UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

FERNANDO GOMES GARCIA

CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA DO HOLOCAUSTO

Entre o “nunca mais” e o “tikun olam”

Porto Alegre
2026

FERNANDO GOMES GARCIA

CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA DO HOLOCAUSTO

Entre o “nunca mais” e o “tikun olam”

Tese apresentada ao IFCH/UFRGS, como parte das exigências para a obtenção do título de DOUTORADO.

Porto Alegre, 12 de junho de 2026.

CIP - Catalogação na Publicação

Garcia, Fernando Gomes
Construção da Memória do Holocausto: Entre o "nunca mais" e o 'tikun olam' / Fernando Gomes Garcia. -- 2026.
487 f.
Orientador: Arthur Lima de Ávila.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, BR-RS, 2026.

1. Teoria da História. 2. Holocausto. 3. Pós-memória. 4. Genocídio. I. Ávila, Arthur Lima de, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

BANCA EXAMINADORA

_____

Prof. Arthur Lima de Avila
UFRGS

_____

Prof. Temístocles Americo Correa Cezar
UFRGS

_____

Prof. Mariana de Moraes Silveira
UFMG

_____

Prof. Pedro Spinola Pereira Caldas
UNIRIO

Advertências

Todas as citações, em outro idioma, foram traduzidas para o português através do uso de Inteligência Artificial (especialmente DeepL, ChatGPT e Copilot) e corrigidas pelo autor. As traduções constam no corpo do texto, com as citações originais referidas em notas de rodapé.

A grafia História/história varia de acordo com seu significado. Grafada em minúsculas – história – se refere ao processo histórico; enquanto História, com maiúscula, diz respeito à disciplina institucionalizada. Desta forma quis diferenciar o fenômeno universal da historicidade de sua tematização científica e institucional.

Quanto à grafia Deus/deus, também cabe esclarecimentos. Referi como Deus, em maiúscula, a divindade monoteísta que surgiu com o advento da religião judaica. Aos demais deuses, de outras religiões, ou quando o termo não se referiu, especificamente, ao Deus judaico, a grafia é deus – em minúsculas

Resumo

Esta tese está dividida em duas partes, separadas e unidas por um Interlúdio – uma intitulada *tikun olam* e outra "nunca mais". Em seu todo, pretende abarcar a construção da memória do Holocausto, não cronologicamente, mas em sua emergência com um dos temas mais trabalhados da historiografia contemporânea – apesar de sua apregoada inenarrabilidade e do tardio interesse dos historiadores em debruçarem-se sobre o genocídio dos judeus. Na primeira parte, analiso o fator da "segunda geração" de filhos de sobreviventes e de perpetradores como repositórios dessa memória – como um evento vivido pelos seus pais e mães foram transmitidos para outras criaturas que não o vivenciaram, senão pela necessária imaginação, mas que estão indelevelmente marcados pelo ocorrido. Aqui mobilizo o conceito de pós memória para analisar tanto os relatos dessa "segunda geração" quanto a literatura por ela produzida. Na segunda parte, investigo como o conceito de genocídio foi moldado legal e sociologicamente até o ponto de aproximar-se e, quase igualar, ao conceito de Holocausto, encobrindo a existência de outros fenômenos parecidos – ou mesmo os facilitando. Nesta parte, analiso desde o debate da unicidade do Holocausto à sua universalidade, por fim, investigando as semelhanças e diferenças entre o Holocausto e os genocídios coloniais. Seu fito último é estabelecer uma multidirecionalidade da memória, que compreenda a memória do Holocausto dentro da construção de outras memórias, ao invés de estabelecer entre elas uma competição. *Tikun olam* e "nunca mais", assim, figuram-se como faces distintas da mesma moeda, sendo que o primeiro conceito tenta abarcar a melhoria e reparação do mundo pelas gerações vindouras, e o segundo demonstra como o tema da lembrança para impedir que outras catástrofes aconteçam, ironicamente, pode ocasionar justamente essas novas desgraças que intentava impedir.

Palavras-chave: Teoria da História; Holocausto; Pós-memória; Genocídio

Abstract

This thesis is divided into two parts, separated and united by an Interlude – one entitled *tikun olam* and the other "never again." As a whole, it aims to cover the construction of the memory of the Holocaust, not chronologically, but in its emergence as one of the most studied themes in contemporary historiography – despite its proclaimed unspeakability and the late interest of historians in examining the genocide of the Jews. In the first part, I analyze the factor of the "second generation" of children of survivors and perpetrators as repositories of this memory – how an event experienced by their fathers and mothers was transmitted to other creatures who did not experience it, except through the necessary imagination, but who are indelibly marked by what happened. Here, I mobilize the concept of postmemory to analyze both the accounts of this "second generation" and the literature it has produced. In the second part, I investigate how the concept of genocide has been shaped legally and sociologically to the point of approaching and almost equating it with the concept of the Holocaust, covering up the existence of other similar phenomena – or even facilitating them. In this part, I analyze since the uniqueness debate until its universality, finally investigating the similarities and differences between the Holocaust and colonial genocides. Its ultimate goal is to establish a multidirectionality of memory, which understands the memory of the Holocaust within the construction of other memories, rather than establishing competition between them. *Tikun olam* and "never again" thus appear as different sides of the same coin, with the former concept attempting to encompass the improvement and repair of the world for future generations, and the latter demonstrating how the theme of remembrance to prevent other catastrophes from happening can, ironically, cause precisely those new misfortunes it sought to prevent.

Keywords: Theory of History; Holocaust; Postmemory; Genocide

Agradecimentos

Para Tico, obrigado por você ter sido meu cachorro.

Muitos fizeram parte desta trajetória ou contribuíram diretamente para que ela fosse levada a cabo; gostaria de citar alguns para que seus nomes sejam lembrados. Ao contrário, outras pessoas impuseram-se como obstáculos: estas, não citarei – que seus nomes sejam riscados e esquecidos.

Agradeço:

à CAPES pela bolsa PRINT que possibilitou meus 6 meses de estágio na City College of New York;

aos meus pais, pela casa e comida, durante o restante do período;

aos professores e às professoras das disciplinas cursadas: Caroline Bauer, Maria Inés Mudrovcic, Dóris Bitencourt Almeida, Arthur Ávila, Temístocles Cézar e Sheila Cristiane Thomé;

ao meu orientador, Arthur Ávila, pelo incentivo, leituras recomendações e contribuições;

ao meu supervisor na CCNY, Dirk Moses, pelas provocações e recomendações;

aos integrantes da banca de qualificação, que fizeram importantes sugestões para o trabalho final. Lamento se não pude cumprir todas elas;

aos integrantes da banca de defesa, por tomarem tempo para ler esta longa tese, o que só posso considerar um ato de gentileza;

à Maribel, diretora da *International Student and Scholar Services*, pela presteza e generosidade com que ajeitou minha documentação em momento de ansiedade;

à equipe da Morris Raphael Cohen Library, da CCNY, que me auxiliou na pesquisa com muita eficiência e amabilidade, da qual enfatizo a pessoa de Jackie;

à equipe da New York Public Library, especialmente aos profissionais da *Rose Main Reading Room*, que facilitou minha pesquisa *in locu*, fornecendo livros, sanando dúvidas e me possibilitando desfrutar da magnífica infraestrutura do local, e ao pessoal da *Dorot Jewish Division*, que me facultou acesso a importantes documentações, com rapidez e qualidade, mesmo à distância, sempre com muita atenção;

aos amigos da Teoria da História, inumeráveis, com quem sempre tenho a oportunidade de encontrar nos eventos;

à galera do Alcouce, sempre ouvindo sobre as metas diárias, e por outras coisas;

ao meu amigo do palulu, importante nos momentos de distração;

aos amigos de Porto Alegre, especialmente Filipe e Cecília, que também foram vizinhos;

aos muitos colegas com quem dividi casa em NY, especialmente Allie e Sam, que toleravam minha figura taciturna, reclamona e angustiada por não saber os caminhos que a pesquisa iriam leva;

a muitos outros amigos amigos, cujos nomes não foram individualmente citados;

à incrível equipe médica e de saúde mental que me manteve equilibrado o suficiente para levar a cabo este empreendimento;

à indústria farmacêutica, igualmente importante no meu equilíbrio mental;

à Amazon, especialmente ao Kindle, por me permitir importar livros importantes com facilidade, agilidade e preço reduzido. Coisa que há pouco mais de década seria impossível;

aos heróis e heroínas que lutam pelo acesso livre ao conhecimento, que me permitiu acessar outras tantas obras que, de outra forma, seriam inacessíveis;

ao DeepL, ChatGPT e Copilot, que serviram como bons assistentes de pesquisa, traduzindo com correção todas as citações em outro idioma que não o português. Não me apetece o uso de inteligência artificial, me considero um ludita neste aspecto, mas a obediência e precisão dessas ferramentas me foram bastante úteis para a conclusão deste trabalho em tempo.

A escrita de agradecimentos é sempre uma tarefa penosa, injusta e emotiva. Sobre ela paira o medo de que pessoas de que sempre lembramos sejam esquecidas na hora da escrita; ou de ser excessivamente piegas; ou, para contrastar com a pieguice, exagerar, inadequadamente no uso do humor. Tentei ao máximo me abster dessas inconveniências. Espero que tenha obtido logro, escrevendo agradecimentos burocráticos e sem alma – mas justos.

Sumário

ADVERTÊNCIAS **3**

RESUMO **4**

ABSTRACT **5**

AGRADECIMENTOS **6**

O PROCESSO DE JÓ **11**

INTRODUÇÃO **17**

TIKUN OLAM **34**

1. "SEGUNDA GERAÇÃO" DE SOBREVIVENTES DO HOLOCAUSTO: PORTADORES E TRANSMISSORES DA MEMÓRIA DA CATÁSTROFE **35**

O problema das gerações 38

A "segunda geração" como fenômeno – a "Iron box" 49

As "velas memoriais" (memorial candles) 61

A "segunda geração" de perpetradores 66

Diálogo entre as segundas gerações 96

As segundas gerações e o conceito de pós-memória 100

2. "SEGUNDA GERAÇÃO" DE SOBREVIVENTES DO HOLOCAUSTO: A PÓS-MEMÓRIA NA LITERATURA **110**

"Segunda geração" como estigma 110

À sombra do meu irmão 114

O leitor 124

Dora Bruder 132

Elijah Visible 141

DO *TIKUN OLAM* AO "NUNCA MAIS", UM INTERLÚDIO **169**

Pós-memória da Cura e Pós-memória do Ressentimento 169

NUNCA MAIS 196

3. GENOCÍDIO: DA CONCEITUALIZAÇÃO DIFÍCIL AO "PARADIGMA" DO HOLOCAUSTO 197

Genocídio: um tipo ideal? 198
Problemas do Genocídio 200
Politicídio 205
Democídio 207
Etnocídio 209
Classicídio 210
Limpeza Étnica 211
História do Conceito de Genocídio – um panorama 213
Definições sociológicas 226
Genocidalismo e Políticas dos Nomes: controvérsias sobre a aplicação do termo genocídio 242
Transformação do Holocausto como paradigma de Genocídio 248

4. DA SINGULARIDADE DO HOLOCAUSTO À MULTIDIRECIONALIDADE DA MEMÓRIA 256

Conflitos entre os estudos do Holocausto e de Genocídios 256
Algumas considerações sobre a unicidade do Holocausto como Incompreensibilidade 258
A unicidade do Holocausto 264
Yehuda Bauer, um pioneiro da unicidade 283
Steven T. Katz: um fanático da unicidade 303
Saul Friedländer: Unicidade e Integração da História do Holocausto 323
Alan Rosenberg: a peculiar questão da unicidade do Holocausto 333

5. DA UNICIDADE DO HOLOCAUSTO AO COSMOPOLITISMO 340

Contra a Singularidade do Holocausto 340
David Stannard 345
Ward Churchill 349
Estudos do Holocausto na era pós-unicidade 357
Cosmopolitismo da Memória do Holocausto: da unicidade à universalidade 363
Cosmopolitismo da Memória do Holocausto 365
A universalização do Holocausto como Mal Universal 372
Os limites da universalização da memória do Holocausto 378

Proposta de uma multidirecionalidade da memória do Holocausto 386

6. HOLOCAUSTO E A VIRADA PÓS-COLONIAL 395

O debate Mbembe e o chamado Historikerstreit 2.0 396
Colonialismo e Holocausto: novo Sonderweg? 405
O Holocausto é um genocídio colonial? 418

CONCLUSÃO – OU MINI EPÍLOGO 450

BIBLIOGRAFIA 471

O Processo de Jó

Jó, o justo. Kafka, o profeta.

> No dia em que os filhos de Deus vieram se apresentar a Iahweh, entre eles veio também o Satã. Iahweh então perguntou a Satã: "De onde vens?" – "Venho de dar uma volta pela terra, andando a esmo", respondeu Satã. Iahweh disse ao Satã: "Reparaste no meu servo Jó? Na terra não há outro igual: é um homem íntegro e reto, que teme a Deus e se afasta do mal. O Satã respondeu a Iahweh: "É por nada que Jó teme a Deus? Porventura não levantaste um muro de proteção ao redor dele, de sua casa e de todos os seus bens? Abençoaste a obra das suas mãos e seus rebanhos cobrem toda a região. Mas estende tua mão e toca nos seus bens; eu te garanto que te lançará maldições em rosto". Então Iahweh disse ao Satã: "Pois bem, tudo que ele possui está em seu poder, mas não estendas tua mão contra ele". E Satã saiu da presença de Iahweh.(Jó, 1:1-12)

> Alguém devia ter caluniado Josef K., pois sem que tivesse feito mal algum, ele foi detido certa manhã. A cozinheira da senhora Grubach, sua senhoria, que lhe trazia o café-da-manhã todos os dias bem cedo, por volta das oito horas, desta vez não aparecera. Isso jamais havia acontecido. K. esperou por mais um instantinho, de seu travesseiro viu a velha senhora que morava na casa em frente e que o observava com uma curiosidade que não era nada comum, para, em seguida, estranhado e faminto ao mesmo tempo, fazer soar a campainha. De imediato bateram à porta, e entrou um homem que ele jamais havia visto naquela moradia. Era esguio, mas mesmo assim de sólida constituição, vestia uma roupa preta bem ajustada que, semelhante aos ternos de viagem era dotada de diferentes pregas, bolsos, fivelas, botões e de um cinto e, por causa disso, sem que se tivesse nenhuma clareza maior acerca de sua serventia, parecia especialmente prática.
> - Quem é o senhor: - perguntou K. e logo se sentou semi-ereto, na cama.
> Mas o homem passou por cima da pergunta, como se sua aparição tivesse de ser simplesmente aceita [...]
> [...] O senhor não pode ir embora, pois saiba que está detido
> - É o que está parecendo – disse K.- Mas e por que? – ele perguntou em seguida
> - Não estamos autorizados a dizer isso ao senhor. Vá para o seu quarto e espere. O procedimento jurídico acaba de ser aberto, e o senhor ficará sabendo de tudo na hora adequada. Inclusive, vou além do meu encargo ao conversar tão amigável em relação ao senhor (KAFKA, 2009, pp. 13-16)

Em sequência à aposta entre Iahweh e Satã, um mensageiro chegou à casa do filho condigno de Deus dando as piores notícias: os sabeus atacaram as mulas e os bois de sua propriedade, mataram os servos e levaram tudo consigo, restando apenas um servo vivo para lhe servir de mensageiro da desgraça. Em seguida, entra outro mensageiro e o comunica que caiu o fogo de Deus do céu e queimou ovelhas e pastores, os devorando. Mais uma vez restou um, para que pudesse trazer a notícia a Jó. Mal ciente estava de todos os infortúnios que desferiam os dois mensageiros, apareceu um terceiro para lhe explicar que os caldeus roubaram seus camelos e mataram mais servos, a exceção do mensageiro que lhe comunicava a calamidade. Para ainda chegar um quarto mensageiro, dando conta da morte de seus sete filhos e três filhas, que comiam e bebiam na casa do

irmão mais velho, vítimas de um furacão que surgiu do meio do deserto e soterrou todos, matando-os. Por mais que as notícias sejam dadas em sequência, as catástrofes foram simultâneas, e de uma só vez, Satã, se limitando ao que combinou com o Deus, tirou do fiel Jó seus animais, seus servos, sua fortuna e seus filhos e filhas. Mas eis que o sacerdote de Deus não blasfema e, ao invés, expressa seu luto e bendiz o nome de Iahweh: "Nu saí do ventre de minha mãe/e nu voltarei pra lá/Iahweh o deu, Iahweh o tirou/bendito seja o nome de Iahweh". Talvez, sob Jó, o temente a Deus, tenha recaído desgraças injustificáveis, inconsoláveis, por desejo de Deus que permitiu a Satã usar de seus poderes, o que parecia pôr fim à aposta. Mas os Filhos de Deus encontram-se mais uma vez, e Satã e Iahweh têm oportunidade de discutir novamente o caso de Jó:

> Iahweh perguntou ao Satã: "De onde vens?" Ele respondeu a Iahweh: "Venho de dar uma volta pela terra, andando a esmo". Iahweh disse ao Satã: "Reparaste no meu servo Jó? Na terra não há outro igual: é um homem íntegro e reto, que teme a Deus e se afasta do mal. Ele persevera em sua integridade, e foi por nada que me instigaste contra ele para aniquilá-lo". O Satã respondeu a Iahweh e disse: "Pele após pele! Para salvar a vida, o homem dá tudo que possui. Mas estende a mão, fere-o na carne e nos ossos, eu te garanto que te lançará maldições em rosto". "Seja!", disse Iahweh ao Satã, "ele está em seu poder, mas poupa-lhe a vida". E o Satã saiu da presença de Iahweh.
> Ele feriu Jó com chagas malignas desde a planta dos pés até o cume da cabeça. (Jó 2:1-7)

E aí começa a verdadeira saga de Jó que, que eu gostaria de associá-la à perseguição de Josef K. Dois textos proféticos da maior importância para os interesses deste trabalho – por que coisas ruins acontecem com pessoas boas? Como a culpabilidade se associa ao indivíduo – "como se a vergonha devesse sobreviver a ele!"(KAFKA, 2009, p. 262)? Ou como, após a catástrofe, as coisas podem ser remediadas? No caso de K, seu fim foi o coração esfaqueado e a infâmia da culpa, que o tragara desde o instante que aceitou a detenção e o processo. Para Jó, ao final, não tendo se voltado contra Deus e nem renunciado a sua inocência, teve como recompensa o dobro de sua riqueza e mais sete filhos e três filhas para tomar o lugar daqueles que se foram.

A derrocada de Jó veio através de uma aposta entre Deus e o Diabo, na qual Deus permitia que se fizesse o mal a Jó, desde que com certos limites – estes, cada vez mais débeis. Mas, para além da arbitrariedade do resultado, que poderia ser tanto positivo para o Satã quanto para Iahweh, poder-se-ia interpretar que havia uma relação de advocacia por parte de Deus em relação à Jó. Deus tinha absoluta certeza de que este era o servo mais pio que tinha, e apesar de todas as maldades voltadas contra ele, Deus tinha a certeza de que Jó não se viraria contra ele. Como se soubesse, de antemão, tudo o que Jó faria na situação de pobreza e saúde maligna, e que a fidelidade deste não dependia das graças

concedidas por Deus, mas sim da certeza de que o caminho da retidão é seguir a Deus e temer o mal, não importa como sua situação particular esteja. Ama-se a Deus acima de todas as coisas, não apenas porque Deus, assim, utilitariamente, o cumularia de graças.

Para K. ao que tudo indica, seu tormento começa como uma troça. Suspeita que colegas de banco tenham lhe preparado um chiste para avaliar como comportaria. E, mesmo que no primeiro momento, K. não reconhecesse a autoridade do tribunal, decidiu se comportar de acordo para não fugir do personagem. Enquanto ainda era livre para procurar sentido no ridículo, no impensável – enquanto não conhecia os trâmites e os alcances do tribunal – obteve a seguinte resposta: "Nossa repartição, pelo tanto que a conheço, e eu conheço apenas os escalões mais baixos, não se dignaria a procurar a culpa na população, mas é, conforme reza a lei, atraída pela culpa e é obrigada a mandar vigias como nós. Isso é a lei." (KAFKA, 2009, p. 20). Mas se tudo lhe será tirado ao longo do processo, não há um Deus que o defenda e o restitua de suas perdas. Pelo contrário, cada vez mais que garantia legitimidade ao tribunal, que o reconhecia, mesmo sem saber de qual lei o acusava, e de qual acusação deveria defender-se – em seu íntimo, a culpa ia crescendo, na medida que se envolvia em sua própria defesa. E a lógica de tamanho descalabro sem sentido passou a ser a única a governar K. Quanto mais se envolvia em sua defesa, procurando advogado, conselheiros e mulheres que pudessem intervir em seu favor, mais se afastava da propalada inocência e se enredava numa culpa que não tinha certeza de onde vinha. Ser acusado é a própria condenação.

São dois textos clássicos, a sua maneira, o *Livro de J*ó e *O Processo*, que muitos se debruçam para oferecer suas diferentes chaves de leitura e extrair o significado que a mensagem traz para o presente. Minha modesta intenção é discernir onde eles se cruzam e relevar onde eles se afastam – posto que se muitos são os pontos de contato, maiores são os que os distanciam. Jó, em seus ciclos de discursos, pretende compreender de Deus os motivos que o fizeram voltar sua ira contra ele. Em seus diálogos com seus amigos, fica claro que nenhum deles acredita que o sofrimento e a doença foram em vão. Se há um Deus, bom e todo-poderoso, como crê Jó e seus amigos, o único motivo para a doenças e infortúnios sofridos tão intempestivamente por Jó seria o pecado contra Deus.

> Que importa a Shaddai que sejas justo:/ aproveita-lhe a tua integridade?/ É por tua piedade que te corrige e entra contigo em julgamento?/ Não é antes por tua grande malícia e por tuas inumeráveis culpas? (Jó 22:3-5)

À sua parte, K. um homem que se declara inocente mais de uma vez e em várias cenas, não só é detido como condenado à morte por infringir a lei. Mas que lei? De qual

tribunal desconhecido? Provada por que méritos e inquéritos? De um tribunal que só era possível conhecer as instâncias inferiores e impotentes, que nada sabiam; um processo cuja maior culpa e dano é ter sido vítima deste processo; de um tribunal que não conhecia absolvição. Os meios para se livrar do processo são ao mesmo tempo aqueles que permitem que o processo colonize a mente da vítima, todos os aspectos de sua vida, e que a cada tentativa de verificar seu avanço, o indivíduo se embrenhe mais em culpa.

E o que, na minha imaginação ligam os dois textos clássicos é a relação do Mal com o do Holocausto. De um lado, a um servo de Deus é autorizado a cair em sofrimentos de maiores montas e injustificados. De outro lado, um cidadão, repentinamente, desconhecendo as leis obscuras que regem sua vida, se vê detido e, por meio de sua liberdade, cada vez mais se vê emaranhado na labiríntica burocracia do tribunal e sente a culpa apenas por ter sido julgado. Jó sofre injustamente, e no seu sofrimento, procura a justificativa do seu padecer; K. inicialmente vendo a pantomima do tribunal, percebe progressivamente subjugado pelas instâncias intermináveis do tribunal, seus avanços que não são favoráveis e suas dificuldades que não eram fatais. Mais profético para o destino dos Judeus sob o Terceiro Reich é o texto do realismo fantástico alemão do que o texto sagrado da Bíblia. A lei nos despiria todos em relação à justiça, seriamos todos passíveis de sermos perseguidos, sem, em nenhum momento, ver a acusação, perdida em documentações milhares e inacessíveis ao condenado. E às baixas instâncias; sempre havendo instâncias superiores em que o caso ainda chegaria, mas ninguém conhecia ou poderia influenciar os juízes em seu benefício. A culpa e a morte é a condição da subjetividade moderna – alcançada com êxito em Auschwitz. No texto bíblico, a culpa é constantemente associada a Jó; por tudo de ruim que lhe acontecera, ele deveria pedir perdão a Shaddai, e essa culpa lhe é introjetada pelos amigos – mas Jó a recusa bravamente. O sofrimento do inocente, a culpabilidade pelo próprio sofrimento – são estes os laços que juntam os dois livros, e que juntam, também, às perguntas prementes sobre como foi possível o Holocausto ocorrer. Porém, desassociam-se, ambos, na medida em que ao final de "O Processo" Josef K. é um homem culpado e se encaminha para a morte; e que ao final do Livro de Jó, o Shaddai compensa seu servo com o dobro de riqueza que já tivera, incluindo seus sete filhos e três filhas.

Eis como termina o Processo de Jó:

> Então Iahweh mudou a sorte de Jó quando intercedeu por seus companheiros e duplicou todas as suas posses. Vieram em sua casa, consolaram-no e confortaram-no pela desgraça que Iahweh lhe tinha enviado; cada um ofereceu-lhe uma soma de dinheiro e um anel de ouro. Iahweh abençoou a Jó

> pelo fim de sua vida mais do que no princípio; possuía agora catorze mil ovelhas, seis mil camelos, mil juntas de bois e mil jumentas. Teve sete filhos e três filhas: a primeira chamava-se "Rola", a segunda "Cássia" e a terceira "Azeviche". Não havia em toda a terra mulheres mais belas que as filhas de Jó. Seu pai lhes repartiu heranças como a seus irmãos.
> Depois desses acontecimentos, Jó viveu cento e quarenta anos, e viu seus filhos e os filhos de seus filhos até à quarta geração. E Jó morreu velho e cheio de dias" (Jó 5:10-17)

Em contraste, a morte de K:

> Mais uma vez começaram as repulsivas cortesias, um alcançava a faca ao outro por cima da cabeça de K., e este outro voltava a devolvê-la. Agora K. sabia com precisão que teria sido sua obrigação pegar ele mesmo a faca, enquanto ela pairava de mão em mão, e perfurar-se com ela. Mas não fez isso, e sim virou o pescoço ainda livre e olhou ao redor. De todo, ele não podia comprovar sua competência, não podia tomar todo trabalho às repartições, a responsabilidade por este último erro era daquele que lhe havia recusado o resto de força necessário para tanto. [...]
> Mas as mãos de um dos senhores se colocaram à garganta de K., enquanto o outro cravava a faca profundamente em seu coração, virando-a duas vezes. Com olhos esbugalhados, K. ainda viu como os senhores, próximos a seu rosto, apoiados face à face, observavam a decisão.
> - Como um cão! – ele disse. Era como se a vergonha devesse sobreviver a ele (KAFKA, 2009, pp. 261-262)

Este é detido, mas permanece livre para ir trabalhar e fazer visitas, sem que ninguém, aparentemente, o vigie. Sua causa começa a piorar quando busca o advogado e se dá conta sobre o funcionamento – ou melhor, o não funcionamento do tribunal, com sempre contradições a respeito de avanços da causa, de esperança e medo que o cliente deveria ter. Após não conseguir sustentar o trabalho sem pensar no processo, as coisas desandam ainda mais; seu envolvimento com mulheres é mais um ponto crítico no jogo de suas tentativas de derrotar o tribunal, com suas altas instâncias, inacessíveis para o homem comum – como os próprios desígnios de Shaddai, inacessíveis para Jó e seus amigos. Porém, os desígnios inalcançáveis do tribunal humano condenaram K. à morte – e além – à vergonha eterna que sobreviveria a ele. Ao contrário de Jó, que passa por seus tormentos insondáveis, não apenas é abençoado com a reaquisição de todos os seus pertences, mas também com uma vida longa, vendo que seus novos filhos procriaram até sua quarta geração, dando continuidade a uma longa descendência de Jó. Aniquilado, Jó perdera seus filhos e filhas de um só golpe, pois Iahweh tira o que ele mesmo dá. Mas o que significa a substituição dos filhos e filhas previamente mortos? Aqui a semelhança de Jó está mais distante de K. e mais próxima ao dos sobreviventes do Holocausto. Passaram por perdas terríveis, estiveram à beira da morte, apenas alguns tiveram a pequena sorte de encontrar, depois da guerra, familiares vivos. E, ainda assim, nos campos de pessoas desalojadas, ao fim da guerra, judeus e judias sobreviventes tinham

pressa em se casar e em terem filhos. Filhos novos para substituírem filhos de famílias anteriores agora destruídas. Mas qual o peso existencial cabe sobre estes filhos de Jó – filhos de sobreviventes do Holocausto? Sua função, ao contrário da vergonha que deveria sobreviver aos pais, se seu destino fosse mais kafkiano, era repovoar o mundo de judeus, vencer Hitler pelo triunfo da natalidade sobre a morte. Mas essas crianças também carregam um peso – o das famílias destroçadas, o da infelicidade dos pais e dos problemas do mundo, em geral, como aquele que sempre colocou em risco a sua existência – a existência de judeus como pessoas e como nação. Os filhos de Jó têm uma obrigação de *tikun olam* – reparar o mundo, consertá-lo, torná-lo habitável. E essa tarefa, esse peso, é ao mesmo tempo um dever e uma esperança. Eis com quem são aparentados os filhos de sobreviventes do Holocausto, espiritualmente – a Jó. Mas, em que medida, esse *tikun olam* pode ser alcançado, é uma aposta. A ascendência da infâmia de K. pode ser um fantasma que não permita a reparação do mundo e nos leve a um caminho muito mais pessimista do que desejamos. Afinal, diante disso, a função da História é a de reparar o mundo, fazer justiça ao passado, ou reconhecer seus limites e incapacidades frente ao que se morre e ao que se perde? Afinal, Satã continua passear sobre a terra, a esmo.

Introdução

Como sói acontecer, entre as versões inicial e final deste texto, existiram o germe de outras que não chegaram à maturidade. Nos primórdios deste trabalho, o vislumbre do que ele viria a ser foi bastante diferente de sua configuração atual. Ainda assim, é assustadora a semelhança entre pretensões iniciais e objetivos alcançados. Prova disso é a quantidade e o conteúdo dos capítulos que serão aqui dispostos. Jamais imaginei que a tese fosse alcançar o tamanho que alcançou; para a escrita da qualificação, planejei quatro capítulos que, tão imediatamente quanto conclui a escrita dos dois, reduzi para três e mais um epílogo longo, no lugar de conclusão. Nesta introdução, pretendo contar um pouco da pré-história deste trabalho, para além da apresentação dos capítulos, de forma que, assim, consiga justificar algumas escolhas.

Este é um trabalho sobre a construção da memória do Holocausto; e isto se pretendeu desde o início. Mas entre a idéia inicial e sua realização final, sua configuração tomou outros rumos. Se, antes, pretendia demonstrar como a memória do Holocausto saiu de um período de latência ou de aparente silêncio para se tornar o exemplo mais proeminente de genocídio da cultura Ocidental, acabei tomando outro rumo. Este trabalho ainda versa sobre a construção da memória do Holocausto, mas não pretende historicizar suas fases de desenvolvimento; pretende demonstrar como ela oscila entre o que chamei de *tikun olam* e "nunca mais". Em outras palavras, pretende demonstrar como uma noção de reparação/melhoramento do mundo subjaz a construção desta memória, mirando uma não repetição de atrocidades na história, esbarra na constante reincidência de genocídios ao longo do percurso humano na Terra. Também, como sói, o trabalho foi ganhando forma durante sua escrita; de maneira que o abandono dos objetivos iniciais são menos algo a se lamentar do que uma conquista. Isto explica os ruídos que, porventura, o leitor e a leitora encontrará entre os capítulos, os quais, por meio de uma releitura, tentei sanar os mais dissonantes, sem, contudo, pretender eliminá-los por completo. Alguns desses ruídos restarão na tese como testemunha de seu percurso, pelo que não me desculparei inteiramente. Imediatamente passo a narrar a fonte de alguns desses ruídos – ou seja, falarei brevemente de como eu pretendia configurar a tese – para apontar as soluções tomadas – ou seja, explicar como cheguei aos capítulos que ora a compõem.

Uma sombra neste trabalho é um capítulo teórico muito planejado e replanejado, mas, com a mesma intensidade, evitado. Trataria ele sobre a problemática relação entre memória individual e memória coletiva, que não me parece, ainda hoje, resolvida nem

pela fenomenologia nem pela sociologia. A tarefa desta capítulo seria perguntar sobre o *quem* da memória do Holocausto – se há um coletivo de indivíduos que dele se lembra individualmente, ou se haveria uma memória compartilhada por diversos indivíduos (e como isto se daria). De modo difuso, pretendia tratar das teorias sobre a memória, trauma e temporalidade, indo de Husserl, Heidegger, Carr e Ricoeur a Halbwachs, Jan e Aleida Assmann, Freud e uma miríade de outros autores. Depois, reconfigurado, trabalharia as questões de transmissibilidade da memória não apenas entre indivíduo e coletivo, mas entre gerações – sendo, aqui, o trabalho de Gabriele Schwab de suma relevância. E, mais uma vez reconfigurado, trataria de como as memórias do Holocausto se desenvolveram em centros chaves como Alemanha, Israel e Estados Unidos. Além deste primeiro capítulo fantasma, haveria outro, um último, em que eu trataria das possibilidades de a História reparar o passado. Nele, a pretensão seria refletir sobre a natureza ontológica do tempo passado – se, nas palavras de Ethan Kleinberg (2017), haveria um *realismo ontológico* ou uma *hauntology* em que o passado, respectivamente, seria algo imutável e recuperável pelo método ou se configuraria na maneira de uma multiplicidade de fantasmas assombrando o presente. E, por fim, tendo em vista a conceitualização de Ricoeur sobre a tripla mímesis (2010a, 2010b, 2010c), refletiria sobre como a escrita da História pode modificar o passado pela sua recepção. O desenvolvimento posterior da tese, no entanto, fez com que estes capítulos fossem abolidos – estariam em dissonância com os demais, já desenvolvidos.

Antes, contudo, de abolidos, foram adiados na escrita na qualificação. A análise de fontes sobre a "segunda geração" de sobreviventes e perpetradores do Holocausto, que antes estavam em segundo plano, tomaram o plano central. O destino tratou de guiar com sua mão os caminhos deste trabalho, e no primeiro ano de pesquisa, passei das leituras de fenomenologia para as de literatura. Assim, encontrei e li vários livros mais ou menos relacionados com o que, adiante, caracterizei como ""segunda geração" de sobreviventes e perpetradores" do Holocausto, que tomou uma dimensão decisiva neste trabalho. De mero objeto, se tornou o centro dos capítulos defendidos na qualificação para, posteriormente, se tornar o núcleo da seção que chamei de *tikun olam*. Apenas ao final de setembro de 2023 veio à lume o que seria a hipótese desta seção, que transformaria um aglomerado de textos em algo que os comunicasse em partes de uma tese. O que pairava no ar e era pouco palpável, solidificou-se a ponto de poder ser agarrado. Em paralelo, as provocações das disciplinas cursadas me incentivaram, além disso, a comparar o Holocausto com os crimes coloniais – numa perspectiva que mostra tanto continuidade

da crueldade cometida na "modernização" do mundo, desafiando a construção do Holocausto como evento único, sem precedentes, singular – como uma tragédia especial do século XX. – Este seria o fruto da seção que chamei de "nunca mais".

Eis a hipótese da primeira seção da tese: a possibilidade de um *tikun olam*, uma reparação do mundo posterior ao Holocausto. Foi inspirada na leitura de *Children of Job*, de Alan Berger (2012), que usa a metáfora do Livro de Jó, quem perdera tudo, riqueza e descendência, numa aposta entre Shaddai e Satã. Antes da desgraça abatê-lo, Jó possuía sete filhos e três filhas, além de saúde e riqueza. Após a aposta, Jó perde seu rebanho, seus filhos e seu corpo adoece da cabeça aos pés. Mesmo assim, mesmo doente, mesmo no infortúnio incalculável, Jó, o justo, ciente de que não havia pecado, não amaldiçoa o nome de Deus. Enquanto a desgraça o consumia, seus amigos, que lhe prestaram visitas, admoestavam-no a reconhecer seus pecados – pois como havia Deus de castigar um homem sendo ele puro e de consciência limpa? Jó insistia na sua pureza e em que os castigos não haviam justificativa, reconhecendo, no entanto, que entre as razões de Deus não há humano saber que as atinjam. Mantendo-se seu servo fiel, Deus decide recompensá-lo com o dobro das posses que tinha no passado, não apenas se limitando ao material, mas também à prole. Quem, no entanto, são estes filhos de Jó? Substitutos dos filhos anteriores, deveriam dar a felicidade ao pai dos filhos que pereceram. É isto possível? Não totalmente, pelo menos, carregando estes filhos de Jó o fardo de não bastar sê-los eles mesmos, mas também de representar, cada um, os filhos perdidos anteriormente. Ora, quem são esses filhos que vieram depois da desgraça, concebidos para repor, substituir, estarem no lugar dos filhos anteriores? Para dar alegria e continuidade à linhagem que ameaçava perecer... Estes são os filhos de Jó, nascidos após o trauma paterno, tal como os filhos de sobreviventes do Holocausto. A chaga do passado paterno se lhes assombra, sem que sobre ele tenham culpa ou participação, sem que sua carne tenha sido tocada pela miséria, mas ainda assim, cabe-lhes a função de reparar o mundo - para o pai, ao menos. A metáfora de Jó representando os sobreviventes do Holocausto é muito utilizada; porém, menos atenção recai sobre seus filhos, como se eles fossem o fim de uma história e não o começo de outra.

O que restou como primeiro capítulo leva em conta a analogia entre os filhos de Jó e os filhos da "segunda geração" do Holocausto. Esta é a geração que pretende realizar o *tikun olam*; sem ter sua carne tocada pela miséria primordial, tem o dever, o fardo, a responsabilidade de transmitir essa memória ao mundo. Não apenas transmitir, digo, mas de reparar o mundo enquanto o faz. Ter filhos, em especial no caso de sobreviventes do

Holocausto, é uma maneira de melhorar o mundo, de consertar algo que está errado, de desafiar a morte e o extermínio – de não deixar Hitler vencer, mesmo que postumamente. Procriar, fazer descender uma prole, é uma maneira de consertar o mundo. Todavia, esta tarefa otimista não vem sem percalços. Os filhos de sobreviventes, mesmo sem terem sido tocados pela chaga do mal diretamente, não deixam de ser por elas afetados. O relacionamento com os pais é conturbado. A transmissão do Holocausto se dá de modo indireto, ininterrupto, em fragmentos. Os filhos do Jó das nuvens dos campos de concentração são, sim, afetados pelo mal, ainda que indiretamente. O seu dever é encontrar o equilíbrio entre não ter vivido esta memória e ao mesmo tempo ser afetado por ela; recebê-la e transmitir; lidar com ao mesmo tempo a ausência e a presença que o Holocausto possui em suas vidas. Um dos percalços é a superproteção dos pais; o problema com separação, os episódios de explosão aparentemente aleatória, a insistência obsessiva dos pais para que comessem quando crianças, a impotência de ver os pais fragilizados e ao mesmo tempo encará-los como heróis, a incapacidade de qualquer ato da sua vida suplantasse em grandeza o ter sobrevivido ao Holocausto. São muitas as chagas que os filhos de sobreviventes carregam. Ainda que não sejam um grupo coeso, variando em nacionalidade, idioma, sexualidade e outras identidades que poderiam ter – indelevelmente, estão marcados pelo Holocausto e se confrontam com os mesmos problemas.

O que acabou restando como primeiro e segundo capítulos foram escritos como um só, mas separados por questões estéticas – para melhor dividir o conteúdo e facilitar a leitura. No primeiro capítulo, então, abordei o problema da "segunda geração" – este conceito problemático – se ela existe ou não. Inicialmente recorri ao trabalho de Mannheim sobre o que constitui uma geração, para averiguar em que medida é válido chamar a os nascidos ao final e após a Segunda Guerra, tanto filhos de vítimas ou de perpetradores, de "segunda geração" em relação ao um evento original. Estou em sintonia com Hans Jaeger (1985), para quem o conceito de geração é problemático e pouco útil a não ser que esteja falando de grupos específicos, como organizações e escolas – e não um numa amplitude em que o mundo é dividido por gerações que se alternam entre cada 15 ou 30 anos, renovando-se por este meio. As gerações não tem alcances universais. O que se chama de "segunda geração", no entanto, é um fenômeno diverso. Ela é ligada não por língua, geografia, classe; a data de seu nascimento apenas marca que não tiveram contato direto com a desgraça, mas nasceram depois dela, são tocados por ela e isso determina uma homogeneidade que não pode ser negada. Nas palavras de Ellen Fine, aos

pertencentes a esta geração foram transmitidas somente as feridas do Holocausto, não as suas memórias. Preenchidos por sua ausência: "as apreensões sobre o direito de falar estão frequentemente ligadas à culpa pela não participação, uma espécie de arrependimento por ter nascido tarde demais" (FINE, 1988, p. 43).[1] São assombrados por um mundo que não existe mais, por lacunas em sua história e identidade que, todavia, desejam transpor. Não conseguem compreender um passado cujo vínculo com ele se dá pela exclusão. "Repetidamente confrontados com o silêncio dos pais e familiares – que transmitem as feridas do genocídio e não a memória" (FINE, 1988, p. 44).[2] Fresco enfatiza: "Eles transmitiram apenas a ferida aos seus filhos, a quem a memória foi negada e que cresceram no vazio compacto do indizível." (FRESCO, 1984, p. 419).[3] " Esses judeus dos últimos dias são como pessoas que tiveram uma mão amputada que nunca tiveram. É uma dor fantasma, na qual a amnésia substitui a memória" (FRESCO, 1984, p. 421).[4] Da mesma forma a "segunda geração" de perpetradores sofre da ausência, uma vez que o silêncio é a regra em seus lares. Como diz Dan Bar-On, há uma dupla parede que impede de um lado, a fala, e de outro, a compreensão sobre o que aconteceu nos anos de guerra. Neste primeiro capítulo priorizei as entrevistas e as análises psicoterapêuticas para identificar a dimensão do que se conformaria como a "segunda geração", tanto de filhos de perpetradores como de sobreviventes do Holocausto. Também analisei ensaios escritos por aqueles que as compõem para perscrutar sua identidade e seus anseios. E uma das coisas que encaminhariam para um *tikun olam* seria o encontro entre essas as contrapartes de "segunda geração", possibilitando um entendimento entre filhos de perpetradores e filhos de sobreviventes, cessando o ressentimento e o alimento da violência mútua.

O segundo capítulo ficou como uma extensão do primeiro, no qual abordei, mais especificamente, as obras literárias das chamadas "segundas gerações", tanto de perpetradores quanto de sobreviventes. Nelas, pude identificar o que Ellen Fine chama de "ausência" como o principal tema de textos autobiográficos (FINE, 1988, p. 44). Henri Raczymow, autor francês representante dessa geração, em *Memory shot through with holes*, fala do sentimento que todos os pertencentes dessa geração devem ter, de ter

[1] No original: "apprehensions about the right to speak are often linked to the guilt of no participation, a kind of regret for having been born too late"

[2] No original: "Repeatedly met with silence of they parents and relatives – who transmit t he wounds of genocide, and not the memory"

[3] No original: "They transmitted only the wound to their children, to whom the memory had been refused and who grew up in the compact void of the unspeakable"

[4] No original: "These latter-day Jews are like people who have had a hand amputated that they never had. It is a phantom pain, in which amnesia takes the place of memory."

perdido o trem (RACZYMOW, 1994, p. 105) – o trem que os levaria para a morte, para os campos de extermínio. A morte permanece governando os vivos. Raczymow, sem uma árvore genealógica e perguntando-se sobre seu direito a escrever sobre o Holocausto, admite que à sua geração não foi conhecimento, mas "uma nuvem de neurose na qual o indivíduo não consegue se orientar" (RACZYMOW, 1994, p. 104).[5] O conhecimento do Holocausto que é transmitido para esta geração tem a ausência e a lacuna como marca principal. Daí a pertinência do conceito de pós-memória, criado por Marianne Hirsch. Ela fala de uma espécie de memória que é passada de pais para filhos sobre o Holocausto. Mas uma espécie de memória não é memória em si. Trata-se, na verdade, sobre o sobrecarregamento dos filhos com as memórias dos pais – memórias estas que lhes faltam. Suas vidas, seus destinos, parecem determinados por um evento passado que não faz parte da vida deles. O trauma dos pais é passado não pelo conhecimento formal da História ou pelo resgate de uma experiência vivida – mas por afetos transmitidos, muitas vezes silenciosamente, pela forma de comer, de vestir ou, quando o caso, de falar. Van Alphen (2006) critica o conceito por ele dar a entender que a "segunda geração" é vítima do Holocausto, assim como seus pais. Que há uma questão de continuidade entre as gerações. Mas, Hirsch enfatiza que o conceito de pós-memória não trata de continuidade, e que não se trata de uma "segunda geração" de vítimas (ou de perpetradores, como seja o caso), mas sim de pessoas que herdam as feridas sem terem sido vítimas elas mesmas (Cf. GARCIA e COSTA BRAGA, 2025). A aproximação que Hirsch faz de conceitos similares (HIRSCH, 2012b, p.3) como o de Ellen Fine, Henri Raczymow e Nadine Fresco sinalizam uma convergência entre o conceito de pós-memória e essa descontinuidade entre as memórias dos pais e a maneira como elas afetam os filhos. Inclusive, o perigo de se confundir a pós-memória com a memória real, é tratado no Interlúdio desta tese, ao qual voltarei adiante. A obra de pós-memória se assemelha ao *midrash* da tradição judaica, que tenta preencher as lacunas do texto sagrado com comentários que retém a fidelidade à Escritura, mas que usa da imaginação para complementá-la

Sobre o segundo capítulo, farei valia desta Introdução para justificar as escolhas pelos textos e minha pretensão com a análise literária das obras. Robert Meister, falando sobre a justiça como reconciliação, compara-a com o melodrama. No melodrama o leitor pode se identificar com a vítima das injustiças sociais sem se sentir culpado por elas (MEISTER, 2010, p. 53). O melodrama é escrito para pessoas que querem se sentir mal

[5] No original: "a cloud of neurosis in which the individual cannot orient himself"

pela trama da história, sem, contudo, se sentirem comprometidos. As vítimas são retratadas como totalmente inocentes, de forma que o leitor possa se identificar com elas (MEISTER, 2010, pp. 63-64). Meister usa esse gênero literário para compará-lo com o modelo de justiça de transição/reconciliação, na qual os beneficiários – mas não perpetradores – do regime anterior se identificam com suas prévias vítimas, num jogo que os permite tornarem-se entusiastas, também, do novo regime. Assim, a vítima ideal era o inocente disposto a perdoar, e não o ressentido disposto a fazer uma revolução. De tal maneira o melodrama, possibilitaria um novo regime onde a reconciliação predomina, ao invés da mudança das estruturas sociais. Shoshana Felman, em *O inconsciente jurídico* (2014), também apresenta uma correlação entre a justiça e a arte – entre os julgamentos e a literatura, principalmente, nos capítulos 2 e 4 da obra referida. Ao comparar o julgamento de O.J. Simpson e o de Pozdnyshev, herói de *A Sonata a Kreuzer*, novela de Tolstói, a autora encontra incomensurabilidades entre os dois tipos de discurso. O julgamento de O.J. Simpson envolveu dois tipos de traumas: o da perseguição do homem negro pela justiça americana, de um lado; e a violência doméstica contra as mulheres, por outro. Em seu veredito, Simpson foi absolvido do crime de homicídio contra sua ex-mulher. No caso de Pozdnyshev, acusado de matar sua mulher, também foi inocentado pelo tribunal. Porém, à diferença do julgamento real, na obra *A Sonata a Kreuzer*, trata mais da confissão de Pozdnyshev, do que da falha do tribunal em ver seu crime. O herói de Tolstoi reconhece sua culpa no crime que não fora motivado pelos ciúmes e violação de sua honra, como quis entender o tribunal, mas por um abismo entre ele e sua mulher que, todavia, não era peculiaridade de seu matrimônio – quase todos os casamentos padeciam do mesmo problema, invisível aos olhos da justiça, mas que a literatura poderia tornar visível. No século que separa o julgamento de Simpson do de Pozdnyshev, a justiça ainda não abrira os olhos para o trauma da violência de gênero, papel recaído sobre a obra literária que, nesse sentido, segundo a autora, anteciparia o julgamento de Simpson. A Justiça, em seu dever para trazer resoluções e mediar conflitos, foi incapaz de dar inteligibilidade abismo, mantendo a disputa entre o trauma do homem negro *versus* o trauma da mulher. A Justiça reproduz o trauma. A lei reproduz a injustiça. A literatura, por sua vez, abriria a possibilidade a uma nova maneira de ver as coisas, a ver do "avesso" – uma nova compreensão. O drama literário e o jurídico encarnam duas maneiras diferentes de lidar com o abismo (FELMAN, 2014, p. 127). O direito tenta dar sentido ao abismo, ao mesmo tempo que teme uma falha na prestação de contas.

> O propósito, porém, do texto literário é, ao contrário, mostrar ou expor novamente o rompimento e o cisma, revelar mais uma vez a abertura, o buraco do abismo, *desentranhar violentamente o que estava precisamente coberto, encerrado ou dissimulado pelo julgamento legal*. O texto literário escancara o abismo de maneira a nos permitir examinar, mais uma vez, sua profundidade e ver sua ausência de fundo (insondabilidade) (FELMAN, 2014, p. 128).

O dever do drama literário, ou da obra de arte em geral, é transmitir a história que não pode ser narrada no tribunal, a voz dos *sem-expressão*, termo cunhado por Benjamin, que necessariamente estariam excluídos da narrativa dos vitoriosos. Assim, a literatura teria um dever de ler a história a contrapelo e fazer justiça às suas vítimas. É por isso, também, que Felman vê no espetáculo do julgamento de Eichmann a possibilidade das vítimas ganharem voz, ao deporem, sendo, portanto, um julgamento revolucionário.

Por acaso, então, estaria o uso do discurso literário nesta tese vinculado a estas duas alternativas de mesclar literatura e justiça? Apesar de que muitas vezes a literatura sobre o Holocausto e outras tragédias serem consumidas com o ideal de o leitor sentir-se melhor consigo mesmo, numa posição voyeurística, por não ser nem o perpetrador nem a vítima da desgraça – não creio que os textos da "segunda geração" possam ser lidas nesta chave. E muito embora as narrativas de "segunda geração" tenham como fito o fazer justiça, o melhorar o mundo, igualmente, a solução de Felman não me parece a mais atraente. Creio que a melhor explicação para o uso de obras literárias a respeito do Holocausto recaia sobre o diferente tipo de verdade que elas podem desvelar por meio do que Budick chama de "posição subjetiva":

> Por "posição subjetiva" refiro-me simplesmente, embora também de forma complexa, a todos os fatores que fazem de cada um de nós quem somos. Isso significa, em relação às ficções que lemos, aquelas características de nossas vidas e psiques que nos levam, por exemplo, a ler textos sobre o Holocausto em primeiro lugar e, em seguida, a reagir a eles de determinadas maneiras. Ler as histórias de sofrimento e degradação das pessoas sem tentar, tanto quanto humanamente possível, questionar nossas razões para ler e reagir a essas histórias é arriscar, por um lado, a pior espécie de simplificação dos textos e, por outro, o abuso ou uso indevido das experiências de outras pessoas. A ficção sobre o Holocausto é uma arena na qual as narrativas sobre o Holocausto podem ser submetidas ao autoexame de escritores e leitores. Ela pode se tornar um modelo para o leitor das maneiras como nós, seres humanos, podemos lidar com as experiências horríveis de outras pessoas, com total respeito pelas diferenças entre o sofrimento real e muitas vezes insuportável delas e nossa empatia, suas posições subjetivas e as nossas. (BUDICK, 2015, p. 2)[6]

[6] No original: "By "subject position" I mean simply, albeit also complexly, all of those factors that make each and every one of us who we are. This means, in relation to the fictions we read, those features of our lives and psyches that lead us, for example, to read Holocaust texts in the first place and then to respond to them in certain ways. To read people's stories of suffering and degradation without attempting as much as is humanly possible to interrogate our reasons for reading and reacting to these stories is to risk, on the one hand, the worst kind of simplification of the texts and, on the other, the abuse or misuse of other people's experiences. Holocaust fiction is an arena in which Holocaust narratives can come under the self-

Mas antes de falar da "posição subjetiva", é necessário estabelecer algo: a legitimidade da literatura ficcional a respeito do Holocausto como gênero. Sara Horowitz (1997), através dos exemplos de Art Spiegelman e Claude Lanzmann, e mesmo Elie Wiesel, demonstra como há uma suspeição em relação à ficção para tratar do Holocausto. Enquanto o gênero ficcional, ao contrário do histórico, é aplaudido por seu poder de invenção em detrimento do respeito à crônica dos fatos, uma literatura ficcional sobre atrocidades historicamente reais é possível? É eticamente aceitável explorar, literariamente e ficcionalmente, o sofrimento alheio? Qual o engajamento do leitor com esse tipo de literatura? "Apesar de seu próprio conjunto de romances centrados no Holocausto, Elie Wiesel afirma uma incompatibilidade essencial entre a ficção e o universo concentracionário: "Um romance sobre Auschwitz não é um romance, ou então não é sobre Auschwitz"" (HOROWITZ, Sara R, 1997).[7] Lanzmann repudia que seu filme, *Shoah*, seja visto como algo meramente estético; Spiegelman recusa o rótulo de ficcional a sua obra *Maus*, posto que a História aconteceu. Sobre a ficcionalidade paira, portanto, a desconfiança de poder representar o Holocausto sem trivializá-lo – ou, na pior das hipóteses, fantasiá-lo ou mesmo negar a sua realidade. Contra este risco, somente a literatura de diários e relatos testemunhais seriam válidas, por um lado, e a historiografia, por outro. Mas não a historiografia contaminada pelo ceticismo "pós-moderno" (acrescente o leitor e a leitora mais aspas que a formalidade não me permite por no termo) que desconfia da verdade do seu próprio discurso. Berel Lang, em seu *Act and Idea* (2003), suspeitando de toda imposição estética ao texto, defende que a melhor forma de narrar o Holocausto seria da pura crônica – e que o silêncio seria melhor do que narrativas equivocadas. A obra de arte em geral, e a literatura, em particular, seriam um risco à representação do Holocausto. Imaginação e catástrofe seriam antípodas. Por que, então, escolher a literatura para tratar do Holocausto?

Porque, assim como Horowitz e Budick, desconfio dessa posição de que a literatura é um meio arriscado para falar do Holocausto. Muito pelo contrário, ela permite revelar coisas que a documentação e a mera narrativa cronológica é incapaz de revelar. A imaginação literária é capaz preencher lacunas que as testemunhas do evento não podem

scrutiny of writers and readers both. It can become a model for the reader of the ways we human beings can engage the horrific experiences of other people with full respect for the differences between their real and often unbearable suffering and our sympathies, their subject positions and our own"

[7] No original: "Notwithstanding his own corpus of Holocaust-centered novels, Elie Wiesel asserts an essential incompatibility between fiction and the concentracionary universe: "A novel about Auschwitz is not a novel, or else it is not about Auschwitz""

preencher e é capaz de dar voz aos mortos (e aqui, de certa forma, me aproximo de Felman). Por meio da narrativa ficcional, uma vítima do Holocausto é capaz de descrever seu martírio, dando provas de uma verdade mais moral do que factual. Assim sendo, o critério da veracidade histórica não deve ser o único nem o principal fator para se analisar uma texto literário que diz respeito ao Holocausto.

> A ficção, defendo eu, não pode deixar de nos levar a questionar o nosso conhecimento dos acontecimentos. De uma forma que os documentários e os relatos históricos não fazem, e talvez não possam fazer, a ficção também destaca a centralidade da subjetividade ou da posição do sujeito nos processos pelos quais conhecemos – ou pensamos conhecer – o domínio quotidiano dos fatos e acontecimentos externos.. (BUDICK, 2015, p. 3)[8]

Para Budick, a literatura do Holocausto, ao tratar da posição subjetiva, antecede problemas morais que apenas posteriormente a historiografia e a filosofia lidarão. Isso por meio da subjetividade tanto dos e das personagens abordadas do texto, quanto da nossa capacidade de leitura em engajar com seus problemas. A literatura do Holocausto personaliza suas vítimas e seus perpetradores e, sem que se faça um cruzar a borda do outro, humaniza-os e nos convida a refletir sobre as escolhas que tinham, seus pensamentos, suas paixões e ações. A mente dos personagens nos torna acessíveis por meio da literatura.

Creio que o dito é suficiente para aceitar a validade da ficção sobre o Holocausto como digna de existência e de análise, e que não serão os critérios de validação histórica que serão essenciais à análise dos textos selecionados. Porém, o que pretendo com a análise deles ainda está por explicitar. De uma maneira ou outra, trazer o conceito de pós-memória já indica a chave de leitura para estes textos. As obras analisadas não são nem obras de sobreviventes do Holocausto, nem obras a respeito do Holocausto escrita por pessoas não afetadas por ele. Muito pelo contrário, trata-se de pessoas afetadas, apesar de vicariamente, muito intimamente pelo Holocausto. São pessoas que tornam a ele em busca de sentido para suas vidas, para preencher lacunas que estão faltando, as "memórias ausentes" de que fala Ellen Fine. Gostaria, no entanto, de trazer outros termos para a discussão que contribuirão em clareza para os objetivos deste segundo capítulo. São os conceitos de "legados assombrados" (*haunting legacies*) de Gabriele Schwab, e o uso que ela faz de "objetos transformacionais" e "conhecido não pensado", retirados da psicanálise de Christopher Bollas.

[8] No original: "Fiction, I maintain, cannot but prompt us to question our knowledge of events. In a way that documentary and historical accounts do not and perhaps cannot, fiction also highlights the centrality of subjectivity or subject position in the processes by which we know—or think we know—the quotidian realm of external facts and events."

Schwab define legados assombrados como:

> coisas difíceis de relatar ou mesmo de lembrar, os resultados de uma violência que mantém um domínio implacável sobre a memória, mas que é considerada indizível. O núcleo psíquico das histórias violentas inclui o que foi reprimido ou enterrado em recantos psíquicos inacessíveis. Os legados da violência não só assombram as vítimas reais, como também são transmitidos através das gerações. (SCHWAB, 2010, p. 1)[9]

Ou seja, são legados de violências que não são processadas pela psiquê, não são pensados, nem faláveis; muito embora sejam geracionalmente transmissíveis. São feridas causadas pela violência que não necessariamente são reprimidas como trauma – elas permanecem conhecidas, mas não são pensadas. São, por assim dizer, crípticas, túmulos cavados em si mesmo, luto não levado a cabo. O objeto perdido permanece enterrado no interior da pessoa. O processo de luto não desliga os investimentos libidinais da pessoa em relação ao objeto, fazendo com que esse passado violento sempre assalte sua vítima em forma de assombração. São violências como assassinato da alma (*soul murder*) e torturas que causam esse tipo de dor. Esta violência enterrada em si mesmo tem, ao memo tempo, um caráter transgeracional, pois pode ser transmitida de pais para filhos. A "segunda geração" se torna recipiente das memórias da geração anterior não apenas através das histórias contadas, mas por afetos que se mantém inassimilados. Desta forma, o conceito de legados assombrados, de Schwab, se conecta com o conceito de pós-memória de Hirsch, que se debruça sobre a transmissão vicária de memórias violentas.

Antes, porém, de explorar a relação destes dois conceitos mais explicitamente, é preciso delinear outros dois que Schwab utiliza: o de objeto transformacional e de conhecido não pensado. Estes conceitos são provenientes da psicanálise, mais especificamente do trabalho de Cristopher Bollas em *A sombra do objeto* (2015). Neste livro, Bollas define o objeto transformacional como a mãe. O bebê, em seus primeiros meses e anos de vida, não se concebe como um *self*, sendo a mãe o seu mundo e ambiente. A mãe, portanto, é o primeiro objeto que o bebê conhece, mas não o conhece por meio da representação, mas sim, através de suas práticas de maternagem. O ser humano nasce prematuramente, dependendo inteiramente dos cuidados maternos em sua primeira fase da vida, uma fase pré-verbal. Por meio de um idioma próprio entre bebê e mãe, como gestos, olhares, tom de voz, a mãe cria as bases do que será o futuro *self* da criança. A mãe transforma o ambiente interno e externo do bebê. A mãe "assume a função de objeto

[9] No original: "things hard to recount or even to remember, the results of a violence that holds an unrelenting grip on memory yet is deemed unspeakable. The psychic core of violent histories includes what has been repressed or buried in unreachable psychic recesses. The legacies of violence not only haunt the actual victims but also are passed on through the generations."

transformacional porque modifica constantemente o ambiente do bebê para ir ao encontro das necessidades dele" (BOLLAS, 2015, p. 50). Traços deste objeto transformacional, que na primeira fase da vida é a mãe, resistem também na vida adulta. Ele aparece em nossos desejos e anseios por transformações radicais na vida, que podem ser desde um relacionamento, um novo emprego, a aquisição de um apartamento ou outras conquistas que dão a esperança de que "agora sim" a vida da pessoa vai ser transformada, melhorada alcançará seu sonho.

> A busca por equivalentes simbólicos do objeto transformacional e da experiência com a qual é identificado continua na vida adulta. Desenvolvemos a fé numa divindade, cuja ausência, ironicamente, é considerada tão importante para o ser do homem quanto sua presença. Vamos ao teatro, ao museu, às paisagens de nossa escolha, em busca de experiências estéticas. Podemos imaginar o *self* como o facilitador transformacional e podemos nos investir de capacidades para alterar o ambiente, que não são apenas impossíveis como embaraçosas sob reflexão. Nesses devaneios, o *self* como objeto transformacional permanece em algum lugar do tempo futuro, ruminando planos sobre o devir (o que fazer, onde ir etc.) muitas vezes como um tipo de oração psíquica para a chegada do objeto transformacional: um segundo secular proveniente de uma relação objetal vivenciada nos períodos mais precoces da vida (BOLLAS, 2015, p. 53)

A relação com o objeto transformacional, portanto, é estética, onde há uma profunda concordância entre sujeito e objeto, como no caso entre bebê e mãe na primeira fase da vida. Sendo como é, a relação do sujeito com o objeto transformacional não é mediada pela linguagem. O objeto transformacional implica que haja a transmissão de mãe para filhos de um "conhecido não pensado". Este é diferente da repressão primária. Não se trata aqui de um trauma que foi encoberto pelo inconsciente, mas de algo que o sujeito conhece, mas não trabalhou conscientemente. Ele remonta à relação de mãe e filho com sua linguagem não-verbal.

> Não seria possível que, ao desenvolver, finalmente, uma relação limitada com o conhecido não pensado em nós-mesmos, não possamos então nos dirigir aos mistérios da nossa existência, como o curioso fato da existência em si, e principalmente o legado de nossos ancestrais, transmitido através das gerações por meio do idioma da disposição herdada? Ao refletirmos sobre o conhecido não pensado, ponderamos não somente sobre o âmago de nosso *self* verdadeiro, mas também sobre os elementos de nossos antepassados. (BOLLAS, 2015, p. 312-313)

O objeto conhecido não pensado, portanto, permite uma transmissão entre gerações daquilo que foi passado de mãe para filho durante os primeiros anos de vida, uma memória, poder-se-ia dizer, somática. Apresento estes conceitos de maneira muito resumida para despojá-los de suas implicações na clínica psicanalítica – que não é o que interessa aqui. Preocupa-me, ao contrário, a maneira como Gabriele Schwab retoma esses conceitos para a crítica literária. Para a autora, o críptico funciona como o conhecido não

pensado que é transmitido entre as gerações; enquanto o objeto transformacional passa a ser a literatura. Como, porém, o objeto transformacional passa de ser a mãe para ser uma obra literária?

Como visto, a mãe é o primeiro objeto transformacional, com nosso sonhos e desejos e nossas crenças em ideologias podendo ocupar este lugar na vida adulta. Bollas também assevera o caráter estético desse objeto transformacional, que podemos sentir na leitura de uma obra literária, no ouvir de uma sinfonia ou na apreciação de uma paisagem. Somos transformados pela arte. Para Schwab, indo além: "A literatura e as artes podem se tornar objetos transformadores, no sentido de que conferem a esse conhecimento uma forma simbólica de expressão e, assim, não apenas alteram seu status, mas também o tornam indiretamente acessível a outras pessoas." (SCHWAB, 2010, p. 8).[10] A literatura seria um meio pelo qual o conhecido não pensado, neste caso, o críptico da violência que não passou pelo luto, mas foi internalizada em sepulturas internas ao sujeito – a literatura seria o meio pelo qua o críptico seria transmitido. Ela, portanto, "facilita a reformulação criativa, a integração e a cura do trauma." (SCHWAB, 2010, p. 33).[11]

Recapitulando: assim concebo o papel da literatura de "segunda geração" de filhos de sobreviventes e perpetradores do Holocausto. Como ficções históricas com valores intrinsecamente estéticos, que não necessitam pagar pedágio para historiografia para obter crédito, e que dispensam confirmações, em sua trama e personagens, de valores morais e ideológicos para serem validadas – como, por exemplo, que as vítimas sejam puras, ou que a história seja afirmadora de lições para a vida, tal como se fossem livros de autoajuda. Não, a ficção sobre o Holocausto tem sua própria valia, e é utilizada neste trabalho como evidência do críptico, do conhecido não pensado, da história de violência que subjaz em seu enredo para que tanto escritor como leitor possam se engajar num processo de autoconhecimento e de cura do trauma. A literatura permite que um trabalho de luto seja feito. Tomando, novamente, o conceito de pós-memória, posso dizer que os textos literários que aqui tomo para análise demonstram como o trauma é passado de geração para geração; como as feridas são transmitidas. Mas, além disso, vislumbra a possibilidade de um *tikun olam*.

[10] No original: "Literature and the arts can become transformational objects in the sense that they endow this knowledge with a symbolic form of expression and thereby not only change its status but also make it indirectly accessible to others."

[11] No original: "facilitates the creative reworking, integration, and healing of trauma."

Os livros escolhidos foram os seguintes. Do lado alemão, selecionei textos da *Väterliteratur*, ou que se encaixam de alguma forma flexível neste conceito, como os livros de Uwe Timm, *À sombra do meu irmão* (TIMM, 2003) e Bernhard Schlink, *O leitor* (SCHLINK, 2015). São textos em que se pode verificar a formação e os dilemas da "segunda geração", filhos ou familiares de perpetradores do Holocausto. Do lado judeu, a escolha recaiu sobre *Elijah Visible*, de Thane Rosenbaum (ROSENBAUM, Thane, 1999), *Dora Bruder*, de Patrick Modiano (MODIANO, 2014) – um americano e um francês, portanto, escrevendo na Diáspora. Havia um interesse em acrescentar textos representando a "segunda geração" israelense, que fora abortado – ou melhor, adiados – para estudos futuros. Vários critérios colaboraram para a escolha dos livros. Um deles foi o estético. Com isto, quero dizer que, não apenas escolhi livros de leitura agradável – a estética não se resume ao princípio do prazer. Escolhi livros que causassem impacto, que fizessem refletir. Ao mesmo tempo, escolhi livros que foram premiados e outros que não foram tão explorados assim pela crítica, para evitar redundâncias analíticas. Por este critério, importantes livros como *Austerlitz* de Sebald, e *Maus*, de Spiegelman não entraram na lista. Contudo, a disponibilidade dos livros foi um critério importante para a escolha. No momento em que escrevi o segundo capítulo da tese, meu acesso à bibliografia específica era limitado, com muitas referências importantes como Saul Below, Yoram Kaniuk, Henri Raczymow e Savyon Liebrecht – livros bem analisados na bibliografia utilizada – não estavam à mão. Também foi critério livros que, de uma forma ou de outra, se encaixassem no conceito de pós-memória, privilegiando o viés de análise escolhido neste trabalho. Estou ciente de que muitos textos mais poderiam encaixar-se na análise e que outros autores enriqueceriam o trabalho; mas os critérios adotados serviram como limitações para escolher apenas estes livros. A análise de mais do que os quatro livros selecionados se tornariam impossíveis, dada, especialmente, a mudança no foco de pesquisa que um estágio sanduíche na CCNY me proporcionou.

O estágio sanduíche se deu entre maio e outubro de 2024, após a escrita dos dois primeiros capítulos e, portanto, antes da escrita dos quatro últimos. Neste período, realizei dupla atividade: por um lado, pesquisas na Raphael Cohen Library (CCNY) e na NYPL, onde procurei material suplementar para os capítulos já escritos; por outro, conversas e debates com Dirk Moses a respeito do lugar do Holocausto entre os genocídios me fizeram buscar nova bibliografia, que marcaram de forma indelével a escrita restante do trabalho. A configuração final desta tese modificou-se sobremaneira devido ao período

no exterior. A discussão sobre a unicidade do Holocausto, tal como foi feita, a sua crítica, e a comparação do Holocausto com o Colonialismo, que seriam discutidas apenas em um capítulo (de acordo com o planejamento prévio) tomara fôlego e se tornaram a parte principal do trabalho. Entre o *tikun olam* e o "nunca mais", no entanto, escrevi um Interlúdio, que se tornou a espinha dorsal deste trabalho. A parte mais curta, mas que concentrou uma das maiores cargas de leitura. O interlúdio pretendeu, como discretos sustentáculos de uma ponte, ligar as duas partes deste trabalho. Escrevi-o em, 2025, depois de terminado o terceiro capítulo, que aborda a definição de genocídio e a transformação do Holocausto como seu caso exemplar. Era necessário, antes, ter uma definição do que viria a ser a segunda parte da tese, antes que se fizesse a conexão com a primeira parte. Ou seja, o Interlúdio foi mais resultado do que prólogo do que viria a ser os capítulos sobre o "nunca mais". Ocupando o papel de *backbone* do trabalho, foi, portanto, a parte que mais me gerou ponderações e mais me dediquei à escrita. Pretendi que fosse, ao mesmo tempo, uma conclusão da primeira parte e uma introdução da segunda; e preferi um estilo livre de escrita, mais próximo ao ensaio, do que uma formalidade mais estrita que adotei nos capítulos anteriores e posteriores. Nele pretendi desenvolver o que chamei de pós-memória da cura e pós-memória do ressentimento, *insight* obtido através do contato com Marianne Hirsch, após uma entrevista com ela, e que primeiro desenvolvi em uma apresentação chamada *Entre a cura e o ressentimento, a pós-memória do Holocausto*, na ocasião das Jornadas de Teoria da História do PPGH/UFRGS, em dezembro de 2024. Essas duas variações da pós-memória diriam respeito ao desejo de cura, de reparação do mundo, típico da "segunda geração" de sobreviventes e perpetradores do Holocausto – o *tikun olam* –; e com a recorrência de genocídios, antes e depois do Holocausto, frutos, muitas das vezes, de memórias ressentidas – o que chamei, no capítulo cinco, de "nunca mais do perpetrador". No Interlúdio, então, desenvolvi a temática da cura e introduzi a da repetição das mazelas do mundo. Discuti textos como *To mend the world*, de Emil Fackenheim; obras de Elie Wiesel, sobrevivente do Holocausto que inspirou muitos escritores da "segunda geração"; e textos de Kanafani, que corresponde à "segunda geração" de sobreviventes da Nakba. Pretendi abordar a Nakba pois ela seria um contraponto ideal ao que chamei de pós-memória do ressentimento, aplicada ao Holocausto. A criação do estado de Israel, como consequência da catástrofe judaica, ensejou a catástrofe palestina. Aqui, *tikun olam* e "nunca mais" se confrontavam entre tentativa de cura e e ressentimento, ao mesmo tempo. O "nunca mais" se tornou "Nunca mais os judeus serão vítimas indefesas". A escolha dos

textos trabalhados gerou algum desconforto: a "segunda geração" da Nakba não correspondia, cronologicamente, à "segunda geração" do Holocausto; como, portanto, comparar as duas literaturas? Confortei-me com a noção de que os textos de Kanafani eram contemporâneos de uma modificação da memória do Holocausto em Israel, em que suas vítimas deixaram de ser vistas com desconfiança para serem vistas como heróis. Assim, trabalhando tanto as possibilidades de cura e de ressentimento que a pós-memória enseja, quando o trauma vicário não é distinguido do trauma real, uni o *tikun olam* ao "nunca mais".

O que ficou sendo o terceiro capítulo partiu de um esforço de me aprofundar na história da conceitualização do que seria genocídio. Há múltiplas definições em concorrência, além de termos análogos – outros "cídios" – que tentam substituí-los. Fiz, então, uma tentativa de propor uma conceitualização pertinente ao trabalho, abordando autores importantes na discussão sobre o conceito. Além disso, dediquei-me a trabalhos que correspondessem à definição do conceito de genocídio pela ONU, analisando como o conceito foi cunhado no campo do Direito Internacional. Ao final do terceiro capítulo, propus o que seria o moto dos capítulos seguintes: a transformação do Holocausto como sinônimo de genocídio, e os problemas causados por essa associação.

Os capítulos quatro, cinco e seis resultam, mais propriamente, da transformação da tese que se seguiu após o estágio sanduíche. O que deveria ser apenas um capítulo no delineamento preliminar da tese, transformou-se em três. Foram frutos de muita indecisão e reflexão sobre como abordar o debate a respeito da unicidade do Holocausto. Tinha, originalmente, uma visão sobre ela, que se não a abandonei totalmente, custei a me desvencilhar de suas repercussões mais fanáticas – era ela a de especificidade do Holocausto como genocídio. Debati intensamente esta questão com meu supervisor Dirk Moses, e internamente: seria esta uma questão ultrapassada? Por que revolvê-la, novamente? O que de original poderia vir a respeito disso? Ademais, seria correto afirmar que o Holocausto é um evento singular – a despeito de, definitivamente, ter suas especificidades macabras? Foi o Holocausto um evento particular a respeito de sua essência ou gradação? Foi com estas questões que me debati antes de propor uma solução que, espero, esteja a contento: a de fazer uma genealogia da singularização do Holocausto como fenômeno histórico até as concepções mais atuais de seu cosmopolitismo ou mesmo multidirecionalidade. Como o Holocausto se dá a comparar com outros eventos? Há uma disputa entre memórias do sofrimento ou é possível pensar de maneira a elucidar um evento com a memória de outro? Assim, escrevi o quarto capítulo delineando os

principais nomes do debate sobre a unicidade do Holocausto e pretendendo demonstrar sua relevância metahistórica, ainda presente em discussões atuais, para além de um desgaste e obsolescência que se suporia haver tomado conta do debate. Mantenho que o Holocausto, apesar de poder ser lido como um genocídio colonial, não se encontra despido de especificidades únicas nem diluem seu horror sublime.

A extensa bibliografia sobre a unicidade do Holocausto tornou o capítulo quatro por demais longo, ocasionando uma seção entre ele e o capítulo quinto. O capítulo seguinte, portanto, discutiu as objeções aos argumentos sobre a unicidade do Holocausto, centrando especialmente em dois autores: David Stannard e Ward Churchill, que foram os mais enfáticos na contraposição da unicidade. Além disso, vislumbrou o desenvolvimento de uma historiografia do Holocausto para além do debate da unicidade e resultou em discutir a questão da globalização da memória do Holocausto – sobre como a questão da unicidade redundou na questão da universalidade.

Como consequência da discussão sobre a universalização do Holocausto como mal exemplar que contamina tudo a que se o compara, veio o debate sobre o *Historikerstreit 2.0* e as comparações do Holocausto com o colonialismo. Capítulo quarto e quinto já separados, essa discussão, inicialmente, compôs o capítulo cinco, que seria o final. Porém a discussão sobre se o Holocausto seria um genocídio colonial tomou tamanha proporção, que, novamente por motivos estéticos, demandou que este debate tivesse lugar num capítulo específico. Assim, um sexto capítulo e final, discutiu como as tentativas de lidar com a memória do Holocausto numa *vergangenheitsbewältigung* alemã conflitava com o passado colonial e com as comparações do Holocausto como genocídio paradigmático. E discuti, também, como o conceito de genocídio, senão em sua institucionalização como conceito legal, teve pretensões de referir-se ao colonialismo como modo de genocídio. Contribuiu para aumentar a clareza de perspectivas quanto ao que seriam estes dois últimos capítulos a participação no EPETH de 2025, onde apresentei o trabalho *Do* tikun olam *ao "nunca mais": a memória do Holocausto entre outros genocídios*. Agradeço, portanto, às contribuições recebidas no evento.

Assim um trabalho que teve sua concepção de tal modo modificada pelo desenvolvimento ulterior que, afinal, tornou-se ele mesmo aquilo que ele pretendia ser. As diferenças entre a versão inicial pretendida e a versão final alcançada, por maiores que sejam, encontraram-se redimidas no resultado final. – Assim espero.

Tikun Olam

1. "segunda geração" de sobreviventes do Holocausto: portadores e transmissores da memória da catástrofe

> "Eu falo a vocês como alguém que não pode ser culpado pelo nazismo porque teve a sorte de nascer mais tarde e ter pais excepcionais"
> Helmut Kohl, 1984, Knesset, Israel
>
> (The time is out of joint: O cursed spite,/ That ever I was born to set it right!)
> O tempo é de terror. Maldito fado/Ter eu de consertar o que é errado
> ato 1, cena 5 p. 158 Hamlet

O chanceler alemão Helmut Kohl assumiu a direção do país num momento em que se tentava "normalizar" o passado nacional-socialista. Após anos de latência e silêncio a respeito dos crimes nazistas, depois das agitações sociais dos anos 1960, supunha-se ter chegado a hora de estabilizar o passado alemão e deixar a culpa pelo Holocausto no passado. Neste espírito, em 1984, Helmut Kohl faz seu famoso discurso ao Knesset, em Israel, eximindo-se da culpa do Holocausto porque nasceu em outra geração e seus pais, que poderiam ter sido carrascos ou indiferentes, não participaram diretamente da perseguição. O milagre do nascimento tardio, a que pertencia a nova geração de alemães, impassíveis de culpa pelo Holocausto. Se, por acaso, em décadas anteriores a Alemanha poderia, inteira, ser indagada sobre o que fez nos anos de Hitler, a bênção dessa geração é ter nascido afastada do momento crítico no qual decisões entre colaborar com os crimes, ser indiferente e proteger os judeus perseguidos era uma questão existencial. Optava-se sobre ser salvador, talvez às custas da própria vida, ou entre ser um perseguidor, papel abominável escolhido por tantos. Afastados, removidos dessa geração, os contemporâneos de Helmut Kohl se veriam numa espécie de bênção. Não estavam na posição de serem criticados nem na de serem críticos. O passado já se tornara passado, as suas dificuldades encerradas com o tempo, seus dilemas não eram mais operacionais. No seu contexto, essa fala foi questionada, especialmente por se tratar em um discurso no parlamento israelense, como se fosse uma anistia da culpa alemã em relação aos judeus. – *Certa concepção de tempo histórico subjaz a asserção de que o passado pode ser normalizado.*

Muito ao contrário o questionamento de Hamlet. Seu pai havia sido morto por seu tio, que lhe tomou o trono e a esposa, num ato sorrateiro e sem rastros. Ninguém sabia disso, a não ser as partes envolvidas, e Hamlet, que passou a sabê-lo pelo espírito atormentado de seu pai, que fez contato. A tragédia shakespeariana se dá no entorno da possível loucura de Hamlet e sua tentativa de provar o assassinato do pai pelo tio, que usurpara o trono. "The time is out of joint", "o tempo é de terror", na tradução de Bárbara Heliodora, mas que mais fielmente poderia ser traduzido por "o tempo está fora dos

eixos". Passado e futuro se encontram, os mortos perambulam pelo presente e os vivos têm acesso aos mortos. O passado não passa, assombra o presente e, mais do que isso, reivindica vingança. Maldito é o fado de Hamlet que tem de consertar o malfeito. Para salvar o mundo da decadência, Hannah Arendt também recorre à mesma citação, fazendo-a dever de cada geração.

> Basicamente, estamos sempre educando para um mundo que ou já está fora dos eixos ou para aí caminha, pois é essa a situação humana básica, em que o mundo é criado por mãos mortais e serve de lar aos mortais durante tempo limitado. O mundo, visto que feito por mortais, se desgasta, e, dado que seus habitantes mudam continuamente, corre o risco de tornar-se mortal como eles. Para preservar o mundo contra a mortalidade de seus criadores e habitantes, ele deve ser, continuamente, posto em ordem. (ARENDT, 2013, pos. 3506-3509)

Por maior predileção que eu tenha pela citação de Hamlet, as duas epígrafes fazem jus a problemas geracionais: o passado é interpretado conforme se alternam as gerações, mas ao mesmo tempo em que se transforma, ele toma de assalto, como um espectro, as gerações vindouras. A tessitura do tempo é porosa, com passado e presente, nunca estanques, transpondo as fronteiras que lhes são cabidas, ou assim gostaríamos que fosse. Se Kohl alerta para um problema concreto, o da necessidade de uma superação do passado nazista na Alemanha dos anos 1980, Hamlet contradiz a esperança de que as gerações presentes e vindouras nada tem a ver com as do passado. Cabe-lhes, isto sim, aos que tem a "graça do nascimento tardio", ocupar-se de seu legado obscuro e transformá-lo em uma melhoria – seja particular (*tikun atzmi*) ou da Humanidade, como um todo (*tikun olam*). O "nascimento tardio" nunca nos implica facilidade em questões de decidir por um mundo melhor, e a recorrência de eventos traumáticos desafia nossa capacidade de transformar, melhorar e nos abster de culpa em relação ao presente e ao passado. – *Certa concepção de tempo histórico subjaz a compreensão do passado como fantasmagórico.*

Imediatamente após o fim da Guerra na Alemanha, Karl Jaspers escreve *Die Schuldfrage*, em 1947[12], estabelecendo quatro tipos de culpas nas quais encaixar os crimes do nacional-socialismo: a criminal, a política, a moral e a metafisica, importando para este trabalho, especificamente, o último caso:

> Existe uma solidariedade entre os homens enquanto seres humanos que torna cada um corresponsável por todos os erros e todas as injustiças, especialmente pelos crimes cometidos na sua presença ou com o seu conhecimento. Se eu não conseguir evitá-los, também sou culpado. Se assisti a um assassínio de outrem sem arriscar a minha vida para o impedir, sinto-me culpado de uma forma que

[12] Doravante a ser referido com *The question of German Guilt* (JASPERS, 2000)

> não se pode conceber adequadamente, nem jurídica, nem política, nem moralmente. O fato de viver depois de tal coisa ter acontecido pesa sobre mim como uma culpa indelével (JASPERS, 2000, p. 26).[13]

Esta culpa metafísica, a da impossibilidade de agir em defesa da vida humana alheia e da sua própria, ou seja, o fiasco inevitável diante da escolha de salvar a sua vida ou a vida do outro – além da culpa política, da criminal e da moral - é esta culpa metafísica que se transmite nacionalmente ou de geração em geração, seja por filhos de sobreviventes do Holocausto ou seja por filhos de perpetradores. Formula-se, pois, a pergunta que norteará este capítulo: é possível a transmissibilidade da culpa? Sobrevivente do Holocausto podem transferir seu sofrimento para seus filhos; ou igualmente, os perpetradores, os indiferentes ou os colaboradores poderiam transferir a culpa que sentem – ou deveriam sentir – para seus filhos? Existe uma coisa como transmissão transgeracional da memória e de sentimentos morais e metafísicos? Uma memória genética? Uma memória espiritual? Uma memória da psiquê? O que sente uma geração pode ser transmitido como patrimônio para outra geração?

> Para a poetisa israelita de "segunda geração" Rivkah Miriam, dar à luz é carregar os mortos dentro de si, passando para a geração seguinte a memória da perda [...] escreve: "os meus filhos amamentarão as cinzas dos meus seios". Filha de sobreviventes, Miriam Greenspan revive nos seus sonhos a fuga e a deportação dos seus pais, porque "absorveu a experiência do Holocausto com o leite da minha mãe"(SICHER, 1998a, p. 24)[14]

Pretende-se, ao longo deste capítulo, analisar se é possível e como se dá a transmissibilidade da memória da geração de sobreviventes para a "segunda geração", sejam eles judeus ou nazistas ou alemães que não participaram do nazismo, mas ainda assim se viram enredados negativamente pelo que fizeram ou deixaram de fazer para salvar as vítimas. Primeiramente, o farei analisando a aplicabilidade do conceito de "segunda geração" de filhos de sobreviventes e o conceito de pós-memória, de Marianne Hirsch.

Portanto, indago: o que vem a ser uma "segunda geração" de filhos de sobreviventes ou de perpetradores? Simplesmente os filhos dos que sobreviveram ao extermínio ou sua contraparte alemã? Há mais problemas definicionais do que estes; mas

[13] No original: "There is a solidarity among men as human beings that makes each co-responsible for every wrong and every injustice, especially for crimes committed in his presence or with his knowledge. If I fail to prevent them, I too am guilty. If I was present at the murder of others without risking my life to prevent it, I feel guilty in a way no adequately conceivable either legally, politically or morally. That I live after such a thing has happened weights upon me as indelible guilt"

[14] No original: "For the second-generation Israeli poet Rivkah Miriam, to give birth is to bear the dead within her, passing to the next generation the memory of loss [...] she writes, "my children will suckle the ashes from my breasts". Daughter of survivors, Miriam Greenspan relives in her dreams her parents' flight and deportation because she "imbibed the Holocaust experience with my mother's milk""

antes que sejam tratados, é necessário partir de uma definição clara do que seja uma geração. Para este fim, usarei o clássico texto de Mannheim (1952), que ajudará a responder o que é uma geração e como o conhecimento humano é transmitido por elas através da História.

O problema das gerações

Mannheim critica o "estado atual" que os estudos sobre as gerações estavam ao momento que escrevia,[15] críticas as quais permanecem válidas para quem quer delimitar o que constitui uma geração e quais as suas dinâmicas. No estado da arte com o qual lidava, o sociólogo alemão distinguia duas abordagens principais; a positivista, de origem francesa; e a romântico-histórica, mais afeita aos alemães.

> O positivista sente-se atraído pelo problema das gerações porque lhe dá a sensação de ter entrado em contacto com alguns dos fatores últimos da existência humana enquanto tal. Há vida e morte; um período de vida definido; a geração segue-se à geração em intervalos regulares. (MANNHEIM, 1952, p. 276)[16]

Assim se daria o *tempo* da evolução humana; se a duração das gerações fosse mais longa, o progresso viria de forma mais lenta; em contrapartida, com a vida humana durando mais, as gerações demorariam mais para passar e, assim, o tempo do progresso seria outro. Comte considerava que cada geração duraria 30 anos; desta forma, este era o tempo que o progresso da humanidade deveria respeitar no duelo entre suas forças conservadores e reformadoras. Limitada, portanto, ao espaço de vida dos indivíduos, as gerações, para os positivistas, eram vistas como uma limitação da vida biológica, na qual os indivíduos que nasciam, também morriam, e em sua sucessão, haveria as diferentes gerações.

> Apresentada sob este prisma, a história das idéias parece reduzida a um quadro cronológico. O cerne do problema, após esta simplificação, parece ser encontrar o período médio de tempo necessário para que a geração mais antiga seja substituída pela nova na vida pública e, principalmente, encontrar o ponto de partida natural na história a partir do qual se conta um novo período. [...] com base no facto de que, durante os primeiros 30 anos de vida, as pessoas ainda estão a aprender, que a criatividade individual só começa, em média,

[15] O texto é de 1928. Posteriormente, traduzida e coligida num livro de ensaios intitulado *Essays on the sociology of knowledge* (1952), versão utilizada e referida neste trabalho.

[16] No original: "The positivist is attracted by the problem of generations because it gives him the feeling that here he has achieved contact with some of the ultimate factors of human existence as such. There is life and death; a definite span of life; generation follows generation at regular intervals."

> nessa idade e que, aos 60 anos, um homem abandona a vida pública. (MANNHEIM, 1952, p. 284)[17]

Em linhas gerais, eis o que se esperar da abordagem positivista das gerações, segundo a qual o pertencimento a uma geração ou outra depende unicamente da contemporaneidade dos sujeitos. Em contrapartida, se tem a formulação romântico-histórica do problema, que traz questionamentos e refinamentos.

O conceito de progresso é desafiado por essa formulação. " O problema das gerações é visto aqui como o problema da existência de um tempo interior que não pode ser medido, mas apenas experimentado em termos puramente qualitativos". (MANNHEIM, 1952, p. 287).[18] Na base do conceito romântico-histórico das gerações, está uma transformação operada por Dilthey, que adota a geração como uma unidade interna do tempo, sendo sua sucessão analisável em termos próprios, ao invés de unidades temporais como anos e décadas. Além, Dilthey conclui: "não é apenas importante a sucessão de um após o outro, mas também que a sua coexistência tem um significado mais do que cronológico" (MANNHEIM, 1952, p. 288).[19] Uma geração é composta pelas influências intelectuais, sociais e políticas experienciadas por indivíduos contemporâneos; a contemporaneidade dos indivíduos constituí a suma das influências comuns que recebem; "contemporaneidade significa um estado de estar sujeito a influências semelhantes e não um mero dado cronológico" (MANNHEIM, 1952, p. 288).[20] Essa transformação é importante, pois o que constituiria uma geração não seria mais o "misticismo aritmético" de sucessão biológica, mas um fator de coesão interna, de influências comuns que os indivíduos recebem. Geração passa a ser um termo qualitativo ao invés de meramente quantitativo. À compreensão qualitativa da geração introduzida por Dilthey, temos, também, a compreensão heideggeriana de Destino; uma geração compartilha o mesmo destino: "O destino não é a soma dos destinos individuais, tal como a união não pode ser entendida como um mero aparecimento de vários objetos. A união

[17] No original: "Presented in this light, the history of ideas appears reduced to a chronological table. The core of the problem, after this simplification, appears to be to find the average period of time taken for older generation to be superseded by the new in public life, and principally, to find the natural starting-point in history from wich reckon a new period. [...] on the ground that during the first 30 years of life people are still learning, that individual creativeness on average begins only at that age, and that at 60 a man quits public life."

[18] No original: "The problem of generations is seen here as the problem of existence of an interior time that cannot be measured but only experienced in purely qualitative terms"

[19] No original: "not merely is the succession of one after another important, but also that their *co-existence* is of more than chronological significance"

[20] No original: "contemporaneity means a state of being subjected to similar influences rather than a mere chronological datum"

no mesmo mundo (...) determina antecipadamente a direção dos destinos individuais" (MANNHEIM, 1952, p. 288).[21]

O historiador da arte, Pinder, vai além, e se interessa pela não contemporaneidade dos contemporâneos, o que torna, também o tempo, uma experiência qualitativa, e não meramente quantitativa. Indivíduos sob o regime do mesmo "tempo real" sofrem e exercem diferentes influências, formando, por assim dizer, diferentes gerações que podem coexistir. Não sendo o tempo um ponto, mas um volume temporal, ele é experimentado por diferentes gerações em diferentes estágios de desenvolvimento. "Heidegger tentou remediar esta situação com o seu conceito de "destino" como principal fator de unidade; Pinder, na tradição da história da arte moderna, sugeriu o conceito de "enteléquia"" (MANNHEIM, 1952, p. 289).[22] A enteléquia de uma geração seria a expressão de sua unidade, sua finalidade interna. Ela negaria a noção de um *Zeitgeist*, um espírito do tempo dominante em cada época, posto que cada geração, com sua própria enteléquia, teria seu próprio "espírito". Esse tipo de aproximação do fenômeno das gerações permite que se desvincule de erros naturalistas que muito facilmente atribuiriam o sucesso ou o fracasso de uma geração ao acaso, determinações naturais ou outras influências externas. Para Dilthey, todas as gerações são dotadas das mesmas habilidades. Assim, como não podemos determinar natural, biológica e externamente os contornos de uma geração, é necessário que se parta para uma definição do que as constituem. Como são formadas, mantidas e substituídas. Com este contributo, será possível analisar em que constitui o fenômeno da "segunda geração" de sobreviventes e perpetradores do Holocausto – se é que elas constituem um fenômeno.

As gerações, como visto, são grupos internamente coesos, não se resumindo a uma estipulação exterior. Não se vê um grupo e, coercitivamente, atribui-se que ele seja uma geração, seja por quaisquer características. Portanto, as gerações diferem-se de grupos concretos, como a família, na qual existem laços sanguíneos e vitais que unem os indivíduos. O que, todavia, une as gerações e a transformam num grupo – que não concreto?

[21] No original: "Fate is not the sum of individual destinies, any more than togetherness can be understood as a mere appearing together of several objects. Togetherness in the same world (...) determines the direction of individual destinies in advance"

[22] No original: "Heidegger tried to remedy this with his concept of 'fate' as the primary factor producing unity; Pinder, then in the tradition of modern art history, suggested the concept of 'entelechy'"

> Por grupo concreto entende-se, portanto, a união de um certo número de indivíduos através de laços naturalmente desenvolvidos ou conscientemente desejados. Embora os membros de uma geração estejam indubitavelmente ligados entre si de certas maneiras, os laços entre eles não resultaram num grupo concreto (MANNHEIM, 1952, p. 295)[23]

Uma comparação que Mannhein faz é entre geração e classe, na qual o indivíduo tem uma "localização". Na classe, por exemplo, ele possui tal localização no sistema econômico e na estrutura de poder da sociedade, cada qual possuindo suas atividades e possibilidades. A localização em um grupo diferiria de uma associação a qual dependesse unicamente de um ato de vontade. " A posição de classe é um facto objetivo, quer o indivíduo em questão conheça ou não a sua posição de classe, quer a reconheça ou não" (MANNHEIM, 1952, p. 295).[24] O pertencimento a uma geração se daria pela localização do indivíduo na dimensão histórica do processo social – compartilhamento da mesma data de nascimento, por exemplo. Mas, como um fenômeno sociológico, não pode ser explicado puramente por dados biológicos, como nascimento e morte, ainda que primariamente se assente nessas características.

> Se não existisse uma interação social entre os seres humanos - se não houvesse uma estrutura social definível, uma história baseada numa determinada continuidade, a geração não existiria como fenómeno de localização social; haveria apenas nascimento, envelhecimento e morte (MANNHEIM, 1952, p. 297)[25]

Até agora, temos que "o fenômeno social "geração" não representa mais do que um tipo particular de identidade de localização, que engloba "grupos etários" relacionados, inseridos num processo histórico-social" (MANNHEIM, 1952, p. 298).[26] O que caracteriza a existência de gerações é: (a) novos participantes surgem; (b) antigos participantes desaparecem; (c) membros de uma geração apenas participam de uma seção limitada do processo histórico; (d) é, portanto, necessário a transmissão da herança cultural acumulada; (e) a transição de geração em geração é um processo contínuo. Os novos participantes da humanidade, ou seja, o surgimento de novas gerações, compensa a experiência limitada que cada uma delas possuem; não se pode viver além do tempo que nos foi dado a viver, a eternidade é intangível; o contato com os novos seres que

[23] No original: "By a concrete group, then, we mean the union of a number of individuals through naturally developed or consciously willed ties. Although the members of a generation are undoubtedly bound together in certain ways, the ties between them have not resulted in a concrete group."

[24] No original: "Class position is an objective fact, whether the individual in question knows his class position or not, and wether he acknowledges it or not"

[25] No original: "Were it not for the existence of social interaction between humans beings – were there no definable social structure, no history based on a particular sort of continuity, the generation would not exist as a social location phenomenon; there would merely be birth, ageing, and death"

[26] No original: "the social phenomenon 'generation' represents nothing more than a particular kind of identity of location, embracing related 'age groups' embedded in a historical social process"

aparecem, por mais que acarretem a perda de posses culturais acumuladas, possibilita o avanço da sociedade em contato com idéias novas (ou, talvez seja preferível, ao invés de avanço, falar em reparo, como Hannah Arendt traz). Com o desaparecimento de antigos representantes das gerações anteriores aprendemos a esquecer o que não é mais útil. A limitação de uma geração, ou seja, o escopo limitado da vida dos indivíduos que dela fazem parte, permite o constante rejuvenescimento da sociedade, numa dialética de novas idéias e acúmulo cultural permitida pela lembrança e esquecimento; "O fato de as pessoas nascerem ao mesmo tempo, ou de a sua juventude, idade adulta e velhice coincidirem, não implica, por si só, uma localização semelhante" (MANNHEIM, 1952, p. 303);[27] o que cria uma localização similar é que estão em posição para os mesmos eventos e informações; "A mera contemporaneidade só se torna sociologicamente significativa quando envolve também a participação nas mesmas circunstâncias históricas e sociais" (MANNHEIM, 1952, p. 304).[28] A transmissão da herança cultural acumulada pauta a forma que as gerações convivem entre si; através da relação entre professor e pupilo, as gerações mais que se sucedem – convivem no mesmo tempo e interagem uma com a outra. E, finalmente, o processo contínuo de sucessão entre gerações faz com que a continuidade entre elas seja suave, e a interação entre as novas gerações e as mais antigas se dê por gerações intermediárias, menos afastadas uma das outras.

Porém, essas características do que constitui uma geração ainda não são suficientes para determinar como elas se distinguem como grupos sociais. A localização é apenas uma possibilidade que pode se materializar. Mais do que um nexo temporal e geográfico, mais do que as influências culturais similares, é necessária a participação em um destino comum. Por exemplo, moradores do campo e das urbes modernas, por mais que compartilhem a mesma localização geracional, não constituem a mesma geração, e são tão distantes, nesse sentido, do que os jovens prussianos de 1800 e os chineses do mesmo período.

> Indivíduos da mesma idade, eles eram e são, no entanto, apenas unidos como uma geração real na medida em que participam nas correntes sociais e intelectuais características da sua sociedade e época, e na medida em que têm

[27] No original: "The fact that people are born at the same time, or that their youth, adulthood, and old age coincide, does not in itself involve similar location"

[28] No original: "Mere contemporaneity becomes sociologically significant only when it also involves participation in the same historical and social circumstances"

> uma experiência ativa ou passiva das interações das forças que constituíram a situação (MANNHEIM, 1952, p. 310)[29]

O pertencimento a uma geração, não sendo mera externalidade, mas fruto de um engajamento, depende, então, da formação de "unidades geracionais". "As atitudes integrativas fundamentais e os princípios formativos são as forças socializadoras primárias na história da sociedade, e é necessário vivê-las plenamente para participar realmente na vida coletiva" (MANNHEIM, 1952, p. 311).[30] Ou seja, o pertencimento a uma geração se dá pela identificação do indivíduo com um todo, com seus princípios, por um ato afiliativo. Uma vez em uma geração, o indivíduo não é visto *qua* indivíduo, mas como membro desta geração. De acordo com a teoria da *Gestalt*, não vemos as coisas atomisticamente, mas em seu todo, de forma que para se enxergar o indivíduo de maneira diferente, este todo precisa se reconfigurar. Em suma, a visualização do indivíduo depende de como o todo é visto. A unidade geracional é uma *Gestalt*. Os membros desse grupo se veem e veem o mundo de uma determinada forma, como um todo coeso, com um sentido específico, e estão em consonância psicológica e intelectual. A efetividade de uma geração é mais do que sua mera localização num espaço e tempo; sua unidade é definida quando seus participantes se ocupam de um destino comum. "No seio desta comunidade de pessoas com um destino comum, podem então surgir unidades geracionais específicas" (MANNHEIM, 1952, p. 312).[31] É a experiência comum e uma identidade de respostas e a afinidade entre os membros que definem essa unidade.

Até aqui foi feita uma leitura de perto do ensaio de Mannheim. Concordando com os aspectos básicos de sua definição de geração, é lícito se afastar mais de seu texto. Vale, no entanto, apresentar algumas ponderações que faz Hans Jaeger à utilidade do conceito de geração, com as quais também estou em concordância, antes de prosseguir. Para Jaeger, alguns historiadores esperaram que o conceito de gerações forneceriam a base para um novo entendimento das leis do desenvolvimento histórico; mas tais esperanças se frustraram de maneira patética, resultando em frustrações, banalidades e especulações vazias (JAEGER, 1985, p. 273). Jaeger é mais crítico ao que chama de "hipótese da

[29] No original: "Individuals of the same age, they were and are, however, only united as an actual generation in so far as they participate in the characteristic social and intellectual currents of their society and period, and in so far as they have an active or passive experience of the interactions of the forces wich made up the situation"

[30] No original: "Fundamental integrative attitudes and formative principles are the primary socializing forces in the history of society, and it is necessary to live them fully in order really to participate in collective life"

[31] No original: "Within this community of people with a common destiny there can then arise particular *generation-units*."

frequência" (*pulse-rate hypothesis*), segundo a qual as gerações seriam derivadas somente de métricas biológicas, que de 15 em 15, ou de 30 em 30 anos se renovariam e abarcariam toda a sociedade (JAEGER, 1985, p. 275). Uma hipótese alternativa seria a "hipótese da marca" (*imprint hypothesis*), cujos adeptos creem que as gerações são um fenômeno secundário; as gerações não seriam derivadas da mera passagem do tempo, dos intervalos regulares em que pais e filhos se sucederiam. Ao contrário, esta hipótese leva em conta que a análise de gerações se limitaria a grupos e escolas, e não à sociedade inteira – sendo a formação desses grupos dependendo das marcas impressas durante os anos formativos da adolescência (JAEGER, 1985, p. 276). Apesar do desprezo geral que Jaeger desprende à utilidade do conceito de geração opara explicar fenômenos históricos, ele considera o trabalho de Karl Mannheim relevante: "Ele foi o primeiro entre os autores acima mencionados a tentar um tratamento sistemático e abrangente do estado da pesquisa usando métodos científicos sociais, tal como se desenvolveram durante o século XX" (JAEGER, 1985, p. 278).[32] Para Jaeger, o trabalho de Mannheim é o ponto alto dos estudos sobre geração, ao mesmo tempo em que demonstra o baixo nível em que ela se encontrava até então, que só viria a se desenvolver melhor nos anos 1960, nos EUA (JAEGER, 1985, p. 278-279). A vantagem do estudo de Mannheim é justamente a sua recusa em reputar como não científica as especulações sobre o ritmo de mudança das gerações como algo natural. Jaeger conclui:

> Para resumir a crítica às duas principais variações da teoria geracional, concluímos que as teorias que projetam o intervalo e o ritmo da sucessão biológica-genealógica das gerações na história não têm valor explicativo. Em contrapartida, a suposição de que eventos e desenvolvimentos históricos notáveis tendem a levar a experiências formativas específicas durante a adolescência e que, por sua vez, levam ao contexto geracional e às comunidades geracionais, de acordo com a definição de Mannheim, pode ser vista como uma hipótese sólida e produtiva. (JAEGER, 1985, p. 286)[33]

Ou seja, as gerações não são um dado natural da passagem do tempo, mas a formação de grupos definidas por eventos e contextos históricos. Se se mostra como quimera para a análise do desenvolvimento humano, como um todo, o uso do conceito e gerações se mostra útil quando é para analisar grupos específicos.

[32] No original: "He was the first among the above mentioned authors to attempt a systematic, comprehensive treatment of the state of research using social scientific methods as they had developed during twentieth century"

[33] No original: "To summarize the critique of the two main variations of the generational theory, we conclude that those theories which project interval and rhythm of the biological-genealogical successoin of generations onto history, are of no explanatory value. In contrast, the assumption that noteworthy historical events and developments tend to lead to specific formative experiences during adolescence and that theym in turn, lead to generational context and generational communities according to Mannheim's definition, can be viewed as a solid and productive hypothesis"

Eis um esboço da definição: uma geração é a realização efetiva de uma localização geracional, no tempo e no espaço, que gera uma unidade geracional. Não constitui apenas e tão-somente um fluxo biológico de vida e de morte, ou uma seção no tempo e no espaço que distinga uma facção de outras mais antigas ou modernas. Embora essencial para a definição de geração, essas características não são suficientes. É necessário que um destino una as pessoas localizadas no mesmo tempo e espaço, sob as mesmas influências sociais e intelectuais, e que por esse destino, tenham uma compatibilidade e identidade de idéias e aspirações. Dentro desta concepção, pode-se falar de uma "segunda geração" de sobreviventes do Holocausto? Ou de uma "segunda geração" de perpetradores?

Eva Hoffman pensa o conceito da "segunda geração": "Mas enquanto a geração do pós-guerra, que é uma entidade cronológica, estava cá desde o ano zero, a segunda geração, um conceito mais complexo, só apareceu muito mais tarde" (HOFFMAN, 2005, pos. 438-439).[34] Se o ponto de cesura entre uma geração e outra é meramente cronológico, o pós-guerra, ou seja, de 1945 em diante, marcaria o nascimento da "segunda geração". Se bastasse ser filhos de sobreviventes ou perpetradores, a definição seria fácil. Mas isso não constitui uma geração. Hoffman, ela mesma uma filha de sobreviventes do Holocausto, apenas ouviu falar do termo, pela primeira vez, por volta de 1980. A demarcação de uma "segunda geração" marca um fenômeno sociológico no qual seus integrantes possuem características comuns. Pensando sobre o termo "segunda geração", que caracterizaria a experiência dela enquanto filha de sobreviventes, Hoffman vacila sobre a aplicabilidade do conceito:

> Que tipo de agrupamento é a "segunda geração" e qual é o fundamento da sua pretensão de coerência? Trata-se de um fenómeno sociológico ou existencial, de uma coletividade ou de uma mentalidade? Se uma "geração" se define por uma experiência histórica partilhada e por certas atitudes ou crenças que dela decorrem, então a "segunda geração" é certamente uma instância muito tênue. Crescemos, na dispersão judaica do pós-guerra, em países e culturas diferentes, em circunstâncias muito diferentes e no seio de sistemas políticos diferentes. Não houve grandes acontecimentos ou marcos públicos que marcassem as nossas histórias. O acontecimento marcante que temos em comum não pertence ao tempo que nos foi atribuído neste planeta, mas à nossa pré-história (HOFFMAN, 2005, pos. 464-469)[35]

[34] No original: "": "But while the postwar generation, which is a chronological entity, was here from year zero, the second generation, a more complex concept, did not make its appearance till much later." "

[35] No original: "What kind of grouping is the "second generation," and what is the basis of its claim to coherence? Is it a sociological phenomenon or an existential one, a collectivity or a mentalité? If a "generation" is defined by shared historical experience and certain attitudes or beliefs that follow from it, then the "second generation" is surely a very tenuous instance of it. We have grown up, in the postwar Jewish dispersion, in different countries and cultures, under very different circumstances and within

O que uniria pessoas que vivem em diferentes partes do planeta, nunca se conheceram, possuem idades variadas, línguas distintas e experiências diversas? E cujo fato marcante da definição é um acontecimento que não lhes aconteceu, de fato, senão a seus pais? Ela mesma, Eva Hoffman, não se define exclusivamente pelo Holocausto; como ela diz, as identidades são multidimensionais. Em sua autobiografia (HOFFMAN, 2011), o termo "Holocausto" só aparece uma vez, e seus sinônimos nenhuma outra. A experiência de seus pais é apenas brevemente contada e, no enredo, que trata de sua mudança da Polônia para o Canadá, os motivos de suas tristezas e nostalgia é a vida de imigrante, não os traumas herdados das experiências dos pais. *Lost in translation*, sua autobiografia, foi publicada em 1989; seu conjunto de ensaios sobre como é ser a "segunda geração" do Holocausto, *After such a knowlodge* é de 2004. Entre uma e outra o conceito de "segunda geração" se fortaleceu.

Eu tinha crescido com uma consciência da Shoah desde o início (...). Mas o conhecimento não tinha sido sempre igualmente ativo, nem eu tinha sempre querido definir a herança.

> De fato, foi só quando comecei a escrever sobre o assunto no meu primeiro livro, *Lost in Translation*, que comecei a discernir, entre outros fios, a vertente do Holocausto na minha história. Tinha carregado esta parte do meu passado psíquico dentro de mim durante toda a minha vida; mas foi só agora, quando comecei a refletir sobre ela a uma maior distância e através do processo clarificador da escrita, que aquilo que tinha sido um conhecimento incipiente e obscuro me apareceu como um tema e uma influência poderosos na minha vida. Até então, não me tinha ocorrido que eu era, de fato, um receptáculo de um legado histórico, ou que o seu fardo tinha um significado e um peso que precisavam de ser reconhecidos. Agora, a memória pessoal aparecia-me claramente ligada a uma história mais vasta, e as dimensões pesadas desta herança começaram a tornar-se totalmente evidentes. (HOFFMAN, 2005, pos. 47-61)[36]

A noção de uma "segunda geração" de sobreviventes do Holocausto só veio a ser concebida depois do seminal livro de Helen Epstein, *Children of the Holocaust*, originalmente publicado em 1979. "Desde então, porém, a "segunda geração" cristalizou-se numa entidade reconhecida e numa "identidade" consciente de si própria"

different political systems. There have been no great events or public milestones to mark our own histories. The defining event we have in common belongs not to our allotted time on this planet, but to our prehistory."

[36] No original: "I had grown up with a consciousness of the Shoah from the beginning (...). But the knowledge had not always been equally active, nor did I always want to make the inheritance defining.

Indeed, it was not until I started writing about it in my first book, *Lost in Translation*, that I began discerning, amidst other threads, the Holocaust strand of my history. I had carried this part of my psychic past within me all my life; but it was only now, as I began pondering it from a longer distance and through the clarifying process of writing, that what had been an inchoate, obscure knowledge appeared to me as a powerful theme and influence in my life. Until then, it had not occurred to me that I was in effect a receptacle of a historical legacy, or that its burden had a significance and weight that needed to be acknowledged. Now, personal memory appeared to me clearly linked to larger history, and the heavy dimensions of this inheritance started becoming fully apparent."

(HOFFMAN, 2005, pos. 84).[37] Das ocorrências do termo "segunda geração", no livro, a maior parte delas ocorre no prefácio escrito em 2009. Ou seja, a invenção da "segunda geração" é um evento tardio, iniciado entre os anos 1970 e 1990 (BERGER e BERGER, 2001, p. 3), quando filhos de sobreviventes passaram a se reconhecer como tal. Epstein, sobre si mesma e seu desconhecimento de outros autores que escreviam sobre a "segunda geração" de sobreviventes do Holocausto, diz:

> Mas foi só quando era estudante na Universidade Hebraica, em 1967, que compreendi pela primeira vez o que isso me ensinou sobre mim própria. Em Jerusalém, identifiquei aquilo a que chamei "um grupo de pares sem sinal". Muitos dos meus amigos eram trilíngues, falavam a língua do seu local de nascimento, a língua do país dos seus pais e depois hebraico ou iídiche (EPSTEIN, 1988, p. IX)[38]

Seu livro serviu como uma validação para vários filhos e filhas de sobreviventes se enxergarem como característicos de um mesmo grupo – geracional? – que estavam dispersos pelo globo. Portanto, a pergunta é legítima: há, de fato, uma "segunda geração" de sobreviventes do Holocausto, ou apenas trata-se de uma mania identitária de classificar os fenômenos? Se existe, qual seria seu fator unificador? A própria Eva Hoffman já dá uma pista, conquanto negativa, do que seria o fator de união do grupo: que o fato mais importante da vida deles é um fato que não aconteceu com eles – o Holocausto, do qual apenas conhecem os efeitos de maneira tardia, e só podem suprir a lacuna da memória com o conhecimento mediado e a imaginação. Se, no entanto, como creio, esta é a direção correta a perseguir se se quer entender a existência da "segunda geração" do Holocausto, há ainda grandes obstáculos. O universo do que se pode chamar integrantes da "segunda geração" é por demais diverso pra que se aceite, sem maiores contestações, sua unidade.

Aaron Hass chama a atenção para as errôneas concepções feitas a respeito da "segunda geração" de sobreviventes:

> Verificou-se uma diversidade significativa no ajustamento pós-Holocausto dos sobreviventes. Seria de esperar que os filhos dos sobreviventes, indivíduos que se encontram a uma geração de distância da catástrofe, apresentassem, por conseguinte, uma gama ainda mais vasta de reações relacionadas com o Holocausto. No entanto, tal como foram feitas generalizações para descrever uma "síndrome do sobrevivente", também muitos investigadores adotaram o

[37] No original: "Since then, however, the "second generation" has cystallized into a recognized entity, and a self-conscious "identity"

[38] No original: "But it was not until I was a student at Hebrew University in 1967 that I understood for the first time what it taught me about myself. In Jerusalem, I identified what I called "a peer group without a sign." Many of my friends there were trilingual, speaking the language of their birthplace; the language of their parents' country; then Hebrew or Yiddish."

> pressuposto da inevitabilidade da transmissão da patologia dos sobreviventes para os seus filhos. (HASS, 1996, p. 25)[39]

Hass questiona a facilidade com que foram classificados os sobreviventes como incapazes de se readequar à sociedade após serem libertados, e como os estudos psiquiátricos e psicanalíticos reproduziram as conclusões anteriores sem maiores críticas, criando um clichê a respeito da natureza psíquica dos sobreviventes. A respeito dos filhos de sobreviventes, Hass acrescenta, os mesmos erros foram cometidos; como se os sintomas dos traumas fossem transmitidos para a descendência sem mediações, tornando-os igualmente inaptos para uma vida em sociedade.

> Os analistas descreveram uma pletora de sintomas quase abrangente (depressão, culpa, fobias, delinquência, disfunção sexual, problemas de afirmação, ansiedade de separação, anorexia nervosa, problemas psicossomáticos, confusão de identidade de gênero, conflitos relativos à intimidade) (HASS, 1996, p. 32)[40]

Com os especialistas e suas metodologias identificando uma vasta gama de disfuncionalidades entre os filhos de sobreviventes, Hass se pergunta: "Não há pais sobreviventes intactos do Holocausto que criem e proporcionem ambientes familiares acolhedores e amorosos?" (HASS, 1996, p. 33).[41] Outros fatores concorrem na construção dos sintomas observados, que não atribuíveis exclusivamente a filiação à sobreviventes do Holocausto. Vários desses sintomas podem ser encontrados em famílias de imigrantes, como também o eram grande parte dos sobreviventes que criaram seus filhos numa terra distante, em outra cultura e idioma. Considerações como esta, e a questão de amostragem enviesada e falta de estudos controlados sobre sobreviventes e seus filhos, demonstram como a metodologia dos estudos iniciais sobre a "segunda geração" podem chegar a resultados equivocados. Ainda assim, Hass, psicólogo e ele mesmo filho de sobreviventes, chega à conclusão de que, apesar da multiplicidade de fatores que poderiam acarretar um distúrbio de personalidade por parte dos filhos de sobreviventes, três termos descrevem bem o que quase todas as pessoas nessa situação sentem: medo, desconfiança e cinismo. (HASS, 1996, p. 37)

---

[39] No original: "There was significant diversity in survivors' post-Holocaust adjustiment. One would expect that children of survivors, individuals one generation removed from the catastrophe, would, therefore, evidence and even wider range of Holocaust-related reactions. Yet, just as generalizations have been offered to describe a "survivor syndrome", so too, many investigators have adopted an assumption of the *inevitability* of transmission of pathology from survivors to their children."

[40] No original: "Analysts have described an almost all-encompassing plethora of symptoms (depression, guilt, phobias, deliquency, sexual dysfunction, assertion problems, separation anxiety, anorexia nervosa, psychosomatic problems, gender indentity confusion, conflicts concerning intimacy)"

[41] No original: "Are there no Holocaust intact survivor parents who foster and create warm, loving home enviroments?"

Considerando o conceito de geração oferecido por Mannheim, e posto o dito sobre a generalidade da personalidade e dos sintomas dos filhos de sobreviventes, poder-se-ia, ainda assim, chamá-los de uma geração – a "segunda geração" de sobreviventes? Talvez, não no sentido que Mannheim coloca, mas, noutro, como coloca Eva Hoffman, novamente:

> não temos a nossa própria história, que somos secundários não só cronologicamente mas, por assim dizer, ontologicamente. E, no entanto, tal como um conjunto crescente de investigação, literatura e testemunhos pessoais torna claro, a "segunda geração" constitui de facto uma entidade reconhecível. Talvez o carácter deste agrupamento possa ser melhor definido (para usar um termo emprestado de uma certa idéia de nação) como uma "comunidade imaginada" – isto é, uma comunidade baseada não tanto na geografia ou nas circunstâncias, mas em conjuntos de significados, símbolos e até ficções literárias que tem em comum e que permitem aos seus membros reconhecerem-se e conversarem uns com os outros com um sentido de pertença mútua. Nós, da "segunda geração", reconhecemo-nos de facto para além das fronteiras e das línguas, e temos pontos de referência simbólicos que podemos tocar como em pergaminhos comuns. O Acontecimento que nos precedeu foi suficientemente fundamental para constituir um dado esmagador e uma tarefa de vida. (HOFFMAN, 2005, pos. 470-476)[42]

Ainda assim, com todas as dificuldades e disparidades que possam existir na identidade de cada filho de sobrevivente do Holocausto – ainda assim, creio que o evento tem força suficiente para definir não apenas os que passaram por ele, mas também definir seus filhos. Os efeitos duradores do Holocausto, por conseguinte, são capazes de informar uma geração inteira, marcada por elementos consideravelmente semelhantes para unificar seus membros.

***A "segunda geração" como fenômeno – a* "Iron box"**

Frente às considerações anteriores, resta realizar uma fenomenologia da "segunda geração" de sobreviventes; de resgatar suas características comuns, seus problemas e a forma como a experiência dos pais, prévias ao seu nascimento, acaba por ter uma força que define suas vidas posteriores.

[42] No original: "we do not have our own history, that we are secondary not only chronologically but, so to speak, ontologically. And yet, as a growing body of research, literature, and personal testimony makes clear, the "second generation" does constitute a recognizable entity. Perhaps the character of this grouping can best be defined (to use a term borrowed from a certain idea of the nation) as an "imagined community" —that is, a community based not so much on geography or circumstance as on sets of meanings, symbols, and even literary fictions that it has in common and that enable its members to recognize and converse with each other with a sense of mutual belonging. We of the "second generation" do recognize each other across boundaries and languages, and we do have symbolic reference points we can touch on as on common scrolls. The Event that preceded us was fundamental enough to constitute an overwhelming given and a life task."

Não é sem motivos que o livro de Helen Epstein, *Children of the Holocaust* (1988), é considerado o nascedouro da "segunda geração" enquanto tal. Sim, uma vez que a "segunda geração", de acordo com a linha argumentativa previamente construída, não é um fenômeno meramente natalício, mas uma unidade forjada pelo reconhecimento de seus membros como pertencentes a ela, baseado em características comuns. O livro de Epstein fornece, talvez pela primeira vez, o reconhecimento de uma série de filhos de sobreviventes como pertencendo a uma geração comum. Em uma mistura de autobiografia e entrevistas com pessoas que tinham a mesma "experiência" que ela – ou seja, ter pais sobreviventes do Holocausto –, Epstein dá a conhecer o conteúdo de uma "caixa de ferro" que possuía enterrada em si, e que viera a descobrir, outros partilhavam do mesmo conteúdo.

> Durante anos, esteve numa caixa de ferro enterrada tão profundamente dentro de mim que nunca tive a certeza do que era. Sabia que transportava coisas escorregadias e combustíveis, mais secretas do que o sexo e mais perigosas do que qualquer sombra ou fantasma. Os fantasmas tinham forma e nome. O que estava dentro da minha caixa de ferro não tinha nenhum. O que quer que vivesse dentro de mim era tão potente que as palavras se desfaziam antes de poderem descrever (EPSTEIN, 1988, p. 1)[43]

O conteúdo dessa "caixa de ferro" (*iron box*) é o que caracteriza a "segunda geração" enquanto tal. E são essas características que devo analisar doravante para fornecer seus contornos. A ambiguidade e o paradoxo compõem esse conteúdo. "Muitos sobreviventes casaram e tiveram filhos enquanto viviam nos chamados campos de deslocados, imediatamente após o Holocausto. De facto, a taxa de natalidade nos campos de deslocados foi a mais elevada de todas as comunidades judaicas do mundo" (BERGER, 2012, p. 5).[44] Muitos sobreviventes, tão logo se viram livres dos campos de concentração, procuraram parceiros, se casaram e tiveram filhos. Esses casamentos "pareciam ser motivados por um desejo de evitar o processo de luto e/ou de substituir imediatamente os familiares perdidos" (HASS, 1996, p. 12).[45] É possível afirmar que a imensa maioria desses casamentos não aconteceriam não fosse o Holocausto; os casais que se formavam, a maior parte, tinham perdido seus filhos. O amor romântico não era o

[43] No original: "For years it lay in an iron box buried so deep inside me that I was never sure just what it was. I knew I carried slippery, combustible things more secret than sex and more dangerous than any shadow or ghost. Ghosts had shape and name. What lay inside my iron box had none. Whatever lived inside me was so potent that words crumbled before they could describe."

[44] No original: "Many survivors married and had children while living in so-called Displaced Persons camps immediately after the Holocaust. Indeed, the birth rate in the DP camps was the hightest of any Jewish community in the world"

[45] No original: "seemed to be motivated by a desire to avoid the mourning process and/or to replace lost family members immediately"

maior dos motivos para sua realização. O desejo de procriar, repovoar o mundo de judeus, repor os parentes perdidos e substituir os filhos mortos falavam mais alto – os filhos de sobreviventes eram ao mesmo tempo fruto do medo e da esperança, e um desafio para "não deixar Hitler vencer": "Éramos a sua razão de viver, para que Hitler não ganhasse" (HASS, 1996, p. 43).[46] Ou, como Hoffman coloca:

> Tal como o pai de Hamlet, os fantasmas exigem devoção, sacrifício, justiça, verdade, vingança.
> Com demasiada frequência, os próprios pais vivos exigem vingança e reparação. Wardi divide os pais sobreviventes em "lutadores" e "vítimas" - ou seja, aqueles que assumiram alguma responsabilidade pelo seu destino durante as provações e aqueles que foram forçados a uma passividade mais completa. Os "lutadores" pareciam, muitas vezes, lidar melhor com a situação, ser eles próprios empreendedores e até imprudentes e exigir dos filhos um estoicismo destemido e grandes realizações. Por vezes, chamava-se a isto "não deixar Hitler ganhar" e, apesar de a frase se ter tornado uma anedota, é bastante reveladora. Muitas vezes, os pais queriam que os filhos alcançassem uma vitória sobre Hitler (HOFFMAN, 2005, pos. 906-928)[47]

Falando sobre si mesma, Epstein acaba descrevendo a realidade de toda a "segunda geração":

> Quando era criança, não precisava de conhecer as estatísticas: Sabia que os meus pais tinham atravessado um abismo, e que cada um deles o tinha atravessado sozinho. Eu era a sua primeira companheira, uma nova folha, e eu sabia que essa folha tinha de ser pura vida. Esta folha era tão diferente da morte como o bem era do mal e o presente do passado. Era a prova do poder da vida sobre o poder da destruição. Era a prova de que eles próprios não tinham morrido. A porta que conduzia a essa sala especial era secreta; o lugar tinha de ser protegido (EPSTEIN, 1988, p. 4)[48]

> Tinha de haver outras pessoas como eu, que partilhavam o que eu transportava, que tinham a sua própria versão da minha caixa de ferro. Tinha de haver, pensava eu, uma família invisível e silenciosa espalhada pelo mundo. (EPSTEIN, 1988, p. 5)[49]

---

[46] No original: "We were their reason for living, so Hitler would not win out"

[47] No original: "Like Hamlet's father, the ghosts demand devotion, sacrifice, justice, truth, vengeance.

All too often, the living parents themselves have demanded vindication and redress. Wardi divides survivor parents into "fighters" and "victims" – that is, those who took some responsability for their fate during their ordeals and those who were forced into a more complete passivity. The "fighters" often seemed to cope better afterwards, to be enterprising and even reckless themselves, and to ask from their children a fearless stoicism and great achivements. This was sometimes called "not letting Hitler win", and though the phrase has become something of a stale joke, it is quite telling. Often, the parents wanted the children to achive a victory over Hitler"

[48] No original: "I did not need to know the statistics when I was a child: I knew my parents had crossed over a chasm, and that each of them had crossed it alone. I was their first companion, a new leaf, and I knew this leaf had to be pure life. This leaf was as different from death as good was from evil and the present from the past. It was evidence of the power of life over the power of destruction. It was proof that they had not died themselves. The door that led to that special room was secret; the place had to be protected."

[49] No original: "There had to be other people like me, who shared what I carried, who had their own version of my iron box. There had to be, I thought, an invisible, silent family scattered about the world."

O Holocausto foi o evento formador dessa geração, ainda que dispersa num primeiro momento, e seus efeitos tardios o conteúdo dessa "caixa de ferro". Hoffman afirma que, ao modo do Gênesis que, "No início foi a guerra." (HOFFMAN, 2005, pos. 137).[50] O evento originário da "segunda geração" era a guerra, que possuía mais centralidade que o sexo. E em torno da guerra tudo se voltada. As imagens de veteranos feridos, a paisagem urbana destruída pelos combates, as histórias de pessoas que haviam perdido parentes na guerra. Tudo era marcado pelo conflito que parecia ser a origem de toda a vida, como se nada diferente antes houvera. "Os seis anos de guerra criaram uma fissura geológica no tempo e transportaram o mundo para outra era" (HOFFMAN, 2005, pos. 270).[51] A morte era ubíqua. E antes que os fatos da guerra se tornassem em História, eles eram como fábulas que rondavam a imaginação das crianças sobre a vida dos adultos. "A guerra penetrou no tecido da minha infância." (HOFFMAN, 2005, pos. 156).[52] A morte era a normalidade da vida, e a qualquer momento a guerra poderia emergir de onde se escondera temporariamente para assombrar a vida de todos, novamente. Na Polônia, talvez o país que mais tenha sofrido com a guerra e que fora palco dos guetos mais conhecidos e do campo de extermínio mais infame, todos tinham uma história sobre as perdas.

> O Holocausto ainda não se distinguia da "guerra" na mente de ninguém; mas as insinuações de mortalidade que se lhe seguiram faziam parte das minhas primeiras percepções do mundo, à medida que eu transformava os traços sentidos de um acontecimento histórico numa espécie de história sobre os elementos básicos e a forma do mundo, um mito ou fábula infantil. (HOFFMAN, 2005, pos. 161)[53]

> Em retrospectiva, tornou-se habitual dividir a história das reações públicas ao Holocausto em várias fases, começando com um período de negação e esquecimento. Mas isso não é totalmente exato: Esta história tem também a sua própria pré-história. Os casos de violência do pós-guerra eram, naturalmente, absolutamente inaceitáveis. Mas também houve, inicialmente, discussão, choque, uma espécie de reconhecimento do que tinha acontecido aos judeus durante o reinado dos nazistas. As distinções entre o Holocausto e o conflito mais alargado não eram totalmente inteligíveis no caos desses primeiros anos do pós-guerra. Mas os acontecimentos também não estavam cobertos por um véu. Afinal, todos na Polónia tinham vivido a guerra, tinham

[50] No original: "In the beginning was the war."

[51] No original: "The six years of the war had created a geological fissure in time and removed the world before to another era"

[52] No original: "War penetrated the very fabric of my childhood."

[53] No original: "The Holocaust was not yet distinguished from "war" in anyone's mind; but the intimations of mortality that followed from it were part of my earliest perceptions of the world as I transformed the felt traces of a historical event into a kind of story about the basic elements and shape of the world, a childish mythos or fable."

> visto, ouvido ou feito alguma coisa em relação aos seus vizinhos judeus. (HOFFMAN, 2005, pos. 344)[54]

Mas, mesmo que os crimes do Holocausto ainda não fossem distinguidos, quem tinham as piores histórias eram os judeus. Após escaparem da morte, escondidos dos nazistas, num *shtetl* na região polonesa da Ucrânia, os pais de Eva Hoffman migraram para Cracóvia quando, ao fim da guerra, a região fora anexada pela URSS. E, após meses, ela nasceu. Os fatos da guerra – incluindo os do Holocausto - foram transmitidos a ela como:

> o meu primeiro conhecimento, uma espécie de pelota supercondensada de informação primordial - o tipo de informação a partir da qual todo o resto cresce, ou explode, ou se segue, e que leva uma vida inteira a desempacotar e descodificar. Os fatos pareciam ser uma parte tão inescapável do meu mundo interior como se pertencessem a mim, à minha própria experiência. Mas, claro, não pertenciam; e é nessa elisão, nessa cesura, que se encontra grande parte da problemática da pós-geração. (HOFFMAN, 2005, pos. 177)[55]

Eis o fato primordial da "segunda geração" – a memória primeira de suas vidas não é uma memória, propriamente dita -; o fato mais importante e formador de sua existência não foi uma experiência própria. Há, ao mesmo tempo, um pertencimento aos fatos do Holocausto e uma cesura em relação a eles. Esse primeiro conhecimento que lhes fora transmitido e formou a base da psiquê de uma geração, ao mesmo tempo que lhes pertencente, não pode compor suas memórias. As memórias de seus pais não são as memórias deles próprios. Eis o dilema, o paradoxo e a ambiguidade da transmissão do trauma da primeira para "segunda geração" de sobreviventes – a memória dos pais é, inicialmente, uma fábula transmitida nos anos formativos da infância, e transformados em História nos anos formativos da vida adulta.

Apesar da propalada "conspiração do silêncio" que marcaram as primeiras décadas pós-Holocausto a respeito da experiência dos sobreviventes, falar de um absoluto silêncio é um erro. Pode-se fazer uma divisão entre a vida pública e a vida privada, com

[54] No original: "In retrospect, it has become custumary to divide the history of public reactions to the Holocaust into several stages, begining with a period of denial and forgetfulness. But this is not quite accurate: This history has its own prehistory as well. The instances of postwar violence were of course utterly unacceptable. But there was also, initially, discussion, shock, a kind of acknowlodgement of what had happened to the Jews under the Nazis' reign. The distinctions between the Holocaust and the wider conflict were not fully intelligible in the chaos of those first postwar years. But neither was a veil drawn over events. After all, everyone in Poland had lived through the war, had seen, heard or done something in relation to their Jewish neighbors."

[55] No original: "my first knowledge, a sort of supercondensed pellet of primal information—the kind from which everything else grows, or explodes, or follows, and which it takes a lifetime to unpack and decode. The facts seemed to be such an inescapable part of my inner world as to belong to me, to my own experience. But of course, they didn't; and in that elision, that caesura, much of the postgeneration's problematic can be found."

diferentes formas de transmissões desse passado.[56] Senão por conversação franca e detalhada sobre os acontecimentos que lhes sobrevieram durante o Holocausto, em pequenos trechos sempre repetidos sobre algum fato em particular, ruminações, ou mesmo lágrimas e pesadelos recorrentes com temas do Holocausto – assim era transmitida, inicialmente, aos filhos, as histórias. Segundo Hass: "Embora alguns sobreviventes tenham optado por falar sobre as suas experiências do Holocausto em fóruns públicos - perante organizações ou grupos educativos, por exemplo - as revelações dos sobreviventes aos seus filhos eram geralmente fragmentárias e ocorriam ao longo de muitos anos" (HASS, 1996, p. 69).[57] Embora a maioria dos filhos soubessem do passado dos pais desde o início da infância, ou seja, que eles eram sobreviventes, os filhos não tinham um profundo conhecimento nem do Holocausto nem das experiências dos pais durante a guerra – isso dado a natureza fragmentada dos relatos contados. Geralmente, a comunicação acontecia em momentos específicos, como quando os filhos pediam informação ou descobriam indiretamente, através de fotos antigas, por exemplo, que encontravam entre os pertences dos pais. As descobertas também podiam ocorrer quando as crianças ouviam os pais conversando com amigos, também sobreviventes do Holocausto.

O tipo de experiência anterior dos pais também influenciava no tipo de informação que os filhos receberiam. Por certo, há vários tipos de sobreviventes, de maneira que é tão difícil classificar a geração de sobreviventes quanto a "segunda geração". Havia os

[56] "For years the journey proceeded on a double track. One outside the home and one inside it. And there was an almost complete separation between the two. As if everything that was said outside had nothingg to do with Mother. Outside, incomprehensible, violent stories about the Holocaust were force into the little girls consciousness. In school assemblies, in lessons for Holocaust Memorial Day, and later in lessons of "annals of the Jewish People", wich were taught separetely from "history" classes, and described events that happened in "another Jewish time and place", where Talmudists and small-town Jews strolled among the goats and railroad cars of the ghetto.Even Eichmann trial, on the radio in school and at home, was an event you had to listen to, but had no real relation to Mother. (And even if things were said about it then at home, I succeeded in repressing them from consciousness.)" ["Durante anos, a viagem prosseguiu numa via dupla. Uma fora de casa e outra dentro dela. E havia uma separação quase total entre os dois. Como se tudo o que se dizia lá fora não tivesse nada a ver com a mãe. Lá fora, histórias incompreensíveis e violentas sobre o Holocausto eram impingidas à força na consciência das meninas. Nas assembleias escolares, nas aulas do Dia da Memória do Holocausto e, mais tarde, nas aulas dos "anais do Povo Judeu", que eram dadas separadamente das aulas de "história", e descreviam acontecimentos ocorridos num "outro tempo e lugar judaico", onde talmudistas e judeus de cidades pequenas passeavam entre as cabras e as carruagens do gueto. (E mesmo que na altura se dissessem coisas sobre isso em casa, eu conseguia reprimi-las da consciência)."] (GOVRIN, 2001, p. 142). Michal Govrin separa os conhecimentos que tivera do Holocausto daquilo que conhecia sobre a vida de sua mãe e sobre aquilo que contavam na escola. A vida pública e a privada do Holocausto não coincidiam.

[57] No original: "Although a few survivors chose to speak about their Holocaust experiences in public forums – before organizations or educational groups, for example – survivors' revelations to their children were usually fragmentary and occurred over many years"

que sobreviveram aos campos de extermínio, outros que passaram "apenas" por campos de trabalho forçado, os que sobreviveram aos guetos e nunca foram transportados aos campos, os que viveram escondidos, os que lutaram com os *partisans*, e os que fugiram da Europa a tempo de evitar uma perseguição maior. Ainda que cada um desses grupos individuais possa ser alocado num mais abrangente de sobreviventes em geral, há, por parte dos próprios sobreviventes, uma hierarquia – dos que sofreram mais aos que sofreram menos – supondo que sofrimento seja uma grandeza quantificável. E essa hierarquização também impacta no que os sobreviventes contam para seus filhos de suas experiências prévias. Por exemplo, sobreviventes dos campos de extermínio eram mais econômicos nas suas palavras e tentavam evitar ao máximo perguntas sobre "o que fizeram para sobreviver", uma vez que a pergunta, por vezes, assumia tom condenatório, e a própria resposta, por outras, era motivo de vergonha. Já os *partisans*, os judeus que resistiram e lutaram contra os nazistas e colaboradores, sentiam mais orgulho de seu papel e falavam mais abertamente de como eram os tempos de perseguição. Estas diferenciações de escala entre os "níveis de sobrevivência" influenciavam na visão que os filhos tinham sobre os pais: os que consideravam sua sobrevivência heróica, um triunfo da natureza humana sobre o mal, e os que consideravam seus pais fracos, debilitados e que, portanto, necessitavam maiores cuidados para evitar que sofressem mais. Extremos, contudo, que se misturavam, uma vez que o orgulho dos pais e a necessidade de deles cuidar, invertendo o papel de pais e filhos, é uma constante nos relatos da "segunda geração".

Os filhos de sobreviventes, por mais diversificada que a noção de sobrevivente possa ser, sentiam que suas famílias eram diferentes das outras. "Todos os nossos pais, os que tinham vindo para a América depois da guerra, eram excêntricos aos meus olhos. Não eram como os americanos, e nós, crianças, não éramos como as outras crianças americanas" (EPSTEIN, 1988, p. 7).[58] A ausência de uma família estendida – como tios, primos e avós -; a falta de uma origem familiar; o clima denso dentro de casa; os eventuais surtos dos pais, seja o romper de lágrimas, gritos ou explosões emotivas sem causa aparente. Mas, principalmente, a relação entre filhos e pais assinalava a diferença entre os lares de filhos de sobreviventes dos de outras famílias. Entre a "segunda geração" e os sobreviventes, havia um forte laço entre os pais e os filhos, que tornavam a separação uma questão difícil. Na posição de "filhos de Jó", como Alan Berger chama a "segunda

[58] No original: "All of our parents, the ones who had come to America after the war, were eccentric in my eyes. They were not like Americans, and we children were not like other American children."

geração" de sobreviventes, os filhos nasciam para remediar os temores dos pais. Seu dever era "reparar o mundo", realizar um *tikun olam* e, ao mesmo tempo, carregar a chama das gerações anteriores que pereceram no Holocausto. Nisso incluía-se a obrigação de cuidar dos pais, frágeis, temperamentais. A responsabilidade dos filhos de sobreviventes era tornar a vida dos pais mais leves, sendo imperativo que não lhes causassem mais dor. O fato de terem sobrevivido a Hitler e aos campos servia de chantagem para qualquer comportamento desalentador dos filhos. – "Por isto sobrevivi aos nazis? Por isto sobrevivi aos campos de concentração?" (HASS, 1996, p. 51),[59] é o refrão de que Aaron Hass se recorda de ouvir dos pais sempre que um menor desgosto tinha lugar. O Holocausto, paradoxalmente, tornava ao mesmo tempo tensa e forte a relação entre pais e filhos. Se por um lado havia uma dificuldade de comunicação, por outro, havia uma proximidade entre as gerações. Além disso, talvez o marco mais significativo do Holocausto na relação entre pais e filhos, fosse a minimização de todas as dificuldades dos filhos em frente às sofridas pelos pais. Qualquer drama existencial por parte dos filhos era minorado uma vez que – o que poderia ser mais difícil do que sobreviver à perseguição nazista? Al Singerman, um filho de sobreviventes entrevistado por Helen Epstein, é um caso curioso e emblemático de como a experiência intransponível dos pais afetou o filho. Al se juntou ao exército americano ciente de que seria mandado para o Vietnã; o horror à guerra e, especialmente ao lugar de algoz, de perpetrador, contrasta com a visão de mundo da "segunda geração", acostumados ao papel de vítimas ocupado por seus pais; jamais se veriam na posição de quem puxa o gatilho, de um país invasor – isto seria uma injustiça similar à que os pais viveram. Seria enxergar-se como os Nazistas, os persecutores por excelência. No entanto, Al, um filho de sobreviventes, se juntou ao exército num período de guerra, justamente por causa da experiência dos pais. "Tinha a sensação de que, finalmente, no Vietnã, podia provar que também eu podia ser um sobrevivente" (EPSTEIN, 1988, p. 208).[60] Por os pais terem sobrevividos aos campos, Al Singerman queria a todo custo provar que também poderia sobreviver a horrores – e que mesmo na posição de algoz, se destacaria como um sobrevivente. Passar pelas enormes dificuldades do combate na selva do Vietnã lhe pareceu oportuno para se igualar à grandeza dos pais.

A raiva inescrutável e o desejo de vingança é algo constante na geração de filhos de sobreviventes. Seguindo o depoimento de Eli Rubesntein, quem vive após os fatos

[59] No original: ""For this I survive the Nazis? For this I survived the camps?""

[60] No original: "I had the sense that finally, in Vietnam, I could prove that I, too, could be a survivor."

sente um ódio impotente. Atribui-se esse ódio ao fato da incapacidade em viver com o sentimento de ver os pais como vítimas, ao mesmo tempo em que não se pode voltar ao passado para mudar qualquer coisa. Eli declara fantasiar em estar cara a cara com um nazista e torturá-lo e mutilá-lo – mesmo que no cotidiano ele seja uma pessoa pacífica e não se imagine, em geral, cometendo violências.

Outro tipo de pressão que os filhos sofriam, concomitante ao triunfo sobre Hitler e alcançar feitos dignos do sofrimento majorado dos pais, era o sucesso profissional. Altas expectativas eram depositadas pelos pais sobreviventes em seus filhos e, de certa maneira, mesmo quando o sucesso era alcançado, os filhos não se sentiam bem o suficiente. Alan Berger, a respeito da vida profissional da "segunda geração", aponta para outro aspecto que determina a escolha de suas profissões. Além da pressão para serem bem-sucedidos, havia o desejo de melhorar o mundo – o *tikun olam*. Dentre as profissões escolhidas pela "segunda geração", estão aquelas que ajudam a "melhorar o mundo" como: terapeutas em geral, conselheiros, psicólogos e psicanalistas, serviço social, advogados, professores e escritores (BERGER e BERGER, 2001, p. 3). O bom desempenho na vida profissional ou acadêmica deveria ser seguido por um bom casamento entre judeus e a procriação. Eli Rubinstein, em conversa com Helen Epstein, declarou: "Sinto realmente que o fato de criar uma família tem um significado cósmico. Sinto que tenho o dever sagrado de ter filhos. Sinto que é a única forma de responder ao mal do Holocausto e de assegurar que a morte da minha família e dos Seis Milhões não foi em vão" (EPSTEIN, 1988, p. 13).[61] A questão interracial é um problema para sobreviventes e seus filhos. Não se pode generalizar, mas para a maior parte da "segunda geração", era legada uma desconfiança em relação aos gentios – "Se arranhares um não judeu, encontras um antissemita" (HASS, 1996, p. 106).[62] Onde estavam eles quando os judeus foram perseguidos? O que fizeram? Ou colaboraram ou assistiram passivamente o desaparecimento do povo judeu, com poucos se interpondo a favor deles. E, mesmo após a guerra e com a construção do estado de Israel – visto como importante defensor da judeidade, mesmo para os que vivem na Diáspora – o povo judeu sempre estava sozinho em sua defesa contra o resto do mundo. Além dessas questões, havia também a necessidade de repovoar o mundo de judeus, uma

[61] No original: "I really feel that my raising a family has cosmic significance. I feel I have a sacred duty to have children. I feel it's the only way to respond to the evil of the Holocaust and to assure that the death of my family and the Six Million was not in vain."

[62] No original: "You scratch a non-Jew and you find na anti-Semite"

tarefa messiânica. Mesmo os judeus pouco religiosos, ou os que eram a favor do casamento interracial, ter filhos e criá-los como judeus era algo importante.

Procriar era uma missão vista como de extrema importância mesmo para os sobreviventes que não passaram pelos campos: “Ela só está aqui por causa da guerra [...] Senti que se cada família tivesse mais uma criança, poderíamos compensar os seis milhões que foram assassinados” (REITMAN-DOBI, 2001),[63] disse a Lisa Reitman-Dobi seu pai, a respeito de sua neta. Ele era americano e sua esposa, mãe de Lisa, era filha de um austríaco com uma polonesa que fugiu da perseguição e viveu como refugiada no Marrocos.

> Apesar de o meu pai ser do Bronx e de a minha mãe não ter passado pelos campos de concentração, sentia-me diferente, solitário, com uma grande sensibilidade ao sofrimento. Sentia também muita raiva e mágoa, emoções que pareciam desenfreadas e injustificadas porque não tinha praticamente nada em que as basear. Porque é que me havia de importar? Não passei pela guerra, a minha mãe tinha saído da Europa Central a tempo de se refugiar em Marrocos e conheceu o meu pai nos anos quarenta, quando chegou aqui sozinha. Nasci em Nova Iorque. Era um privilegiado. Estava em segurança. Porque é que eu era infeliz quando parecia ter "tudo a meu favor" (uma frase que a minha mãe repetiu ao longo dos anos)? O que é que eu queria mais? Sentia que não tinha o direito de ser infeliz, de me sentir privada, de chorar por aquilo que nunca conheci ou perdi, porque a guerra não tinha nada a ver comigo. Ou será que não? (REITMAN-DOBI, 2001, p. 16)[64]

Lisa sentia depressão e um sentimento de não-pertencimento, como era costumeiro à “segunda geração” de sobreviventes. Não se adaptou à universidade, não conseguia se afastar dos pais e, mesmo casada, morava perto deles. Sentia uma ânsia por reproduzir e dar uma descendência aos pais – mas não sabia de onde vinha esse desejo, até que passou a ver uma terapeuta que a permitiu se identificar como filha de sobreviventes, pela parte da mãe – ainda que esta não se identificasse como sobrevivente (“"Fuga" era uma palavra mais forte que ela reservava para os outros” (REITMAN-DOBI, 2001, p. 18)).[65] Possuía pesadelos recorrentes com a SS indo à casa dela e dos pais. Nem sempre os sonhos eram sobre nazistas, mas sobre perseguição e deportação. A família da

[63] No original: “She’s only here because the war [...] I felt that if every family had one more child, that we could make up for the six million that were murderd”

[64] No original: “Although my father is from the Bronx and my mother did not go trough the camps, I felt different, lonely, with a keen sensitivity to suffering. I also felt loads of anger and grief, emotions that seemed rampant and unjustified because I had virtually nothing to pin them on. Why should I care? I didn’t go through the war, my mother had gotten out of central Europe in time to take refugee in Morocco, and met my father in the forties when she arrived here alone. I was born in New York City. I was privileged. I was safe. Why was I miserable when I seemed to have “everything going for me” (a phrase my mother has repeated over the years)? What more did I want? I felt that I had no right to be unhappy, to feel deprived, to mourn for that wich I never really knew or lost because the war had had nothing to do with me. Or had it?”

[65] No original: ““Escape” was a stronger word that she reserved for others”

mãe de Lisa vivia em caixas velhas de fotografias amareladas. “O conteúdo parecia assustadoramente sagrado; seria como derramar ossos, porque era tudo o que restava” (REITMAN-DOBI, 2001, p. 18).[66] Quando ela envelheceu, mais do que vasculhar fotos antigas, ela passou a ser mais inquisitiva. O estilo de vida americano não foi o suficiente para enterrar os tópicos relacionados ao Holocausto, como o desejado pela família.

> Quando estava no quinto ou sexto ano, já me apetecia saber pormenores, pormenores mórbidos. Ansiava por mais informação. Supunha que a verdade devia ser muito grotesca para ser constantemente evitada ou encolhida na fantasia e no romantismo. Eu não era completamente ignorante. Pelo contrário. Foi porque sabia um pouco sobre a guerra que a minha curiosidade foi despertada. Sempre soube do Holocausto. Sempre soube dos campos de concentração. Não sei dizer como. É como se tivesse nascido com um grau de informação geneticamente instalado, como o cabelo e os olhos castanhos... Eu sabia que um horror isolado e distante, algo que nunca mais poderia acontecer, lembrem-se, tinha cortado o passado do presente sem deixar rasto (REITMAN-DOBI, 2001, p. 19)[67]

Acontece que a “criança sensível” que sempre acharam que Lisa fosse era, na verdade, resultado de um processo de luto nunca completado por algo que ela não sabia totalmente o que era, que permanecia obscurecido de sua consciência, ao mesmo tempo que fora transmitido por sua mãe – pelas perdas de sua família. “Senti-me triste pela minha mãe, triste por toda a gente, e depois culpada por me sentir triste” (REITMAN-DOBI, 2001, p. 19).[68] Por não querer chatear a mãe, ela se fazia de tonta e perguntava questões de maneira esquiva. Mas a mãe agia da mesma forma, evitando o assunto.

Nava Semel, autora israelense de livros e peças sobre o Holocausto, se sente impelida a escrever sobre o tema:

> Escrever não é uma questão de seleção. Talvez seja mais preciso compará-la a um trabalho forçado, quando você, o escritor, não sabe quem é a entidade obstinada que te empurra a mão para o papel e exige que esfregue os ombros com os materiais da tua vida (SEMEL, 2001, p. 66)[69]

[66] No original: “The contents seemed eerily sacred; it would be like spilling bones, because this was all that was left”

[67] No original: “By the time I was in fifith or sixth grade, I was aching to know details, morbid details. I craved more information. I assumed that the truth must be awfully grotesque for it be constantly avoided or shroudded in fantasy and romanticism. I was not completely ignorant. On the contrary. It was because I knew a fair bit about the war that my curiosity was piqued. I had always known about the Holocaust. I had always known about the concentration camps. I can’t say how. It’s as if I were born with a degree of information that had been genetically installed, like brown hair and brown eyes... I knew that an isolated, distant horror, something that could never happen again, mind you, had severed the past from the present without a trace”

[68] No original “I felt sad for my mother, sad for everyone, and then guilty for feeling sad”

[69] No original “Writing isn’t a question of selecting. Maybe it’s more precise to compare it to forced labor, when you, the writer, don’t know who is the obstinate entity pushing your hand to the paper and demanding that you rub shoulders with the materials of your life “

Também em sua casa o tema Holocausto era proibido. Na infância, trouxera uma vez o livro *House of Dolls* de Ka-Tzetnik, despertando a fúria da mãe que a fez devolvê-lo. Certa vez, já adulta e mãe, lendo cartas, deparou-se com uma história "Sobre a graça no seio da bestialidade" (SEMEL, 2001, p. 67);[70] após o que entrou em aflição, pensando em sua mãe "Ela vai chorar, vai explodir, vai cair. A culpa é tua. O que é que vai acontecer? As crianças têm uma tarefa secreta para proteger as mães" (SEMEL, 2001, p. 67).[71] Após se digladiar psicologicamente e se preparar para enfrentar a mãe com perguntas sobre a palavra proibida – Auschwitz – Nava Semel consegue escrever um livro sobre o Holocausto. "Escrevi sobre o Holocausto. Não é preciso ter vergonha, basta ter medo. Isso também me pertence, geneticamente. Para além da biografia, não há operação que o remova, um Holocausto privado" (SEMEL, 2001, p. 69).[72] E como recepção do livro, recebeu de alguns leitores que diziam "Eu também sou assim - sabe - cresci numa casa assim" (SEMEL, 2001, p. 69).[73]

Daniel Vogelmann, italiano, nasceu logo após a fundação do estado de Israel, aparentemente uma boa época para se nascer, sendo judeu. Porém, filho de um pai e uma mãe viúvos, cujo pai perdeu a filha durante o Holocausto, e a mãe sobreviveu com o irmão. O pai se indagava sempre o porquê de ter sobrevivido, de ter sido salvo, no lugar de seus entes queridos – afogando-se em culpa. Sobreviveu a Auschwitz, com o número 1734844 tatuado em seu braço, enquanto a esposa e a filha morreram imediatamente numa câmara de gás. Daniel cresceu com um pai já velho, com uma histórica trágica nas costas e tentando recompor a vida – portanto, trabalhando bastante e sem tempo para brincadeiras ou maiores cuidados com o filho. Cresceram com certa distância, talvez, também, pelo medo do pai se apegar ao filho e perdê-lo, como aconteceu com sua primeira filha, Sissel. Seu pai não falava muito sobre as experiências vividas na guerra e no campo; para Daniel Vogelmann, saber disso desvendou o sentido de absurdo que havia em sua vida: "Numa palavra: a partir do momento em que, no curso normal dos acontecimentos, eu não devia ter nascido, que sentido tinha a minha vida, o que devia fazer para a justificar e, sobretudo, o que devia fazer para estar à altura de um pai assim?"

[70] No original: "About grace within bestiality"

[71] No original: "She'll weep, she'll explode, she'll collapse. It's yout fault. What will happen? Children have a secret task to protect mothers"

[72] No original: "I wrote about the Holocaust. No need to be ashamed, just to be afraid. That belongs to me, too, genetically. Aside from biography, no operation will remove it, a private Holocaust"

[73] No original: "I'm like that too – you know – I grew up in a house like that"

(VOGELMANN, 2001, p. 73).[74] Decidiu, portanto, ser um estudante modelo para "superar" o pai. Zelando pelos estudos, abdicou dos prazeres da juventude. "Voltaram as velhas questões sobre o sentido da vida, sobre o que se devia e podia fazer para além de sobreviver, se é que sobreviver valia mesmo a pena" (VOGELMANN, 2001, p. 73).[75] Pensou em suicídio, mas além do senso de autopreservação, o medo de causar mais sofrimento ao pai pesou na idéia. Afinal, "ele tinha tudo para ser feliz"; ele não vivenciara a guerra, não fora perseguido, não sobreviveu aos terrores dos campos – qual direito havia nele de estar triste? Vivia uma vida confortável, sem passar fome, sem sacrifícios materiais e familiares. Mas, *de certa forma*, "herdou a síndrome do sobrevivente" dos pais e não se sentia, por sua vez, no direito de estar vivo. Após se casar, começou a trabalhar numa gráfica, onde imprimiu nomes como Elie Wiesel e Helen Epstein – quando identificou que não era o único filho de sobreviventes a ter problemas psicológicos decorrentes do passado dos pais.

As "velas memoriais" (*memorial candles*)

Um dos livros mais notáveis lidos para esta tese é, sem dúvidas, *Memorial Candles*, de Dina Wardi (1992). Em seu famoso e importante livro, a psicóloga denomina a geração nascida no ano de 1946 de "velas memoriais"; no judaísmo, as velas possuem grande valor simbólico. As "velas memoriais" não eram quaisquer filhos integrantes da "segunda geração", mas um dos filhos dos pais sobreviventes que carregaria o fardo de simbolizar todos os parentes perdidos durante o Holocausto – e fazê-los viver através da própria existência. A missão das "velas memorias", portanto, era servir de elo entre um mundo perdido – o passado – e uma nova vida, repleta de esperança, rumo a um futuro novo.

> O corte dos processos naturais de continuidade intergeracional impôs à segunda geração tanto o privilégio quanto a obrigação de ser o elo de ligação que cura o trauma do corte e satisfaz as enormes expectativas de seus pais — e talvez não apenas as deles, mas também, em certa medida, as de todo o povo judeu. (WARDI, 1992, p. 6)[76]

[74] No original: "In a word: from the moment that, in the normal course of events, I should not have been born, what sense did my life make, what should I do to justify it, and above all, what ought I do to live up to such a father?"

[75] No original: "The old questions about the meaning of life returned, about what one should and could do other than survive, granted that surviving was really worthwhile"

[76] No original: "The cutting off of the natural processes of intergenerational continuity has imposed on the second generation both the privilege and the obligation of being the connecting link that heals the trauma of the cutting off and fulfils the enormous expectations of their parents - and perhaps not theirs alone, but also, to some extent, those of the entire Jewish people."

Em seu livro, Wardi aborda importantes questões sobre o mundo dos sobreviventes que se tornaram pais e mães, analisando, minuciosamente, o processo psíquico por que passaram durante os anos da guerra e do Holocausto, as várias teorias a respeito da psiquê das vítimas, e em como os traumas sofridos por eles impactou na sua capacidade de parentagem. A sobrevivência dos judeus em guetos e campos de concentração e extermínio dependeu, sobretudo, da sorte – mas ela não seria obtida sem que poderosos recursos psíquicos e físicos não fossem empregados. Esses recursos, no entanto, exauriram os sobreviventes e destruíram seu senso de identidade.

> A realidade externa imposta aos prisioneiros era forte o suficiente para destruir sua identidade pessoal e seu senso de pertencimento. Essa perda teve um grande impacto na personalidade de muitos sobreviventes e em sua capacidade de viver suas vidas após a guerra, bem como em seus filhos, os membros da segunda geração. (WARDI, 1992, p. 8)[77]

Os mecanismos de defesa utilizados para se defenderem das humilhações, torturas e, em última instância, da própria morte, deteriorou a estruturas internas do *ego* e *superego* dos sobreviventes. Essas estruturas deterioradas, por sua vez, afetaram suas capacidades para ser pais e mães e, em contrapartida, possibilitou a comunicação desses traumas aos filhos. É sobre essa relação, sobre os modos como o trauma dos sobreviventes afetou a "segunda geração", seus filhos, que me debruçarei nesta breve subseção – seguindo os estudos de Dina Wardi.

O objetivo do Holocausto não era apenas matar o máximo possível de judeus, mas de extirpar do mundo a existência desse povo, incluindo, portanto, a sua capacidade de reprodução. Em outras palavras, além do extermínio dos vivos, não deveria, também, nascer mais crianças judias. Uma vez acabada a guerra, os sobreviventes perambularam em busca de familiares e amigos que, porventura, tivessem sobrevivido – decepcionando-se, na maior parte das vezes. Encontravam-se sozinhos, sem pátria, comunidade, família e amigos. Construir nova família e ter filhos tornou-se um escape para os sobreviventes. Depois da morte de 1,5 milhão de crianças judias, "o nascimento de novas crianças tornou-se um símbolo da vitória sobre os nazistas" (WARDI, 1992, p. 25).[78] A geração nascida em 1946, no ano seguinte ao término da guerra, surgiram metade-vivas e metade-mortas, com confusão e contradições internas. Essas crianças nascidas, em meio ao caos e infortúnio, era ao mesmo tempo um milagre e um passaporte para o futuro. A elas foi

[77] No original: "The external reality that was forced upon the inmate was powerful enough to destroy their personal identity and sense of belongin. This loss had a great impact on the personality of many survivors and on their ability to function in their lives after the war, as well as on their children, the members of the second generation"

[78] No original: "the birth of new children became a symbol of victory over the Nazis"

imposto o papel de serem a salvação de seus pais (WARDI, 1992, p. 26). Estes filhos eram o conteúdo das vidas esvaziadas de seus pais e uma compensação pelos mortos que deixaram no caminho. Não eram, assim, percebidos como indivíduos em seu pleno direito de existência, mas como vidas substitutas daqueles que pereceram. As "velas memoriais", no mais das vezes, possuíam mais de um nome, todos eles em homenagem a pessoas já falecidas. Isso lhes causava uma confusão semântica sobre quem eram e uma fragmentação da identidade. "Os muitos nomes que eles têm representam as identidades de diferentes figuras, vários segmentos de suas personalidades. Portanto, não é de se admirar que seja tão difícil para eles consolidarem uma identidade própria clara, bem definida e independente" (WARDI, 1992, p. 98).[79]

> Parece mais provável que os pais sobreviventes tenham transmitido, por meio de canais de comunicação conscientes e inconscientes, mensagens cognitivas e emocionais relacionadas ao Holocausto em geral e à história de certos parentes, cujo destino fazia parte de seu Holocausto pessoal, em particular. (WARDI, 1992, p. 30)[80]

Estas crianças eram vistas como a geração da continuação; por trás haveria ruína, morte e vazio; pela frente, a obrigação dessa geração era manter viva a nação e reestabelecer a família exterminada e continuarem procriando. As "velas memoriais" eram os bodes-expiatórios da família, nas quais eram despejadas os conflitos intrapsíquicos e interpessoais da família.

> Eles não só precisam preencher um enorme vazio emocional, como também devem construir sozinhos a continuação de toda a história da família, criando assim uma conexão oculta com os objetos que pereceram no Holocausto. Portanto, devido ao significado único do papel que as crianças foram escolhidas para desempenhar, a palavra "bode expiatório" não é apropriada, sendo mais adequado chamá-las de "velas memoriais".(WARDI, 1992, p. 30)[81]

O trauma do Holocausto rompeu a normalidade de transmissão das memórias familiares entre as gerações. Assim, as "velas memoriais" eram imbuídas da tarefa tanto de repositórias das histórias dos pais quanto de agente reparador dos elos quebrados entre as famílias e as comunidades.

---

[79] No original: "The many names they bear represent the identities of different figures, various segments of their personalities. It is thus no wonder that it is so difficult for them to consolidate a clear, well-defined, and independent self-identity"

[80] No original: "It seems most probable that the survivor parents transmitted, through both conscious and unconscious communication channels, cognitive and emotional messages pertaining to the Holocaust in general, and to the history of certain relatives, whose fate was part of their personal Holocaust, in particular"

[81] No original: "Not only must they fill an enormous emotional void, but they must also construct the continuation of the entire family history all by themselves, and thus create a hidden connection with the objects that perished in the Holocaust. Therefore, because of the unique significance of the role the children were chosen to play, the word 'scapegoat' is not appropriate, and it would be better to call them 'memorial candles'"

A escolha da criança para ser a "vela memorial" teve como fator preponderante a proximidade do nascimento da criança com a morte do que seria a sua avó materna, de forma que as nascidas em 1946 eram, preferencialmente, a "vela memorial" por estarem mais próximas do período traumático da vida de seus pais. Mas nem todas elas eram nascidas em 1946, posto que outros fatores contribuíram para sua escolha. Atributos físicos, semelhanças e o sexo da criança eram outros critérios para a seleção inconsciente de quem seria a "vela memorial". Geralmente, as meninas eram as escolhidas – evidenciando um viés de gênero sobre quais membros da "segunda geração" tinham as características específicas das "velas memoriais". A criança que "aceitava" o papel de "vela memorial" era mais sensível e cuidadosa – liberando os outros filhos do fardo emocional. As outras crianças que não as "velas memoriais" estavam menos envolvidas nos problemas familiares e da carga emocional que envolvia ser filho de sobreviventes. – Uma criança basta para continuar a corrente familiar, entre a morte e a redenção. As "velas memoriais" tem a missão messiânica de aliviar os traumas paternos, o que é a origem dos sentimentos da "caixa de ferro" descritos na seção anterior. Os sentimentos de sufoco, ansiedade, de tristeza, falta de confiança, senso de responsabilidade e de ser puxado para a morte fazem parte da experiência de ser uma "vela memorial". – Estes sentimentos, frequentemente, aparecem nos sonhos.

Muitos filhos e filhas de sobreviventes sonhavam com a morte. "O dualismo entre a vida e a morte é um tema central na personalidade de muitos membros da segunda geração" (WARDI, 1992, p. 90).[82] A ansiedade quanto à morte, segundo Wardi, era expressa no início da terapia. O sentimento de culpa também permeava a vida das "velas memoriais", bem como outros integrantes da "segunda geração". As imagens de morte representadas nos sonhos eram o elo que os ligavam com o passado de seus pais. Os sobreviventes:

> transmitiu às "velas memoriais" a tarefa de construir e manter uma ponte de continuidade sobre o abismo que havia sido criado. A internalização e a identificação com as imagens da morte eram, portanto, vitais e necessárias para os filhos dos sobreviventes, porque a semente viva estava enterrada dentro deles (WARDI, 1992, p. 94)[83]

[82] No original: "The dualism of life and death together is a central motif in the personalities of many members of the second generation"

[83] No original: "transmitted to the 'memorial candles' the task of building and maintaining a bridge of continuity over the chasm that had been created. The internalization of and identification with the death images was thus vital and necessary for the survivors' children, because the living seed was buried within them"

A "segunda geração", para além das "velas memoriais", servia como memorais vivos para os membros da família que morreram; era parte indispensável para o luto dos pais. As crianças deveriam, além de viver como elas mesmas, ser, também, os parentes mortos. Para Wardi, isso não significava uma mera identificação com os mortos, mas uma transposição do mundo passado, causando uma cisão no ego – duas identidades vivendo em uma. Os sonhos com a morte, compartilhado por pais e filhos, funcionava como uma negação da solidão dos pais – os filhos dos sobreviventes estariam com eles mesmo antes de seu nascimento. Uma negação da perda cujo luto fora impossível para os pais. O *ego* das "velas memoriais" tem uma profunda identificação com a morte, implicada nas múltiplas identidades assumidas pelos filhos de sobreviventes. Há uma mistura do mundo dos mortos com a verdadeira identidade dessas pessoas. A incapacidade de realizar o trabalho de luto imerge as "velas memoriais" em um estado depressivo.

Porém, o estado depressivo das "velas memoriais" é passível de tratamento. Em terapias individuais e de grupo, Wardi relata a melhora de seus pacientes. O processo terapêutico, ao invés de torná-los frágeis, como temiam no começo, fortalecem-nos e os permitem assumir sua identidade. O *ego* se consolida e, assim, abandonam o papel de "velas memoriais". São capazes de trabalhar seus sentimentos próprios e lidar com emoções intensas. As "velas memoriais" realizam o processo próprio de luto e deixam de ser instrumento do luto não realizado pelos pais. Até o conteúdo onírico dos pacientes muda durante o processo terapêutico, demonstrando o desgarramento de um mundo perdido e uma nova função na família, assumida por eles. Liberam energia psíquica antes canalizada em ser uma "vela memorial" e na sua missão de conectar o passado que não conheceram o e futuro que seus pais almejaram e seus talentos criativos florescem. As "velas memoriais" encontram seu lugar cadeia de gerações e se tornam capazes de passar o legado familiar para as gerações seguintes.

Uma importante nota é que as "velas memoriais" de que fala Wardi, muitas vezes coincide com os "filhos substitutivos" tratados por Gabriele Schwab. "As crianças nascidas após essas guerras podem sentir mais do que o peso de ter que substituir o filho ou os filhos que seus pais perderam durante a guerra: elas crescem com a sensação de que sua geração deve substituir toda a geração que deveria ter sido exterminada" (SCHWAB, 2010, p. 120).[84] Essas crianças tem a função de desfazer o tempo e a morte, estando

[84] No original: "Children born after such wars may feel more than the burden of having to replace the child or children whom their parents lost during the war: they grow up with the sense that their generation must replace the entire generation that was meant to be exterminated"

sujeitas a nenhum tempo ou lugar. Ainda que possam não saber da existência de um irmão ou uma irmã que morreram antes do seu nascimento, sua vida foi gerada para preencher este vazio. – Mas o fantasma do irmão ou irmã morta permanece a assombrar sua existência. Essa tentativa de substituição é uma maneira de transmitir o trauma para outras gerações; dada a impossibilidade de um ser humano substituir outro, a tentativa resulta em fracasso. Inconscientemente vivendo a fantasia dos pais, os "filhos substitutos" vivem em confusão sobre a sua identidade e se tornam depositários da incapacidade dos pais de sobreviverem ao luto da perda precoce dos filhos. São, por sua vez, assombrados, não apenas pelos irmãos que não chegaram a conhecer e a quem devem substituir, mas pela morte de outros milhões – de um povo inteiro.

Por mais que coincidam, muitas vezes, as "velas memoriais" não necessariamente substituem, especificamente, outro filho, mas outros familiares – e, mesmo, um povo que foi exterminado. E os "filhos substutivos", por sua vez, não necessariamente incorporam a noção de "velas memoriais", uma vez que aqueles podem nascer em famílias não tocadas pela guerra, mas sim por desgraças particulares. Ou, mesmo, a substituição de filhos pode incidir na família de perpetradores – uma vez que, na guerra, também tiveram perdas. Ainda assim, a característica de ambos é a incumbência de substituição, de assumir o lugar de outros, e o resultado psíquico dessa tarefa é um luto não processado.

A "segunda geração" de perpetradores

A "segunda geração" do Holocausto não se resume a de filhos de sobreviventes. Existe a sua contraparte – "contrapunctual "segunda geração"" (HOFFMAN, 2005, pos. 1550),[85] como Eva Hoffman coloca – a dos alemães. "A Alemanha, quer eu queira quer não, faz parte da minha história significativa. Os alemães nascidos depois da guerra, comecei a aperceber-me gradualmente, são o meu verdadeiro contraponto histórico. Tivemos de lutar, a partir das nossas posições antitéticas, com o mesmo passado" (HOFFMAN, 2005, pos. 1550).[86] Imagine que na Alemanha todos, de alguma forma, participaram da guerra – e, consequentemente, do destino dos judeus. Podem ter sido ativos colaboradores, nazistas entusiasmados e fanáticos, nazistas por ocasião, membros da SS ou do alto escalão do governo, ou simplesmente *mitläufer,* partícipes indiferentes

[85] No original: "contrapunctual "second generation""

[86] No original: "Germany, whether I would or not, is part of my significant history. The Germans born after the war, I began gradually to realize, are my true historical counterpoint. We have had to struggle, from our antithetical positions, with the very same past."

ao que aconteciam com seus vizinhos de raça judia. E imagine que estes alemães, que fizeram parte dos perpetradores e dos algozes, procriaram. É assombroso pensar que sobre esta Terra caminhem almas tão desamparadas quanto filhos de nazistas, perpetradores, ou inquietos espíritos que não sabem ao certo o que seus pais fizeram, mesmo que tenham sido "alemães comuns". Aliás, o próprio fato de ser um "alemão comum" entre 1933 e 1945 – pelo menos! – já é algo preocupante. Como estes filhos de perpetradores, ou simplesmente de cidadãos culpados pela inércia, conseguem lidar com a culpa do passado de seus pais? Seria este passado, tal como o de filhos de sobrevivente, também transmissível de alguma forma? Poder-se-ia encaixar estes filhos de perpetradores como – vítimas? Seria o seu destino semelhante à da contraparte judia, em com seus traumas e dilemas ao lidar com a geração anterior? Adiante, passarei a defender que sim, que ao menos para alguns filhos de alemães a situação de trauma transmitido pelos pais é a mesma do que a do trauma passado aos filhos de sobreviventes. Os sintomas são parecidos, ao menos àqueles que tomaram consciência do mal de seus pais e resolveram se responsabilizar por eles. Que abraçaram a culpa metafísica, de que fala Jaspers, ainda que não tenham outra, posto que tinham a "graça do nascimento tardio", para lembrar Kohl. Ora, como lidar com a imagem do pai amoroso e afetuoso que fez parte da sua infância e seu terrível segredinho de que, ao mesmo tempo, era um carrasco nazista? Como conciliar a imagem de um pai ordinário no lar, mas que em seu trabalho era responsável pelas engrenagens do genocídio – escarrando no conceito de Humanidade? Cabe os "dois lados" da mesma pessoa no mesmo conceito? Claro está, contudo, que nem todos os nazistas eram, assim, amorosos como pais. Por certo, a ideologia nazista infiltrava a privacidade familiar e transformava os pais em carrascos também com os filhos. Enquanto os filhos de sobreviventes lidavam com a impossibilidade de separação dos pais, a quem deviam proteger, sua contraparte alemã lidava com a impossibilidade de afastar-se de quem ama, de quem serviu-lhe de modelo, e de renegar completamente a figura paterna. Igualmente, no lar de judeus e de alemães da "segunda geração" reinava um ar de silêncio e segredo – de um lado, pela vergonha, de outro, pela culpa, ou algo levemente similar, para aqueles que não conheceram o arrependimento. [87]

[87] "For those who died, committed suicide, or were executed, the conflits of morality were neatly resolved. But in those who lived for years after the war, sometimes without even being tried or sentenced, did a conflitc of morality exist, and did it ever surfaced?" [Para aqueles que morreram, se suicidaram ou foram executados, os conflitos de moralidade foram resolvidos de forma clara. Mas naqueles que viveram durante anos depois da guerra, por vezes sem terem sido julgados ou condenados, será que existiu um conflito de moralidade, e será que ele alguma vez veio à tona?] (BAR-ON, 1993, pos. 4058). Berel Lang,

Barbara Heimannsberg e Christoph Schmidt levantam a questão, em 1992, do silêncio que havia dentro das famílias a respeito do que fora o Holocausto. Não havia resposta para a pergunta "o que vocês fizeram na época?" e a pergunta nem sempre era feita. "Já não existe uma tradição inocente de contar histórias entre as gerações" (HEIMANNSBERG e SCHMIDT, 1993b, p. 3).[88] O silêncio, contudo, reveste apenas a superfície do fenômeno nazista nas famílias alemãs – e, por extensão, na sociedade como um todo – uma vez que encobria o reprimido que retornava de outras formas. As consequências psíquicas do Terceiro Reich eram patentes especialmente em quem viveu o período em idade de formação, como os estudantes da NAPOLA, da BDM e da Juventude Hitlerista.[89] Essa geração incorporou a ideologia nazista como a principal influência cultural de seu tempo e a transmitiu, nem que seja em forma de traumas, para as gerações seguintes. A libertação da Alemanha, para alguns, ou colapso, para outros, em maio de 1945, iniciou a mítica "hora zero", em que supostamente o passado nazista alemão era apagado, inclusive no nível individual, gerando o que Alexander e Margaret Mitscherlich chamaram de a "incapacidade do luto" na sociedade alemã (MITSCHERLICH e MITSCHERLICH, 1975). O sentimento de um "mundo nacional-socialista" ainda permanece em paralelo à condenação dos crimes nazistas.

> Nós, que nascemos depois da guerra, conhecemos o teor das histórias de guerra: a linguagem é técnica e pouco envolvente enquanto se fala de tiroteios, para depois se tornar nostálgica e sentimental nos jorros de camaradagem. Entre estes dois extremos encontram-se mundos de confusão, mistificação e tentativas de aliviar o fardo. (HEIMANNSBERG e SCHMIDT, 1993b, p. 6)[90]

A coletânea organizada por ambos os autores (HEIMANNSBERG e SCHMIDT, 1993a) trata das relações entre o passado nazista e suas interfaces com a psicoterapia.

---

ponderando sobre a consciência dos carrascos nazistas sobre o bem e o mal de suas ações, conclui "the Nazis indeed had the capacity to know the "nature and quality" of their acts in the genocide against the Jews; thus, that the Final Solution was not the result of individual or collective irrationality, but was a deliberately and "reasonably" conceived – and also that the Nazis, substantively enough to have influence their planning, recognized the policy and the acts constituting it as morally wrong" [os nazistas tinham efetivamente a capacidade de conhecer a "natureza e a qualidade" dos seus atos no genocídio contra os judeus; assim, a Solução Final não foi o resultado de uma irracionalidade individual ou coletiva, mas foi concebida de forma deliberada e "razoável" - e também que os nazistas, com suficiente substância para influenciar o seu planeamento, reconheceram que a política e os atos que a constituíam eram moralmente errados] (LANG, 2003, p. 32). Ou seja, era raro o arrependimento por parte dos perpetradores nazistas, uma vez que conceberam a maldade de seus atos e ainda assim os executaram. O arrependimento fica pela parte dos filhos, que não tiveram parte no assassínio e brutalidade, vicariamente, em lugar de seus pais.

[88] No original: "There is no longer any innocent tradition of storytelling between the generations."

[89] NAPOLA é o acrônimo de Instituto Nacional de Educação Política, BDM é a Liga das Garotas Alemãs.

[90] No original: "We who were born after the war know the tenor of war stories: the language is technical and uninvolved as long as the talk is of shootings, and then it turns nostalgic and sentimental in the gushing about comradeship. Between these two extremes lie worlds of confusion, mystification, and attempts to ease the burden."

Como essa tradição é transmitida entre as famílias, como os filhos lidam com o passado dos pais, e quais as possibilidades de cura que as diferentes abordagens terapêuticas podem oferecer para os casos de ruptura familiar. Este passado nazista, portanto, faz parte do cotidiano, de forma que Richard Picker contesta a categoria de "passado" para encontrá-lo no presente das famílias e sociedades alemã – e, no seu caso particular, austríaca. Tudo que ele experiencia na sua Viena tem traços do "passado" nazista – um passado indissociado de seu ponto de vista atual – portanto, também, um "presente" nazista. "Quais são as minhas próprias palavras? Que língua pode ser a minha língua materna, quando a minha própria mãe procurou tão ardentemente falar a língua dos nazistas – a chamada "palavra alemã"? (PICKER, 1993, p. 12).[91] A língua alemã de Goethe e Schiller estava empestada pelo fanatismo hitleriano; contaminada de tal forma, como se poderia expressar, em alemão, sem ressoar a mesma linguagem de dominação, controle e extermínio? Esse é um dos problemas que a psicoterapia depara ao lidar com o passado nazista; ele estava intricado nas disciplinas terapêuticas a ponto de elas pertencerem, também, ao mundo nazista. Contudo, a psicoterapia relegava os problemas nazistas ao particular, individual, sem reconhecer nela mesma suas relações com o regime. Quem eram os formadores dos terapeutas de então, e o que eles estavam fazendo na época de Hitler? No âmbito psicanalítico, a resposta pendia para a relação de transferência – a indagação sobre o passado do terapeuta era vista como irrelevante, querendo, na verdade, indagar sobre a relação dos pais com o Nazismo. E a questão, no âmbito familiar, esbarrava em respostas tais: ""O mundo mudou. Afinal, ninguém iria compreender", ao que se acrescenta: "Falemos do presente!"" (PICKER, 1993, p. 16).[92] Respostas que indicavam, além de uma tentativa de denegar o passado focando no presente, uma forma historicista de lidar com o tempo – indicavam, também uma incomensurabilidade entre passado e presente. As questões que as gerações anteriores deveriam lidar, as escolhas que deveriam fazer e os dilemas que deveriam enfrentar não fariam mais sentido no tempo presente, com seu olhar julgador e condenatório. O presente estava livre das árduas questões de se engajar ou não com o nacional-socialismo e encarava o passado como negação, trauma ou culpa. Apesar dessa distância aparente entre passado e futuro, o passado nazista não tinha realmente passado: "Ali estão os locais, ali

[91] No original: "What are my own words? What language could be my mother tongue, when my own mother sought so ardently to speak the language of the Nazis—the so-called "German word"?"

[92] No original: ""The world has changed. Nobody would understand, after all," to which is added, "Let's talk about the present!""

estão os autores, ali estão as vítimas, ali estão os cúmplices e as testemunhas, ali estão os seus filhos e os filhos dos seus filhos" (PICKER, 1993, p. 16).[93] "A própria psicanálise tem o seu passado nazista" (PICKER, 1993, p. 17).[94] Não só a psicanálise, mas outras formas de terapia também tinham seu passado nazista, como as dinâmicas de grupo. Mesmo dispensando os líderes, em caso de impasses no diagnóstico, "o grupo estava sempre correto". Mas como alguém poderia estar sempre correto? "O passado nazista estava claramente escondido sob a superfície da discussão, mas permaneceu congelado a esse nível" (PICKER, 1993, p. 17).[95] Mesmo na *Gestalt* terapia, a linha adotada pelo autor, ele encontrou o passado nazista escondido nas superfícies, ao esquecer as próprias experiências para tratar o passado nazista apenas de modo profissional:

> porque temos estado tão concentrados no reconhecimento público da Gestalt-terapia – fez-nos esquecer que uma postura terapêutica não convencional é exatamente o que é necessário para lidar com o passado nazista: provar o seu sabor, ver as suas cores, absorver o seu fedor, o seu fascínio, o seu ruído horrível e o seu silêncio paralisante (PICKER, 1993, p. 19)[96]

A psicanálise, acostumada a tratar da culpa neurótica, negligenciou a culpa real. E, no fim das contas, todos carregavam essa culpa, uma geração inteira, que viveu e foi testemunha da época dos terrores nazistas, senão participando dos campos de concentração, mas estando envolvidos na educação nazista. Cantando hinos, participando de jogos, grupos de estudos. Na NAPOLA,

> Todo este mundo de membros do partido e pedagogos das SS! Tudo era masculino, tudo era uniformizado, cada camisa, cada cueca tinha um número e o seu lugar obrigatório no armário (que para mim, antes de NAPOLA, era simplesmente um armário de roupa), e tudo para controlar. (PICKER, 1993, p. 23)[97]

Após a eleição de Kurt Waldheim para presidente da Áustria, a devassa sobre seu passado nazista contribuiu para que a sociedade austríaca discutisse, também, a sua participação e seu próprio passado nazista. Em treinamentos e em consultas, Picker entrou em contato com essas questões. A de um jovem que cresceu normalmente porque sua

[93] No original: "There are the sites, there the perpetrators, there the victims, there the accomplices and witnesses, there their children and their children's children."

[94] No original: "Psychoanalysis itself has its own Nazi past."

[95] No original: "The Nazi past plainly lurked under the surface of the discussion, but it remained frozen at that level."

[96] No original: "because we have been so focused on public recognition for Gestalt therapy—has made us forget that an unconventional therapeutic stance is exactly what is needed in dealing with the the Nazi past: to taste its taste, see its colors, take in its stench, its fascination, its horrible noise, and its crippling silence."

[97] No original: "All this world of party members and SS pedagogues! Everything was masculine, everything was uniformed, every shirt, every pair of underpants had a number and its obligatory place in the locker (which was simply a clothes closet to me, before NAPOLA), and all for the sake of control."

mãe, ao negar ajuda pedida por uma família judia para esconder seu filho, pode viver sem problemas, enquanto a família judia, no dia seguinte, era toda levada para um campo de concentração. Ou uma mulher que estava envolvida com campos de concentração. E inúmeros outros casos de filhos que reclamavam do silêncio dos pais, de pais que serviram à maquinaria nazista, seja burocrática, seja de guerra – se se pode separar ambas. Creio que, através destes exemplos, seja algo seguro afirmar que a transmissibilidade do Holocausto de geração em geração, seja em famílias de alemães, seja em famílias judias, possuía um caráter traumático que as aproximam.

Heidi Salm, que também contribuiu para o volume de Barbara Heimannsberg e Christoph Schmidt, trabalhou com casos particulares, em suas sessões, de pacientes lidando com o passado nazista. Mas, ela mesma, nascida em 1922 estava envolvida. E confrontando sua atuação nos anos de nacional-socialismo como uma jovem, ela se compreendeu como um tipo de perpetradora. "Será que isso significa apenas aqueles que mataram outras pessoas, quer denunciando-as, quer participando diretamente no seu assassinato?" (SALM, 1993, p. 49).[98] Perguntando aos familiares as atividades políticas deles de então, foi surpreendida com a resposta de que, apesar do pai admirar Hitler, ela era a única "nazista real" da família – isso devido à sua atuação na Liga das Garotas Alemãs (BDM). Foi questionada uma vez sobre sua autoimagem como perpetradora, já que ela era obrigada a fazer tais atividades – entendimento que recai na escapatória da geração dos perpetradores à geração subsequente: "os tempos eram diferentes, não tínhamos escolhas". Mas essa visão distorcida é devida ao silêncio que prevalece nas famílias e na sociedade alemã, que faz obscurecer o papel dos nazistas em geral, entendendo apenas os extremos do espectro monstro-que-manda-forçado-a-obedecer.

Alguns pacientes da prática terapêutica de Heidi Salm a fizeram entrar em contato direto com seu passado nazista. Ela narra três casos. No primeiro, três gerações estavam envolvidas. Uma mulher divorciada que dependia da mãe para cuidar da filha, cujas constantes discussões estavam afetando a menina, de nove anos. A mulher havia nascido em 1944, sua mãe, em 1920, e fizera parte da BDM. A filha a culpava pela participação no grupo nazista, enquanto a mãe explicava que os encontros não eram a respeito de política, mas de diversão entre meninas e jovens mulheres. ""E foi maravilhoso, mesmo que te recuse a compreender isso."" (SALM, 1993, p. 52).[99] A bênção do nascimento

[98] No original: "Does that really mean only those who killed other people, either by denouncing them or by taking a direct part in their murder?"

[99] No original: ""And it was wonderful, even if you refuse to understand that.""

tardio parece estar em toda parte, no que tange a ruptura entre as gerações. A mulher que nascera em 1944 também apreciava atividades em grupos de mulheres, mas ““Não tivemos campos de concentração nem extermínios em massa", ela gritou. “E esse é todo o ponto”” (SALM, 1993, p. 53).[100] As diferenças entre os grupos que ambas participavam, aparentemente ingênuos em suas práticas, era o contexto externo. A filha também culpava a mãe por ter sido enfermeira na época da guerra, e, portanto, ter participado dos esforços nazistas. Esse relato fez com que Salm se relembrasse de como também adorava as atividades da BDM; e se relembrava, também, de como em sua função de líder [*füherin*] do grupo ela deveria passar lições sobre como os alemães eram o povo escolhido, e que viviam no alvorecer de uma nova era, devendo estar preparados para tudo que exigissem deles.

> Quando escrevo isto aqui e deixo que estes pensamentos e imagens passem diante dos meus olhos, e sinto o que tudo isto significava para mim na altura, fico chocada com a forma cega e acrítica como transmiti às garotas mais novas esta visão do mundo hitleriana, que considerava os alemães como o "povo e a raça escolhidos" e que tomava qualquer sinal de diferença como motivo de expulsão, e que acabou por conduzir ao assassínio em massa dos judeus. (SALM, 1993, p. 53)[101]

A mulher perguntava à sua mãe o que ela sabia sobre os campos de concentração e extermínio, mas mesmo com a mãe afirmando que nada sabia, a filha não acreditava. As acusações de mãe para filha, basicamente, podem ser resumidas a uma acusar a outra de pertencer a determinada geração, a uma geração em que o extermínio dos judeus foi possível, e que, portanto, tudo estava interligado. Embora a existência dos campos de extermínio fosse velada e escondida do conhecimento público, sabia-se que os judeus estavam em risco, que eram perseguidos – esse conhecimento não se podia fingir. Havia um conhecimento tácito, na sociedade alemã, do que estava acontecendo. E, ao final da guerra, com algum detalhe. A negação ou a indiferença, o receio de fazer a próxima pergunta, servia como uma abençoada manta de ignorância que velava os olhos inocentes da geração predecessora. O silêncio prevalecia na época – o mesmo silêncio que a “segunda geração” acusava a geração de seus pais de manter. O choque da mulher foi ainda maior quando descobriu que seu pai era um nazista convicto e professor na escola,

[100] No original: ““We didn’t have any concentration camps or mass exterminations,” she cried out. “And that’s the whole point.””

[101] No original: “When I write that here and let these thoughts and images pass before my eyes, and feel what it all meant to me then, I am shocked at how blindly and uncritically I passed on to the younger girls this Hitlerian worldview, which held up the Germans as the “chosen people” and race, and took every sign of difference as grounds for expulsion, and which ultimately led to the mass murder of the Jews.”

onde ensinava suas convicções; mas isso não apagava sua personalidade de "um pai de família sensível e caloroso", conforme o descrevera a mãe. (SALM, 1993, p. 55).[102] Aos julgamentos da mulher, a mãe respondeu com "a facilidade de vida da geração atual, a impossibilidade de fazer comparações em circunstâncias tão diferentes" (SALM, 1993, p. 55).[103] A nova geração, a "segunda geração", se defendia, falando que nada como "aquilo" poderia acontecer de novo, sendo que um jovem alegou que o computador preencheria o vazio de informação que tinha na época, e que, portanto, bem-informados, a geração dos filhos de perpetradores não permitiriam que o nazismo ou outros genocídios acontecessem de novo. Quanta ingenuidade! Talvez a mesma que permitiu a geração dos perpetradores virar – uma geração de perpetradores! Assim se dividiam geração de perpetradores e geração de seus filhos – uma com um silêncio defensivo e outra com acusações fáceis e superioridade. – Eis a graça do nascimento tardio! Eis, também, o espírito do passado que assombra o presente, tal como aconteceu a Hamlet, que o deixou louco.

No segundo caso que Salm trabalha, ela lida, em uma terapia de reconstrução familiar, com um homem nascido em 1944 cujo pai havia desaparecido na Rússia. Segundo as informações de sua mãe, o pai era um combatente comum que viera a falecer; mas, como veio a descobrir durante as preparações para a reconstrução familiar, seu pai era um membro ativo da SS desde 1937. A descoberta de que seu pai foi um dos perpetradores diretos do Holocausto foi um choque. A raiva do pai foi redirecionada para a mãe, que alimentou uma falsidade. Ele, que questionava o passado de políticos, nenhum deles envolvido diretamente no Holocausto, descobriu-se filho de alguém, este sim, implicado diretamente. Na terapia de reconstrução familiar, tentou descobrir quem era seu pai:

> Ulrich K. nasceu em 1913, sendo o único filho e o mais novo, depois de quatro filhas. O seu pai era funcionário público e a sua mãe dona de casa. O pai foi recrutado para o exército pouco depois do nascimento de Ulrich e caiu na França em 1917. Os restantes membros da família pareciam ter as seguintes regras de sobrevivência: "Ficamos todos juntos", "Somos pessoas muito especiais", "Não são permitidos conflitos abertos". As duas irmãs sobreviventes de Ulrich confirmaram que todos eles se esforçavam por cumprir esta última regra e que nunca era permitido qualquer tipo de conflito. (SALM, 1993, p. 57)[104]

[102] No original: "a sensitive, warmhearted family man."

[103] No original: "how easy the current generation had it, how you couldn't make comparisons anyway under such different circumstances"

[104] No original: "Ulrich K. was born in 1913, the only son and youngest child, following four daughters. His father was a civil servant, his mother a housewife. The father was drafted into the army

> Para não ser sempre o "pequenino" (como a mãe ainda lhe chamava quando ele tinha 1,80 m), fez tudo o que podia para provar a sua virilidade e a sua força (altura, físico de aço, provas de capacidades físicas e intelectuais, entre outros, eram critérios de admissão nas SS). Há muitos indícios de que Ulrich necessitava de grupos com os quais se pudesse integrar, bem como de grupos a quem pudesse exigir muito, tal como fazia a si próprio. (SALM, 1993, p. 57)[105]

Na representação familiar[106] que teve lugar na terapia, pôde acontecer um encontro entre pai e filho, ainda que o pai fosse um "ator". Perguntado como o pai pôde ser tão cego, a resposta foi: ""No início, fiquei fascinado com os ideais sonoros, com a natureza de elite do grupo; mais tarde, nós, membros das SS, fizemos especialmente um juramento de silêncio e aprendemos a viver com esse silêncio sob a ameaça da morte."" (SALM, 1993, p. 58).[107] O silêncio entre as gerações permitia que todo tipo de medos e fantasias surgissem a respeito do passado nazista e da participação dos pais. A quebra desse silêncio revelava traumas não digeridos, culpas apenas parcialmente assumidas e luto não realizado. As terapias, principalmente as de reconstrução familiares, permitia um diálogo já impossível entre membros da geração morta e os vivos, com suas perguntas e julgamentos. Esse tipo de terapia possibilitava a reconstrução de uma identidade fragmentada de uma "segunda geração" que não sabia encontrar-se em si, que não sabia responder com certezas à pergunta "quem sou?".

O terceiro caso analisado por Heidi Salm envolve um pai de 71 anos e a filha de 40. O pai fora um chefe distrital no período nazista. A questão central das conversas era qual admiração o pai nutria por Hitler e por outros líderes: a voz, a postura, a certeza e a segurança que passavam. Mas, novamente: "... Mas terias de o experimentar tu mesmo. Não é possível compreender" (SALM, 1993, p. 60).[108] A experiência e o corte entre as

---

shortly after Ulrich's birth and fell in France in 1917. The remainder of the family seemed to have the following survival rules: "We all stick together," "We are very special people," "Open conflict is not allowed." It was confirmed by Ulrich's two surviving sisters that they all made strenuous efforts to live up to this last rule and that no conflict of any kind was ever allowed to come out into the open"

[105] No original: "In order not to be forever the "little one" (which his mother still called him when he was six-feet two), he did all he could to prove his manhood and his strength (height, a steel physique, evidence of physical and intellectual achievement, among other things, were all criteria for admission to the SS). There is much evidence that Ulrich needed groups with whom he could fit in, as well as ones of whom he could make high demands, as he did of himself."

[106] Vale uma curta nota sobre o método da reconstrução familiar. Inspirada nos trabalhos de Virginia Satir, é um método em que se faz uma investigação sobre a família, trazendo dados, fotos, histórias, e posteriormente reencenando a questão a ser tratada num grupo terapêutico. O método visa ver e experimentar estruturas e padrões familiares escondidos e bloqueios emocionais.

[107] No original: ""At first I was fascinated by fine-sounding ideals, by the elite nature of the group; later on we SS members were especially sworn to an oath of silence, and we learned to live with this silence under the threat of death.""

[108] No original: "... But you would have had to experience it yourself. You can't possibly understand."

gerações tornavam o passado tão presente, no entanto, incomensurável. Mas além da admiração, havia o medo. O silêncio foi algo herdado não apenas pela "segunda geração", mas pela geração 1.5.[109] A tônica era de que o "inimigo estava ouvindo", e o inimigo não eram apenas os guerreiros que combatiam contra a Alemanha – mas, quem sabe, os próprios nazistas? Desde 1933, silêncio e medo andavam junto; o medo de ser detratado, o silêncio que preservava a vida. Ao final da guerra, acrescenta-se o medo dos bombardeios aliados em alvos civis de várias cidades alemãs; o medo das sirenes; o medo de ter que se esconder em abrigos; o dos lares perdidos; do status degradado; do fogo que queimava as cidades.

Sammy Speier, sobre a relação entre psicanálise, na Alemanha, e o nazismo, faz um diagnóstico: os pacientes com que lidava, os da "segunda geração", foram criados por quem levou a cabo o extermínio sistemático dos judeus e sua exclusão da comunidade racial alemã. A geração de adultos dos anos 1980-1990 que foi criada por pais e avós que, de certa forma, colaboraram com a prosperidade do nazismo – e, portanto, as questões tratadas com os pacientes nas sessões, estavam intimamente relacionadas com o período e com o silêncio da época. Da mesma forma, os professores que treinaram os psicanalistas foram da geração que participou do extermínio nazista. E a história de genocídio por trás do encontro dessas gerações era preferível suprimir e negar. E isto deveria abalar os pilares da psicanálise: a realidade pode ser mais cruel que as fantasias, o complexo de Édipo e a infância não são suficientes para explicar a violência e o trauma da vida adulta – outras causas deveriam ser procuradas. O vocabulário da psicanálise clássica é insuficiente para receber ou reelaborar as experiências de quem sofreu nos campos de concentração. (Cf. SPEIER, 1993, p. 62). Também a psicanálise é lacunar em lidar com os filhos de perpetradores, espectadores e testemunhas indiferentes. "Os consultórios psicanalíticos na Alemanha estão cheios de pacientes que são filhos dos perseguidores, cúmplices, testemunhas e espectadores; este estado de coisas é, no entanto, coletivamente negado" (SPEIER, 1993, p. 64)[110] – como se o problema da "segunda geração" fosse não existente. Em seu trabalho analisado, Speier pretende verificar em que medida a manifestação dessa negação reivindica uma revisão da psicanálise clássica.

[109] Referência a quem nasceu antes de 1945, mas experienciou os eventos da guerra ou do Holocausto ainda muito jovens, em seus anos de formação.

[110] No original: "Psychoanalytic practices in Germany are full of patients who are the children of the persecutors, accomplices, witnesses, and bystanders; this state of affairs is, however, collectively denied."

Auschwitz destroçou a possibilidade de uma transmissão da tradição da experiência na cultura alemã. À pergunta "Onde você estava entre 1933-1945?" não tinha uma resposta direta entre o grupo de professores psicanalistas. Era proibida de se fazer na realidade. ""Não perguntes! A minha pessoa, a minha vida e o meu passado não têm nada a ver com a vossa análise."" (SPEIER, 1993, p. 65).[111] O complexo de Édipo foi substituído pelo medo do que poderia encontrar nesse passado – não a cena de sexo entre os pais, mas a câmara de gás. A "regra da abstinência", na qual a realidade da vida do terapeuta não deve entrar na terapia, na qual a relação de transferência deveria reinar – a regra da psicanálise clássica, mostrou-se inadequada para o tratamento de pacientes com um passado nazista. Essa regra ressoava o silêncio familiar que era regra, que impedia o paciente de descobrir mais de sua família, sobre o que fizeram durante o Holocausto.

> Desde Auschwitz, deixou de haver qualquer tradição narrativa, e quase não restam pais e avós que peguem nas crianças ao colo e lhes contem a sua vida de antigamente. As crianças precisam de contos de fadas, mas é igualmente essencial que tenham pais que lhes contem as suas próprias vidas, para que possam estabelecer uma relação com o passado. Hoje em dia, porém, o repertório de histórias dos pais e dos avós já não é constituído por "simples" histórias de guerra e de aventuras, mas sim por histórias duvidosas, vergonhosas, até mesmo perigosas e horríveis, que podem levar-nos à loucura. Demasiados pais e avós, mães e avós preferem não contar nada aos seus filhos sobre as experiências que foram decisivas para eles. O que é apagado reaparece nas crianças, que são os nossos pacientes de hoje, como vazio, difusão de identidade, desnorteamento e confusão. (SPEIER, 1993, p. 67)[112]

A quebra da transmissão da tradição de pais pra filhos acabava por traumatizar a "segunda geração". E o silêncio familiar esbarrava no silêncio do consultório. Pois "É mais fácil falar com os pacientes em psicanálise sobre o quarto de dormir do que sobre a câmara de gás." (SPEIER, 1993, p. 67).[113] O ato de evitar a pergunta "onde estava entre 1933-1945? O que fez e deixou de fazer?" acaba por deixar um elemento de desorientação na relação entre paciente e analista, na qual o paciente não se sente compreendido. A negação, afirma Speier, é um modo de defesa do organismo para se manter sadio.

---

[111] No original: ""Do not ask! My person, my life, and my past have nothing to do with your analysis.""

[112] No original: "Since Auschwitz there is no longer any narrative tradition, and hardly any parents and grandparents are left who will take children on their lap and tell them about their lives in the old days. Children need fairy tales, but it is just as essential that they have parents who tell them about their own lives, so that they can establish a relationship to the past. Nowadays, however, the parents' and grandparents' repertoire of stories is no longer made up of "simple" war and adventure stories, but rather of questionable, shameful, even dangerous and horrible stories, which can drive you insane. Too many fathers and grandfathers, mothers and grandmothers would rather tell their children nothing of the experiences that were decisive for them. What is erased reappears in the children, who are our patients today, as emptiness, identity diffusion, bewilderment, and confusion."

[113] No original: "It is easier to talk with patients in psychoanalysis about the bedroom than about the gas chamber."

> Qualquer pessoa que concentre a sua atenção em Auschwitz está a colocar-se em risco de descompensação. Quem quiser gozar a vida tem de negar Auschwitz. Desde Auschwitz e Hiroshima, a negação, que é de fato um mecanismo de defesa primitivo, avançou para o estatuto de "normal". E, no entanto, quem nega Auschwitz e Hiroshima por completo, partilha a culpa pela destruição da humanidade. (SPEIER, 1993, p. 69)[114]

Porém, os que insistem na análise clássica para tratar de pacientes que, consciente ou inconscientemente, sofreram com o Holocausto – como é o caso da "segunda geração" de filhos de perpetradores -, negam a realidade e juntam-se àqueles que nada fizeram para impedir que as atrocidades do genocídio fossem possíveis. Para Speier, isso significa:

> Se os pacientes cresceram sem modelos, então, em algumas circunstâncias, o analista deve ser capaz de assumir ele mesmo esse papel de modelo, a fim de preencher a lacuna. Se ele permanece sistematicamente "abstinente", ele deixa seu paciente vagando num vazio. Os déficits não podem ser preenchidos apenas com interpretações. Interpretar sempre apenas a transferência, sem nunca entrar emocionalmente em relação com o paciente, significa para o paciente uma repetição da sua experiência traumática de infância. (SPEIER, 1993, p. 71)[115]

É necessário superar a transferência e o complexo de Édipo como os causadores da neurose e considerar a realidade; do contrário, o paciente verá o psicanalista desprovido de sua humanidade, e o tratamento estará condenado ao fracasso. É necessário, portanto, na sociedade como no microcosmo dos psicanalistas, romper com a "conspiração do silêncio".

Margarete Hecker (1993), mais uma que utiliza a terapia da reconstrução familiar como método, diz que a geração que vivenciou o nazismo pode apenas sobreviver ao presente com o mínimo de memória sobre o passado, depositando suas esperanças nos filhos, sem que isso seja tratado verbalmente – à semelhança da "segunda geração" dos filhos de sobreviventes. Os filhos leais, portanto, não sobrecarregam os pais com perguntas, mesmo que isso signifique saber pouco ou nada sobre quem eles realmente são e quais suas origens. É na terapia de reconstrução familiar que pela primeira vez filhos e pais tem a oportunidade de conversação franca sobre o passado sem o imperativo de

[114] No original: "Anyone who focuses his attention on Auschwitz is putting himself at risk of decompensation. Anyone who wants to enjoy life must deny Auschwitz. Ever since Auschwitz and Hiroshima, denial, which is actually a primitive defense mechanism, has advanced to the status of a "normal" one. And yet whoever denies Auschwitz and Hiroshima entirely, shares in the guilt for the destruction of mankind."

[115] No original: "If patients have grown up without models, then in some circumstances the analyst must be able to slip into this modeling role himself, in order to close the gap. If he remains systematically "abstinent," he leaves his patient to wander in a void. Deficits cannot be filled by interpretations alone. Always to interpret only the transference, while never entering emotionally into relationship with the patient, means for the patient a repetition of his traumatic childhood experience."

julgamentos geracionais pela participação no regime nazista. Os participantes das terapias procuram se libertar de um "legado negativo". Hecker analisa três famílias.

O primeiro caso é de Wolfgang, pacifista que se recusou a servir nas forças armadas alemãs, cujo avô foi um nazista convicto que esteve preso por dois anos, pelos americanos, durante o processo de desnazificação, para "virar um bom democrata". Porém, este era irredutível. O avô, Friedrich, era um pequeno fazendeiro cuja crise econômica de 1929 afetou-o bastante, e suas convicções nacionalistas fizeram-no aproximar-se dos nazistas. Wolfgang rejeitava o avô, apesar de ter fascínio por ele. Era-lhe desconcertante, no entanto, um liberal de esquerda, ter opiniões concordantes com o avô a respeito da condenação da invasão americana do Vietnã e da invasão soviética em Praga. Heinz, pai de Wolfgang e filho de Friedrich, nascido em 1929, juntou-se à Juventude Hitlerista aos nove anos. Em 1945, participou da *Volksturm*.[116] Aos 20 anos completou os estudos e aos 24 casou-se com Gerda, quem o fez afastar-se de seu pai, Friedrich, e a prometer não gerenciar a fazenda. Heinz adaptou-se à vida civil com certa tranquilidade, mas bebia e comia muito, com Wolfgang tendo que arrastá-lo do bar para casa frequentemente. Wolfgang e seus irmãos conseguiram formação acadêmica, o que era estimulado pela família. Gerda, sua mãe, impedia-o de tomar interesse pelo seu pai ou avô. E assim, afastava-se não apenas do passado nazista familiar, como de sua família inteira. A terapia de reconstrução familiar o possibilitou um diálogo póstumo com seu avô, que o livrou da imagem negativa que tinha dele, acentuadas pelas posições maternas, e esteve apto a se afastar da família, de seu passado negativo, sem avaliar seu avô negativamente por completo. Isso o livrou do medo de se tornar um homem como seu pai e seu avô – e, por conseguinte, de se procriar e espalhar a semente perigosa do nazismo.

Uta, o segundo caso analisado por Hecker, queria descobrir quem eram "nós, os alemães", antes de saber como deveriam tratar os trabalhadores estrangeiros. Sua dúvida tinha um pano de fundo familiar, um assassinato não resolvido. Ater-me-ei apenas aos fatores essenciais, que coadunam com a hipótese que pretendo defender; qual seja: a congenialidade entre a "segunda geração" de filhos de sobreviventes e a "segunda geração" de filhos de perpetradores. Essa congenialidade, no caso de Uta, é demonstrado na condição de vítima em que se encontra dentro da composição familiar. No silêncio que existe, nas tentativas de conciliação e, mesmo, na escolha profissional. Assim como os filhos de sobreviventes que optam, segundo Alan Berger, por profissões relacionadas à

[116] Milícia criada nos últimos meses da guerra, em que populares, especialmente jovens da Juventude Hitlerista, tentavam defender desesperadamente a Alemanha dos ataques finais dos Aliados.

"cura", também Uta desenvolvia projetos sociais relacionados à juventude desempregada. Aos 33 anos, levava uma vida retirada, desconfiada e com problemas de relacionamentos.

O terceiro caso, o de Gudrun. Sua mãe era responsável pelo fazer cumprir das normas do Código de Saúde Hereditária do Terceiro Reich – apesar de proteger da eutanásia seu filho com retardo mental. No dia seguinte ao casamento entre Irene, mãe de Gudrun (que estava grávida do filho Horst), e Hermann, seu pai teve que partir para sua unidade, em meio aos ataques aéreos dos Aliados. Hermann quase morreu durante a retirada do Exército Alemão da URSS. Apenas ao final de 1945, quando voltou à casa, descobriu o nascimento do filho. Gudrun nasceu após a guerra, nove anos mais jovem que seu irmão. O casamento de seus pais foi marcado pelo silencio, pois, mãe e pai tiveram experiências tão diferentes na guerra que era difícil compartilhar. Hermann buscava o velho sentido de camaradagem que encontrara no exército, desta feita, em tavernas, onde se alcoolizava. Irene abominava esse comportamento. A única coisa que os juntavas era o trabalho e a criação dos filhos. Gudrun, na adolescência, se rebelou contra seus pais, se envolvendo em todo tipo de atividades que lhe eram proibidas. Teve uma filha com um estrangeiro mais jovem; contraiu sífilis; e na vida adulta começou a trabalhar em uma clínica rural para casos de abuso de drogas. Seu irmão, Horst, formou-se em teologia. Ele era o "santo" da família, enquanto Gudrun era a "vadia". Irene e seus filhos não sabiam quase nada da vida do pai durante os anos de guerra; o reverso era verdadeiro – o pai não sabia de nada dos sacrifícios da mãe para criar o filho, sem sua companhia, durante os anos que esteve fora. Havia o medo, por parte de Gudrun, de que seu pai tivesse participado de crimes de guerra. "Gudrun resume-o assim: "Não temos ligações um com o outro; os meus pais não me amam."" (HECKER, 1993, p. 87).[117]

Dos casos analisados, a conclusão de Margarete Hecker é a de que o silêncio reinava entre a população da Alemanha. Os que cometerem crimes ativamente nunca falavam; outros, também envoltos pelo silêncio, podiam ter participado indiretamente. Não havia um trabalho de luto. Cada membro da família experienciou o fim da guerra de uma maneira:

> Os homens, com as experiências da frente de batalha e do cativeiro; as mulheres, com as experiências das noites de ataques aéreos, da fuga, da evacuação e da preocupação com os filhos famintos; e as crianças, prematuramente crescidas como crianças-adultos úteis, sem infância própria,

[117] No original: "Gudrun summarizes it thus: "We have no connections with each other; my parents don't love me.""

> mas com todas as suas fortes emoções de raiva, frustração e tristeza. (HECKER, 1993, p. 88)[118]

Havia um acordo tácito para nada se falar, porquanto uma conversa honesta sobre o passado inculparia muitas pessoas, direta ou indiretamente, sendo o silêncio mais confortável. "E assim, nos filhos e netos, encontramos uma nova geração, cujos rostos dos pais nos álbuns de fotografias lhes parecem estranhos." (HECKER, 1993, p. 88).[119] A criação de um novo mundo das ruínas da guerra demandava a maior parte da energia da sociedade, deixando o processo de luto em segundo plano – se tanto. Construiu-se uma Alemanha nova sobre as ruínas da guerra e da memória, por assim dizer.

> Quando as crianças são subitamente dominadas pelo dilúvio de tais memórias nas suas famílias - por exemplo, quando os adultos beberam um pouco de vinho a mais ou estão à volta de um leito de doença - veem-se impotentes perante as emoções que foram libertadas. Esforçam-se por proteger os pais destas explosões súbitas de memórias antigas e, ao fazê-lo, protegem-nos também da retrospeção que as acompanha e da subsequente ponderação e julgamento. Ao não colocarem quaisquer questões, apoiam o processo de repressão (HECKER, 1993, p. 89)[120]

O preço do silêncio é o desconhecimento – de si e do outro. E o preço do desconhecimento é, muitas vezes, o fracasso na vida pessoal e profissional; "sentem-se como se estivessem a carregar um fardo invisível e tivessem de pagar por algo que eles próprios não causaram" (HECKER, 1993, p. 89).[121] Os pais se protegem e protegem os filhos ao não contar as experiências trágicas ou criminosas da guerra, e os filhos se protegem e protegem os pais ao não perguntarem, num fenômeno descrito por Dan Bar-On como "duas paredes":

> Um muro foi erguido pelo perpetrador, que estava a suprimir um conflito entre a sobrevivência e as exigências morais; outro foi erguido pelos profissionais para evitarem ser inundados por emoções que eles próprios não conseguiam

[118] No original: "the men with the experiences of being at the front and in captivity; the women with the experiences of the nights of air raids, flight, evacuation, and the worry about hungry children; and the children, prematurely grown up as helpful child-adults, with no childhood of their own but with all their strong emotions of rage, frustration, and sorrow."

[119] No original: "And so in the children and grandchildren we encounter a new generation, whose fathers' faces in the photograph albums seem alien to them."

[120] No original: "When the children are suddenly overwhelmed by the flood of such memories in their families—as for instance when the adults have had a little too much wine to drink or are standing around a sickbed—they find themselves helplessly exposed to the emotions that have been released. They take pains to protect their parents from such sudden explosions of old memories, and in so doing, they also protect them from the accompanying retrospection and the subsequent weighing and judging. By not posing any questions, they support the process of repression."

[121] No original: "they feel as though they were carrying an invisible burden and must pay for something that they themselves didn't cause"

> lidar ou que acreditavam ser impossíveis de ultrapassar (BAR-ON, 1993, p. 204)[122]

O fenômeno familiar se repete na prática terapêutica – ou, talvez, o contrário – e é mais uma das similaridades encontradas entre as experiências alemãs e judias do Holocausto. O silêncio era uma tentativa de esquecer e reprimir a realidade como se tivesse sido um sonho ruim do qual acordavam. "Foram espantosamente inventivos ao tornarem possível a sobrevivência nas circunstâncias mais difíceis e ao construírem novas estruturas de vida. Mas, durante este processo, ainda não era possível alcançar e refletir sobre uma nova compreensão de si próprio" (HECKER, 1993, p. 90).[123] As crianças, novamente, eram as esperanças de um futuro melhor, conquanto não possuíssem raízes.

> É necessária uma grande dose de coragem para que cada participante no curso se confronte com as emoções reprimidas dos seus pais, para trazer à consciência as falhas, os erros e a participação ativa dos seus pais no regime nazista e, ao mesmo tempo, para se aceitarem a si próprios como membros desta família em particular (HECKER, 1993, p. 91)[124]

Às dificuldades de se reconhecer membro de uma família cujos membros cometeram ou participaram, no dizer mais indulgente, de assassinatos, a "segunda geração" tentou se reinventar e se livrar da culpa, se envolvendo em trabalhos sociais, adotando crianças de outras raças, lutando contra a injustiça dos estrangeiros na Alemanha, como por exemplo, dos trabalhadores turcos. E, para não avançar a linhagem de assassinos, acabavam por decidir não terem filhos.

Nas palavras de Martin Buber, é necessária uma "cura através do encontro":

> Não se trata de deixar finalmente de aceitar as velhas histórias e de arrancar as máscaras de honra e de correção dos rostos dos pais e das mães no fim das suas vidas. Trata-se, muito mais, de dar a esses pais a oportunidade de assumirem a culpa pelos atos cometidos e de a admitirem a si próprios, de modo a que a geração seguinte não tenha de se enredar, ao carregar inconscientemente essa culpa, num novo conjunto de problemas insolúveis (HECKER, 1993, p. 93)[125]

---

[122] No original: "One wall was erected by the perpetrator, who was suppressing a conflict between survival and moral demands; another was erected by the professionals in order to avoid being flooded with emotions that they either could not handle themselves or believed were impossible to work through."

[123] No original: "They were astonishingly inventive in making survival possible under the most difficult of circumstances, and in building up new life structures. But during this process a new understanding of oneself could not yet be attained and reflected upon."

[124] No original: "It takes a great deal of courage for the individual course participants to confront their parents' repressed emotions, to bring into consciousness their parents' failures, mistakes, and active participation in the Nazi regime, and at the same time to accept themselves as members of this particular family"

[125] No original: "It is not a question of finally ceasing to accept the old stories and of tearing the masks of honor and propriety from their fathers' and mothers' faces at the end of their lives. Far more, it is a question of giving such parents opportunity to take onto themselves their guilt for acts committed and to admit their guilt to themselves so that the next generation will not, by unconsciously carrying this guilt, have to become entangled in a new set of insoluble problems"

Almuth Massing (1993) preocupa-se com os elementos da vida cotidiana do nacional-socialismo que ainda permeiam as famílias depois de 1945. Oriundos do Código Legal alemão, como o darwinismo social, racismo e higiene racial, essas ideologias se impregnaram na biologia, medicina, antropologia e psicoterapia – e, também, nas concepções familiares. Um exemplo de como o darwinismo social estava entranhado nas famílias alemãs é o caso de Robert, um estudante de 22 anos com dificuldades para trabalhar e com ocasionais impulsos agressivos. Seus pais consideravam que ele tinha herdado uma preponderância de tratos de má personalidade. "Era evidente que os temas da "hereditariedade", "herança" e "traços hereditários" eram particularmente pronunciados nesta família" (MASSING, 1993, p. 99).[126] Comparando seu filho à linhagem de cachorros, o pai afirmava que bons cães sempre vinham de boas linhagens, enquanto cachorros com problemas vinham de linhagens problemáticas – tudo de acordo com as leis mendelianas da genética. A fonte de tais convicções provinham da *Meyers Encyclopedia* de 1939:

> As leis mendelianas são fundamental e geralmente válidas também para os seres humanos, uma vez que todos os seres vivos são regidos pelas mesmas leis. A proposição de que todos os traços humanos, saudáveis e patológicos, físicos e psicológicos, são transmitidos de acordo com exatamente as mesmas leis, foi provada num grande número de casos. Assim, o pressuposto anterior da igualdade de potencial genético entre os seres humanos e a importância do ambiente no desenvolvimento provaram ser falsos. Esta é a base da política de higiene racial do Estado nacional-socialista (MASSING, 1993, p. 100)[127]

A mesma teoria genética encontrava-se essencialmente intacta na versão da enciclopédia de 1974. E esse era o ensinamento dos pais e avós de Robert na escola.

Outro exemplo, desta feita de higiene racial, é o caso de Brigitte, uma paciente de 19 anos que tentou suicídio após o divórcio dos pais. Aparentemente um caso de "lar destruído" foi se tornando mais claro e apontando suas raízes para convicções nazistas que permaneciam na Alemanha reconstruída. Ao longo da terapia, alguns dados familiares foram aparecendo. O avô de Brigitte juntou-se à SA depois de ver seu negócio falido após a Primeira Guerra; a camaradagem de seus colegas possibilitou que ele se reerguesse nos negócios. Os avós de Brigitte se divorciaram quando seu pai tinha apenas

[126] No original: "It was clear that themes of "heredity," "inheritance," and "hereditary traits" were particularly pronounced in this family."

[127] No original: "The Mendelian laws are fundamentally and generally valid for humans as well, since all living things are governed by the same laws. The proposition that all human traits, healthy and pathological, physical as well as psychological, are passed on according to the exact same laws, has been proven in a great number of cases. Thus the previous assumption of equal genetic potential among humans, and the importance of environment in development, is proven false. This is the basis for the racial hygiene policy of the National Socialist state"

quatro anos e se casaram novamente quando ele tinha 10. A lei do divórcio impedia que a parte adúltera do divórcio perseguisse carreira pública, ou que seus filhos participassem das escolas de elite nazista – como a NAPOLA. A família vivia uma ilusão de terem altos feitos quando, na verdade, eram medianos. A filha asseverou que preferia ser vista morta do que vivendo a fraude que eles viviam; de certa forma ecoando o slogan nazista de que é preferível ser um herói morto do que um covarde vivo.

Seu último exemplo, o de higiene racial, trata-se de uma fobia de desenvolver câncer que uma menina de 18 anos possuía. A família procurou tratamento. A mãe desenvolvera depressão após o suicídio do pai, quando ela ainda tinha 20 anos. Na mesma época, visitou um psiquiatra (por volta de 1940) e, tempos depois, um psicanalista (já em 1949). Um risco, a visita ao psiquiatra, em 1940, já que o código de Saúde Hereditária estava em vigor, e ser filha de um pai suicida poderia trazer enormes danos – por se encaixar na categoria das "vidas indignas de viverem". O medo da filha de adquirir câncer, vinha dessas crenças familiares, que estavam na base do programa de eutanásia. Massing conclui que:

> antes de entrar em questões de aperfeiçoamento da técnica, é indispensável dominar a história social, os dados históricos - e sobretudo os textos reais das leis - e as condições geográficas e nacionais, as tradições, os costumes e as mudanças que sofreram e que determinaram a vida quotidiana da época (MASSING, 1993, 106)[128]

A conclusão de Massing é do agrado das considerações que venho elaborando, e em favor das minhas próprias hipóteses. Não exatamente na questão de o nazismo influenciar as ciências da época, e essas influências ainda serem pouco questionadas; por exemplo, o status colaborativo da medicina, da biologia, da psiquiatria e da antropologia no projeto de extermínio dos judeus e de destruição de outras minorias consideradas fracas – e em como esses profissionais foram responsáveis pela formação de profissionais da nova geração. Por mais que isso seja, de fato, um gravíssimo problema, e apontado por outros autores já citados, o que mais se relaciona com a hipótese desenvolvida, é a de que a vida cotidiana da "segunda geração" está contaminada por ideologias nazistas quase imperceptíveis, mas que agem com força na sociedade. Isso devido ao silêncio e à pouca abertura para conversas sinceras entre as gerações que viveram a guerra e suas sucedâneas. E tal silêncio, em uma microescala, é transmitido para uma escala mais

[128] No original: "before we can get to questions of refinement of technique, it is essential first to master social history, historical data—and above all the actual texts of laws—and the geographic and national conditions, traditions, customs, and changes they underwent, which determined the everyday life of the times"

macro. Retomando Mannheim, as gerações que sucedem as gerações no fluxo da vida acabam sendo as responsáveis pelo nível de transmissão de uma memória social de um país. Se se quer entender como a memória coletiva da Alemanha se construiu nos anos pós 1945, é necessário se voltar para as relações familiares que, no embate entre as gerações, criticava o passado nazista ao mesmo tempo que o incorporava de maneiras sutis, adoecendo as relações.

Collective Silence (HEIMANNSBERG e SCHMIDT, 1993a) possui inúmeros outros casos de análises terapêuticas que corroboram a conclusão acima, de maneira que julgo desnecessário seguir amontoando-os uns aos outros, exceto o comovente relato de Irene Anhalt, que em seguida, abordarei. O livro de entrevistas de Peter Sichrovsky (1988), todavia, será mais fértil em casos interessantes de entrevistados, desta vez, mostrando mais amplificadamente, a relação de filhos de nazistas com a geração anterior. É de interesse, portanto, que algumas dessas entrevistas figurem para fortalecer os argumentos que pretendo desenvolver nesta tese. Desta forma, passarei ao relato de Irene, para, em seguida, abordar alguns casos do livro de Sichrovsky.

O pai de Irene Anhalt era um graduado nazista que se juntou à SS sem estar "entre os ignorantes e os enganados" (ANHALT, 1993, p. 31),[129] foi promovido para a SD[130] e trabalhou para Gestapo. Quando os nazistas ascenderam ao poder, ele estava entre os vitoriosos, e a dependência de sua boa vida pessoal e profissional dependia do sucesso nazista. Sua vida era pautada pelos princípios de ascender sem comprometer a honra e a dignidade, desde os tempos do Kaiser. Foi diretor da cidade de Berlim; homem poderoso e influente, até que, com a virada da sorte nas guerras, em 1944, passou a frequentar cada vez menos a casa até desaparecer. A história que a mãe de Irene contava era que o pai deveria ter sido morto no fronte, como tantos outros pais, até que em 1948 tiveram notícias de que ele estava na condição de prisioneiro de guerra na URSS, condenado a 20 anos de trabalhos, sendo liberado, todavia, em 1955, quando Adenauer e Khrushchov assinaram um pacto de libertação dos prisioneiros que ainda mantinham.

Durante sua infância, Irene era feliz, e a proximidade com o pai significava contação de histórias e brinquedos maravilhosos. Irene cresceu num lar protegido e confortável, com um pai carinhoso, mas às custas dos privilégios que tinha como nazista de alta patente. Mas com o avançar da guerra, o pai não mais poderia protegê-la da

[129] No original: "among the ignorant and the misled"
[130] Serviço de segurança da SS

violência e do terror que se aproximavam. Com os bombardeios aliados, a esposa e as crianças se mudaram para um território próximo a Berlim, com o pai fazendo visitas escassas que eram prontamente aguardadas. Numa dessas vezes, trouxera a Irene uma bela boneca. Irene, então desde o último encontro e do último presente, viveu sem a presença do pai, esperando-o por longos 11 anos. Enquanto isso, Irene crescera, vivera sua infância sem a presença paterna tão desejada, virara uma adolescente, uma jovem e pressentia que entre ela e o pai havia um terrível segredo. A espera de Irene foi torturante, uma espécie de masoquismo – não deixava preencher-se por nenhuma presença que não fosse a figura paterna, vivendo em solidão, como se a presença de alguém fosse substituir ou impedir que o pai voltasse. No entanto, à medida em que crescia, Irene foi aprendendo a viver sem o pai, deixando as memórias relegadas na remota infância. O amor e calor paterno que estava acostumado nos primeiros anos de vida tornaram-se parte do passado, com sua nova vida, a vida da entrada na juventude, não dependendo mais do pai. De fato, aprendera a viver sem ele, conquanto ainda não o esquecesse e esperasse com afinco seu retorno. Era como se uma treva que crescera em seu espírito só pudesse ser apaziguada pela volta do pai, numa espera quase sem esperanças.

Durante os combates com os soviéticos, a jovem Irene se viu ferida por tiro, passou semanas com soldados feridos e separada da mãe e dos irmãos. Foi encontrada pela mãe, meses depois, num orfanato polonês. “Para mim, era como se só eu ainda sofresse com os horrores da guerra” (ANHALT, 1993, p. 35).[131] Vivendo numa cidade pequena, ela começou a observar os refugiados em barracas ao redor da cidade e passou a desconfiar que:

> que algo mais deve ter acontecido, e que era algo muito mais indescritível do que a própria guerra. Era como se, para além da guerra, tivesse acontecido outra coisa, algo de maligno, que não devia ser tocado para não provocar a catástrofe - uma maldição, como as dos contos de fadas que a mamãe me lia à noite. Os irmãos obrigaram-me a fazer um juramento de nunca mais pronunciar o nome Hitler; era esse nome que me parecia ser a chave do segredo que os adultos guardavam para si próprios (ANHALT, 1993, p. 35)[132]

Em 1946 a mãe de Anhalt recebeu notícias de que o pai estava vivo, após ter uma condenação à morte revertida para 25 anos de trabalho forçado na Sibéria. Irene começou a desconfiar do porquê o pai não podia ser liberado como os outros prisioneiros e deveria

[131] No original: “To me it was as though only I still suffered from the horrors of the war.”

[132] No original: “that something else must have taken place, and that it was something much more unspeakable than the war itself. It was as though beyond the war something else had happened, something evil, which must not be touched on lest it bring on disaster—a curse, like those in the fairy tales Mama read to me at night. The brothers made me swear an oath never to pronounce the name Hitler again; it was this name that seemed to me to be the key to the secret, which the grownups kept to themselves.”

prestar trabalhos forçados. “Aos poucos, comecei a perceber que não era um daqueles homens por cujo regresso rezávamos ao sábado à noite na escola. Pertencia àqueles de quem os adultos só falavam num sussurro”. (ANHALT, 1993, p. 36).[133] O pai não pertenceria ao grupamento de “soldados comuns” pelos quais a sociedade prezava o retorno, mas a um grupo cujos méritos eram nefastos, vergonhosos e sobre o qual reinava o silêncio cúmplice. Nesse período, Irene começou a desenvolver uma compulsão masoquista em que repetia não só as palavras e nomes proibidos, como Hitler, Stalin, Goebbels, mas a cortar a própria pele em desenhos de várias suásticas próximas umas às outras – até que saísse bastante sangue. Seus irmãos lhe falaram que os julgados por Stalin, como seu pai, deveriam ajoelhar-se por anos em ervilhas secas – comportamento emulado por Irene em solidariedade ao suposto suplício do pai. Nesse mesmo período, seus irmãos tomaram-lhe a boneca, último presente do pai, e a destroçaram. Os irmãos brincavam de guerra:

> representaram-no ao longo dos milénios, como romanos que escravizaram outros povos, como cavaleiros saqueadores ou como os conquistadores da América que massacraram os índios. Representaram cenas da Segunda Guerra Mundial e mataram os russos. E em todas as guerras exigiam uma vítima, um culpado que pudesse ser condenado à morte; este papel era-me imposto. No final de cada jogo, perdoavam-me, mas a ameaça sempre renovada da minha morte sacrificial tinha o efeito de ratificar a minha convicção mais profunda da minha própria culpa (ANHALT, 1993, p. 37)[134]

Nos jogos, observa-se uma linhagem de “opressores” lutando contra “oprimidos”, como se todos eles fossem um simulacro da guerra entre a Alemanha e os conquistados (que, porventura, se tornariam, posteriormente, conquistadores), como se toda a guerra representada fosse uma encenação do mal contra o bem – com os irmãos representando sempre o mal. E no papel de culpada, mesmo que sempre perdoada, Irene se via no papel do pai de quem esperava o retorno. Da mãe não podia esperar nada, posto que a guerra é uma coisa de homens. Sejam os heróis, sejam os mortos. Era como se a vida de Irene dependesse somente do retorno do pai. Porém, acostumara-se com a idéia de que o pai era um criminoso e provavelmente nunca mais voltaria a vê-lo, até o término dos 25 anos de pena. Enquanto isso, o tempo desde o final da guerra ia se prolongando e seus efeitos

[133] No original: “Gradually I began to grasp that you were not one of those men for whose return we prayed on Saturday evening in school. You belonged to those of whom the grownups spoke only in a whisper”

[134] No original: “they played it across the millennia, as Romans who enslaved other peoples, as marauding knights, or as the conquerors of America slaughtering the Indians. They played scenes from the Second World War and killed the Russians. And in every war they required a victim, a guilty party who could be condemned to death; this role they forced onto me. At the end of every game they pardoned me, but the ever-renewed threat of my sacrificial death had the effect of ratifying my deepest conviction of my own guilt.”

sentidos e lembranças tornavam-se mais opacas. E com isso, os pesadelos de Irene também se foram.

> O tempo dos meus pesadelos diários também já tinha passado; nada mais me prendia a esses horrores. Hitler era considerado um louco, S estava morto há muito tempo; os outros nomes tinham aparentemente desaparecido da memória. Quanto às insinuações e suspeitas sobre termos como nazi, Gestapo e SS, que me tinham torturado durante anos, pareciam estar cobertas por um véu que cobria e obscurecia o que quer que estivesse por baixo dele (ANHALT, 1993, p. 38)[135]

Quando do tratado de Adenauer com Khrushchov, liberando os prisioneiros de guerra, e seu pai, enfim, voltaria para casa após 11 anos, as emoções de Irene pendiam mais para a "A ansiedade, o nervosismo, o medo de saber como serás, tudo isso experimentei mais claramente do que a minha alegria" (ANHALT, 1993, p. 39).[136] Nesse tempo o relacionamento com os irmãos se pacificara. E Irene, que começava a se interessar pela escola, amigas, garotos não sabia o que fazer com o retorno do pai: "A minha relação contigo consistia em esperar por ti." (ANHALT, 1993, p. 39).[137] Além da dor da espera, da imaginação do retorno, Irene não sabia como reagir com a realidade da presença do pai. Ela teria que "sacrificar" o lugar do pai nas fantasias para dar-lhe um lugar em sua vida real.

E então, o pai retornou. Foi recebido como herói; o pai era Odisseu, a filha era Telêmaco – que cresceu sem o pai e cuja raiva por isso foi coberta pelo desejo de ter o pai de volta. O prefeito prometera ao pai lhe ajudar a conseguir um novo emprego, e assim foi feito. E o sentimento de culpa que Irene alimentava pelo possível segredo do pai se esvaneceu – pois, dada a recepção, como ele poderia ser uma pessoa ruim? E logo ela quis falar sobre o passado do pai, tanto quanto ele queria falar dos tempos de prisão na Rússia. E assim ele contava, com a voz ressoando algo de trágico, destino e inevitabilidade; e em cada palavra havia o senso de valores que deveriam ser seguidos. Ele contava as histórias sobre a SD e a Gestapo como se fossem histórias de detetive e espionagem, recobrindo os horrores com uma excitação emocionante. "Era como se eu segurasse a tua mão e entrasse por detrás das cortinas de um teatro, apenas para descobrir que o cenário assustador parecia bastante inofensivo, quase risível quando visto de perto"

[135] No original: "The time of my daily nightmares had passed too; nothing more tied me to those horrors. Hitler was agreed to be a madman, Stalin was long dead; the other names had apparently disappeared from memory. As for the hints and suspicions about terms like Nazi, Gestapo, and SS, which had tortured me for years, these seemed to be covered by a veil that screened and obscured whatever lay beneath it"

[136] No original: "Anxiety, nervousness, the fearful question of how you might be—all this I experienced more clearly than my joy."

[137] No original: "My relationship to you consisted of waiting for you."

(ANHALT, 1993, p. 45).[138] As histórias de homens responsáveis pela morte de milhões eram substituídas por anedotas. E a filha embarcava orgulhosa como audiência preferida do pai. Até que ela descobriu que o pai estava trabalhando para o serviço secreto da Alemanha Ocidental, e começou a se sentir usada pelo pai, seduzida pelas histórias do pai, uma vítima como as vítimas de seu serviço de espionagem, para inspirar confiança e obscurecer sua visão sobre o real e desviar seu sentido de objetividade.

Durante a contação dessas histórias, apenas uma vez o pai se empalideceu; foi quando pediu para ver o ferimento da filha, no pé onde levara um tiro. "Como se nessas pequenas cicatrizes se visse, pela primeira vez, toda a dimensão do sofrimento sem sentido provocado pela guerra." (ANHALT, 1993, p. 41).[139] O bombardeio de Berlim, as casas em chamas, os soldados feridos, os milhões de pessoas mortos na guerra no front, especialmente oriental – e nada disso dera dimensão do horror da guerra, para o pai de Irene, como o leve ferimento da filha. Por este, descobriu o nefasto do combate, quando atingiu a própria filha, então com quatro anos, e não pôde protegê-la.

Uma vez, Irene se deparou com um livro de fotos de Auschwitz, e descobriu os crimes além da guerra dos quais suspeitara antes. O pai sabia disso? Qual era sua relação com esses crimes? Depois de dias criando coragem, perguntou para o pai sobre o campo de extermínio. A resposta foi evasiva, de que ele não tinha nada a ver com isso. Mas ao mesmo tempo revelava seu antigo conhecimento sobre os campos, que nada daquilo lhe era novo. E quanto mais Irene insistia, a reação ficava mais agressiva. Irene interessou-se sobre o passado do pai; e se culpava cada vez mais pela culpa de não ter percebido antes o quanto ele estava envolvido e o quão antes ela poderia ter percebido. " Agora, finalmente, tinha a prova da minha culpa: Tinha sido indiferente ao sofrimento dos judeus" (ANHALT, 1993, p. 44).[140] A relação com o pai se tornou insustentável e só não foi rompida pelo amor que Andrea, a filha de Irene, mantinha pelo avô. Ela desejou a morte do pai, mas percebeu que isso apenas refletia seu desejo de que ele não estivesse emaranhado em culpa. O gradual afastamento do pai a permitiu vê-lo com mais clareza e ao mesmo tempo reconhecer sua própria culpa – a culpa dos filhos. A linguagem que antes era tão franca e aberta, tornou-se cifrada; falavam entre si por intermédio de imagens

[138] No original: "It was as if I held your hand and stepped behind the curtains of a theater, only to discover there that the fearsome scenery looked quite harmless, almost laughable when seen up close."

[139] No original: "As though in these tiny scars you were seeing for the first time the full measure of mindless suffering brought on by the war."

[140] No original: "Now I had proof of my guilt at last: I had been indifferent to the suffering of the Jews."

de filmes, literatura e metáforas. Seu pai era um homem charmoso, simpático e culto, muito diferente dos tipos SS que os filmes americanos reportavam (ANHALT, 1993, p. 46). Finalmente, pouco antes da morte do pai de Irene, eles conversaram naquela linguagem cifrada, onde ela disse: "Foi errado os espanhóis terem assassinado os Incas e roubado as suas terras" (ANHALT, 1993, p. 48),[141] naturalmente, com os espanhóis significando os alemães e os incas cumprindo o papel de judeus. O pai concordou. E no dia seguinte, entrou em um coma do qual nunca mais acordou.

O caso de Irene Anhalt é exemplar, nos termos desta pesquisa, pois evidencia uma série de aspectos do que pretendo argumentar. Apesar do papel de algoz dos alemães, especialmente dos pais, mostra como o sentimento de culpa e remorso recai sobre os filhos, com estes ocupando o papel de vítimas. Vítimas em vários aspectos, neste caso, do sofrimento com a própria guerra e com a ausência paterna. O afastamento literal do pai é fator causador de grande sofrimento e, mesmo com seu retorno, a separação simbólica, a rejeição de seus crimes, ainda é causadora de culpa. Ainda traz a imagem do pai, homem culto, hábil, letrado, diferente da imagem barbárica que se poderia impetrar sobre os algozes, causando o questionamento: até que ponto o conhecimento e as artes enobrecem o homem? A Razão nos livraria de sofrimentos e injustiças? O caso alemão parece contrariar estes preceitos. E, ainda, a comovente história de Irene nos mostra o silêncio não apenas dos pais, mas da comunidade alemã como um todo, a respeito dos crimes de guerra e do Holocausto. O fato de o pai ser recebido como um Odisseu e se realocado profissionalmente num alto cargo da Alemanha Ocidental mostra como o processo de desnazificação não impediu que importantes líderes nazistas fossem incorporados, posteriormente, na burocracia do estado.

Passo agora para o livro de Sichrovsky, já mencionado. Assim como uma "segunda geração" de filhos de sobreviventes pode se estender à medida que varia o conceito de sobrevivente, em si, também, na medida em que entendemos perpetrador não apenas como os algozes diretos, incorporando também os outros níveis de atuação possíveis diante das atrocidades cometidas em aberto ou em segredo, temos um conceito de "segunda geração" de filhos de perpetradores expandido. Os entrevistados em *Born Guilty*, são todos filhos de perpetradores, de fato, diferentemente dos casos analisados anteriormente em *Collective Silence*, que varia em seus exemplos, mas ao encontro do caso de Irene Anhalt.

[141] No original: "It was wrong of the Spaniards to murder the Incas and steal their land."

Anna, nascida em Munique, 1947, descobriu aos 13 anos que sua mãe mentira sobre as atividades do pai durante a guerra. Não era um simples combatente, mas um funcionário de um campo de concentração. E sua mãe não ficava preocupada, ansiosa, esperando por notícias de seu pai; não! O pai retornava a casa toda noite, como quem volta de um escritório. Em 1959, uma carta chegara na casa de Anna na qual o pai era acusado por antigos prisioneiros. "uma carta (...) que mudou tudo. Mas também deixou tudo como antes" (SICHROVSKY, 1988, p. 17).[142]

> Podem imaginar o que se passou na nossa família quando isso aconteceu. Mas talvez vocês, com a vossa história, não consigam imaginar. Na altura, o meu pai trabalhava para a polícia. Conseguiu o emprego logo após a guerra. Ele tinha o seu trabalho, nós estávamos bem; éramos como qualquer outra família normal. Se calhar até éramos felizes, não sei. Pelo menos não me lembro de ter sido uma criança particularmente infeliz. Fascismo? Os nazistas? Perseguição dos judeus? Nunca se falou disso em nossa casa (SICHROVSKY, 1988, p. 17)[143]

A mãe sustentava que seu pai havia lutado no front, durante a guerra, "como qualquer outro homem", e Anna não deveria aborrecê-lo com perguntas a respeito. Mas exceto pelas casas bombardeadas na cidade, todo o resto acontecera antes dela nascer, "everything else was just stories, things that had happened to others" (SICHROVSKY, 1988, p. 17).[144] Quando chegou a carta, a mãe de Anna disse que ela já era velha o suficiente para ter essa conversa: "tudo o resto eram apenas histórias, coisas que tinham acontecido a outros" (SICHROVSKY, 1988, p. 18).[145] E, de fato, ela não sabia nada, exceto alguns resmungos da mãe sobre como algumas pessoas más, com falsas acusações, queriam tirar-lhes o pai do convívio familiar. Até que um dia o telefone tocou, a mãe, ansiosa pelo telefonema, atendeu, e "tudo estava bem de novo". E foi assim que Anna perdeu sua ingenuidade infantil; perguntou à mãe o que estava bem "de novo", desde que nada nunca mudara, e obteve como resposta que seu pai tinha sido inocentado das falsas acusações – e, pela primeira vez, ouviu a palavra "judeu" em casa. Isso iniciou uma série de perguntas que fizeram Anna perceber que algo estava errado. Pouco depois seu pai chegou em casa com amigos e celebrou o fim das acusações. "Não me sinto em condições

[142] No original: "a letter (...) wich changed everything. But it also left everything as before"

[143] No original: "You can imagine what went on in our family when that happened. But maybe you with your history can't imagine. At the time my father was working for the police. He got the job soon after the war. He had his work, we were well off; we were like any other ordinary family. Perhaps we were even happy, I don't know. At least I don't remember being a particularly unhappy child. Fascism? Nazis? Persecution of Jews? That whole business was never mentioned in our house"

[144] No original: "everything else was just stories, things that had happened to others" tudo o resto eram apenas histórias, coisas que tinham acontecido a outros

[145] Se alguém perguntar pelo teu pai, não sabes nada

de o julgar e muito menos de o condenar. Talvez o tenham ameaçado ou pressionado. Quem sabe o que eu teria feito na altura? Mas porquê festejar agora?" (SICHROVSKY, 1988, p. 20).[146] O dia em que descobriu que seu pai era chefe de um destacamento de guarda num campo de concentração foi o dia mais importante da vida de Anna; mas o que mudou?

> Achas que a minha descoberta mudou alguma coisa? Devia ter fugido de casa? Ou ter feito uma acusação particular contra uma mãe e um pai que durante anos mentiram ao seu filho? Deram-me de comer, vestiram-me, e no Natal havia uma árvore e presentes. Será que faço mais alguma coisa pelos meus filhos? Um pai que era um assassino. O que é que isso parece? A minha vida não era um romance de Dostoievski. Os meus não eram o tipo certo de heróis (SICHROVSKY, 1988, p. 21).[147]

A ingenuidade de Anna é paradigmática por alguns motivos: a mentira dos pais, o silêncio, a descoberta. Entre o silêncio e a descoberta, ainda, havia os indícios de que algo acontecera e que seu pai estava envolvido – sinais que Anna ignorava. Ela sabia que seis milhões de judeus foram exterminados no Holocausto, pois ensinaram na escola, assim como também ensinaram contos de fadas e sobre as Cruzadas e a Revolução Francesa. Para Anna, assim como para muitos filhos de perpetradores, o Holocausto e a Segunda Guerra, eventos anteriores ao seu nascimento, era tão distantes da sua realidade quanto as Cruzadas, com a mesma realidade etérea dos contos de fadas. Tudo se perdia numa irreal nebulosidade, afastada, sem concretude. Ensinavam sobre a guerra e o Holocausto, "Mas quem é que, por amor de Deus, nos tinha dito que os nossos próprios pais tinham estado lá?" (SICHROVSKY, 1988, p. 22)[148]

> Sim, lembro-me da descrição dramática que o nosso professor de História fez dos atos criminosos de Robespierre. Mas quem é que pode acreditar que o padeiro do lado, ou o professor de inglês, ou o policial simpático que parou o carro no cruzamento da escola, ou o homem do gabinete de passaportes, participaram nos assassínios durante a guerra? E o próprio pai! (SICHROVSKY, 1988, p. 22)[149]

As aulas de História eram sobre o passado – o quão recente era esse passado, a ingenuidade das crianças não conseguia apreender. Entre ter o conhecimento de algo e

[146] No original: "I don't feel that I can judge him, let alone condemn him. Perhaps they threatened him or put pressure on him. Who knows what I would have done at the time? But why celebrate now?"

[147] No original: "Do you think that my discovery changed anything? Should I have run away from home? Or drawn up a private indictment against a mother and a father who for years had lied to their child? They had fed me, clothed me, and at Christmas there was a tree and presents. Do I do any more for my children? A father who was a murderer. What does that sound like? My life wasn't a Dostoyevsky novel. Mine weren't the right type of heroes"

[148] No original: "But who, for God's sake, had ever told us that our own parents had been there?"

[149] No original: "Yes, I remember our history teacher's dramatic depiction of the misdeeds of Robespierre. But who could belive that the baker next door or the English teacher or the nice policeman who stopped the car at school crossing or the man at the passport office participated in the murders during the war? And one's own father!"

apreender o significado dele, vai uma distância enorme – a distância entre ter um pai amoroso e decente ou um acusado de assassinato em massa. Na família de Anna não houveram baixas na guerra, ninguém morreu. Nem mesmo os bombardeios aéreos causaram mortes. De forma, também, que não houvera luto na família – nem pelos judeus, nem pelos seus. Com Horst, seu professor de História, ele mesmo um comunista preso em um campo de concentração pouco antes do fim da guerra, Anna aprendeu que:

> as crueldades na Alemanha não tinham ocorrido num passado remoto, mas mesmo antes de eu ter nascido. E a geração que causou, instigou e, portanto, também cometeu esses atos não só vivia, como vivia no meu bairro. E que o meu próprio pai tinha sido um participante ativo nos crimes (SICHROVSKY, 1988, p. 23)[150]

Mesmo após tudo isso, a família de Anna permaneceu em silêncio. Quando ela confrontou os pais, não obtivera resposta, apenas choro e indignação. Nada mudou.

Outro entrevistado de Sichrovsky é Rudolf, nascido em 1950 que, destarte, se caracteriza como culpado. Rudolf tem sonhos em que é sequestrado por judeus e confinado num quarto. Na verdade, o mesmo sonho, que se repete desde sempre e às vezes várias vezes numa mesma semana. Estes pesadelos lhe causam falta de ar e uma sensação de estrangulamento. Tudo causado pela culpa de ser herdeiro de perpetradores. Rudolf também tem fantasias em que escolhe assassinar uma pessoa aleatória e se entregaria para a polícia – assim, como Raskólnikov que, pelo gesto, enfim se livrara da culpa. Porém, a culpa de Rudolf não provém de nenhum crime que cometera senão pela filiação a criminosos que não pagaram por seus malfeitos. Para este tipo de culpa, não há sentença que o redima. Seus pais escaparam para a América do Sul e, fugindo de cidade em cidade, por onde iam eram aguardados por amigos, carros e casa.

> Uma vez, uma única vez, o meu pai estava suficientemente bêbedo para falar disso, de como tinha sido terrível, daquela vez em que tiveram de disparar sobre as crianças, uma a uma, com uma pistola, porque aqueles soldados idiotas tinham apontado as suas armas automáticas demasiado alto acima das cabeças dos adultos (SICHROVSKY, 1988, p. 41)[151]

Seus pais morreram em um acidente de carro em 1968, num segundo, ficando os corpos irreconhecíveis e carbonizados. Rudolf atesta que teria gostado de ver. Na noite após o funeral, visitou o cemitério novamente para urinar nas sepulturas. Quando criança, era punido ritualisticamente. Após apanhar com vara de bambu e ser consolado pela mãe,

[150] No original: "the cruelties in Germany had taken place not in some remote past but just before I was born. And the generation that had caused, instigated and thus also committed those acts was not only living, but living in my neighborhood. And that my own father had been an active participant in the crimes"

[151] No original: "Once, one single time, my father was drunk enough to talk about it, how terrible it had been, that time they had to shoot the children one by one with a handgun because those idiotic soldiers had aimed their automatic weapons too high above the heads of the adults"

que assistira tudo ao lado, deveria ir ao quarto do pai se desculpar. – Nem todo criminoso nazista era decente e amoroso em casa – às vezes a crueldade tomava todo seu caráter. Seus pais morreram quando Rudolf tinha 18 anos, sendo que desde os 15 anos Rudolf se reconheceu gay e seus pais descobriram. Queriam matá-lo e depois se suicidarem. Para nazistas de alto escalão e fiéis credores da ideologia, ter um filho cuja "vida era indigna de ser vivida" era uma catástrofe. Assim, Rudolf conseguiu transformar a vida de seus pais em um inferno. Cogita, inclusive, que o acidente de carro pudesse ter sido um gesto suicida por parte dos pais.

Rudolf passou a infância sem amigos. Estudava numa escola dividida entre judeus e não judeus, na Argentina, sendo que a maioria dos não judeus eram filhos de perpetradores. Dividiam-se em gangues. Os alemães ora pegavam um judeu e o espancavam, com os judeus retribuindo pegando, depois, um alemão para fazer o mesmo. Como Rudolf pesava mais do que seus colegas e costumava perder as brigas, não se juntou a nenhuma dessas gangues.

O mais marcante da entrevista de Rudolf é sua confissão final.

> Não devo ter filhos. Esta linha deve chegar ao fim comigo. O que devo dizer aos mais pequenos sobre o avô? Vivi com os meus pais por tanto tempo, quem sabe o mal que trago dentro de mim? Não deve ser transmitido. Acabou, a nossa orgulhosa linhagem nobre (SICHROVSKY, 1988, p. 46)[152]

Diferentemente de Anna, o ódio de Rudolf pelos seus pais causou um rompimento entre as gerações. E a culpa e a vergonha que sentia, tornou-o num adolescente problemático, que foi expulso da escola e não procurava emprego. "Fui programado para falhar" (SICHROVSKY, 1988, p. 47).[153] Curioso que, ao mesmo tempo que renega seus pais e o passado nazista deles, sua recusa em ter filhos como se o mal fosse transmissível hereditariamente, e se reconhecer como "programado" para o fracasso, dá azo ao vocabulário e crença nacional-socialista. Porém o mais interessante disso tudo, em sua recusa em ter filhos, e em sua reflexão sobre o porquê de seus pais terem decidido procriar, fica o desolamento sobre a possibilidade de fazer algo para melhorar sua vida – e assim, o mundo. Diferencia-se, portanto, do ideal judeu – e de muitos alemães, também – de que a recusa da paternidade, sua rebeldia contra a hereditariedade e a batalha geracional deveria resultar em algo bom feito ao mundo. Rudolf abraça o niilismo.

[152] No original: "I must not have any children. This line must come to an end with me. What should I tell the little ones about Grandpa? I lived with my parents so long, who knows what evil I carry within me? It mustn't be handed down. It's over, our proud noble lineage."

[153] No original: "I was programmed to fail"

Johannes, outro entrevistado, tem uma abordagem diferente. Não quer discutir culpa; quer enterrar o passado e lidar com problemas futuros; quer que alemães e não judeus possam dialogar sem ódio:

> O que importa agora é se você, eu e todos nós juntos estamos dispostos a livrar-nos do ódio que vive em todos nós e substituí-lo por amor, compreensão e unidade. A comunhão, a união, a compreensão mútua são a nossa única esperança. Mas para que isso aconteça, temos de deixar o passado para trás das costas de uma vez por todas, enterrá-lo. Juntos. Em conjunto, orientemo-nos para novos objetivos. A paz, a justiça, a igualdade dos sexos, a situação dos trabalhadores estrangeiros, o desemprego, o desarmamento - há problemas insolúveis suficientes para nos manterem ocupados durante muito tempo. Porquê continuar a viver no passado? Afinal de contas, há coisas mais importantes que nós, alemães, temos de fazer (SICHROVSKY, 1988, p. 48)[154]

Para Johannes, o passado deveria ficar em museus e livros, posto que seria um obstáculo, um gasto de energia desnecessário, que sugaria a energia necessária para construir uma nova Alemanha.

Apesar desse pacto, o filho não deixa de reconhecer a malignidade dos pais: "Os meus pais eram maus, vis. Havia veneno no seu sangue, o seu hálito tresandava a enxofre" (SICHROVSKY, 1988, p. 49).[155] Ainda assim, eles eram idênticos aos combatentes da resistência que foram executados. " Não estavam marcadas no exterior e, tanto quanto se podia ver, também não estavam no interior" (SICHROVSKY, 1988, p. 49).[156] Eis um reconhecimento importante de Johannes sobre o mal que figuravam os nazistas. Apesar de sua vileza, não eram monstros, não se distinguiam dos demais seres humanos. A marca de Caim não estava visível em suas faces. Cometiam atrocidades, mas não necessariamente eram maus, perversos, desequilibrados. No exterior, eram como se fossem pessoas comuns; no interior, nenhum traço psíquico ou genético lhes definia o caráter. Seu mal era banal. O pai de Johannes trabalhava na linha de trem, desde antes até depois da guerra; um burocrata de alto escalão, que começou desde baixo e foi avançando na carreira. Decente, incorruptível. Fora membro do partido comunista, depois do nazista, e acabou por se encaixar nos sociais-democratas. " O seu sistema ferroviário transportou trabalhadores grevistas durante a República de Weimar, caminhantes durante os anos 30,

[154] No original: "What matters now is whether you, I and all of us together are willing to get rid of the hatred that lives in all of us and replace it with love, understanding, and oneness. Communality, coming together, mutual understanding is our only hope. But for that to happen we must put the past behind us once and for all, bury it. Together. Let us jointly turn toward new goals. Peace, justice, equality of the sexes, the foreign-worker situation, unemployment, disarmament – there are enough insoluble problems to keep us busy for a long time. Why go on living in the past? After all, there are more important things we German must do"

[155] No original: "My parents were evil, vile. There was poison in their blood, their breath reeked sulphur"

[156] No original: "They weren't marked outside, and as far as one could tell, not on the inside either"

soldados e prisioneiros de campos de concentração nos anos 40 e, quando a guerra terminou, novamente caminhantes" (SICHROVSKY, 1988, p. 49).[157] Todos com a mesma solene indiferença. Adotou cada ideologia com o mesmo empenho e orgulho, dispensando-as depois quando já não eram mais úteis para sua sobrevivência. Convicções momentâneas de um burocrata banal. De uma importante peça na máquina de morticínio nazista.

Os efeitos psicológicos de ser filho de um criminoso de guerra manifestaram-se em Johannes através de obscuras fantasias criminosas: sonhava em roubar bancos, furtar pessoas sem ser pego. "Fiquei fascinado com a idéia do crime não detectado" (SICHROVSKY, 1988, p. 51).[158] De ser o perpetrador sempre perseguido, mas jamais pego. Ele roubava na escola, sem nunca ser descoberto. Quando da morte de seu pai, sua mãe:

> Disse-me que o meu pai não era o homem simpático e decente que eu pensava. Falou-me dos transportes de judeus, das viagens para os campos de extermínio. Falou de participação e responsabilidade conjunta, e até de culpa partilhada. Tinha boas intenções, mas era demasiado tarde. O que é que ainda podia ser retificado? O silêncio era demasiado longo. Ele estava morto, o criminoso estava morto. E não havia nada que eu pudesse fazer; não podia confrontá-lo com isso (SICHROVSKY, 1988, pp. 52-53)[159]

Juntamente com essa impossibilidade de confrontar o pai morto, com a sensação de que a mãe lhe contara tudo tarde demais, e com o pacto proposto no início da entrevista, Joahannes demonstra um ceticismo com a capacidade reparadora da História, ou simplesmente, do presente, em relação ao passado. O que está feito está feito, nada pode mudar, que se registre nos Anais históricos e sigamos em frente. Há mais problemas a serem resolvidos, e a energia gasta em ressentimento ou tentativas vãs de melhorar o passado não contribuem para a resolução de novos desafios. – Nada se aprende com a História.

Abundam exemplos no livro de Sichrovsky de personalidades diferentes, todas filhas de perpetradores. Relatando como cada pai era em casa, além dos seus crimes; como as mães eram coparticipes ou, no mínimo, trabalhavam para esconder os segredos

[157] No original: "His railroad system transporteed strikin workers during the Weimar Republic, hikers during the thirties, soldiers and concentration camp prisioners in the forties, and when the war was over, hikers again"

[158] No original: "I was fascinated by the idea of the undetected crime"

[159] No original: "Told me that my father wasn't that nice, decent man I may have tought. She told me about the transports of Jews, journeys to extermination camps. She spoke of participacion and joint responsibility, and even of shared guilt. She meant well, but is was too late. What could still be rectified? There had been silence for too long. He was dead, the perpetrator was dead. And there was nothing I could do; I couldn't confront him with it"

do pai. E, especialmente, qual a reação de cada filho em relação a esse passado dos pais, como ser filho de perpetradores o afetou. Em entrevista com Reiner e Brigitte, fica patente como dois irmãos de mesmos pais encaram a questão de maneira diferente: há a culpabilização dos pais por um lado, e a defesa, por outro, tentando livrá-los da pecha de nazistas e criminosos. Em outro caso:

> Olha para mim aqui sentado à sua frente. A minha cara, os meus olhos, a minha boca, o meu nariz. O que é que eu te pareço? Diz-me, o que vê? Suponhamos que nos cruzamos no supermercado, na fila da caixa. Eu viro-me e tu olhas para mim. Não há nada de especial em mim, certo? E agora aqui estamos nós, a falar se eu sou filho de assassinos - incrível! Como é que é o filho de assassinos? (SICHROVSKY, 1988, p. 70)[160]

Acima Susanne reflete sobre o que é ser filha de perpetradores. Qual marca indelével a culpa paterna lha deixou. Sem o conhecimento dos atos de seus pais, seria uma pessoa comum – parece uma pessoa comum! Poderia ser tratada com uma pessoa como outra qualquer. Mas, uma vez que se a define como filha de quem é, o tom das coisas muda.

Mas à medida em que os relatos apenas acumulam-se uns aos outros, sendo exemplos da mesma tese, acrescendo-lhe pouco qualitativamente, julgo desnecessário passar por todos os relatos, todas as entrevistas. A conclusão é a mesma, basicamente, a que se segue: os filhos de perpetradores também podem ser vistos como uma geração traumatizada, vitimizada, tanto quanto a geração de sobreviventes, e com esta compartilham características comuns. Se não, de fato, ao menos na consciência de alguns. Stefan, por exemplo, diz de si mesmo "Eu era o judeu da minha família" (SICHROVSKY, 1988, p. 137),[161] equalizando judeu com perseguido, e dizendo-se o alvo das perseguições familiares. Que os nazistas que lutaram para exterminar os judeus não deixavam seu papel fora do lar, perseguindo o filho – assim, em sua fantasia, tornado judeu.

Diálogo entre as segundas gerações

Pensando na "segunda geração" de filhos de sobreviventes, com todo o ódio, compreensível, que herdaram dos pais contra os alemães, contra os perpetradores, é imaginável que entre a "segunda geração" de filhos de sobreviventes e a "segunda geração" de filhos de perpetradores não houvesse diálogo. Que o ódio de uma pelo

[160] No original: "Just look at me sitting here in front of you. My face, my eyes, my mouth, my nose. What do I look like to you? Tell me, what do you see? Suppose we were to run into each other at the supermarket on the check-out line. I turn around and you look at me. There's nothing special about me, right? An now here we are, talking whether I'm the child of murders – incredible! What does the child of murderes look like?"

[161] No original: "I was the Jew in my family"

sofrimento causado a seus pais constituiria barreira intransponível para a amizade. Porém, a longa discussão acima atesta para o contrário. Há semelhanças entre as gerações que comportam uma aproximação entre elas:

> Os membros destas gerações recordam-se de terem sido educados em silêncio sobre o Holocausto. No entanto, como já foi referido, a motivação para este silêncio é bastante diferente. Para além disso, há uma grande diferença na forma como cada geração vê os seus pais. Os filhos dos sobreviventes podem admirar e respeitar os seus pais. Os filhos dos perpetradores, no entanto, têm de viver com o fato de os seus antepassados terem cometido ou consentido no mal (BERGER e BERGER, 2001, p. 335).[162]

Ambas as gerações possuem uma marca indelével do Holocausto; uma se doendo pelos crimes sofridos pelos pais; outra sentindo a dor e a vergonha dos crimes paternos. Uma geração tenta se evadir da culpa, enquanto a outra sente uma culpa que não sabe de onde vem. As duas gerações possuem dificuldades em se estabilizar na vida devido a traumas herdados. Portanto, mais do que a descendência de perpetradores diante da descendência de vítimas, que ensejaria uma disputa de ódios sem fins, é possível um diálogo que irmanem as duas gerações para trabalhos de reconstrução do futuro.

> Imaginem esta cena: Eu, filha de judeus sobreviventes do Holocausto, sentada numa sala em frente aos descendentes de pessoas que assassinaram a maior parte da minha família, do meu povo. Porquê fazer uma coisa destas? Quem é que quereria fazer uma coisa destas? Bem, eu fi-lo - com muito medo, apreensão e raiva (...)
> Tanta perda e tanta dor que é simplesmente incompreensível. Razão suficiente para várias vidas de ódio, penso eu (GOSCHALK, 2001, 336)[163]

Julie Goschalk alimentava ódio dos alemães, mesmo sem isso ter sido passado pelos pais. Pelo contrário, em sua casa reinava o silêncio, posto que a discussão sobre o Holocausto era muito penosa para todos. Os pais sobreviveram juntamente com uns poucos familiares, mas a maior parte das centenas de pessoas da extensa família, pereceu. Demorou tempo para que Goschalk percebesse que a quem direcionava esse ódio não era,

---

[162] No original: "Members of these generations recall being raised in silence about the Holocaust. Yet, as noted, the motivation for this silence is quite different. Moreover, there is a vast difference in how each generation view its parents. Survivors' children can admire and respect their parents. Children of perpetrators, however, must live with the fact that their forebears either committeed or acquiesced in evil"

[163] No original: "Picture this scene: I, a daughter of Jewish Holocaust survivors, sit in a room facing the descendants of people who had murdered most of my family, my people. Why do such a thing? Who would even *want* to do such a thing? Well *I* did – with a great deal of fear, apprehension, and rage (...)

So much loss and so much grief that it is simply incomprehensible. Reason enough for several lifetimes worth of hatred, I think"

Imaginem esta cena: Eu, filha de judeus sobreviventes do Holocausto, sentada numa sala em frente aos descendentes de pessoas que assassinaram a maior parte da minha família, do meu povo. Porquê fazer uma coisa destas? Quem é que quereria fazer uma coisa destas? Bem, eu fi-lo - com muito medo, apreensão e raiva (...)

Tanta perda e tanta dor que é simplesmente incompreensível. Razão suficiente para várias vidas de ódio, penso eu

por excelência, merecedora dele. Eram crianças ou, ainda mais insensato para um objeto de fúria, pessoas nascidas posteriormente à guerra, portanto, sem participação naquilo que seus pais sofreram. Como culpá-los? Como odiá-los? Com esse sentimento que ela participou de um encontro em Boston para diálogo entre judeus e alemães. "Aprendi que há alemães honestos e decentes, de todas as origens e idades, que sentem uma vergonha e uma culpa intensas pelo que o seu povo perpetrou durante a Segunda Guerra Mundial, bem como pela nova violência neonazi" (GOSCHALK, 2001, p. 337).[164] Uma forma dos mais jovens recusarem o passado nazista de seus pais e país, era objetando servir nas forças armadas, se envolvendo em projetos judeus, aprendendo sobre a cultura hebraica, e sobre o projeto de destruição nazista. O fato de todos os alemães que ela encontrou julgassem o passado nazista de seus pais e os confrontarem sobre o passado, sentirem vergonha do colaboracionismo e tristeza pelas crenças odientas que tiveram – este fato fez com que Julie Goschalk se sentisse mais à vontade em meio deles e, pouco a pouco, esvanecesse de seu ódio aos alemães. Esses encontros desfaziam a imagem fixa de quem eram os "bons" e de quem eram os "maus" na História. E, com o tempo, mesmo com o sofrimento judeu sendo terrivelmente maior e mais trágico do que o dos alemães da "segunda geração" que perderam casa e parentes durante os bombardeios aliados, ela conseguiu, também, reconhecer o sofrimento destes.

Marcada pelo Holocausto, mesmo tendo nascido posteriormente ao evento, Goschalk foi convidada pelo professor Dan Bar-On a participar de um encontro (em 1992) com outros filhos de sobreviventes e com descendentes de perpetradores. Até então ela só conhecera alemães e seus filhos que não participaram diretamente do genocídio. Temendo achar a marca de Caim nos filhos dos assassinos de sua família, "Foi preciso pouco tempo, após os primeiros momentos de estranheza, para criarmos laços e percebermos que estávamos do mesmo lado" (GOSCHALK, 2001, p. 339) [165]

> Era fácil sentir-se vingativo em relação a um grupo anónimo de pessoas, mas é muito diferente quando nos sentamos frente a frente com indivíduos honestos e cheios de vergonha e culpa imerecidas, que se sentem contaminados por serem filhos dos seus pais. Afinal de contas, todos eles eram totalmente inocentes das ações do pai (GOSCHALK, 2001, p. 339).[166]

[164] No original: "I learned that there are honest, decent Germans of all different backgrounds and all different ages, who feel intense shame and guilt for what their people perpetrated during World War II, as well as about the renewed neo-Nazi violence"

[165] No original: "It took only a little while, after the initial awkward moments, for us to bond and to realize that we were on the same side."

[166] No original: "It had been easy to feel vengeful toward an anonymous group of people, but it is quite a different matter when you sit face to face with individuals who are honest and filled with undeserved shame and guilt and who feel defiled as a result of being their parents' children. After all, they were all totally innocent of their father's actions"

Essa geração sentia a culpa e vergonha que seus pais, já mortos, nem sequer cogitaram sentir.

> Estamos tão ligados pelo legado da Shoah, mas os filhos dos sobreviventes, na sua maioria, podem olhar para os nossos pais com orgulho e admiração. Os filhos dos perpetradores, porém, veem-se refletidos nos olhos do mal (GOSCHALK, 2001, pp. 339-340).[167]

Várias histórias foram compartilhadas com Goschalk nesses quatro dias de seminário entre filhos de sobreviventes e filhos de perpetradores, algumas muito similares as já abordadas na seção anterior – repeti-las seria contraproducente. Goschalk entende que seria muito fácil para essas pessoas se tornarem neonazistas orgulhosas ou nunca lidarem com a dor, mas ao invés disso, elas carregam o fardo, sentem a culpa e a vergonha.[168] São pessoas que "Durante anos, lutei para conseguir lidar com um pai que, em alguns casos, era um pai bom e carinhoso, mas cujas mãos, ao mesmo tempo, estavam manchadas com sangue de inocentes" (GOSCHALK, 2001, p. 341).[169] A autora descreve o encontro como curativo para todos os envolvidos, que se deram mútuo apoio. Uma das cenas que vale a pena descrever ocorreu ao final de um desses encontros, em Israel. Seu último dia foi no *Yom HaShoah*, dia da lembrança do Holocausto, e passaram no Yad Vashem. Goschalk estava olhando fotografias dos *Einsatzgruppen*. Ela estava entorpecida. Mas e suas companhias alemãs, filhas de perpetradores – como estavam nesse momento, neste lugar?

> Desviei os olhos por um momento e reparei que uma das minhas amigas alemãs, a mulher cujo pai tinha sido o comandante do Einsatzgruppe, estava num canto em frente à parede de fotografias, a soluçar. Eu estava dominada pelos meus sentimentos dolorosos, mas sentia-me péssima por aquela mulher. Quando nos abraçamos, chorando juntas, pude sentir o seu desespero e as suas perguntas incrédulas sobre como o seu pai podia ter cometido tais crimes (GOSCHALK, 2001, p. 343)[170]

---

[167] No original: "We are so very much connected by the legacy of the Shoah, yet the children of survivors, mostly, can look up to our parents with pride and admiration. The children of the perpetrators, however, see themselves reflected in the eyes of evil"

[168] Talvez seja o momento de ressaltar que nem todos da segunda geração de perpetradores do Holocausto sentiam culpa ou se envolveram nesse tipo de trabalho. Dois exemplos bastam para deixá-lo claro: o de Stefanie, em *Born Guilty*: "Say what you will about the Nazis, but they looked great" [Digam o que quiserem sobre os nazistas, mas eles eram fantásticos] (SICHROVSKY, 1988, p. 30). E o de Klaus Eichmann, quando da condenação de seu pai, dissera que "o futuro corrigirá e limpará o conceito de justiça jogado na lama pelo julgamento de seu pai; que a decisão do tribunal não representa outra coisa senão uma prova a mais do triunfo do dinheiro judeu" (ANDERS, 2023, p. 66)

[169] No original: "for years have struggles with how to come to terms with a father who in some cases was a good and loving parent, but whose hands, at the same time, were tainted with blood of the innocent"

[170] No original: "I averted my eyes for a moment and notice one of my German friends, the woman whose father had been the Einsatzgruppe commander, standing in a corner opposite the wall of photographs,

Além deste ser um trabalho de luto coletivo, o diálogo, o ouvir e receber as histórias do outro, capacitam a amizade entre os povos, senão, pelo menos, o fim do ódio nutrido pelas gerações anteriores. Não deixa de ser um trabalho de *tikun olam.*

As segundas gerações e o conceito de pós-memória

O sentimento se repete:

> Compro um pedaço de bolo e como-o, separando os sabores do creme de leite, da farinha de centeio azeda, das sementes de papoula esmagadas e do açúcar em pó. Tento recuperar o passado nos sabores do presente. A moça atrás do balcão acha que estou louco. Eu fico ali, a olhar para tudo, a rodar o bolo na boca. Penso na Madeleine de Proust, mas o efeito da minha massa demasiado doce, pegajosa e campestre não se compara, porque o passado que tento recordar não existiu. Algo não me permite, nem mesmo na minha mente, atravessar o limiar do balcão com tampo de vidro (BUKIET, 2001, p. 137)[171]

Melvin Jules Bukiet, em visita à antiga Polônia de seus parentes, encontra a casa de sua avó, que agora era uma confeitaria. Experimenta um pedaço de bolo e tenta recapturar o passado. Não consegue. É uma Madeleine de Proust ao contrário, que ao invés de puxar a memória de sua vida, encontra uma barreira intransponível – a memória que procura não existe em si mesmo. Ele jamais conseguirá alcançá-la, posto que o que procura aconteceu antes de seu nascimento – o Holocausto.

> Mas é importante recordar: Nós crescemos não com o Holocausto, mas com as suas consequências; ou melhor, com essas consequências tal como foram vividas na psique dos nossos pais. A nossa primeira consciência da Shoah foi-nos transmitida através do imediatismo e da intimidade da família e através de meios que eram corporais, palpáveis, densamente afetivos. O primeiro conjunto de significados a extrair do nosso legado é inevitavelmente pessoal, subjetivo, psicológico. (HOFFMAN, 2005, pos. 485-488)[172]

Também Eva Hoffman, como já citado, nasceu depois do Holocausto. E também para ela, ele constituiu o evento primordial de sua vida, conquanto tivesse nascido depois da guerra e suas primeiras impressões sobre o evento tivessem sido passadas pelos pais –

---

sobbing. I was overwhelmed by my wrenching feelings, yet I felt terrible for this woman. When we held each other, crying together, I could feel her despair and her incredulous questions at how her father could have committed such crimes"

[171] No original: "I buy a pice of cake and eat it, separating the flavors of heavy cream, sour rye flour, crushed poppy seeds, and powdered sugar. I try to recapture the past in the tastes of the present. The girl behind the counter thinks I'm crazy. I stand there, gawking at everything, swirling the cake around my mouth. I think of Proust's Madeleine, but the effect of my too sweet, sticky, country pastry cannot compare, because the past I am atttempting to recollect did not exist. Something will not allow me, even in my mind, to cross the threshold of glass-topped counter"

[172] No original: "But it is important to remember: We grew up not with the Holocaust, but with its aftermath; or rather, with that aftermath as it was lived in our parents' psyches. Our first consciousness of the Shoah was transmitted to us through the immediacies and intimacies of the family and through means that were bodily, palpable, densely affective. The first set of meanings to be extricated from our legacy is inevitably personal, subjective, psychological."

como fábulas. Ainda adiciona: “Mas é importante sermos precisos: Nós, que viemos depois, não temos memórias do Holocausto. Mesmo com a minha proximidade mais íntima, não consegui formar "memórias" da Shoah ou tomar as memórias dos meus pais como minhas” (HOFFMAN, 2005, pos. 182-183).[173]

Elie Wiesel escreve que “Um romance sobre Auschwitz não é um romance, ou então não é sobre Auschwitz” (apud: HOROWITZ, Sara R, 1998, p. 287),[174] de certa forma ecoando o *dictum* de Adorno de que não se pode fazer poesia após Auschwitz, estimulando os debates sobre os limites da representação do Holocausto. Segundo Berel Lang (LANG, 2003), o Holocausto é melhor representado pela crônica pura ou pelos relatos historiográficos, uma vez que se neste tipo de escrita, a inventividade literária se interpõe menos no texto.[175] Ainda assim, o próprio Elie Wiesel escreveu brilhantes trabalhos de literatura a respeito do Holocausto e mesmo sobre os dilemas da “segunda geração”. E central nestes dilemas é que o escritor da “segunda geração” do Holocausto deve escrever sobre o evento, mesmo sem tê-lo experienciado. Ou seja, seus trabalhos são mediados pela invenção e conhecimento secundário. “A necessidade obsessiva de imaginar o Holocausto é uma função da luta da segunda geração pela sua própria sobrevivência” (SICHER, 1998a, p. 71).[176] “A memória coletiva do passado só pode ser concretizada na imaginação” (SICHER, 1998a, p. 71).[177]

A “segunda geração” vive um paradoxo de ter que lembrar daquilo de que não se tem memória. No entanto, tem-se, de certa forma, uma memória daquilo do que não viveu. Este é o ponto central do conceito de pós-memória, criado por Marianne Hirsch.

> Proponho o termo "pós-memória" com alguma hesitação, consciente de que o prefixo "pós" poderia implicar que estamos para além da memória e, por conseguinte, talvez, como Nora receia, apenas na história. Na minha leitura, a pós-memória distingue-se da memória pela distância geracional e da história pela profunda ligação pessoal. A pós-memória é uma forma poderosa e muito particular de memória, precisamente porque a sua ligação ao objeto ou à fonte é mediada não pela recordação, mas por um investimento imaginativo e pela criação. Isto não quer dizer que a memória em si não seja mediada, mas que está mais diretamente ligada ao passado. A pós-memória caracteriza a experiência daqueles que crescem dominados por narrativas que precederam o seu nascimento, cujas próprias histórias tardias são evacuadas pelas histórias

[173] No original: “But it is important to be precise: We who came after do not have memories of the Holocaust. Even from my most intimate proximity I could not form “memories” of the Shoah or take my parents’ memories as my own.”

[174] No original: “A novel about Auschwitz is not a novel, or else it is not about Auschwitz”

[175] A respeito do debate sobre a representação do Holocausto na História e seus limites, ver (GARCIA, 2021). A respeito dos argumentos de Berel Lang, contrastados com os de Hayden White, ver (GARCIA, 2022).

[176] No original: “The obsessive need to imagine the Holocaust is a function of the second generation’s struggle for its own survival”

[177] No original: “The collective memory of the past can be made real only in the imagination”

> das gerações anteriores, moldadas por acontecimentos traumáticos que não podem ser compreendidos nem recriados. Desenvolvi esta noção em relação aos filhos de sobreviventes do Holocausto, mas creio que pode ser útil para descrever outras memórias de segunda geração de acontecimentos e experiências traumáticas culturais ou coletivas.
> Prefiro o termo "pós-memória" a "memória ausente", ou "buraco de memória", também derivado do trabalho esclarecedor de Nadine Fresco com filhos de sobreviventes. A pós-memória - frequentemente obsessiva e implacável - não precisa de estar ausente ou ser evacuada: é tão cheia e vazia, certamente tão construída, como a própria memória. A minha noção de pós-memória está certamente ligada à "memory trouée" de Henri Raczynows, a sua "memória perfurada", definindo também a natureza indireta e fragmentária da memória de segunda geração" (HIRSCH, 2012a, p. 22-23)[178]

Como se pode ter memória de algo que nunca viveu? Colocando de outra forma: como um evento prévio ao seu nascimento pode determinar sua vida? Descolar todos os acontecimentos vividos e experimentados como secundário em relação àquilo que se passou com seus pais. Eis o significado complexo de pós-memória, que aparece nos relatos da "segunda geração" do Holocausto – como já visto e será reforçado, adiante, com a análise da literatura feita pela "segunda geração". É uma memória sem conexão direta com o passado, ou seja, sem o referente do passado, posto que este, buscado, não foi vivido. Mas é um passado que assombra, tal como se memória verdadeira fosse, posto que não pode ser ignorado. – Daí a metáfora da Madeleine reversa. Há uma conexão viva com o evento que traumatizou os pais – e que, por conseguinte, traumatizou a geração subsequente; como se a qualidade inconsciente do trauma só pudesse ser vista num seu reviver, que seriam os filhos, ao invés de sintomas de repetição.

A complexidade da questão enseja críticos, como Gary Weissman, em seu *Fantasies of Witnessing* (2004), para quem o conceito não passa de uma tentativa dos filhos de sobreviventes usurpar o passado dos pais. Que o fascínio que o Holocausto exerce o tornaria um ativo para ser incorporado por aqueles que alguma relação com ele

[178] No original: "I propose the term "postmemory" with some hesitation, conscious that the prefix "post" could imply that we are beyond memory and therefore perhaps, as Nora fears, purely in history. In my reading, postmemory is distinguished from memory by generational distance and from history by deep personal connection. Post memory is a powerful and very particular form of memory precisely because its connection to its object or source is mediated not through recollection but through an imaginative investment and creation. This is not to say that memory itself is unmediated, but that it is more directly connected to the past. Post memory characterizes the experience of those who grow up dominated by narratives that preceeded their birth, whose own belated stories are evacuated by the stories of the previous generations shaped by traumatic events that can be neither understood or recreated. I have developed this notion in relation to children of Holocaust survivors, but I belive it may usefully describe other second-generation memories of cultural or collective traumatic events and experiences.

I prefer the term "postmemory" to "absent memory", or "hole of memory", also derived in Nadine Fresco's illuminating work with children of survivors. Postmemory – often obsessive and relentless – need not to be absent or evacuated: it is as full and empty, certainly as constructed, as memory itself. My notion of postmemory is certainly connected to Henri Raczynows's "memory trouée", his "memory shot through with holes", defining also the indirect and fragmentary nature of second-generation memory""

mantém. Sobre a memória fragmentária que Hirsch e toda a geração da pós-memória vive, e a relação com a memória dos pais, Weissman coloca:

> Podemos observar que o que Hirsch e os seus pais recordam é muito diferente, mesmo admitindo que a memória é subjetivamente construída e suscetível de distorção e elaboração imaginativa. Ela lembra-se de imagens e histórias sobre as experiências dos seus pais; eles lembram-se das suas próprias experiências vividas, das quais apenas algumas partes tomam a forma de histórias que podem ser contadas (WEISSMAN, 2004, p. 16)[179]

Seu argumento é que nenhum grau de monumentalidade da memória de alguém pode ser transformada na memória de outrem. Que as memórias são fenômenos individuais e, portanto, não transmissíveis. E Hirsch, *supostamente*, colocaria a diferença da memória da geração de sobreviventes para a da geração da pós-memória em distância, não em substância. Weissman aponta, em contraste com a noção de pós-memória, o dito de Helen Epstein: "Propus-me encontrar um grupo de pessoas que, tal como eu, estavam possuídas por uma história que nunca tinham vivido." (EPSTEIN, 1988, p. 5).[180] História, ao invés de memória. Cai-se na velha dicotomia que separa e contrasta ambas? O que seria História e o que seria Memória? Mais além, a noção de pós-memória seria uma condição não apenas de filhos de sobreviventes, mas uma entidade em si, uma vez que a condição da pós-memória se alargaria, também, para espaços como museus ou todo aquele que escreve sobre o Holocausto sem ter sobrevivido a ele; todo aquele que, de alguma forma, foi vítima do Holocausto. Se concordarmos com as palavras de George Steiner, todos nós que escrevemos após Auschwitz, somos, em alguma medida, vítimas do Holocausto (SICHER, 1998a, p. 19) – todos nós estaríamos na condição de escritores da pós-memória. Como, então, falar seja de memória, seja de pós-memória, sem deslegitimadamente apossar-se daquilo que não é seu – ou seja, se tornar uma vítima ou testemunha vicária do Holocausto? Isso seria banalizar o evento. Seria um narcisismo desmedido da "segunda geração" em elevar seus traumas à condição dos traumas parentais.

Porém, o fenômeno da síndrome da memória tardia é identificado por vários autores com diferentes nomes: memória ausente, memória tardia/herdada, memória protética, memória perfurada, memória das cinzas, testemunha vicária, história recebida,

[179] No original: "One can observe that what Hirsch and her parents remember is highly dissimilar, even while granting that memory is subjectively constructed and susceptible to distortion and imaginative elaboration. She remembers images and stories about her parents' experiences; they remember their own lived experiences, only parts of which take the form of stories that can be told."

[180] No original: "I set out to find a group of people who, like me, were possessed by a history they had never lived."

legado fantasma. O que os diversos autores que propuseram essas terminologias querem descrever é o fenômeno que tanto os descendentes de sobreviventes como de perpetradores estão conectados profundamente com a memória dos pais – de forma que a memória, em certos casos, pode ser transferida de pessoas para pessoas. Mas sempre distinguindo a memória dos pais do tipo de memória que os filhos recebem – são coisas distintas, por certo. Hirsch chega ao conceito de pós-memória da necessidade de descrever sua relação com a memória dos seus pais e que, ao mesmo tempo, dessa conta do que ela percebeu, em conversas com outros filhos de sobreviventes, da mesma experiência que estes têm em relação a seus pais.

> A "pós-memória" descreve a relação que a "geração seguinte" tem com os traumas pessoais, coletivos e culturais dos que vieram antes - experiências de que se "lembram" apenas através das histórias, imagens e comportamentos entre os quais cresceram. Mas estas experiências foram-lhes transmitidas de forma tão profunda e afetiva que parecem constituir memórias por direito próprio. A ligação da pós-memória ao passado é, assim, mediada não pela recordação, mas pelo investimento imaginativo, pela projeção e pela criação (HIRSCH, 2012b, p. 5)[181]

Novamente, temos a pós-memória como uma relação da geração posterior com as memórias dos pais, cujas narrativas que precedem seu nascimento tornam-se mais definitivas que a própria história de vida. Os "pós", de "pós-memória" não indica simplesmente um atraso temporal da memória, mas um suplemento derridiano, que acrescenta e modifica este passado, esta memória. Indica a oscilação entre continuação e ruptura. "É uma consequência de uma recordação traumática, mas (ao contrário da perturbação de stress pós-traumático) a uma distância geracional" (HIRSCH, 2012b, p. 6).[182] E, mais importante, a geração da pós-memória não é uma ""segunda geração" de sobreviventes" ou "testemunhas de "segunda geração"" (HIRSCH, 2012b, p. 20). A pós-memória se dispõe a alcançar um balanço entre identificação e distância – em outras palavras, a capacidade de ser afetado pelo trauma e a impossibilidade de se colocar no lugar do traumatizado. – Eis a principal característica do conceito que torna a crítica Weissman, apesar de válida, não é efetiva em relação ao conceito.

[181] No original: ""Postmemory" describes the relationship that the "generation after" bears to the personal, collective, and cultural trauma of those who came before—to experiences they "remember" only by means of the stories, images, and behaviors among which they grew up. But these experiences were transmitted to them so deeply and affectively as to seem to constitute memories in their own right. Postmemory's connection to the past is thus actually mediated not by recall but by imaginative investment, projection, and creation."

[182] No original: "It is a consequence of traumatic recall but (unlike posttraumatic stress disorder) at a generational remove."

Hirsch encontra essa pós-memória em *Maus*, com as violências experienciadas pelo pai adquirindo um caráter de mito, conto, pesadelo. Um processo transferencial cognitivo e afetivo na qual o passado é internalizado em forma de memória entre indivíduos e mesmo gerações. Pós-memória, no entanto, não é uma memória literal, pois uma memória não pode ser transferida de uma pessoa a outra, de fato. Mas a afetividade e a força psíquica da pós-memória a aproxima da memória. São transmitidas em flashes de imagens, refrãos quebrados, comunicação frágil e incompleta como Aaron Hass identificou em suas entrevistas (HASS, 1996). Jan e Aleida Assmann distinguem, cada um seu modo, memória comunicativa e memória cultural, sendo a comunicativa a factual e biográfica que pode ser passada por até quatro gerações. Ela é transmitida entre os contemporâneos da mesma geração. A memória cultural é a memória institucionalizada, transmitida através de livros, museus, comemorações e outros atos performáticos. A memória individual é fundida na intersubjetividade uma vez que comunicada. Porém, o trauma causa uma ruptura na forma de as memórias serem transmitidas. As memórias traumáticas, portanto, são transmitidas e reincorporadas através da pós-memória, via traços, fragmentos e comunicação incompleta.

> Desta forma, os participantes menos diretamente afetados podem envolver-se na geração de pós-memória que pode persistir mesmo depois de todos os participantes e até dos seus descendentes familiares terem desaparecido. É esta presença da experiência incorporada e afetiva no processo de transmissão que é melhor descrita pela noção de memória em oposição à história (HIRSCH, 2012b, p. 33)[183]

A pós-memória afeta a indexicalidade da memória, do documento – sua ligação direta com o passado. Ela é tão afeita ao passado quanto ao desejo de ver algo mais do que esse passado revela nas fontes. Como numa foto – o exemplo dado por Hirsch – em que sua indexicalidade tem a ver com a luz, que conecta diretamente a fotografia com o objeto fotografado. Mas o que uma fotografia dá a interpretar, além da imagem fidedigna do passado? O que ela dá a ver sobre esse passado? Isto é da lide da performance. A fotografia é como “"pontos de memória" - pontos de intersecção entre o passado e o presente, a memória e a pós-memória, a recordação pessoal e a recordação cultural.” (HIRSCH, 2012b, p. 61).[184] Hirsch também identifica a pós-memória no ato de

[183] No original: “In these ways, less directly affected participants can become engaged in the generation of postmemory that can persist even after all participants and even their familial descendants are gone. It is this presence of embodied and affective experience in the process of transmission that is best described by the notion of memory as opposed to history.”

[184] No original: ““points of memory” —points of intersection between past and present, memory and postmemory, personal remembrance and cultural recall.”

transmissão do trauma de mãe pra filha, analisando a obra *Beloved*, de Toni Morrison. A cena em que Sethe encontra sua mãe pela primeira e única vez, e esta lhe mostra a marca abaixo dos seios é a alegoria da interrupção da transmissão do trauma. A mãe possuía a marca; a filha queria possuir uma idêntica, para ser como a mãe. A mãe estapeia Sethe por este desejo. Eis a interrupção da transmissão do trauma. "A ferida infligida na pele pode ser lida como um sinal da incomunicabilidade do trauma, uma figura do real traumático que define um fosso aparentemente intransponível entre os sobreviventes e os seus descendentes" (HIRSCH, 2012b, p. 80).[185] O desejo de empatia da filha em ser como a mãe é interrompido pela realidade. Assim, rememoração e pós-memória se diferenciam, sendo a rememoração uma superidentificação empática entre uma pessoa e a vítima/testemunha – entre o que esteve lá e o que nunca esteve lá. É a repetição. A pós-memória, por seu turno, "corresponde àquilo que Eve Kosofsky Sedgwick designa por "alo-identificação" ou "identificação com", por oposição à "autoidentificação" ou "identificação como" que está mais próxima da rememoração" (HIRSCH, 2012b, p. 85).[186] É um tipo de "identificação heteropática", uma identificação do eu com o não-eu, sem a transposição que existe na rememoração. Uma "identificação-à-distância", nos termos de Kaja Silverman. A distância, seja na memória do Holocausto ou na da escravidão, não pode ser transposta, especialmente entre a geração sobrevivente e a "segunda geração". Assim, a pós-memória busca o equilíbrio entre identificação e projeção.

A pós-memória, portanto, é a forma de transmissão da memória do Holocausto entre as gerações, entre quem sobreviveu e quem se afilia ao evento através de relatos. Não é, de maneira alguma, uma superidentificação entre testemunha/sobrevivente e outrem que não viveu o evento, mas se vê afetado por ele. A crítica de Weissman ao conceito é descabida, embora sirva para outros casos – como a exploração estética do Holocausto e sua transformação em commodity. Porém, os questionamentos não findaram: como o trauma é transmitido de geração em geração? Como a geração pós-

[185] No original: "The wound inflicted on the skin can be read as a sign of trauma's incommunicability, a figure for the traumatic real that defines a seemingly unbridgeable gap between survivors and their descendants."

[186] No original: "corresponds to what Eve Kosofsky Sedgwick terms "allo-identification" or "identification with" as opposed to the "auto-identification" or "identification as" that is closer to rememory."

genocídio responde psicologicamente e imaginativamente ao legado do Holocausto? O que significa ser judeu após o Holocausto?

> Na maior parte das vezes, o termo segunda geração é utilizado para caracterizar a geração nascida depois da guerra, referindo-se geralmente aos filhos dos sobreviventes. No entanto, o uso que faço da expressão é mais abrangente, englobando os nascidos durante e depois da guerra, incluindo aqueles que não participaram diretamente no Holocausto, mas que acabaram por suportar a marca psíquica do trauma. São designados como "a geração pós-Holocausto"
>
> Por mais diversas que sejam as suas origens, os membros desta geração foram marcados por imagens e experiências que reverberam ao longo das suas vidas. Continuam a "recordar" um acontecimento não vivido. (...) No entanto, em contraste com a presença da memória transmitida, manifesta-se uma outra forma de memória, a memória ausente, como a identifica Henri Raczymow, um importante escritor da geração pós-genocídio em França (FINE, 1998, pp. 186-187)[187]

Enfim, como essa memória ausente da pós-memória e transmitida? Como permanecer judeu – lembrar daquilo que não viveu – através da literatura de "segunda geração"? Ser judeu após o Holocausto é lembrar do Holocausto mesmo não estando lá. Se o dever da geração de sobreviventes era permanecer testemunha do evento, o dever da "segunda geração" é de manter-se testemunha das testemunhas. A Shoah causou o questionamento da aliança de Deus com o povo Judeu, com os horrores da realidade ultrapassando os quaisquer horrores bíblicos que serviriam de punição para a quebra do pacto por parte dos humanos. "Por exemplo, o Holocausto é uma fonte contínua de identidade judaica contemporânea para as filhas e filhos dos sobreviventes" (BERGER, 2012, p. 1).[188]

> Tal como os segundos filhos de Jó, estas testemunhas de segunda geração atestam um acontecimento que nunca viveram, mas que molda inelutavelmente as suas vidas. Além disso, tal como a transmissão dos primeiros acontecimentos formativos da história judaica, como a história do Êxodo e a destruição do Templo, a narração da história do Holocausto tem de ser passada l'dor va'dor, de geração em geração (BERGER, 2012, p. 1)[189]

---

[187] No original: "Most often the term *second generation* is used to characterize the generation born after the war, generally referring to children of survivors. However, my use of the expression is more comprehensive, encompassing those born both during and after the war, including those who did not directly participate in the Holocaust but who have come to endure the psych imprint of the trauma. They are designated as "the post-Holocaust generation"

No matter how diverse their backgrounds may be, the members of this generation have been marked by images of and experience that reverberate throughout their lives. They continue to "remember" an event not lived through. (...) However, in contrast to the presence of transmitted memory, another form of memory manifests itself, *absent memory*, as Henri Raczymow, an important writer of the postgenocide generation in France identifies it"

[188] No original: "For example, the Holocaust is a continuing source of contemporary Jewish identity for daughters and sons of survivor"

[189] No original: "Like the second children of Job, these second-generation witnesses attest to an event that they never lived through but that ineluctably shapes their lives. Further, like the transmission of

A questão que o Holocausto coloca é se Deus existia e estava escondido, ou se nunca existiu e, portanto, o destino do povo judeu nada tem a ver com a aliança. Um Deus onipotente e amoroso, que se preocupasse em proteger os judeus, cumpriria sua parte do pacto. A não ser, evidentemente, que os judeus fossem culpados e merecessem a perseguição, a tortura, a humilhação, o morticínio, o extermínio. Na leitura do Livro de Jó que abre este capítulo, em que seus sofrimentos são justificados por seus amigos como sendo frutos de sua culpa e pecado – esta tese foi descartada. Afinal de contas, não apenas Deus o retribuí, após todo o sofrimento, com bens em dobro – inclusive filhos! – no próprio ato da aposta com Satã, Deus advoga pelo seu servo. Jó era inocente e ainda sofreu. Os desígnios de Deus não podem ser descobertos pelos humanos. Assim também ocorre com os filhos de Jó na renovação da aliança: "Mesmo concluindo que se Deus existisse o Holocausto não poderia ter acontecido, as testemunhas da segunda geração continuam a viver as suas vidas judaicamente" (BERGER, 2012, p. 21).[190] Uma das soluções para a questão da aliança entre Deus e os judeus é proposta dor Elie Wiesel: durante o Holocausto o pacto foi quebrado, porém o a aliança deveria ser renovada, em um nível diferente. Uma aliança em que o papel de um Deus onipotente e milagroso deve ser reduzido, e o papel humano deve ser aumentado. – Afinal, não fora Deus que morrera em Auschwitz, mas sim o Humano, alguns asseveram. Nesta nova aliança entre Deus e o povo de Israel, deveria sobressair a solidariedade, o ato de testemunhar e a santificação da vida. Importa, para o argumento desta tese, o ato de testemunhar. "Nas palavras de Berenbaum, "os olhos dos judeus ouviram a espantosa revelação no Sinai e a igualmente espantosa (anti) revelação em Auschwitz"" (BERGER, 2012, p. 24).[191] O ato de lembrar, o mandamento de *Zakhor*, presente do Deuteronômio, deve acrescentar à saída do Egito e os milagres da destra de Deus, também, os campos e o extermínio. Como na leitura do seder de Pesach, Berenbaum observa que "o papel de testemunha "não se limita às vítimas e sobreviventes atuais". Tal como os judeus de todas as gerações têm de se considerar como tendo saído pessoalmente do Egito, "cada judeu pós-Holocausto tem de se considerar como se tivesse entrado pessoalmente nos campos e saído"" (BERGER, 2012,

eaarly formative events in the Jewish history such as the story of the Exodus, and the destructions of the Temple, the telling of the Holocaust story must be passed *l'dor va'dor*, from generation to generation"

[190] No original: "Even concluding that if God existed the Holocaust could not have happened, the second generation witnesses continue to live their lives Jewishly"

[191] No original: "In Berenbaum words, "Jewish eyes have heard the awesome revelation at Sinai and the equally awesome (anti) revelation at Auschwitz""

p. 24).[192] No contínuo ato de ser testemunha, e na indelével diferença entre as experiências dos pais e a da sua própria, a "segunda geração" se vê na condição de ser "testemunha da testemunha", de testemunhar o que os pais viveram, o que eles próprios não viveram, e manterem acesa a memória do Holocausto para as gerações futuras, não apenas de judeus, mas também dos gentios.

O fato de que a literatura de "segunda geração" deve ser "testemunha da testemunha", colocar-se "literalmente" no lugar dos pais, sem ter estado nesse lugar, além de uma forma de pós-memória, é também um *midrash*. "O Midrash funciona para preencher as lacunas narratológicas da Torah - transições, conversas, acontecimentos em falta" (HOROWITZ, Sara R, 1998, p. 290).[193]

> Do mesmo modo, a ficção sobre o Holocausto intercede para preencher as ausências cognitivas e psicológicas da história e da memória, ao mesmo tempo que reproduz as lacunas - configuradas tropologicamente como mutismo - que exigem dos leitores não distância, mas envolvimento moral e emocional. Tal como o midrash, a ficção sobre o Holocausto abre um discurso moral diferente, mas contíguo, aos discursos da história ou da filosofia (...)
>
> O midrash é, assim, uma espécie de escrita de segunda geração sobre a Torah, um comentário narrativo imaginativo composto após a narrativa inicial da experiência. No midrash sobre a presença de cada judeu no Sinai, bem como na liturgia do seder, o imediatismo e a distância são superados. Ao imaginarmo-nos nestes acontecimentos seminais da história, colapsamos a distância temporal e reconhecemos os traços desses acontecimentos na nossa vida atual. Ao mesmo tempo, a própria necessidade de imaginar reforça a distância experiencial entre a memória pessoal de quem imagina e os acontecimentos recordados. O midrash representa assim um esforço contínuo e um fracasso contínuo da memória (HOROWITZ, Sara R, 1998, p. 290)[194]

[192] No original: "the role of witness "is not limited to actual victims and survivors." Just as Jews in every generation must regard themselves as having personally gone forth from Egypt, "every post-Holocaust Jew must regard himself as though he personally went into the camps and emerged""

[193] No original: "Midrash functions to fill narratological gaps in the Torah – missing transitions, conversations, events"

[194] No original: "Similarly, Holocaust fiction intercedes to fill in the cognitive and psychological absences in history and memory while also reproducing the gaps – tropologically configured as muteness – that require of readers not distance but moral and emotional engagement. Like midrash, Holocaust fiction opens up a moral discourse differenet from, but contiguous with, the discourses of history or philosophy (...)

Midrash is thus a kind of second-generation writing on the Torah, an imaginative narrative commentary composed after the initial narrative of experience. In the midrash on the presence of each Jew at the Sinai, as well as in the seder liturgy, immediacy and distance are bridged. By imagining oneself into these seminal events in history, one collapses temporal distance and acknowledges the traces of those events in one's present live. At the very same time, the very need to imagine reinforces the experiential distance between the personal memory of the imaginer and the events recollected. Midrash thus represents an ongoing effort and an ongoing failure of memory"

2. "Segunda geração" de sobreviventes do Holocausto: a pós-memória na literatura

> ("Yet, I had to justify myself: "Things are not that simple, Rebbe. Some events do take place but are not true; others are – although they never occurred"")
> Ainda assim, eu tinha que me justificar: "As coisas não são tão simples, Rebbe. Alguns eventos acontecem, mas não são verdadeiros; outros são – apesar de nunca terem acontecido" (WIESEL, 2011b, pos. 69)

"Segunda geração" como estigma

No capítulo anterior, abordei, sucintamente, as semelhanças entre a "segunda geração" de sobreviventes e a "segunda geração" de perpetradores. É o caso de retomar brevemente essa simetria antes de analisar caso a caso as obras literárias sobre as quais debruçar-me-ei. Erin McGlothlin (2013) fala de *stigmata*, uma palavra grega que servia para dois grupos radicalmente diferentes – os assassinos e os escravos; por assim dizer, um grupo que abusa de sua agência e outro esvaziado dela. Tanto os filhos de sobreviventes quanto os filhos de perpetradores, apesar do papel intrinsicamente diferente de seus pais no Holocausto, estão por este marcados de maneira similar. Dan Bar-On fala em indescritibilidade, para dar conta das experiências dos filhos de sobreviventes, e indiscussibilidade, para descrever a experiência dos filhos de perpetradores – em ambos os casos, o silêncio é a regra. Mas importante para descrever o *stigmata* das duas gerações, é perceber que elas se relacionam com a violência original – o Holocausto – apenas de maneira secundária, posto que as verdadeiras vítimas e os verdadeiros perpetradores foram seus pais. O *stigmata*, portanto, é uma cicatriz sem ferida, um significante sem referência, uma marca profunda, mas inacessível.

Sobre a "segunda geração" de sobreviventes, Nadine Fresco fala que eles são significantes de uma multidão que não sobreviveu. Se cada sobrevivente trazia consigo a ausência daqueles que não vieram juntos, esta relação é aprofundada na "segunda geração", uma vez que seu nascimento mesmo era uma forma de substituir aqueles que não puderam voltar da morte. "Os filhos dos sobreviventes herdam as feridas dos pais ou, mais precisamente, herdam não a ferida em si (a experiência direta do trauma e do dano físico), mas a mera marca da ferida, o significante de uma experiência não vivida pessoalmente" (MCGLOTHLIN, 2013, p. 9).[195] Como contraparte, a "segunda geração" de filhos de perpetradores herda dos pais a história de crimes desconhecidos, um legado de violência e violação cujo efeito é sentido na alma (MCGLOTHLIN, 2013, p. 9).

[195] No original: "The children of survivors inherit their parents's wounds, or more precisely, they inherit not the wound itself (the direct experience of trauma and physical damage), but the mere mark of the wound, the signifier of as experience not personally experienced"

Ambos experienciam, portanto, uma marca de algo que não experienciaram por eles mesmos, mas que os distingue profundamente de seus contemporâneos. Nadine Fresco refere-se a isso como uma dor fantasma semelhante a que sente quem passou por uma amputação de um membro – mas, ao contrário, sentem uma dor fantasma de um membro que nunca existiu – onde a amnésia toma lugar da memória. "O significante permanece, mas é incapaz de localizar o seu referente, resultando numa relação truncada entre experiência e efeito" (MCGLOTHLIN, 2013, p. 10).[196] A experiência, portanto, de um trauma não integrado e de uma ruptura familiar. Ambas as gerações são assombradas por uma dor fantasma de um legado inacessível. A literatura da "segunda geração" é uma tentativa de reconectar esse legado à experiência inacessível – através da imaginação. É uma literatura, portanto, de pós-memória; ao mesmo tempo de ruptura e tentativa de reparação do Holocausto. Não apenas o conteúdo, mas a forma do texto também é marcada pelos choques posteriores à Shoah, performando continuamente a estigmatização figurativamente.

Creio que as tentativas de argumentação anteriores foram suficientes para designar o que tenho chamado de "segunda geração" do Holocausto, servindo tanto para filhos de sobreviventes quanto de perpetradores. Creio, também – especialmente na discussão sobre o termo pós-memória –, que o termo "segunda geração" pode ser expandido, na literatura, não somente para filhos e filhas de sobreviventes ou perpetradores, mas para todo texto que explore o legado da sobrevivência, mesmo que a hereditariedade não o qualifique como uma "segunda geração". McGlothlin expande a definição de Sicher, que fala em uma geração "pós-Holocausto", ao invés de "segunda geração", para incluir, também a visão dos filhos de perpetradores – não inclusa, inicialmente, nas definições de Sicher. O argumento de McGlothlin é similar ao utilizado aqui, o qual reforço: apesar das diferenças do legado dos dois grupos, ambos "sentem-se marcados pelo Holocausto, um acontecimento sempre presente nas suas vidas mas não vivido pessoalmente, e ambos lutam para compreender o seu próprio lugar no mundo à luz do seu passado traumático" (MCGLOTHLIN, 2013, p. 14).[197] Apesar da inclusividade do termo "segunda geração" tanto para filhos de sobreviventes e perpetradores, McGlothlin usa a designação *Väterliteratur* [literatura dos pais] para analisar os textos da "segunda geração" de

[196] No original: "The signifier remains, but it is unable to locate its referent, resulting in a truncated relationship between experience and effect"

[197] No original: "feel marked by the Holocaust, an event that is ever present in their lives but not personally experienced, and both struggle to understand their own place in the world in the light of their traumatic past"

perpetradores. O termo marca o engajamento familiar, a luta entre pais e filhos – geralmente pai e filho, marcando uma relação de gênero, como já subjacente na argumentação anterior[198] – o conflito geracional representado pelos perpetradores e sua prole. A família é a primeira arena em que o passado do Holocausto é herdado, antes de ser discutido na arena da esfera pública. Na *Väterliteratur*, "o pai é visto como o representante da história na família, o progenitor que transmite a memória do Terceiro Reich à criança " (MCGLOTHLIN, 2013, p. 19).[199] Mais do que conectar a Alemanha com o Holocausto, este tipo de literatura foca na figura autoritária do pai como transmissora do passado. O que causa o risco de desaparecer "num eufemismo que apaga a magnitude do acontecimento, reduzindo-o a uma mera batalha entre pai e filho, em que o filho é figurado como vítima do pai, apropriando-se assim do papel das vítimas históricas do Holocausto" (MCGLOTHLIN, 2013, p. 19);[200] caso de Stefan, citado acima, que se via como o "judeu da família".

Com estas explicações preliminares, pode-se passar para a análise das obras. São elas, por ordem que serão analisadas, *À sombra do meu irmão*, de Uwe Timm (2003) e *O leitor*, de Bernhard Schlink (2015) – compondo a seção de da *Väterliteratur*; *Dora Bruder*, de Patrick Modiano (2014) e *Elijah Visible*, de Thane Rosenbaum (1999), exemplos da literatura de "segunda geração" da diáspora;. À exceção dos autores alemães, os escolhidos são de diferentes nacionalidades, relacionando-se com o passado do Holocausto de diferentes maneiras. Modiano não é propriamente dito, filhos de sobreviventes, mas está inscritos na literatura de pós-memória do Holocausto pelo conteúdo de suas obras, como será visto adiante. Schlink e Timm, por sua vez, não estão completamente vinculados à literatura dos pais, uma vez que em *O leitor* a questão geracional é entre um jovem e sua amante; e em *À sombra do meu irmão*, como jaz no

[198] "In school I had learned the adage from Heraclitus, that war is the father of all things. War and father, those belonged inseparably together. Now I saw the fatefulness of this phrase for my own life as well—why had I tried for years to deny it? If war was "the father of all things," then there could be no life without war—why had I refused to understand this? Wasn't war even right, after all? My teachers never spoke of the wrongness of wars, only of their existence. I began to resign myself to the eternal recurrence of war." [Na escola, tinha aprendido o adágio de Heráclito, segundo o qual a guerra é o pai de todas as coisas. Guerra e pai eram inseparáveis. Agora via a fatalidade desta frase também para a minha própria vida - porque é que tinha tentado negá-la durante anos? Se a guerra era "o pai de todas as coisas", então não podia haver vida sem guerra - porque é que me recusei a compreender isto? Afinal, a guerra não era mesmo correta? Os meus professores nunca falaram do carácter errado das guerras, apenas da sua existência. Comecei a resignar-me à eterna recorrência da guerra".] (ANHALT, 1993, p. 38)

[199] No original: "the father is seen as the representative of the history in the family, the parent that transmits the memory of the Third Reich to the child"

[200] No original: "in a euphemism that erases the magnitude of the event by reducing it to a mere battle between father and child, in wich the child is figured as the father's victim and thus appropriates the role of the historical victims of the Holocaust"

próprio título, o tema do Holocausto é trago pelo irmão. Todavia, como será visto, ambos são relacionados com a *Väterliteratur* de alguma maneira e, de toda forma, compõem como obras da "segunda geração" do lado dos perpetradores. A escolha se deu pela variedade das obras e dos autores, podendo identificar, por díspares que sejam seu plano de fundo, as similaridades da "segunda geração", tanto de sobreviventes, quanto de perpetradores. Ao início da pesquisa foram coletados diversos livros, mais afeitos ou menos aos conceitos trabalhados (de "segunda geração" e de pós-memória), afastando-se ou aproximando-se com diferentes critérios, mas todos interligando-se por pensar o estigma do Holocausto e sua referência perdida imaginativamente. Ao decorrer da pesquisa, ficaram não os que cabiam melhor ao conceito, mas os que, de alguma forma, poderiam ampliá-lo; assim, diminuir-se-ia o risco de impor interpretações às obras a partir dos conceitos elaborados – risco que ainda existe. Além do mais, a escolha dos textos se deu por critérios estéticos. – Mas o que? Falar de prazer estético em relação ao tema do Holocausto? "[S]e o objetivo da arte é dar prazer estético, que prazer pode ser retirado dos gritos das vítimas? Para Adorno, obter prazer estético a partir da representação das vítimas parecia trivializar e distorcer a sua experiência" (SICHER, 1998b, p. 299).[201] Ora, derivar prazer estético do Holocausto é um empreendimento deverás sádico, devo confessar. Mas a poesia, tanto quanto a vida, não está vetada desde o Holocausto, e uma é necessária à outra para viver. E o direito de escrever e imaginar sobre o Holocausto é o mesmo que as vítimas têm de reverberar seus gritos de sofrimento. Ler poesia pós-Holocausto é dar ouvidos a estes gritos. Ademais, a literatura de "segunda geração", se a argumentação até aqui foi bem-sucedida – podemos afirmar, é uma literatura de reparação. O prazer estético derivado da literatura de "segunda geração" do Holocausto é, também, um prazer que se comove com as tentativas de reparar o mundo, de se comover com o desespero alheio, um prazer humanista de se colocar no lugar do outro. Ou tudo não passa de defesas de um sádico niilista que se compraz coma inevitabilidade da dor, como se essa literatura justificasse seu argumento de sofrimento contínuo e inutilidade da História? No fim das contas, é difícil distinguir um do outro. Mas que se comece as análises – talvez elas ajudem a responder à questão do prazer estético e da justiça. Talvez...

[201] No original: "If the aim of the art is was to give aesthetic pleasure, what pleasure could be sequeezed out of the screams of the victims? To derive aesthetic pleasure from depiction of the victims seemed to Adorno to trivialize and distort their experience"

À sombra do meu irmão

Uwe Timm escreve um sensível relato sobre a ausência de seu irmão 16 anos mais velho, que morreu no front leste, em batalha na Ucrânia, em 1943. Seu irmão se juntou à Waffen-SS e escreveu diários, sobre os quais Timm se debruçou. Mas a escrita final não foi a primeira tentativa, sendo as anteriores interrompidas por um medo "que eu já conhecia desde criança em um conto de fadas; a história do Cavaleiro Barba Azul" (TIMM, 2003, p. 5).[202] Timm nunca quis ouvir o fim da história, por medo do que aconteceria quando a mulher do Barba Azul entrasse no quarto trancado – encontrar as esposas mortas e uma corrente de sangue escorrendo pelas paredes. Mas o livro não é apenas sobre seu irmão; como sustenta McGlothlin, "Apesar do título indicar um foco na memória de seu irmão, o pai de Timm continua sendo uma figura central em sua tentativa de compreender o passado" (MCGLOTHLIN, 2013, p. 203).[203] Timm, no entanto, só se sentiu livre para escrever o livro quando todos que conheceram seu irmão faleceram: pai, mãe e irmã mais velha.

Karl Heinz, seu irmão, alto, de 1,85m de altura, loiro e de olhos azuis, facilmente foi aceito na Divisão Totenkopf da SS, se tornando soldado da engenharia de combate. Se alistou voluntariamente aos 18 anos ("*Por idealismo. Ele não queria ficar para trás. Não queria fugir do compromisso"* (TIMM, 2003, p. 13), segundo a mãe). "A Divisão Totenkopf foi formada em 1939 pela equipe de segurança do campo de concentração de Dachau." (TIMM, 2003, p. 8). Fora uma criança tímida, educada e não mentia, segundo sua mãe. E valente, especialmente valente, segundo o pai. Costumava desaparecer em casa e reaparecia – simplesmente. Sobre Uwe, o pai dizia que passava muito tempo entre as mulheres – um "filhinho da mamãe", comparado ao irmão, que vivia atrás do pai. A irmã, 18 anos mais velha do que Uwe, era desprezada pelo pai, que lhe dispensava pouco afeto e que atribuía a sua ranzinzice a mero mau-humor.

> Karl-Heinz, o menino mais velho, por que logo ele: O meu pai então ficava quieto, e era possível sentir nele o pesar, imaginando de quem ele preferia sentir saudade...
> Meu irmão era aquele que não mentia, com quem sempre se podia contar, aquele que não chorava, que era valente e obediente. Um exemplo. (TIMM, 2003, pp. 13-14)

[202] Interessante notar como nos relatos de filhos de perpetradores, a experiência vivida ou sua interrupção pelo trauma é comumente associada a contos de fadas. Já se contabilizam alguns exemplos citados no decorrer deste texto.

[203] No original: "Despite the title's stated focus on the memory of his brother, however, Timm's father remains a central figure in his attempt to understand the past"

O pai, que servira na Luftwaffe, e na Primeira Guerra alistou-se voluntariamente e serviu na artilharia de campo. Desmobilizado, em 1918, juntou-se a um grupo de paramilitares (o corpo de voluntários) e lutou contra os bolcheviques no báltico. Claramente tinha um filho preferido – o que ingressou na SS, era obediente e valente. "Escrever sobre meu irmão significa escrever também sobre ele, o meu pai" (TIMM, 2003, p. 14). Pai e mãe distinguiam a Waffen-SS, na qual o irmão servira, da SS; depois do fim da guerra e da "descoberta" dos horrores dos campos de concentração e extermínio, era necessário desculpar-se pelo envolvimento, separar os bons, os próximos e os queridos da gente asquerosa e criminosa. "*A SS era uma tropa militar normal. Os criminosos eram os outros, a SD, o Serviço de Segurança. As Forças-Tarefa. Principalmente os de cima, as chefias. Fizeram mau uso do idealismo de um jovem*" (TIMM, 2003, pp. 13-14), dizia a mãe, num ato de deslocamento da culpa. A vida de um soldado era a vida que "certamente muitos jovens de dezoito e dezenove anos queriam ter: aventura, camaradagem, ar fresco, bebidas e mulheres e, principalmente, nenhum trabalho regrado – isso se revela nas fotos" (TIMM, 2003, p. 15)

A estrutura da narrativa de Timm é a leitura atenta e cuidadosa das cartas e do diário de seu irmão, tentando descobrir o que seu irmão viu, fez ou deixou de fazer na guerra – se, por acaso, tinha conhecimento dos campos, se participou do extermínio de judeus, se contribuiu com os crimes de guerra contra os eslavos; ou se desobedeceu a alguma ordem que viesse a comprometê-lo – não apenas a Karl-Heinz, mas a ele, seu irmão, Uwe Timm, em culpa. A culpa de ter um irmão dentre os perpetradores. Além dos comentários dos documentos familiares, Timm suplementa a narrativa com a História da agressão da Alemanha e relatos de sobreviventes como Primo Levi e Jean Améry. A justaposição entre a narrativa familiar com a pesquisa histórica fornece uma perspectiva crítica que o permite situar a história de sofrimento da sua família com a História dos perpetradores alemães, na esfera pública. Há uma contraposição entre o sofrimento da família e o fato dela, possivelmente, ter participado dos crimes mais hediondos do genocídio contra os judeus. Uma contraposição que, na verdade, é uma continuidade entre as decisões familiares e a História da guerra.

As anotações de Karl-Heinz se iniciam em 14 de fevereiro de 1943 e terminam em 6 de agosto do mesmo ano, sem omitir nenhum dia, dez semanas antes de sua morte. O que aconteceu em 7 de agosto que causou a interrupção das anotações? Com anotações banais como anunciando a prontidão para entrar em ação, ou a espera de um ataque e rotina, há também as que preocupavam, com a de 28 de fevereiro: "1 dia de descanso,

grande caça aos piolhos. Rumo a Onelda" (TIMM, 2003, p. 11). "E se a caça aos piolhos fosse algo completamente diferente, e não simplesmente os piolhos do uniforme?" (TIMM, 2003, p. 11), reflete Timm. Quem já estava ciente do vocabulário nazista e seus eufemismos para o extermínio e conspurcação da linguagem ordinária para fins de fanatismo, esta era uma preocupação verdadeira. Outra anotação, em 21 de março: "Cabeça de ponte sobre o Rio Donets. A 75m Ivã fuma cigarro, um banquete para minha MG." (TIMM, 2003, p. 12).

> *Um banquete para a minha MG*: um soldado russo, talvez da sua idade. Um jovem, que acabara de acender um cigarro – dando a primeira tragada, expirando, sentindo o prazer da fumaça que sobe do cigarro aceso antes da próxima tragada. No que ele estava pensando? (...) *Um banquete para a minha MG*. (TIMM, 2003, p. 12)

A guerra transforma em inimigos pessoas comuns, que de outra forma poderiam ser colegas. Um ser humano se torna um banquete para a arma de artilharia.

Outra consideração, desta vez em carta escrita ao pai, datada de 11 de agosto de 1943, chama atenção de Uwe. Narrando as dificuldades do fronte e a incapacidade de derrotar os russos com o atual contingente de soldados, Karl-Heinz, em sequência, escreve:

> Aqui está tudo como antes, estou bem de saúde, tenho também o que comer, fico apenas preocupado com vocês, porque diariamente temos notícias de ataques aéreos dos ingleses. Ah, se os saxões parassem com essa porcaria. Isso já não é guerra, isso é a morte de mulheres e crianças — é desumano. (TIMM, 2003, p. 18)

Interessante notar a sensibilidade do irmão de Uwe Timm para com a destruição do lar de seus pais e irmão, que sofreram com os bombardeiros aéreos dos ingleses. "Isso já não é guerra, isso é a morte de mulheres e crianças – é desumano". Isso é desumano. Mas Karl-Heinz, tendo participado de uma das campanhas mais bárbaras da guerra, como a retomada de Kharkov, e participado das batalhas no front leste, contra os russos, muito provavelmente participou ou teve a oportunidade de observar cenas que ultrapassam o terrível. Mesmo que não tivesse participado da morte de civis mortos, por fuzilamento ou enforcamento, a situação da população civil soviética, certamente, era deplorável o suficiente para despertar pena e compaixão. Mas enquanto Ivã era um banquete para sua MG, os bombardeios ingleses, estes sim, eram uma barbárie na noção do irmão de Uwe. Certamente, no cerne deste modo de pensar, estava a ideologia nazista de que os eslavos eram subumanos e deveriam servir ao império alemão ou morrer. Sobre o assunto, o general Heinrici escreveu em seu diário: "Eu disse para Beutelsbacher para que não

enforcasse partizans a 100 metros da minha janela. Não é uma boa cena para se ver pela manhã." (TIMM, 2003, p. 20).

Nos diários, Karl-Heinz apenas falava da guerra. "nenhum sonho é citado no diário, nenhum desejo, nenhum segredo" (TIMM, 2003, p. 21). A única vez que uma mulher foi citada foi numa carta de 25 de julho de 1943, quando se mudaram para um alojamento perto de Konstantinowka. Ele menciona haver mulheres bonitas, mas que iria "sorrir somente para uma... bem, quero dizer, não vou sorrir para nenhuma..." (TIMM, 2003, p. 73). Queria fazer humor com esta frase, mas revelava, outrossim, a ideologia nazista: era proibido aos soldados da SS manterem relações com mulheres ucranianas, consideradas de raça inferior. Essa passagem também revela como a imagem da SS era terrível, uma vez que "Aparentemente, essas pessoas não têm nada a ver com a SS. Elas ficaram todas muito felizes com a nossa chegada, nos acenaram, nos trouxeram frutas, etc., até agora só a Wehrmacht esteve aqui." (TIMM, 2003, p. 73). Os terrores no campo de batalha eram, em sua maior parte, responsabilidade da SS, e o contato com outros alemães ainda era brando para a população local. Bastou que se fizesse contato com a SS para a idéia de quem era o alemão mudasse.[204] Eles desmontaram os fornos das cassas russas para construir estradas, significando a destruição das casas, a fome e o abandono ao terrível frio russo.

> É difícil de compreender como foi possível separar ou reprimir a compaixão diante do sofrimento, como ocorreu essa divisão entre o que é desumano em casa e o que é desumano na Rússia. Como longe de casa o assassinato de civis era uma coisa normal, corriqueira, sem ter o valor necessário para ser citada uma única vez, enquanto que, em casa, significava a morte. (TIMM, 2003, p. 74)

À carta do pai de 6 de agosto de 1943, em que relatava os bombardeios aéreos, a destruição da cidade e o incêndio na casa, o irmão responde: "Apesar de termos nos tornado insensíveis, fiquei com lágrimas nos olhos. Era nosso lar, nossa casa, onde se tinha alegria e lembranças. Agora esse tesouro insubstituível está desaparecido, sumido, destruído." (TIMM, 2003, p. 30)

A mãe contava que Karl-Heinz era um bom menino, uma criança sonhadora e calma, um adolescente ausente. Após a morte do filho mais velho, a mãe guardou seu diário, as cartas e as condecorações em uma caixa, por 50 anos, na gaveta da penteadeira. Aos 74 anos, quis ela visitar o túmulo do filho morto, na Ucrânia, túmulo L 302, quando de uma excursão para a Alemanha Oriental. O pai, falava do irmão, com orgulho, que um

[204] Cabe mencionar que no início da campanha, os alemães foram bem recebidos pela população local. No entanto, não bastou muito tempo para que a visão sobre eles se modificassem.

dia ele doara toda a sua coleção de selos sem pedir nada em troca; que tinha uma salamandra de estimação; e que ia mal na escola por ser tão sonhador. Ainda criança pequena, pulou de um trampolim numa piscina; era bom em schlagball; foi diagnosticado com arritmia e tratado em Bad Nauheim. Sua comida predileta era purê de batata com ovos e espinafre. Não bebia nem fumava até ir para a linha de frente, quando começou a beber; os cigarros, enviava ao pai. Isso falavam do filho, mas ele próprio ganhava voz apenas através de escassas linhas do diário e algumas cartas que se preservaram. No diário, não falava sobre presos.

Em discurso de 13 de julho de 1941 para os soldados, Himmler asseverou a frase que ficou famosa:

> Esta é uma batalha ideológica e uma batalha de raças. Nesta batalha temos de um lado o nacional-socialismo, com nosso valoroso sangue germânico-nórdico e o mundo como imaginamos: bonito, decente, socialmente justo, e que talvez em alguns casos ainda apresente alguns problemas, mas que em seu todo é um mundo belo e culturalmente completo, como é a nossa Alemanha. Do outro lado, temos um povo de 180 milhões de pessoas, uma mistura de raças e de povos, cujos nomes já são impronunciáveis e cujo estado é tal que se pode matá-los sem misericórdia nem piedade. (TIMM, 2003, pp. 26-27)

Fazendo Timm imaginar: seu irmão participara limpeza étnica, seja de civis ou judeus?

Entre julho e agosto de 1943, os ingleses lançaram bombardeios com bombas de fósforo, incendiando a Hamburgo em que moravam os Timm; a casas foi incendiada, e a irmã de Uwe tentou resgatar algumas peças, de roupa e, se não fosse o pai a empurrando para o lado, teria morrido sob a queda de uma viga. As imagens de que Timm se lembra são horríveis. E naquela mesma noite o pai se alistara na *Luftwaffe*. Sobre os abrigos aéreos, "Mesmo sessenta anos depois da guerra, as paredes pintadas com tinta fosforescente ainda brilhavam. E lentamente, muito suavemente, foram perdendo sua luminosidade." (TIMM, 2003, p. 30). Em outubro de 1943, Uwe Timm e sua mãe foram morar na casa de parentes em Coburg.

De acordo com diversos autores os quais McGlothlin secunda, apesar do título ser sobre o irmão, o livro é, na verdade, sobre o pai. O único acesso de Timm a seu irmão era através do pai, e qualquer tentativa, portanto, de escrever sobre o irmão, deveria passar pela figura paterna, porquanto a memória de um era indissociada da realidade do outro. Para Wutschke, "O verdadeiro objeto das memórias de Timm é seu pai, o esqueleto da

família que mais se destaca na narrativa" (MCGLOTHLIN, 2013, p. 219).[205] O trabalho é, em retrospecto, a respeito de seu pai, apesar do enfoque inicial no irmão. O pai, como centro do poder familiar e como âncora da memória do irmão que virou SS, é a figura sobre a qual recai a culpa – ou melhor, o não reconhecimento da culpa alemã. A todo tempo, quando se fala do irmão, do seu ingresso à SS, de suas atividades depois de descobertos os horrores sobre o Holocausto, encontra-se desculpas, justificativas, denegação da culpa, sempre direcionando-a a outro, nunca a assumindo e tomando-se responsabilidade pelo que aconteceu. Os outros eram sempre os culpados. Assim, a investigação sobre o irmão, se metamorfoseia em uma investigação sobre o pai. Com essa virada, o livro acaba por se encaixar no conceito de *Väterliteratur* – uma luta geracional entre pai e filho, que simboliza a luta entre a confrontação do passado nazista e a não aceitação da culpa. O acerto de contas com o pai começa desde os 16 anos de Uwe.

> O pai tinha um ótimo conhecimento de história e conseguia, principalmente, descrever as cenas com vivacidade. Mas, no momento em que eu poderia ter começado a fazer perguntas a ele, já estávamos brigados. Uma luta persistente e cada vez mais odiosa foi travada entre nós dois quando eu tinha dezesseis anos. Da parte dele, uma autoritária e teimosa severidade. De minha parte, um obstinado silêncio, provocado pelas odiosas regras do dia a dia: nada de jeans, nada de jazz, estar em casa às dez horas da noite. Tudo era proibido, obrigatório ou regrado. Um sistema de regras que não fazia sentido para mim e cuja contrariedade me parecia muito óbvia. Não somente porque eu — já mais velho — passei a vê-lo com olhos mais críticos, mas também porque as condições de vida haviam mudado. (TIMM, 2003, pp. 16-17)

Em casa, pai e mãe ocupavam fielmente seus respectivos papéis, "Ele cuidava das questões financeiras, ditava o ritmo da marcha. Ela era responsável pela casa, pela loja, assessorava clientes, ajudava ocasionalmente na oficina, forrava casacos e se encarregava da criança, ou seja, de mim, o caçula, o temporão." (TIMM, 2003, pp. 35-36). Sempre nas conversas em que o irmão aparecia como uma sombra, ou seja, em praticamente todas as conversas, havia uma comparação tácita entre os filhos ou uma especulação estéril sobre como o futuro poderia ter sido diferente caso Karl-Heinz não aderisse à SS. Para entrar na SS, bastava comprovar o "sangue ariano", retrocedendo até o bisavô, para mostrar-se livre a miscigenação com os judeus. Os líderes das forças tarefas na URSS eram compostos por acadêmicos; os responsáveis pelas mortes de milhares de dezenas de pessoas eram "homens instruídos na literatura, na filosofia e na música, que ouviam Mozart e liam Hölderin, ainda que se esperasse que tal situação não fosse possível." (TIMM, 2003, p. 47). Tinham noção do que era o bem e o mal, portanto as operações

[205] No original: "The real object of Timm's memoir is his father, the family skeleton who loom largest in the narrative"

eram mantidas em segredo. “Essa era a essência dessa ideologia superior. O mito do sangue e do ser alemão era suficiente, não importava se era preguiçoso ou trabalhador, estúpido ou inteligente, você pertencia a um povo superior.” (TIMM, 2003, p. 47). E a SS pertencia ao topo dessa pirâmide, a elite dos arianos. No vocabulário do pai, sempre estavam presentes as palavras coragem, honra e excelência. Palavras que em uma situação normal significariam adjetivos positivos, mas que, durante o nazismo, sua conotação tinha um especial toque de racismo e aniquilação das raças inferiores. Timm analisa a linguagem empregada para falar de seu irmão e da guerra, chegando à conclusão de que o sistema de valores nazistas era perpetuado por essa linguagem. A linguagem da morte. A linguagem, por excelência a forma de representar o mundo e de acessar o conhecimento, encontrava-se empesteada pelos novos significados do nazismo. E o conhecimento, por estas palavras empesteadas, não servia para consolar o mundo:

> Nada — e isso é o fato mais desesperador — evitou que os assassinos cometessem os crimes, nem educação, cultura, nem a chamada espiritualidade. E isso, conforme descreveu Jean Améry em seu livro Além do crime e castigo — tentativas de superação, também valia para as vítimas nos campos de concentração: cultura e educação não lhes davam força, consolo, não podiam mobilizar qualquer resistência — nada. (TIMM, 2003, p. 48)

A pergunta que faziam era o que teria acontecido se o irmão não tivesse se voluntariado à SS, e sim à *Wehrmacht*, por exemplo, que até os anos 1960 ainda eram considerado um corpo “honrado” que não participou daquelas “coisas horríveis”. Mas a pergunta inversa é legítima: e se Karl-Heinz tivesse sido destacado para ser guarda em um campo de concentração? Naquelas perguntas não havia uma recusa à guerra, mas um lamento pela morte do filho.

O pai, um taxidermista, chegou a ser convidado para trabalhar no Museu de História Natural de Chicago, mas decidiu ficar. Para ele, emigrar da Alemanha significava traição, e só deveria ser feito em casos extremos.

> A Alemanha não era somente um país, mas o país, rico em história, ao qual ele pertencia, onde ele havia crescido e do qual se orgulhava. A Alemanha não era somente o país de seu passaporte, mas sim *a pátria, a língua, o povo*, que está na raiz da palavra *deutsch*, alemão, que vem do gótico *thiot*: tribo, povo. (TIMM, 2003, p. 51)

Thomas Mann e Marlene Dietrich eram, para ele, pessoas sem caráter, que haviam deixado a Alemanha. No pós-guerra, no entanto, com a divisão da Alemanha entre as potências vencedoras, Coburg foi ocupada por americanos. A família de Timm recebeu um pacote de ajudas: farinha de aveia, leite em pó, carne bovina em conserva, xarope de

bordo; camisas, sapatos, botinas; a ponto de o pai manifestar arrependimento frequente por não ter ido para América quando pôde. Numa Alemanha destruída e ocupada por países vencedores, Estados Unidos, Suécia e Suíça eram os lugares ricos de onde vinham a comida. Na perspectiva de uma criança, os Estados Unidos eram um país muito mais poderoso que a Alemanha, a Alemanha de seus pais. Seus valores e cultura foram assimilados. "Uma ofensa àqueles que acreditavam terem sido os eleitos para conquistarem o mundo, que acreditavam pertencer à raça escolhida." (TIMM, 2003, p. 52). A honra anterior havia sido substituída por uma reeducação. "O diretor distrital Feigtmaier, em uniforme marrom, que havia dois dias era temido e saudado com reverência, estava agora de pé varrendo a rua próximo à sarjeta" (TIMM, 2003, p. 53).

> De um dia para o outro, os grandes, os adultos, ficaram pequenos, uma experiência que compartilharia com muitos outros da minha geração. Provavelmente, exista uma relação entre essa experiência e o movimento antiautoritário da revolta estudantil contra a geração dos nossos pais. (TIMM, 2003, p. 54)

O poder mudava de mãos; as antigas botas barulhentas dos soldados alemães cediam às silenciosas dos soldados americanos, que jogavam chocolates e chicletes para as crianças. A receptividade aos hábitos e valores americanos se dava pela literatura, cinema, música. Roupas – além, é claro, da vitória militar. Havia uma decadência dos pais e de sua autoridade, os adultos pareciam ridículos, nas palavras de Timm. "Homens, que havia pouco ainda eram saudados de forma bizarra, com vozes estrondosas de comando, de repente sussurravam, diziam que não sabiam de nada, diziam que não queriam aceitar aquilo, diziam que havia uma traição sendo arquitetada." (TIMM, 2003, p. 54) A escola também mudara; os livros antigos foram banidos e a obediência alemã cega e a inclinação militar foram questionadas, juntamente com os crimes nazistas. Impotentes na esfera pública, os pais passaram poder a comandar somente nos seus lares. E esse misto de impotência e desejo de controle se voltou contra a cultura do vencedor. A parte Ocidental da Alemanha foi confrontada com os crimes nazistas, enquanto na Alemanha Oriental, dominada por outra potência totalitária, os crimes foram denegados aos outros, aos capitalistas, e as virtudes de um estado forte continuaram a ser positivadas.

A morte do irmão continuou sendo questionada; mas ao mesmo tempo em que se a, a guerra, em si, não era questionada, mas sim a derrota. Dentre as explicações procuradas, não perscrutavam a origem nefasta daquela guerra, mas o fato dela ter sido perdida. "Repetiam batalhas, corrigiam ordens equivocadas, destituíam os generais

incompetentes e retiravam a autoridade militar de Hitler. É difícil de imaginar hoje essa geração discutindo esses assuntos por toda uma noite." (TIMM, 2003, p. 61). Assim, a guerra era abertamente discutida, mas os crimes cometidos em nome do povo alemão eram silenciados, abafados, denegados. Aliás, pelo contrário, entre as famílias alemãs predominava, antes da culpa, a sensação de terem sido vítimas do destino. O colapso na guerra, os bombardeios aliados, as perdas familiares e pecuniárias: "Tudo era *terrível*, simplesmente porque eles eram *vítimas*, vítimas de um destino coletivo inexplicável." (TIMM, 2003, p. 72). O pai era aficionado por História militar e lia livros e memórias de oficiais da *Luftwaffe*, que eram publicados no início da década de 1950. Livros que questionavam a derrota alemã, como o *Vitórias Perdidas*, do marechal von Manstein, em que atribuía ao "cabo" – Hitler – as decisões erradas que levaram a Alemanha à derrota. "Da perspectiva atual, é difícil de compreender como que após o fim da guerra, com o conhecimento da morte sistemática de judeus — do extermínio —, poderia ainda haver discussões sobre como a guerra poderia ter sido vencida." (TIMM, 2003, p. 79). E nessas discussões, Timm escutara palavras que representavam a brutalização e repressão da língua alemã: *Lebensraum*, *reassentamento*, *Endlösung*, SS, SA, SD, diversas outras abreviações, o modo como falavam dos países ocidentais e, especialmente, do leste, onde se travou uma guerra racial. "A linguagem militar, o vocabulário das mutilações, que encontrava correspondências na invalidez corporal" (TIMM, 2003, p. 81). A língua alemã havia perdido sua inocência. E enquanto se discutia os fracassos militares e possíveis sucessos, o Holocausto era mantido no plano de fundo:

> A Luftwaffe não teve nada a ver com a morte dos judeus, dizia ele. Eles apenas lutaram bravamente. Contudo, e essa foi uma de nossas primeiras discussões mais duras, a luta honrada e valente de cada soldado havia contribuído para que se chegasse a um massacre em escala industrial. Nós não sabíamos nada disso. A respeitável Luftwaffe. A respeitável Marinha. A respeitável Wehrmacht. A respeitável Divisão SS. O receio que acompanhava as minhas pesquisas era de que a unidade do meu irmão, o batalhão de tanques número 3 da SS, e, consequentemente, ele próprio tivessem participado do assassinato de civis, judeus e reféns. Mas esse não foi o caso, até onde pude descobrir. (TIMM, 2003, p. 82)

Assim, as histórias sobre a guerra conviviam com o silêncio sobre o Holocausto, por mais paradoxal que isso soe. "Parecia haver somente essas duas possibilidades: ou falar constantemente sobre o assunto, ou não falar nada, dependendo de quão deprimente e quão perturbadora fosse a lembrança" (TIMM, 2003, p. 82). Apenas ocasionalmente irrompia as cruéis lembranças, como a de quando Uwe Timm viu o pai chorar. Não se sabe o motivo, mas ele conhecia a história de quando o pai viu um preso russo, tentando

fugir, sendo morto por um tiro na cabeça. Os demais presos avançaram sobre o morto para comer seu cérebro ainda quente.

Lendo *Ordinary men,* de Christopher Browning, Timm vislumbrou que cada homem participante dos esquadrões da morte poderia recusar-se à tarefa e serem realocados em outras, sem nenhum tipo de punição. Porém, no Batalhão 101, apenas 12 dos 500 soldados optaram por não se tornarem assassinos, e entre julho de 1942 e novembro de 1943, cerca de 38 mil judeus foram assassinados. Em ordem para o exército no dia 20 de novembro de 1941, o general von Manstein, que foi marechal do Grupo de Exército do Sil, onde Karl-Heinz lutara, escreveu: "*O sistema judeu-bolchevique precisa ser exterminado de uma vez por todas. Nunca mais eles devem intervir no nosso espaço vital europeu.*" (TIMM, 2003, p. 84). Mas no diário e cartas do irmão, nada disso consta. O silêncio das cartas seria o mesmo daquele dos alemães vendo seus vizinhos judeus desaparecerem? Era o mesmo silêncio do pós-guerra quando tentavam ignorar o assunto?

> Esse silêncio mortal era mais terrível do que os discursos prolixos daqueles que tentavam se desculpar alegando não saber de nada. Por fim — e recordo-me muito bem disso —, estes descontavam nos jovens, enumerando os motivos do porquê daquela geração não ter conhecimento do que estava acontecendo, em um ímpeto de se autojustificar, mesmo sem que isso lhes fosse questionado. De qualquer modo, tinham consciência de que sim, poderia haver formas de saber de algo. Não era somente uma geração ferida, mas também uma geração doente, que havia reprimido seus traumas com uma barulhenta reconstrução. O que aconteceu se dissipou em estereótipos: Hitler, o criminoso. A língua não foi usada inapropriadamente somente pelos assassinos, mas também por aqueles que diziam a si mesmos: Mais uma vez, nós escapamos. Assim, assumiam o papel de vítima. (TIMM, 2003, pp. 85-86)

Uwe Timm desejava que seu pai e irmão fossem como o oficial alemão descrito no livro *Die Wehrmacht*, de Wolfram Wette, que na época em que os judeus eram obrigados a andar com a estrela de David, ele andava de uniforme com um amigo judeu. Coragem que lhe foi premiada com uma baixa desonrosa; coragem diferente daquela que se falava na Alemanha, nas discussões sobre a guerra, "e cujo pré-requisito era a obediência" (TIMM, 2003, p. 118); uma coragem para violência; "A coragem para matar e para se deixar matar" (TIMM, 2003, p. 118); enquanto a verdadeira coragem consistia em dizer não. Timm cita Kierkegaard: "O importante é que uma pessoa se atreva, por si só, na sua essência, a ser inteiramente ela mesma; apenas um indivíduo, diante de Deus, sozinho, nesse imenso esforço e diante dessa enorme responsabilidade." (TIMM, 2003, p. 119).

Retomando a discussão sobre o *stigmata*, Timm, durante a escrita do seu livro, também sentiu um estigma físico – passou a sentir dor nos olhos, primeiro na córnea

direita, depois dor no olho esquerdo. Dores que o impediam de ler e escrever. Para seu trabalho de escrita lera os relatos de Primo Levi, Jorge Semprún, Imre Kertész; lera a obra de Cristopher Browning sobre os assassinos voluntários de Hitler e se inteirava do horror do Holocausto. "Eu, que pertenço a uma geração na qual era proibido chorar — meninos não choram —, choro como se precisasse chorar também todas as lágrimas reprimidas daqueles que não sabiam, que não quiseram saber." (TIMM, 2003, p. 120). Lágrimas dos que não sabiam por que não queriam ver, dos que desviavam o olhar. Timm também tinha sonhos que o perseguiam, com seu irmão e com outros; ele também sofria como os personagens dos relatos anteriores. Sua condição de "segunda geração" o causava tormentos. Cresceu numa sociedade onde a violência era a norma. "as crianças eram surradas em todos os lugares, como forma de agressão, como forma de convencimento, ou mesmo como medida pedagógica, na escola, em casa e na rua" (TIMM, 2003, p. 120). "A violência em casa e na rua tinha a sua carta branca na violência do Estado e nas atitudes dos políticos, sempre preparados para recorrerem à violência. *A prontidão para a guerra*" (TIMM, 2003, p. 121). Os valores de coragem diante da morte, dever e sacrifício, tão estimados pelo pai – e pela sociedade alemã – "eram os mesmos valores nos quais se sustentaram as fábricas da morte, mesmo que se não soubesse de sua existência – embora fosse possível saber" (TIMM, 2003, p. 124).

As últimas linhas do livro de Timm correspondem às mesmas do final do diário de seu irmão: "Aqui encerro meu diário, pois considero sem sentido escrever sobre coisas tão horríveis que acontecem às vezes" (TIMM, 2003, p. 128). Que coisas horríveis eram essas? O mero cotidiano da guerra, sobre o qual escrevia tão sucintamente? Ou se deparou com a morte de civis, de eslavos, de ucranianos? Em nenhum momento o irmão escreve sobre os eslavos e judeus usando de estereótipos da época e da ideologia nazista, mas tampouco demonstra compaixão por eles. Seria esta frase uma recusa àquilo com que se deparava? Um corajoso não? Não se sabe. Mas apesar de ser sem sentido escrever sobre coisas tão horríveis, permanecemos escrevendo sobre elas, pois é forma que encontramos, assim como Timm, para elaborar o trauma, ainda que não vivido por si mesmo.

O leitor

O romance de Bernhard Schlink (escrito em 1995) é dividido em três partes, sendo a primeira delas a descrição do envolvimento amoroso de Michael Berg com Hanna Schmitz, um jovem de 15 anos e uma mulher de 36. Ele se passa por volta dos anos 1950, após a Segunda Guerra. Um romance agradável e bem escrito, mas que se não fossem as

duas partes posteriores, não se encaixaria como um romance de segunda-geração; portanto, não é devido dar grande atenção a esta primeira parte, que descreve uma poderosa paixão juvenil. Dela, resta atentar para isso, justamente – que Michael e Hanna tiveram um longo romance quando o jovem tinha apenas 15 anos; que nesses encontros "mantivemos nosso ritual da leitura, chuvarada, amor e deitar-se lado a lado" (SCHLINK, 2015, pos. 735). Em seus encontros, Michael contava para Hanna o que tinha aprendido na escola e ela pedia que ele lesse para ela: Homero, Cícero, Hemingway, Tolstoi. Hanna havia crescido em Sibenbürgen e se mudado para Berlim com 17 anos, trabalhara na Siemens como operária e com 21 anos se alistara para auxiliar soldados. Com o fim da guerra, mudou constantemente de emprego até que passou a trabalhar como cobradora de bonde. Michael não sabia o que ela fazia quando não estava com ele ou trabalhando, e Hanna era muito pouco responsiva a perguntas íntimas e não conversava sobre seu passado. Certo dia, Hanna desapareceu. Sem avisar. Michael tentou localizá-la, ligando para companhia onde ela trabalhava – ela faltara. Procurou pela proprietária que locava o aparamento para Hanna e descobriu que ela tinha registrado sua mudança para Hamburgo. Com a partida de Hanna, Michael sentiu-se castigado; para ele, a mudança e o sumiço de Hanna era uma punição por ele tê-la renegado e traído – coisa que, de fato, nunca fizera. E com este sentimento de culpa acaba a primeira parte do romance. Depois do traumático rompimento com Hannah, Michael, mesmo a esquecendo, não conseguiu superá-la, de fato. A dor da não superação se refletia em seu comportamento frio, superior, indiferente.

A segunda parte do romance se passa nos anos 1960, com Michael agora como estudante de Direito. Ele participa de um julgamento de antigas guardas de campos de concentração, como parte de um seminário. "O professor, um dos poucos que trabalhavam naquela época sobre o passado nazista e os respectivos procedimentos judiciais, o tinha tomado como objeto de um seminário" (SCHLINK, 2015, pos. 910), e foi neste julgamento onde Michael reviu Hanna pela primeira vez após o término. Ela estava sendo acusada por suas atividades como guarda da SS. E assim o romance, aparentemente inócuo, ganha dimensões históricas importantes. Eis o confronto geracional, desta vez não entre um filho e seus pais, mas entre um garoto e sua ex-amante.

> Embora os fatos das ações criminosas de Hanna sejam indiscutíveis - ela foi guarda em Auschwitz e num subcampo, participou na marcha forçada de prisioneiros judeus e esteve envolvida num incidente em que os prisioneiros da marcha foram deixados a arder até à morte dentro de uma igreja fechada - Michael tem dificuldade em acreditar na sua culpa, pois é incapaz de conciliar

> o seu conhecimento de Hannah, a perpetradora, com a sua experiência de Hannah, a amante (MCGLOTHLIN, 2013, pp. 203-204)[206]

A imagem irreconciliável da Hanna amante com a Hannah guarda da SS era fruto não apenas dos sentimentos que Michael já nutrira por seu antigo caso, que o marcara profundamente, mas também pelo empenho geracional de julgar o passado.

> Revisão! Revisão do passado! Nós, estudantes do seminário, nos víamos como a vanguarda do processo de revisão. Abríamos as janelas, deixávamos entrar o ar, o vento que finalmente levantava a poeira que a sociedade deixara assentar sobre os temores do passado. Cuidávamos para que se pudesse respirar e enxergar. Também nós não nos baseávamos na erudição jurídica. Tínhamos certeza de que era preciso julgar. Tanta certeza quanto a de que o julgamento deste ou daquele guarda ou carrasco de campo de concentração era apenas o prelúdio. A geração que se serviu dos guardas e carrascos, ou não os impediu, ou não os expulsou pelo menos, quando poderia tê-lo feito depois de 1945, estava diante do tribunal e nós a julgávamos em um caso de revisão e esclarecimento, condenando-a à vergonha. (SCHLINK, 2015, pos. 910)

Não era apenas indivíduos como Hanna que estavam sendo julgados pelos crimes particulares que haviam cometido, por sua culpa criminal – não, era uma geração inteira, o passado como um todo, por sua culpa metafísica pelo Holocausto. Dentre os estudantes, muitos tinham pais envolvidos nos mais diversos níveis de culpa – criminal, política e moral – como oficiais da Wehrmacht, da Waffen-SS, juristas e administradores que fizeram carreira no regime, professores, médicos e altos funcionários. O pai de Michael, no entanto, diferentemente do de seus colegas, não havia participado diretamente nos crimes de sua geração – pelo contrário. Era um professor de Filosofia que perdera o cargo ao oferecer um curso sobre Spinoza. Não era alguém especificamente condenável. Mas ainda assim, na maré geracional de acusação dos pais e dos políticos de então, de varrer o passado e julgar, toda a geração anterior foi varrida à vergonha. O crime era ter nascido na época errada. Porém, mais especificamente, a questão de Michael era Hannah – era ela seu elo com os criminosos, seu elo afetivo com a geração anterior, com a geração culpada de quem deveria buscar afastamento – mas não conseguia, efetivamente.

A mesma amante de Michael era a ré. Nascida em 21 de outubro de 1922, agora com 43 anos de idade, era a mesma que tinha trabalhado na Siemens, interrogada agora como fora sete anos atrás pelo jovem amante, com a informação adicional de que em 1943 se juntara à SS. Hanna preferiu se tornar uma SS a aceitar um cargo promocional na Siemens que lhe fora oferecido. Quando indagada sobre que tipo de trabalho esperava

[206] No original: "While the facts of Hanna's criminal actions are indisputable – she was a guard at Auschwitz and a subcamp, she participated in the forced march of Jewish prisoners, and she was involved in an incident in wich prisoners on the march were left to burn to death inside a locked church – Michael finds it difficult to belive in her guilt, for he is unable to reconcile his knowledge of Hannah the perpetrator with his experience of Hannah the lover."

realizar na SS, respondeu que a SS havia feito recrutamento na Siemens, buscando mulheres para serviço de vigilância.

> O juiz principal fez Hanna confirmar monossilabicamente que serviu até a primavera de 1944 em Auscwhitz e até o inverno de 1944/1945 em um pequeno campo de concentração perto de Cracóvia, que tinha partido com os prisioneiros para o oeste até o final da viagem, que perto do fim da guerra ficara em Kassel e, desde então, tinha vivido aqui e ali. Ela tinha morado na minha cidade natal durante oito anos; foi o tempo mais longo que passara em um mesmo lugar (SCHLINK, 2015, pos. 972)

Hannah era uma das cinco mulheres acusadas; eram guardas em um subcampo de Auschwitz perto de Cracóvia, para onde foram transferidas em substituição às guardas anteriores que morreram ou foram feridas na explosão de uma fábrica, na qual as mulheres do campo trabalhavam. Como testemunhas, havia uma mãe e filha, únicas prisioneiras sobreviventes do bombardeio, sendo que a filha havia escrito um livro sobre o campo de concentração, publicado nos Estados Unidos. Michael leu e releu a versão alemã do livro. Nele, respirava-se o entorpecimento; e revela que a expectativa de vida no campo era de cerca de 20 meses para as mulheres com capacidade mediana de trabalho, e que a desgraça começou com a dissolução do campo e a macha para a morte. Nela, depois de uma semana, metade das mulheres estava morta. Michael se perguntava o que a geração dele deveria fazer com o conhecimento sobre as atrocidades do extermínio judeu. “Devemos apenas emudecer, horrorizados envergonhados e culpados? Com que fim?” (SCHLINK, 2015, pos. 1050). Outras testemunhas viviam no povoado. Um dos itens principais de acusação era sobre a noite do bombardeio, que cortou o transporte dos presos para oeste; as tropas de soldados e guardas reuniram as prisioneiras, centenas de mulheres, na igreja de um povoado abandonado. Uma das bombas atingiu a torre da igreja, que se queimou, e as vigas, em chamas, despencaram na nave da igreja e os bancos pegaram fogo. As portas, intactas, que poderiam ter sido abertas, mantiveram-se fechadas. As mulheres trancadas na igreja morreram. Hanna, nos interrogatórios “queria fazer a coisa certa. Quando achava que a acusavam injustamente, ela discordava, e admitia o que, a seu ver, era afirmado e alegado com acerto” (SCHLINK, 2015, pos. 1092). Assim foi que Hanna, ao contrário das outras acusadas, confessou ter feito parte das seleções e envolveu todas as rés de terem participado delas. De tal maneira que os advogados de defesa passaram a assentir numa estratégia que incriminava Hanna por tudo e inocentava as demais. Interrogada pelo advogado de outra guarda, Hanna admitiu que sabia que mandaria as prisioneiras para a morte e foi acusada de ter suas favoritas, garotas jovens, que liam para ela em voz alta. – Assim como, posteriormente, fez com que Michael lesse para ela. À

revelação, Hanna olhou para Michael, achou-o imediatamente, demonstrando que sabia o tempo todo de sua presença no tribunal. Hanna, também, foi acusada de ter dado ordens para que não se abrisse a porta da igreja, de ser a chefe das cinco guardas, e de ter escrito o relatório final – mas Hanna não sabia nem ler nem escrever – este era seu segredo.

> Por isso pedia que lessem para ela em voz alta. Por isso confiara a mim, em nossa viagem de bicicleta, as tarefas de ler e escrever e tinha ficado fora de si naquela manhã, no hotel, ao achar meu bilhete (...) Por isso ela tinha recusado a promoção na companhia de bondes (...) Por isso tinha recusado a promoção na Siemens e tornara-se guarda. Por isso, para opor-se à confrontação com a perícia, confessara ter escrito o relatório (SCHLINK, 2015, pos. 1334)

Hanna temia mais o desmascaramento inofensivo de seu segredo de ser uma analfabeta do que o terrível de ser uma criminosa. O analfabetismo, eis o fator de derrocada de Hanna; que lutara sempre para esconder o que não sabia, até que sentiu ser preferível ser uma carrasca a admitir o segredo. E uma vez tornada carrasca, consentiu em admitir a culpa por algo que não fizera – escrever o relatório por si só – do que dividir a culpa com as outras rés. Como alguém julgada por ter se sentado no banco dos réus por ser uma guarda de Auschwitz poderia ser incriminada por algo pior? E foi pela culpa desse seu segredo minúsculo que foi condenada à prisão. Enquanto isso, Michael se sentia culpado por ter amado uma criminosa – o que resume o conflito geracional do livro, e o nascedouro do dilema do Michael. "Eu podia me dirigir ao juiz principal e dizer a ele que Hanna era analfabeta. Que ela não era a protagonista nem a culpada principal, tal como as outras fizeram crer (...) Que era culpada, mas não tão culpada como parecia" (SCHLINK, 2015, pos. 1384). No entanto, a própria Hanna poderia ter feito isso, assumido o analfabetismo e barganhado, assim, alguns anos de prisão. Mas sua autoimagem valia mais do que isso.

Michael decide conversar com o pai, "filósofo que escrevera sobre Kant e Hegel, autores que, como eu sabia, tinham se ocupado de questões morais" (SCHLINK, 2015, pos. 1402). E assim, abstratamente, gostaria de discutir, com a ausência de exemplos. Na conversa, o pai instrui-o sobre liberdade e dignidade do indivíduo, e concluiu que, como um problema filosófico, não há motivo para sobrepor a uma pessoa adulta uma coisa diferente do que essa própria pessoa acha melhor para si, mesmo que a interposição causasse a felicidade tardia daquela pessoa. A palavra final do pai foi:

> Certamente é preciso tomar uma atitude, quando a situação descrita por você é uma situação de responsabilidade inerente e assumida. Se sabemos o que é melhor para a outra pessoa e que ela fecha os olhos para isso, temos de tentar abrir-lhe os olhos. Temos de dar a ela a última palavra, mas é preciso falar com aquela pessoa, com ela, não pelas costas, com algum outro (SCHLINK, 2015, pos. 1424)

O curioso neste conflito geracional é que o pai, ao invés de servir como antagonista, serve como conselheiro para resolver o problema que aflige ao filho. Enquanto isso, o dilema moral de Michael Berg com Hanna continuava, com sua difícil conciliação das imagens que tinha dela e das novas que então passava a imaginar se sobrepondo: a imagem dela perto da igreja em chamas, com uniforme negro e chicote; a imagem dela ouvindo as jovens delicadas, lendo para ela em voz alta, sem fazer nenhuma pergunta, e posteriormente ordenando que outras prisioneiras as levassem para fora; Hanna observando o trabalho de construção das prisioneiras. "Ao lado dessas imagens eu via as outras" (SCHLINK, 2015, pos. 1469): como Hanna vestindo a meia na cozinha, andando de bicicleta, seu vestido esvoaçante; no escritório do pai, "Hanna, que me ouvia, que falava comigo, que sorria para mim, que me amava" (SCHLINK, 2015, pos. 1469). E essas imagens se misturavam; mas o pior eram os sonhos eróticos dos quais acordava com saudade, vergonha e irritação. Imagens fantasiadas, do pouco que se sabia então, antes da série *Holocausto* e dos filmes *A escolha de Sofia* e *A lista de Schindler*, que povoaram a imaginação posterior; imagens pouco claras, como o dos corpos amontoados em Bergen-Belsen, a torre em Birkenau, e o portão de Auschwitz com sua inscrição. Imagens de pós-memória, diria Hirsch.

Enquanto a corte cumpria cronograma em Israel, Michael foi a Struthof, na Alsácia, o campo de concentração mais próximo. "Queria exorcizar os clichês com a realidade" (SCHLINK, 2015, pp. 1504). Pediu carona num caminhão, onde teve uma conversa estarrecedora e esclarecedora; o motorista perguntou o porquê de ir a tal destino:

> - Ah, o senhor quer entender por que as pessoas puderam fazer coisas tão medonhas. (...) O que quer entender, na verdade? O senhor entende quando os homens matam por causa de paixões, por amor, ou por ódio, ou pela honra, ou por vingança?
> Assenti
> - O senhor também entende quando os homens matam para ficarem ricos ou poderosos? Quando os homens matam na guerra ou em uma revolução?
> Assenti novamente.
> - Mas...
> - Mas aqueles que foram mortos nos campos de concentração não fizeram nada aos que os mataram? É isso que o senhor quer dizer? O senhor quer dizer que não havia nenhum motivo para o ódio e nenhuma guerra?
> (...)
> - O senhor tem razão, não havia nenhuma guerra e nenhum motivo para o ódio. Mas o carrasco também não odeia aquele a quem executa, e o executa assim mesmo. Seguindo ordens? O senhor acha que ele faz a execução porque mandaram? E o senhor acha que estou falando agora sobre ordens e obediência, falando que as tropas nos campos de concentração recebiam ordens e tinham que obedecer? – Ele deu um sorriso de desprezo. – Não, não estou falando sobre mando e obediência. O carrasco não segue nenhuma ordem. Ele faz o seu trabalho, não odeia os que executa, não se vinga deles, não os assassina

> porque estão no seu caminho, ou o ameaçam ou o atacam. É indiferente a eles. Tão indiferente que pode tanto matá-los quanto não matá-los.
> (...)
> - Uma vez – continuou – vi uma fotografia do fuzilamento de judeus na Rússia. Os judeus esperavam nus em uma longa fila, alguns ficavam na borda de uma cova, e atrás deles ficavam os soldados com fuzis, atirando na nuca de cada um. Isso acontecia numa pedreira, e sobre os judeus e os soldados, numa saliência do paredão de pedra, estava sentado um oficial, com as pernas a balançar e fumando um cigarro. Ele parecia um pouco aborrecido. Talvez a coisa não estivesse acontecendo com suficiente presteza. Entretanto ele também tinha um ar de satisfação, até de contentamento no rosto, talvez porque o dia de trabalho estivesse passando e logo seria a hora de largar o serviço. Ele não odeia os judeus. Não é...
> - Era isso que o senhor fazia? O senhor ficava sentado na pedra e...

E a conversa teve fim, com Michael sendo expulso do veículo. O olhar da foto, descrita pelo motorista, se confunde com o olhar do perpetrador. O gatilho da câmera fotográfica é o mesmo de quem dispara a arma, confundindo espectador da imagem com carrasco. E assim, também, confundia-se o motorista com o carrasco, com sua apologia dos crimes cometidos. Após quinze minutos de caminhada, Michael chegou no campo de concentração. Tentou, em vão, imaginar como ele era cheio de prisioneiros, guardas e sofrimento. Na volta, encontrou uma placa indicando um lugar como sendo uma antiga câmara de gás. Seguiu seu caminho para almoçar e se sentiu constrangido ao achar um restaurante. “Mas o constrangimento não se devia a uma sensação autêntica, e sim a reflexões sobre como uma pessoa deve se sentir após visitar um campo de concentração” (SCHLINK, 2015, pos. 1548). Mas com a viagem, não conseguiu a compreensão que queria, com as imagens do campo de Struthof se petrificando às de Auschwitz, Birkenau e Bergen-Belsen. Nem conseguia compreender o crime de Hanna. “Quando tentava compreendê-lo, tinha a sensação de não o julgar como devia. Quando o julgava como cabia julgá-lo, não havia lugar para a compreensão” (SCHLINK, 2015, pos. 1569). Assim resumindo o conflito da “segunda geração”, que é ao mesmo tempo julgar o crime dos antepassados e se afastar deles, mas com a impossibilidade de completamente rejeitar os criminosos pelo afeto. E nisso, Michael não conseguiu falar com Hanna sobre a questão do analfabetismo, nem tentar convencê-la a contar para o juiz, em busca de uma redução de pena. Hanna foi condenada à prisão perpétua e as demais pena de reclusão por tempo determinado.

A terceira parte do livro trata, mais propriamente, dos efeitos em Michael por pertencer à “segunda geração”. Quase uma década após o julgamento, passa a gravar fitas lendo para Hanna, na prisão, e após a morte desta, por suicídio, ele escreve o romance tentando ligar sua experiência como amante e como perpetradora (MCGLOTHLIN, 2013,

p. 204). Michael terminou seus estudos à época da revolução estudantil de 1968, mas estava suficientemente ligado à universidade para estar a par dos acontecimentos.

> Saber de tudo não queria dizer tomar parte – escolas de ensino superior e reforma do ensino superior eram coisas a que eu era tão indiferente quanto ao Vietcong e aos norte-americanos. No que dizia respeito ao terceiro tema do movimento estudantil, o confronto com o passado nacional-socialista, experimentei um distanciamento tão grande, em relação aos outros estudantes, que não quis participar de agitações e passeatas com eles
> Muitas vezes penso que o confronto com o passado nacional-socialista não era o fundamento, mas apenas a expressão do conflito de gerações que era possível perceber como força motora do movimento estudantil. A expectativa dos pais, de que toda geração tem de se libertar, era facilmente liquidada pelo fato de esses pais terem falhado, no Terceiro Reich ou mais tarde, após o seu fim. Como é que aquelas pessoas, que foram criminosos nacional-socialistas, ou espectadores, ou que desviaram seus olhos, ou que, depois de 1945, tinham tolerado o convívio com os criminosos, chegando mesmo a aceitá-los na época – como é que aquelas pessoas podiam ter algo a dizer a seus filhos. (...)
> Para a minha geração de estudantes, o conceito de culpa coletiva era uma realidade vivida, não importava o que nele houvesse de verdade ou não, moral ou juridicamente. (SCHLINK, 2015, pos. 1651-1673)

Michael não tinha culpados para apontar na família. Porém, a culpa dos outros de seu círculo social nunca era tão grandes quanto a culpa de Hanna. E apontar o dedo para ela significava apontar o dedo para si. Ele a tinha amado, mas "o amor aos pais é o único amor pelo qual não se assume responsabilidade" (SCHLINK, 2015, pos. 1673). Portanto, seu amor por Hanna tinha de ser culpado. Michael invejou os outros estudantes, que com seus julgamentos, se dissociavam dos pais e de toda uma geração de carrascos e daqueles que desviaram o olhar – assim, superando sua vergonha. Mas não seria a dissociação dos pais apenas "ruído, barulho que deveria abafar o fato de que o amor pelos pais os tornaria incontestavelmente cúmplices dos crimes paternos?" (SCHLINK, 2015, pos. 1673). Mas ao contrário de seus contemporâneos geracionais, Michael não poderia contar com essa forma de se exculpar do passado, da bênção do nascimento tardio: seu amor por Hanna era "de certa maneira, o destino de minha geração, o destino alemão, que era apenas mais difícil, no meu caso, de deixar para trás, mais difícil de saber lidar" (SCHLINK, 2015, pois. 1698). O voluntarismo do seu amor tornava-lhe a vergonha mais pesada do que a fatalidade do amor aos pais. Sua relação com Hanna o tornou perpetuamente frio, indisponível emocionalmente, com relacionamentos frustrados, com mulheres e a filha. Apesar da formação, também não se via confortável no papel de jurista, de promotor ou de defensor. Nem como funcionário administrativo. Até que foi convidado por um professor de História a trabalhar com ele. Acabou como professor de História do Direito, atuando na área do Terceiro Reich. "Fazer história significa construir pontes entre o passado e o presente, observando ambas as margens e agindo nas duas. (...) e neste caso

é especialmente evidente como o passado e presente vêm juntos na realidade da vida" (SCHLINK, 2015, pos. 1771).

Com problemas para dormir, Michael passou a ler em voz alta. E na confusão que se tornara sua vida, nesses momentos, pensava em Hanna e lia para ela. Começou com Homero, depois passou para Schnitzler e Tchekov, Keller e Fontane, Heine, Mörike. Até que conseguiu o endereço onde Hanna estava aprisionada e começou a enviar pacotes com as fitas gravadas. Mandou essas encomendas desde o oitavo ano de sua sentença até o décimo oitavo, quando aceitaram um indulto para Hanna. E com essas histórias gravadas, Hanna aprendeu a ler e a escrever. "Analfabetismo é menoridade. À medida que Hanna tivera a disposição de aprender a ler e a escrever dera o passo da menoridade para a maioridade, um passo de esclarecimento" (SCHLINK, 2015, pos. 1837). Ora, será que se Hanna, há 20 anos, soubesse ler e escrever, tivesse dado o passo rumo ao "esclarecimento", estaria menos disposta a ser uma carrasca? Acaso ler Goethe e ouvir Mozart impediu que a elite da SS arquitetasse os planos de destruição? Ainda que não, Hanna e Michael continuaram trocando cartas – e assim, Hanna, a perpetradora, garantia um lugar na vida de Michael.

Na manhã quando Hanna deveria receber sua liberdade, foi encontrada morta, enforcada. Em sua estante havia livros como Primo Levi, Elie Wiesel, Tadeusz Borowski, Jean Améry, ao lado de Rudolf Hess, Hannah Arendt e literatura científica sobre os campos de concentração. – A maioridade conquistada por Hannah redundou em seu suicídio. Hanna deixara uma "herança", que devia ser entregue à filha sobrevivente que esteve como testemunha no tribunal. Dez anos após tudo isso, Michael decidiu escrever sobre o caso.

> "Primeiro quis escrever nossas história para livrar-me dela. Mas para esse objetivo as lembranças não vieram. Então notei como nossa história estava escapando de mim e quis recolhê-la de novo por meio do trabalho de escrever, mas isso também não destravou as memórias. Há alguns anos deixo nossa história em paz. Fiz as pazes com ela. E ela retornou, detalhe após detalhe, de uma maneira redonda, fechada e direcionada que já não me deixa triste." (SCHLINK, 2015, pos. 2145).

E o dinheiro de Hanna foi doado para a Jewish League Against Illiteracy.

Dora Bruder

Dora Bruder (publicado em 1997) é um tropo do silêncio, do desaparecimento, de uma Paris esquecida e que planeja se esquecer de seu passado colaboracionista com os nazistas. É um livro sobre o apagamento. Um comovente relato em estilo investigativo

com a difícil tarefa de fazer uma biografia do ausente – uma biografia impossível de uma garota judia—francesa que foi morta em Auschwitz depois de presa pela polícia francesa. Se os relatos de testemunhas que sobreviveram, que não chegaram ao fundo, dos que não se afogaram nas águas mais profundas do Holocausto são terrivelmente comoventes – o relato sobre Dora Bruder é especialmente trágico, pois é sobre os traços perseguidos de uma garota que não viveu para contar sua história.

Folheando o jornal *Paris-Soir* de 31 de dezembro de 1941, Modiano encontra o anúncio que procurava uma jovem, Dora Bruder, de 15 anos. Quem o anunciava eram o Sr. e a Sra. Bruder, residentes no bulevar Ornano, 41, Paris. Modiano, que conhecia bem o bairro do bulevar Ornano, de frequentá-lo quando criança, em 1958, quando tinha em "cada esquina, membros da guarda civil, devido aos acontecimentos na Argélia" (MODIANO, 2014, pos. 34). Também frequentou o bairro no inverno de 1965. "O edifício 41, que precedia o cinema, nunca me chamou a atenção, e, no entanto, passei por ele durante meses, anos. De 1965 a 1968." (MODIANO, 2014, pos. 34). Escrevendo em 1995, Modiano tem a impressão de que, mesmo não sabendo nada sobre Dora Bruder em 1965, sua familiariadade com o bulevard Ornano, "tudo isso não aconteceu somente por acaso. Talvez, mesmo que eu não tivesse ainda consciência do fato, eu já estivesse na pista de Dora Bruder e seus pais. Eles já estavam lá, em filigrana" (MODIANO, 2014, pos. 57), e tenta encontrar as pistas, distante no tempo. Mas além do esconderijo das coisas no tempo e nos registros, que exigem paciência para vir à luz, existem também seus guardiões, que não se sabe se estes vão permitir a intromissão. Os guardiões são aqueles que detém a documentação e os que querem preservar a memória de uma França vitoriosa na guerra, ao contrário de uma mais verdadeira, de colaboradora entusiasta do regime nazista e das forças invasoras.

As investigações de Modiano dão conta de que Dora Bruder e seus pais moraram no hotel do bulevar Ornano entre 1937 e 1938, no quinto andar, e que, portanto, Dora deveria estar matriculada em alguma escola do bairro. Escreveu ao diretor de cada uma delas perguntando por uma aluna chamada Dora Bruder, matriculada antes da guerra. Não encontrou nenhum registro. Quatro anos depois de ter visto o anúncio, descobre a data exata do nascimento da jovem de quem percorre os rastros: 25 de fevereiro de 1926. Tentou na administração do 12º *arrondissement* uma cópia da certidão de nascimento de Dora Bruder, mas não conseguiu. Foi recomendado a tentar no Palácio da Justiça, onde conseguiu o documento. Dora Bruder havia nascido às 21h10, na rua Santerre 15, de Ernesto Bruder (um austríaco de Viena) e Cecília Bruder, residentes na avenida Liégeard

2. O hospital, reconheceu Modiano, era o Rotschild. Era um hospital em que crianças de famílias judias pobres recém imigradas para a França costumavam nascer.

O pai, Ernesto Bruder, não esteve presente para assinar a certidão. Talvez não tivesse sido liberado do trabalho. Era, provavelmente, um operário na usina de freios Westinghouse. Nascera em Viena, Áustria, em 21 de maio de 1899. Modiano também descobriu que Ernesto servira como legionário francês, de 2ª classe, na Legião Estrangeira. Não se sabe se ele se alistou da Áustria ou se já estava na França. O alistamento durava 5 anos. Deve ter lutado no Marrocos. Na mesma ficha em que descobriu que Ernesto era legionário, constava também que ele era um mutilado de guerra 100%. Em 1924, Ernesto se casa com Cecília Burdej, de 17. Cecília nascera em Budapeste e de lá emigrou para Paris junto com os pais, irmão e irmãs. Instalaram-se no asilo israelita da rua Lamarck, onde três dos irmãos de Cecília morreram de febre tifoide. "São pessoas que não deixam vestígios atrás de si. Praticamente anônimas. Não podemos separá-las de certas ruas de Paris, de certas paisagens de subúrbio, onde descobri, por acaso, que moraram" (MODIANO, 2014, pos. 189). Modiano consegue falar ao telefone com uma sobrinha de Ernesto e Cecília Bruder, que tinha memórias da infância e lembrou-se que antes de morarem em Ornano, 41, moraram em outro hotel que dava para rua Poissonniers. Com a planta da cidade, Modiano descobre que a rua era a Polonceau, mas a sobrinha não sabia de nada a respeito dos demais lugares conjecturados por Modiano como paradeiros de Dora Bruder. As conjecturas de Modiano se estendem para a imaginação de como a infância de Dora deve ter sido no bairro. Iria o cinema com os pais, ou sozinha? Havia um cinema na Ornano 43. Brincara na praça Clignancourt? Diante dos galpões, casa e árvores que foram destruídas no bairro, Dora Bruder certamente teria passeado.

Outra descoberta: em 9 de maio de 1940, Dora Bruder, com 14 anos, foi internada num estabelecimento religioso católico. Encontra-se isso numa ficha que incluí a data de saída e o motivo: 14 de dezembro de 1941, fuga. Por que os pais internaram Dora num estabelecimento religioso? Estavam sob ameaça? Com a Áustria deixando de existir depois de 1938 e fazendo parte do Reich, seus dependentes do sexo masculino foram mandados para campos de concentração, em 1939, nas categorias de suspeitos e não suspeitos. Os não suspeitos, levados para o estádio Yves-du-Manoir. Estaria Ernesto entre eles? Em 13 de maio de 1940, depois da chegada de Dora ao pensionado, as mulheres dependentes do Reich, como Cecília Bruder, foram internadas no Vélodrome d'Hiver por 13 dias. Estaria a mãe de Dora entre elas? "Somos classificados nas mais estranhas

categorias, das quais nunca ouvimos falar, e que não correspondem ao que somos, em absoluto. Convocam-nos. Internam-nos. Bem que gostaríamos de saber o motivo" (MODIANO, 2014, pos. 255). A casa em que Dora Bruder fora internada, a ordem do Sagrado Coração de Maria, foi fundado em 1852, na rua Picpus. Quando da derrocada de Paris, em junho de 1940, as alunas e as irmãs refugiaram-se em Maine-et-Loire, retornando a Paris em julho. Dora deve ter seguido o cortejo.

Modiano se pergunta se existe em Paris uma mulher com seus 70 anos que se lembre de uma colega chamada Dora. "Ao escrever este livro, lanço apelos, como sinais de um farol. Tenho dúvidas de que estes conseguirão iluminar a noite" (MODIANO, 2014, pos. 300). A superiora do pensionato se chamava Marie Jean-Baptiste, e faleceu em 1985, três anos antes de que Modiano viesse a saber da existência de Dora Bruder. Encontrou, todavia, uma mulher que conheceu o pensionado em 1942, meses após a fuga de Dora. Inscreveram-na no pensionado para despistar sua origem numa época em que prisões de judeus estavam em alta, em fins de 1942. Lembra-se da rotina do internato, de como lá era escuro, disciplina de ferro, sem aquecimento, apenas nabos como comida e a prece das seis horas. "Dora passou o verão de 1940 no pensionato da rua Picpus. Aos domingos ia visitar seus pais, provavelmente, que ainda moravam no quarto de hotel do bulevar Ornano, 41." (MODIANO, 2014, pos. 326). Modiano, com o mapa do metrô, tentou refazer os caminhos de Dora. Será apenas coincidência que ambos percorreram, diversas vezes, e em anos diferentes, os mesmos possíveis caminhos?

Em 2 de outubro, os judeus deveriam se recensear nos quartéis, com a letra B, de Bruder, caindo no dia 4. Ernesto preencheu o formulário na delegacia do bairro de Clignancourt, mas não declarou a filha. Seu número e de sua esposa no "processo judeu" era de 49091. Não queriam chamar atenção para Dora, muito provavelmente. Deveriam ter imaginado que na zona franca, no internato, ela estaria segura. E, aos 14 anos, o que significava a categoria judeu para ela? Talvez, se se mantivesse entre os muros do pensionato, seguindo a rotina – dormitório, capela, refeitório, pátio, sala de aula, capela, dormitório – ela se mantivesse incólume à perseguição.

> Ele nem deve ter-se perguntado. Já estava acostumado a que a administração o classificasse em diferentes categorias, que ele sempre aceitava, sem discussão. Operário. Legionário francês. Não suspeito. Mutilado 100%. Contribuinte estrangeiro. Judeu. Assim como ele, sua mulher, Cecília. Ex-austríaca. Não suspeita. Operária peleteira. Judia. Só Dora ainda podia escapar de todas essas classificações, e ao número 49091 do processo. (MODIANO, 2014, pos. 335).

Em 1942, os arredores do internato onde estava Dora Bruder, ficaram particularmente perigosos para os judeus. Prisões eram feitas há já dois anos no hospital Rotschild, no orfanato, no hospício. O hospital era para onde os doentes do campo de Drancy eram enviados, que seriam, posteriormente, reencaminhados para o campo. "E nesta rua da estação Reuilly, no nº 48, exatamente em frente ao muro do colégio, foram presos nove rapazes e moças da idade de Dora, uns mais jovens, e suas famílias." (MODIANO, 2014, pos. 358). Cinquenta anos depois, Modiano tem a impressão de que está inteiramente só "ao fazer este paralelo entre a Paris daquele tempo e a de hoje, única pessoa a lembrar-se de todos esses detalhes" (MODIANO, 2014, pos. 358)

Entre 8 e 14 dezembro de 1941, os alemães decretaram toque de recolher a partir das seis da tarde em represália a dois atentados; ao que se seguiu a apreensão de 700 judeus, o fuzilamento de 70 reféns e a multa imposta aos judeus de 1 bilhão de francos. 14 de dezembro, o domingo em que Dora fugira. Era o primeiro dia sem o toque de recolher, e podia-se, portanto, andar nas ruas depois das seis horas, mas como se obedecia ao fuso alemão, escurecia ainda de tarde. Modiano conjectura o que fez Dora fugir. A madre superiora sabia que ela era judia? Ela entrou no pensionato antes que estes passassem a esconder crianças judias, e Dora não havia passado pelo senso de 1940. Teria comunicado os pais imediatamente à descoberta da fuga? Em que pensava Dora ao fugir? Planejara a fuga com antecedência? Teve a cumplicidade de amigos? Desejava ela ficar em Paris ou partir para a zona livre? O bairro onde ficava o internato, "que parece ficar fora da cidade, com seus conventos, seus cemitérios secretos, suas avenidas silenciosas, é também o bairro de onde se parte para as outras estações." (MODIANO, 2014, pos. 555)

Dora foi internada no campo de Drancy em 13 de agosto de 1942. Vinha do campo de Tourelles. Fez ela parte dos 300 judeus que foram transferidos de um campo ao outro. O campo de Tourelles ocupava o antigo quartel de infantaria colonial, no bulevar Mortier 141. Foi aberto em outubro de 1940 para que se internasse judeus estrangeiro em situação irregular. "Mas a partir de 1941, quando os homens passaram a ser enviados diretamente para Drancy, ou para os campos de Liret, apenas mulheres judias que desobedecessem às ordens alemãs" (MODIANO, 2014, pos. 450), mais os comunistas, seriam internadas lá. O que teria levado à prisão de Dora? Em fevereiro de 1942, os alemães decretaram uma proibição aos judeus de Paris de saírem de casa depois das 20h, ou de mudarem de endereço. Modiano está convencido de que foi neste terrível mês de fevereiro que a Polícia de Assuntos Judaicos organizou emboscadas nos arredores, prendendo Dora

Bruder. O pai de Modiano, também judeu, foi preso na mesma época, numa blitz. A Polícia de Assuntos Judaicos bloqueou o acesso a um restaurante onde ele estava e pediram documentos aos clientes; seu pai não tinha os seus e fora preso. Modiano via semelhanças entre seu pai e Dora:

> Meu pai também não se recenseou em outubro de 1940, e, como Dora Bruder, não usava o número do "processo judeu". Assim, não possuía existência legal nenhuma, e tinha cortado todas as amarras com um mundo onde era preciso que cada um tivesse um trabalho, uma família, uma nacionalidade, uma data de nascimento, um domicílio. De agora em diante, ele estava fora. Um pouco como Dora, depois da fuga. (MODIANO, 2014, pos. 474)

Dora, porém, uma jovem de 16 anos sem recursos, estava duplamente irregular: judia e menor procurada. Para o pai de Modiano, 12 anos mais velho, o caminho seria seguir um fora da lei. "Viveu de biscates em Paris, perdendo-se no submundo do mercado negro" (MODIANO, 2014, pos. 485). Seu pai havia sido preso com uma jovem, que poderia ser Dora Bruder – não era. Modiano tentou encontrar seu nome numa lista de mulheres que foram internadas em Tourelles; uma se chamava Syma Berger e outra Fredel Traister.

> Pode ser que esta desconhecida tivesse escapado, como meu pai, da sorte comum que lhe fora reservada. Imagino que ela permanecerá anônima, ela e as outras sombras que, naquela noite, foram presas. A Polícia de Assuntos Judaicos destruiu seus fichários, todos os processos verbais de interpelação durante as prisões, ou da época das prisões individuais nas ruas. Se eu não estivesse tomando notas, não haveria mais nenhum traço da presença dessa desconhecida, e do meu pai, num camburão em fevereiro de 1942, nos Champs-Elysées. (MODIANO, 2014, pos. 485)

Treze dias após a fuga de Dora foi o tempo que Ernesto, seu pai, esperou até registrar seu desaparecimento na polícia, em 27 de dezembro de 1941. Ao tentar localizá-la, corria o risco de chamar atenção para ela, que não havia participado do censo de outubro. Apesar da ficha, escrita à mão, os autos do interrogatório não foram encontrados. Certamente foram destruídos quando prescreveram.

> Alguns anos depois da guerra, outros arquivos das delegacias de polícia foram destruídos, como os registros especiais abertos em junho de 1942, na semana em que os judeus receberam as três estrelas amarelas por pessoa, a partir dos 6 anos de idade. Esses registros continham a identidade do judeu, seu número da carteira de identidade, seu domicílio, e uma coluna à margem, reservada para sua assinatura, após ter recebido as estrelas. Mais de cinquenta registros foram abertos dessa forma nas delegacias de polícia de Paris e dos subúrbios de Paris. (MODIANO, 2014, pos. 568)

Talvez o interrogatório tenha sido tomado como um procedimento de rotina, de uma adolescente fugindo – afinal de contas, Dora era francesa, e não se sabia que era judia. Talvez o próprio policial tenha sugerido fazer o anúncio no *Paris-Soir*. Modiano,

20 anos depois, experimentara uma fuga; mas a sua não era como a de Dora. Em dezembro de 1941 a cidade era hostil, com toques de recolher, polícia, soldados – todos desejando aniquilá-la. Alguns rebeldes da mesma idade de Dora lançaram granadas contra os alemães.

Em 1941, *Premiere rendez-vous*, um filme lançado após a Ocupação, versava sobre a fuga de uma moça da idade de Dora, de um pensionato como o seu, que no curso de sua fuga encontrara o príncipe encantado – uma comédia. Dora teria visto este filme? Teria ele inspirado sua fuga?

> Compreendi, de repente, que este filme estava impregnado dos olhares dos espectadores do tempo da Ocupação – espectadores de todos os tipos, dos quais um grande número não sobreviveu à guerra (...) E todos esses olhares, por uma espécie de processo químico, modificaram a própria substância da película, a luz, a voz dos atores. Eis o que senti, pensando em Dora Bruder, diante das imagens aparentemente banais de *Premiere rendez-vous* (MODIANO, 2014, pos. 613)

Em 19 de março de 1942, Ernesto Bruder fora internado no campo de Drancy. Em sua ficha, dizia-se que era procurado. Já seria ele procurado quando foi dar queixa da fuga da filha, assim chamando atenção para si? Quando começou a ser procurado? "Os mesmos que são encarregados de o procurar e encontrar fazem fichas para que seja mais fácil fazer com que você desapareça depois, definitivamente" (MODIANO, 2014, pos. 620). Em 17 de abril de 1942, Dora retorna à casa, ao hotel do bulevar Ornano 41, após a prisão do pai.

Sobre o prédio da Chefatura da Polícia de Ocupação, que se tornou apenas um quartel espectral à margem do Sena, Modiano escreve:

> Hoje em dia é difícil acreditar que esse edifício, cuja fachada está sempre em nosso caminho, não tenha se modificado desde os anos 1940. Preferimos acreditar que não são mais as mesmas pedras, os mesmos corredores.
> Há muito tempo que já estão mortos os delegados de polícia e inspetores que participaram da perseguição aos judeus, e cujos nomes ressoam com um eco lúgubre e exalam um cheiro de couro podre e tabaco frio: Permilleux, François, Schweblin, Koerperich, Cougoule... Mortos ou tolhidos devido à velhice, os guardas, os que eram chamados de "agentes captores" e que escreviam o nome nos autos de cada pessoa que detinham, na hora da prisão. Todas essas dezenas de milhares de autos foram destruídos e nunca saberemos os nomes dos "agentes captores". Mas nos arquivos restam centenas e centenas de cartas endereçadas ao chefe de polícia da época, cartas a que ele nunca respondeu. Ficaram lá durante mais de meio século, como sacos de correio esquecidos no fundo de um longínquo galpão do Aeropostal. Hoje em dia podemos lê-las. Aqueles a quem elas foram endereçadas não se importaram com elas, e agora somos nós, que não éramos nascidos naquela época, os destinatários e guardiões (...)" (MODIANO, 2014, pos. 638-649)

Modiano procede, assim, mais do que em busca dos passos de Dora Bruder, passos anônimos e quase imperscrutáveis, fazendo, também, uma cartografia da cidade de Paris. Uma cidade em que as sentinelas do esquecimento faziam questão de obscurecer o passado colaboracionista, tanto dos prédios, da paisagem e das pessoas. E as cartas escritas aos chefes de polícia, jamais lidas, de pessoas desaparecidas jamais procuradas, ficam como rogo ao futuro – ao presente de Modiano, quando escreve o livro, ao nosso presente, enfim – como gritos esperançosos de que um dia sejam ouvidos. Como garrafas com pedido de socorro lançadas ao mar por um náufrago. Não encontrando asilo em sua época, é nosso dever dar-lhes atenção e redimi-los. São como amigos que não conhecemos. Falando sobre um outro escritor, Modiano assevera: "Outros, como ele, bem antes do meu nascimento, provaram todos os sofrimentos, para que nós experimentássemos apenas alguns males." (MODIANO, 2014, pos. 779). Mas o que Modiano quer exatamente dizer com isso? Que os tempos anteriores foram mais difíceis para que os tempos vindouros fossem mais leves? Que a carga de sofrimento é distribuída mais concentradamente sobre uns, e que quanto mais estes sofrem, menos sofrimento resta aos outros? Que os mártires do passado absorvem o sofrimento para que nossa época esteja livre dele?

Dora, após retornar ao lar em 17 de abril de 1942, fugiu de novo, sendo capturada "graças ao empenho da delegacia de polícia do bairro Clignancourt" e entregue em 15 de junho de 1942. Sugeriram a internação de Dora num reformatório. Desde 7 de junho do mesmo ano, os judeus foram obrigados a usar a estrela amarela, e os nomes iniciados com as letras A e B deveriam buscá-la no dia 2 de junho. Quem fosse flagrado descumprindo a lei seria encaminhado à prisão, mesmo os menores de idade. "Centenas de jovens como Dora foram presos na rua, no mês de junho, de acordo com as instruções" (MODIANO, 2014, pos. 814). A rota era Drancy e depois Auschwitz. Mas Dora foi entregue à mãe. Porém, como aparece no registro do campo de Tourelles, em 19 de junho de 1942, Dora Bruder foi presa. Em 13 de agosto foi transferida para o campo de Drancy. Lá, Dora encontrou seu pai, internado desde março. Enquanto isso, no mês de agosto, o campo cada vez tornava-se mais cheio de gente, pelas prisões que eram feitas – de homens e mulheres. Pai e filha foram levados de Drancy, em 18 de setembro, para um comboio em Auschwitz. A mãe de Dora, Cecília, foi presa em 16 de julho de 1942 e internada em Drancy. Esteve um tempo com seu marido enquanto a filha ainda estava em Tourelles. Foi libertada em 23 de julho por ter nascido em Budapeste e não havia ordem das autoridades para

deportar, ainda judeus oriundos da Hungria. Mas, novamente, em 9 de janeiro de 1943, Cecília foi presa e, em 11 de fevereiro de 1943, partiu para Auschwitz, com cinco meses de atraso em relação a marido e filha. "Aí está o seu segredo. Um simples, mas precioso segredo que os algozes, os decretos, as autoridades ditas da Ocupação, a prisão, os quartéis, os campos, a História, o tempo – tudo aquilo que nos empesta e nos destrói – nunca mais lhe poderão roubar." (MODIANO, 2014, pos. 1161)

Em dois domingos do mês de abril de 1996, Modiano foi aos bairros do leste, o do Sagrado Coração de Maria e o de Tourelles, para buscar pistas de Dora Bruder. No antigo quartel de Tourelles, encontrou escrito: "Zona Militar/Proibido filmar ou fotografar". E reflete:

> Disse a mim mesmo que ninguém deveria se lembrar de mais nada. Atrás do muro se estendia uma terra de ninguém, uma zona de vazio e esquecimento. Os velhos edifícios de Tourelles não foram destruídos como o pensionato da rua Picpus, mas era como se tivessem sido. No entanto, sob essa capa espessa de amnésia, uma estranha sensação de tempos em tempos, como um eco longínquo, abafado, mas é difícil precisar o quê, exatamente. Era como estar no limite de um campo magnético, sem pêndulo para captar as ondas. Na dúvida e na má-fé, colocaram o letreiro "Zona militar. Proibido filmar ou fotografar". (MODIANO, 2014, pos. 1054)

> As fachadas eram retilíneas, as janelas quadradas, o concreto da cor da amnésia. Os postes de luz projetavam uma luz fria. De vez em quando um banco, uma praça, árvores, acessórios de uma decoração, folhas artificiais. Não se contentaram, como no muro do quartel de Tourelles, em colocar um cartaz: "Zona militar. Proibido filmar ou fotografar." Foi tudo aniquilado, para que se construísse uma espécie de cidade suíça, da qual não se pudesse colocar em dúvida sua neutralidade. Os restos de papel de parede que ainda pude ver há trinta anos, na rua dos Jardins-Saint-Paul, eram vestígios de quartos onde tínhamos morado antes – quartos em que viveram rapazes e moças da idade de Dora, que os policiais vieram buscar num dia de julho de 1942. A lista de seus nomes sempre vem acompanhada dos mesmos nomes de ruas. E os números dos edifícios e os nomes das ruas não correspondem mais a coisa alguma. (MODIANO, 2014, pos. 1095)

Como nota Erin McGlothlin, na tentativa de ligar a Paris de então com a Paris atual, Modiano "calça os sapatos da flâneur e caminha pela cidade, identificando os edifícios onde esteve alojada e, em particular, os locais onde foi presa e deportada" (MCGLOTHLIN, 2013, p. 132).[207]

> No entanto, também nessa empreitada, ele se depara com um ambiente totalmente purgado de vestígios do Holocausto, pois, assim como os documentos que ele procura, que foram em grande parte destruídos em uma tentativa pós-guerra de ocultar a colaboração francesa na deportação dos

[207] No original: "puts on the shoes of the *flâneur* and walks through the city, identifying the buildings in wich she was housed and, in particular, the sites of her arrest and deportation"

> judeus, a paisagem física foi alterada de tal forma que a memória da violência foi efetivamente apagada (MCGLOTHLIN, 2013, p. 132).[208]

O texto de Modiano, ainda que não lide com seus pais diretamente, encaixa-se como um texto de pós-memória do Holocausto, por seu esforço de releitura e reconstrução do passado de uma vítima. Seu pai aparece apenas superficialmente no texto, e ele mesmo não é uma vítima da Shoah; muito pelo contrário, ele serve de paralelo sobre como a vida de Dora Bruder poderia ter sido se ela escapasse viva. Ou, melhor ainda, como seria a vida do pai se ele não tivesse escapado. Todavia, é nessa visão de olhar para o passado, para as fontes, e ver a destruição e os sentinelas do esquecimento, que Modiano realiza seu trabalho de pós-memória. Vê o *punctum* do passado, ao mesmo tempo que performa sobre ele. Se se detivesse apenas nas documentações, o romance policialesco de Modiano sobre o passado de Dora Bruder não faria sentido. Mas é na tentativa de ver mais do que os documentos revelam, de imaginar, conjecturar – de viajar no tempo da Paris de antes e de depois, que ele realiza o que Marianne Hirsch chama de "narrativa de retorno". "As narrativas de retorno são enredos de busca que mantêm, e sempre frustram, a promessa de revelação e recuperação " (HIRSCH, 2012b, p. 205).[209] Normalmente protagonizada por sobreviventes, exilados, que voltam à terra de onde foram expulsos ou fugiram, a narrativa de retorno encontra um lar que não é mais o lar – é uma experiência de diferença. É encontrar aquilo que é ao mesmo tempo é seu, mas foi perdido. É o sentimento de perda dentro do pertencimento, ou do pertencimento na perda. O lugar de retorno não é mais o seu próprio, e as imagens do agora se sobrepõem e interconectam com as imagens de antes, gerando um estranhamento. Assim é a Paris de Modiano, quem, seguindo os passos de Dora Bruder, retorna a lugares que eram as únicas associações das pessoas com a existência anônima, mas já não encontra o que estava lá – encontra uma Paris modificada, apagada, transformada. Por meio de sua perambulação, consegue tirar do anonimato a história de Dora Bruder, o seu segredo, e dar voz aos "sem expressão".

Elijah Visible

Elijah Visible (1996) é o primeiro livro de Thane Rosenbaum, composto por nove pequenos contos em que o trauma da "segunda geração" é patente. Todos eles

[208] No original: "However, in this endeavor as well, he confronts an enviroment that is all purged of traces of the Holocaust, for like the documents he seeks, wich have largely been destroyed in a postwar attempt to conceal French collaboration in the deportation of the Jews, the physical landscape has been altered in such a way that memory of the violence has been effectively paved over"

[209] No original: "Narratives of return are quest plots holding out, and forever frustrating, the promise of revelation and recovery"

protagonizados por Adam Posner, ora adulto, ora criança, mas nunca o mesmo personagem – apesar do nome. A polidentidade de Posner pode ser relacionada com o trauma da "segunda geração"; não importando o indivíduo, sempre há a necessidade de reviver as dores relacionadas ao Holocausto, sem que ele mesmo seja representado – num ciclo repetitivo. Adam Posner é, assim, o símbolo da "segunda geração", sofrendo com os efeitos posteriores da Shoah, sempre e de novo, sendo vários e um. Em todas as histórias, Posner é o personagem principal, filho de sobreviventes, e este trauma vicário aparece perturbando sua vida de uma maneira ou outra. A polidentidade de Adam diz respeito, também, às dificuldades já mencionadas dos membros da "segunda geração" resolverem sua identidade, saberem quem são, quais os eventos determinantes em suas vidas – e quais diferentes respostas podem dar como reação aos eventos de suas vidas. Passarei brevemente por cada um dos contos de Rosenbaum, ressaltando como cada caso mostra os problemas que a "segunda geração" de filhos de sobreviventes tem de lidar.

O primeiro desses contos se chama Cattle Car Complex. Adam Posner é um advogado novaiorquino, movido pelos rendimentos, que trabalhara até tarde no escritório. Até que, no retorno para casa, pega o elevador do 17º andar e fica preso. Adam pressiona os botões, tenta fazer o elevador funcionar, mas não consegue; fica desesperado, claustrofóbico e sufocado. Seus pais estiveram em campos de concentração, sendo transportados por vagões de gado (*cattle cars*), e como uma transmissão genética de sentimentos, Adam Posner passou a se sentir, gradualmente, em um vagão de gado, também. Sua reação foi crescendo em desespero até ó seu resgate.

> As reminiscências dos pais tinham-se tornado o material genético a transmitir pelos sobreviventes aos seus filhos. Algumas histórias familiares são silenciosas para sempre, não transmitindo ecos de discórdia para o futuro. Outras são como conchas, aquelas volutas curvas da mente - o zumbido constante da memória sempre presente (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 5)[210]

De tanto ouvir os pais gritarem à noite, em seus pesadelos, o passado assombrado deles tornou-se também de Adam. A claustrofobia e o medo de escuro foram o resultado dos traumas passado pelos pais. O conto, se desenrola em diálogos entre Adam Posner e o vigia noturno, que lhe dá suporte, tentando acalmá-lo e retirá-lo do elevador. O sotaque do vigia era irlandês, mas aos ouvidos de Adam soava como alemão. O motor do elevador estava estragado e foi preciso chamar a manutenção, que ainda demoraria a chegar. O

[210] No original: "Parental reminiscences had become the genetic material that was to be passed on by survivors to their children. Some family histories are forever silent, transmitting no echoes of discord into the future. Others are like seashells, those curved volutes of the mind—the steady drone of memory always present"

vigia perguntou-lhe, então, se estava bem, ao que Adam respondeu: como estar bem estando preso em uma caixa feita para animais! Que isto não era digno. O vigia, assustado, replicou que ele não estava preso lá há tanto tempo e que não era necessário fazer disso uma "provação" (*ordeal*) maior do que era. Adam continuou perguntando por que eles (os judeus) deveriam ser reassentados, que eles eram alemães e lá era a casa deles. E gritou: "Nazistas! Assassinos! Nazistas!" (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 8).[211] Sem entender, o zelador noturno irritou-se com Adam, em seu íntimo, por ter sido chamado de nazista apenas pelo problema do elevador; que a culpa, na verdade, era de Adam, por ter ficado no escritório até tarde. Sem entender completamente e sem manifestar a raiva, no entanto, o zelador indagou se havia um alemão com ele. A cada pergunta do zelador, Adam continuava seu monólogo: perguntava-se como podiam respirar ali, que eles não eram gado, que não havia o de comer para as crianças nem onde despojar as necessidades fisiológicas.

Aparece, então, outro personagem, o motorista de Adam Posner, um russo, que estava há algum tempo lho esperando. Ao ser perguntado por Adam Posner, o zelador disse que havia um problema com o elevador travado e que a pessoa presa provavelmente estava ensaiando partes de uma peça. O motorista tenta se comunicar com o preso no elevador, perguntando se Adam Posner estava lá. Em sua loucura, Posner pergunta o que seria das mulheres e crianças; e por que deveriam ser reassentados na Polônia. Adam continuou: "Não acredito que sejam campos de trabalho! Não vamos ser felizes. Vamos morrer lá! Eu sinto-o!" (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 9).[212] O motorista de Adam, também judeu, estremeceu e tentou tranquilizar Adam, prometendo que iam "resgatá-lo". Com seu sotaque russo, Adam reconheceu nele o exército libertador. Foi então que se percebeu que o problema de Adam tinha a ver com o Holocausto – mesmo que o motivo não estivesse claro. O motorista tentou falar com Adam novamente, dizendo que ele não estava num campo e que devia se acalmar. Adam respondeu:

> "Acalma-te, acalma-te, é tão fácil para vocês, russos, dizerem", respondeu Adam, abruptamente. "Fomos selecionados para o extermínio. Não podemos sobreviver. Quem é que vai acreditar no que nos aconteceu? Quem será capaz de compreender? Quem é que vai rezar o kaddish por mim?"(ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 10).[213]

[211] No original: "Nazis! Murderers! Nazis!"

[212] No original: "I don't believe they are work camps! We won't be happy. We will die there! I can feel it!"

[213] No original: ""Calm down, calm down, so easy for you Russians to say," Adam replied, abruptly. "We have been selected for extermination. We cannot survive. Who will believe what has happened to us? Who will be able to comprehend? Who will say kaddish for me?""

O mecânico da companhia do elevador chegou e consertou o motor, libertando Adam Posner. “Eram libertadores ou algozes? Ele ainda não sabia” (ROSENBAUM, Thane, 1999, p 11).[214]

Neste conto fica evidente os traços traumáticos da “segunda geração” que, dormente, no momento em que ativado o gatilho, desperta os traumas do Holocausto e se vê como vítima dele. A prisão no elevador revive a experiência dos pais, com ele imaginando estar num transporte para um campo de concentração, sem, efetivamente, estar. As chagas do Holocausto vêm à tona nesse momento, com Adam representando ser uma vítima, condição que, pela hereditariedade, ainda sente que é. A fragilidade da vítima do trauma, mascarada sob a superfície de um profissional bem-sucedido, emerge como se ele mesmo fosse uma vítima da perseguição nazista. Assim, também, manifesta o dilema da “segunda geração”, de representar o Holocausto sem tê-lo vivido.

Seu segundo conto, Romancing The Yohrzeit Light,[215] fala de um artista, também novaiorquino, judeu não-religioso, filho de sobrevivente, no primeiro aniversário de morte de sua mãe. “ A relação de Adam com a sua mãe nunca tinha sido fácil quando ela era viva; agora, depois da sua morte, a sua vela também não estava para cooperar” (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 16).[216] Para começar, Adam não sabia o dia exato da morte da sua mãe, que no calendário cristão foi no dia 16 de outubro, mas no judeu a data seria diferente. Ademais, ele não tinha uma vela *yohrzeit* e não sabia onde comprar uma. Adam vivia sobre influência não kosher, e “Depois de uma vida inteira a ir longe demais, nem sequer era claro se o seu deus, ou o seu povo, o queriam de volta” (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 17),[217] mesmo com seu bairro, Upper West Side, sendo repleto de sinagogas. Não celebrava o Rosh Hashanah e nem mesmo sabia a data exata em que era comemorado. Era um pintor expressionista, relativamente bem-sucedido e se relacionava apenas com mulheres gentias, não se interessando pelas e nem despertando interesse nas judias que poderia conhecer. Enfim, vivia como um não judeu.

[214] No original: “Were they liberators or tormentors? He did not yet know.”

[215] Vela de Yohrzeit ou Yahrzeit, em ídiche, significa a vela de um ano que deve ser acesa após o falecimento de um ente querido. É um tipo de vela memorial específico, que deve queimar por 24 horas ininterruptas.

[216] No original: “Adam’s relationship with his mother had never been easy when she was alive; now, after her death, her candle wasn’t about to cooperate, either.”

[217] No original: “After a lifetime of going too far it wasn’t even clear whether his god, or his people, even wanted him back.”

Atualmente, Adam estava namorando Tasha, uma modelo sueca que ele conhecera numa livraria; ela lia Günther Grass e ele via pinturas de Anselm Kiefer. Sua mãe, certamente, não aprovaria o relacionamento. Antes de sua morte, Esther, como era chamada, sempre oferecia seus conselhos para o futuro romântico do filho: ele deveria arranjar uma mulher que sabia quem ele era e de onde ele vinha. “"Nem sequer tenho a certeza de quem sou, ou de onde venho."” (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 20),[218] era sua resposta. A mãe reclamava:

> "Eu não sobrevivi aos campos para que tu pudesses andar por aí a parecer e a agir como um guarda de campo. Olha para ti. Nada de judeu que eu possa ver." "Já falámos sobre isto o suficiente. Eu não posso mudar. Não posso ser quem tu queres. Queres viver através de mim. Tens de encontrar outra pessoa." (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 20)[219]

Aqui observa-se elementos típicos da “segunda geração”: a dificuldade em se reconhecer numa identidade judaica e a busca de si, de um lado; e a relação próxima, porém conflituosa, com os pais, que ao menor desgosto reagiam com um “não sobrevivi ao Holocausto para isto”. A importância de se seguir as tradições judaicas eram importantes para os sobreviventes, que queriam impor aos filhos um casamento judeu e a construção de uma família judaica, assegurando a perpetuação dos laços hereditários de quem foi perseguido e confinado a campos de extermínio.

Enfim, Adam não seguia a tradição judaica, mas ainda assim desejava honrar a mãe com a vela *yohrzeit*. Tarde da noite, temia não encontrar, mesmo em Nova York, uma loja de conveniência que atendesse suas necessidades. Improvavelmente, Adam achou a vela numa loja de conveniências coreana e levou uma para casa. Ainda assim, as dificuldades não estavam encerradas, Adam não sabia recitar o kadish, e a vela não brilhava de acordo como ele lembrava que deveria brilhar.

A morte da mãe levou Adam a uma severa depressão, levando-o a ficar mais sombrio e taciturno do que já era, com o reflexo disso aparecendo em sua arte.

> E as imagens representativas, bem... retratavam queimadas, fomes, doenças, pesadelos - devastações de um tipo ou de outro. O lixo urbano que ele normalmente assimilava nas suas pinturas assumiu uma forma mais crua e violenta - uma seleção que refletia melhor a loucura de Nova Iorque. Frascos

[218] No original: ““I’m not even sure who I am, or where I come from.””

[219] No original: ““I didn’t survive the camps so you could walk around looking and acting like a camp guard. Look at you. Nothing Jewish that I can see.”

“We’ve talked about this enough. I can’t change. I can’t be who you want. You want to live through me. You’ll need to find someone else.””

> de crack, preservativos usados, uma boneca sem braços, um par de cuecas descartado (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 23).[220]

A arte de Adam também era motivo de discordâncias com a mãe. “Se não vais ser médico ou advogado, pelo menos deixa-me ter um Chagall como filho” (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 24).[221] Mas Adam não conhecia o mundo judeu, ele não pertencia a ele. Não conhecia a realidade dos *shtetls* e nem fazia questão de adentrar o mundo judeu. Segundo McGlothlin, as pinturas de Adam davam expressão a sua capacidade de luto congestionada, e sua arte “torna-se o ponto de convergência de emoções que transcendem em muito a experiência primária do luto, funcionando como para-raios para acontecimentos violentos que estão fora da sua experiência pessoal.” (MCGLOTHLIN, 2013, p. 44).[222] Não apenas seu luto era canalizado em sua arte, mas também a reencenação do trauma de sua mãe. “O legado da sua mãe manifesta-se assim nas suas pinturas de duas maneiras: como um acontecimento traumático original e como o seu rescaldo nos traços do trauma” (MCGLOTHLIN, 2013, p. 44).[223] “ O próprio Adam, que se torna, para usar o termo de Zeitlin, uma "testemunha vicária" do trauma, o confluente de experiências desconhecidas do Holocausto que, tendo sobrevivido à sua mãe, o assombram no seu lugar” (MCGLOTHLIN, 2013, p. 44).[224] A depressão de Adam durou até que encontrasse Tasha, mesmo que a relação tivesse demorado a se consumar. “Foi nesta nuvem de mania e privação que se acendeu a vela. Cheio de desejo de luto e atormentado pela frustração sexual, Adam acendeu a vela do yohrzeit” (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 26).[225]

Na mesma noite que Adam acendeu a vela de *yohrzeit*, Tasha apareceu sem comunicar em seu aparamento, tarde da noite. Tasha deveria estar à trabalho, em Miami, mas suas obrigações terminaram antes, e ela acelerou sua volta a Nova York para ver

---

[220] No original: “And the representational images, well … they depicted burnings, famines, sicknesses, nightmares—devastations of one sort or another. The urban litter that he normally assimilated into his paintings took on a more raw and violent form—a selection that better reflected the madness of New York. Crack vials, used condoms, a doll missing its arms, a discarded pair of underwear.”

[221] No original: “If you’re not going to be a doctor or a lawyer, at least let me have a Chagall for a son.”

[222] No orignal: “becomes the point of convergence for emotions that far transcended the primary experience of grief, functioning as a lightning rod for violent events that are outside his own personal experience.”

[223] No original: . “His mother’s legacy thus manifests itself in his paintings in two ways: as a original traumatic event and as its aftermath in the traces of trauma”

[224] No original: “Adam himself, who becomes, to use From Zeitlin’s term, a “vicarious witness” of trauma, the conflux of unknown Holocaust experiences that, having outlasted his mother, haunt him in her stead”

[225] No original: “It was within this cloud of mania and deprivation that the lighting of the candle took place. Filled with a desire to mourn, and tormented by sexual frustration, Adam lit the yohrzeit candle.”

Adam. Ela estava disposta a dar fim à espera e queria consumar o relacionamento; viu a vela acesa e pensou que Adam estava no mesmo humor, esperando por ela. Daí começa uma rivalidade entre o desejo sexual de Adam por Tasha e a vela de *yohrzeit* de sua mãe. "Com o rosto dela bem camuflado no seu pescoço, ele espreitou a yohrzeit sem querer provocar qualquer rivalidade ciumenta entre estas duas chamas aparentemente competitivas" (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 27).[226] Nas proximidades do aniversário de morte de Esther e no dia que Tasha resolve consolidar o relacionamento sexual do casal, mãe e namorada gentia disputam a atenção de Adam – através da vela. Mais do que a mãe estava em jogo, porém, o "apego" à tradição judaica e a busca pela identidade de Adam também estava em disputa.

> Uma vez segura de que não havia outra mulher na vida de Adam para quem a vela ardia, Tasha aproximou-se cautelosamente da chama de yohrzeit. Ela parecia ficar mais quente e mais forte com o seu avanço cauteloso; a cada passo, ganhava força renovada, uma explosão ardente de faíscas minúsculas, como se estivesse a antecipar alguma estranha batalha que precisava de ser travada. Quando faltavam vinte e duas horas, a chama aumentou subitamente de intensidade, iluminando a sala com um furioso e incandescente estrondo. (ROSENBAUM, Thane, 1999, pp. 27-28)[227]

" Mas até ele - um americano na irreverência judaica - sabia que não devia mexer na vela de yohrzeit. Ele devia algo à memória de Esther; manter-se celibatário no aniversário da morte da sua mãe era o mínimo que podia fazer." (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 28).[228] Mas a mulher queria Adam naquele exato momento, na mesa, em frente à "mãe". Adam, nessa situação, mudava a vela de lugar e chamava pelo nome de "Esther", com medo de a vela apagar – e uma vez a vela de *yohrzeit* acesa, era imperativo que permanecesse assim pelas próximas 24 horas. Algo constrangedor para Adam, chamar pela mãe momentos antes de fazer amor. ""'Acho que isso é fofo," disse Tasha, "pensar na tua mãe numa altura destas. Talvez Freud estivesse certo sobre os meninos e suas mães"" (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 30).[229] E Tasha tentou apagar a vela. Quanto mais tentava, menos conseguia, até que frustrada, abafou o fogo com um pires de café.

[226] No original: "With her face safely camouflaged in his neck, he sneaked a peak at the yohrzeit not wanting to provoke any jealous rivalry between these two seemingly competitive flames."

[227] No original: "Once secure that there was no other woman in Adam's life for whom the candle burned, Tasha cautiously moved closer to the yohrzeit flame. It seemed to grow hotter and stronger with her guarded advance; with each step it gained renewed strength, a fiery explosion of minute sparks, as if anticipating some strange battle that needed to be waged. With twenty-two hours still to go, the flame suddenly grew in intensity, lighting up the room with a furious incandescent swagger."

[228] No oroiginal: "But even he—an all-American in Jewish irreverence—knew not to tamper with the yohrzeit candle. He owed something to Esther's memory; staying celibate on the anniversary of his mother's death was the least he could do."

[229] No original: ""I think that's cute," Tasha said, "thinking of your mother at a time like this. Maybe Freud was right about little boys and their mothers.""

Com a vela apagada, Adam conseguiu relaxar. “Foi um falso começo; o seu período de luto terminou subitamente. A necessidade que Adam tinha do corpo de Tasha tinha abreviado o aniversário da morte da sua mãe. Esther teria de esperar até ao próximo ano. Talvez não haja retorno dos mortos” (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 31).[230]

Com este fim, Adam encerrou o luto não apenas pela morte da mãe, mas de todo fardo de ser filho de um sobrevivente judeu; libertou-se do passado que o assombrava de uma judeidade que não compreendia e encontrou o caminho para sua identidade.

O terceiro conto, The Pants in the Family, trata de Adam Posner, um estudante de 16 anos, que teve que assumir as responsabilidades da vida adulta antes da época. “As obrigações da paternidade passaram para o filho antes que qualquer um deles tivesse a oportunidade de se estabelecer nas suas tarefas mais convencionais.” (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 40).[231] Sua mãe estava em cirurgia e o médico perguntou pelo sr. Posner. Adam manifestou-se. A mãe estava com câncer e o tumor se espalhara, e o médico queria autorização para prosseguir a cirurgia, retirando alguns órgãos, e saber do histórico familiar dela. “ "Não há maneira de saber", respondi. "Toda a gente foi morta - de ambos os lados. Os corpos nunca tiveram a hipótese de viver as suas vidas naturais. Acho que se pode dizer que os nossos genes só são suscetíveis ao assassínio.""[232] (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 41). Adam não queria que o pai fosse aborrecido em sua vigília, pois já estava velho e passara por muito – também era um sobrevivente dos campos.

> Eu sabia sobre aqueles anos no campo de concentração. O massacre da sua família; aqueles meses escondidos na floresta, um atirador de elite agarrado aos membros tácticos das árvores protetoras; a procura de um novo começo na América. Depois, os ataques cardíacos debilitantes - um após o outro, implacáveis, como os disparos rápidos de uma espingarda. E as depressões episódicas. Essas fragilidades de toda uma vida, consumindo o que ainda não tinha sido completamente gasto.
> Com saudade, lembrei-me de como ele era quando eu era criança, antes da doença - sólido, áspero, misterioso, dolorosamente silencioso. O refugiado com um passado assombrado. Uma criação de banda desenhada, como todos os outros humanos torturados que tinham adquirido poderes extraordinários, mas não desejados. Um estranho acidente da história tinha-o transformado num

[230] No original: . “It was a false start; his period of mourning ended suddenly. Adam’s need for Tasha’s body had abbreviated the anniversary of his mother’s death. Esther would have to wait until next year. Maybe there is no return from the dead.”

[231] No original: “The obligations of fatherhood passed on to the son before either had the chance to settle into their more conventional assignments.”

[232] No original: ““No way to know,” I replied. “Everyone was killed—on both sides. The bodies never got the chance to live out their natural lives. I guess you could say our genes are susceptible only to murder.””

> super-homem – sem a capa, mas mesmo assim envolto em mortalha. (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 43)[233]

O pai era misterioso e seu passado nunca era mencionado na frente do filho. Sabia, de ouvir sussurros, que ele tinha sobrevivido a uma primeira esposa, morta pelos nazistas. Agora a segunda, por motivos biológicos, sofria do mesmo destino. Hoje, o sr. Posner sofria de problemas de coração e era frágil e há tempos não conseguia ser um pai de verdade para Adam.

A judeidade da família era marcada pelo fato de os pais terem sobrevivido aos campos, uma vez que não eram muito religiosos. Não iam a uma sinagoga desde o bar-mitzvah de Adam, e retornavam agora a uma sinagoga abandonada em Atlantic City, para pedir pela mãe.

Adam corria o risco de perder ambos, pai e mãe. Iria para a universidade, e o pai permaneceria, sozinho, na costa de Jersey, viúvo. Adam tomaria o trem em alguns fins de semana para visitá-lo. Com o pai envelhecendo, e a saúde ficando mais frágil, o filho decidiu saber mais sobre a vida do pai durante a guerra.

> Eu queria saber mais sobre o que lhe tinha acontecido durante a guerra. Foi sempre um segredo tão impenetrável - os meus pais, falando em código, mudando as palavras-passe repetidamente, para me manter fora de vista. E ele estava sempre tão doente. Nunca havia a ocasião de os apanhar desprevenidos, de fazer as grandes perguntas, de esperar por algo mais do que aquele silêncio familiar.
> Em criança, eu conhecia o esboço exterior da sua história - uma sinopse pronta a usar, não muito diferente do que se podia obter na biblioteca pública ou num documentário da PBS. Mas os pormenores reais da sua vida - as aventuras reais, não o horror imaginado - estavam fora do meu alcance, e a sua inclinação para contar (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 48)[234]

Em uma das caminhadas pela costa, chegaram a um lugar onde antigamente ficava uma banca de tiros e um camelô havia desafiado o pai para mostrar ao filho "do que ele era feito". Depois de muita insistência, o pai pegou o rifle e acertou todos os alvos.

---

[233] No original: "I knew about those years in the concentration camp. The slaughter of his family; those months hiding in the forest, a marksman clinging to the tactical limbs of protective trees; the quest to begin anew in America. Then the debilitating heart attacks—one after another, relentless, like the rapid blasts from a rifle. And the episodic depressions. Those lifelong frailties, consuming what had not yet been completely worn out.

Longingly, I remembered the way he was when I was a small child, before the illness—solid, rough, mysterious, painfully silent. The refugee with the haunted past. A comic-book creation, like all those other tortured humans who had acquired extraordinary, but unwanted, powers. A freak accident of history had transformed him into a superman—without the cape, although shrouded nonetheless

[234] No original: "I wanted to know more about what had happened to him during the war. It was always such an impenetrable secret—my parents, speaking in code, changing the passwords repeatedly, keeping me off the scent. And he was always so ill. There was never the occasion to catch them off guard, ask the big questions, holding out for something other than that familiar silence.

As a child I knew the sketchy exterior of their story—an off-the-rack synopsis, not any different from what could be gotten out of the public library, or a PBS documentary. But the actual details of his life—the real adventures, not the imagined horror—were beyond my grasp, and his inclination to tell".

Enquanto isso, Adam tomou seus primeiros passos e se perdeu na multidão. Neste mesmo lugar, Adam decidiu perguntar para o pai sobre o passado na guerra. Um silêncio permaneceu. Adam ouvira do tio que o pai fora um *partisan*, disse isso ao pai, que lhe respondeu: ""'Na América, sou deficiente. Na Europa, tive uma vida diferente. É tudo. Vamos deixar as coisas assim"" (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 50).[235] Mas o filho queria saber mais; queria saber o que o camelô tinha dito que fez o pai largar a mão do filho.

> "Achas que precisas de saber." Fazendo uma pausa, esvaziando a urgência do meu pedido. "O que é que tens de saber? Queres saber se alguma vez matei alguém? Como é que isso vai mudar alguma coisa? Que mistério é que isso vai responder?" Ele estava visivelmente zangado, contradizendo a fraqueza e a derrota que sempre vi nele.
> "A tua mãe ainda está morta. A tua infância ainda está cheia de silêncio. Há quinze anos, algures por aqui, deram-me um animal de pelúcia por ter disparado sobre patos de plástico. Alguns anos antes, atirava em animais humanos. Não havia prêmios para essas mortes. Um mundo tão estranho. Uma selva. Um circo.
> "Nada do que eu vos diga mudará o facto de que nunca poderia ter sido um pai normal. Vim ter convosco com o coração cheio de perdas. Não são as melhores credenciais para um pai. Talvez eu não tivesse o direito de ter um filho, para começar. Nunca devia ter largado a tua mão. Um começo muito mau. O meu primeiro fracasso como teu pai. Estava perdido, e depois dei-te a mão." (ROSENBAUM, Thane, 1999, pp. 50-51)[236]

Aqui o pai reconhece que todas as suas perdas durante o Holocausto, ele passou para o filho. Uma confissão que talvez só possa ser feita pelo olhar literário de um filho de sobrevivente, projetando nos pais seus sentimentos de incompletude, de infância perdida e falta de sentido em seu nascimento e em sua vida – um sentimento comum da "segunda geração". Posto que os pais, por isso mesmo, por tantas perdas, projetaram nos filhos o conjunto de mortos e ausências que esses deveriam compensar. Ter filhos após o Holocausto era visto como uma missão para os casais de sobreviventes, tornando a confissão um tanto quanto implausível na vida real. A literatura, porém, é capaz de

[235] No original: ""'In America, I'm disabled. In Europe, I led a different life. That's all. Let's just leave it at that.""

[236] No original: ""'You think you need to know." Pausing, dousing the urgency of my plea. "What must you know? Do you want to know whether I ever killed someone? How will that change anything? What mystery will that answer?" He was visibly angry, contradicting the weakness and defeat I always saw in him.
"Your mother is still dead. Your childhood is still filled with silence. Fifteen years ago, somewhere around here, they gave me a stuffed animal for shooting plastic ducks. A few years before I shot at human animals. There were no prizes for such killings. Such a strange world. A jungle. A circus.
"Nothing I tell you will change the fact that I could never have been a normal father. I came to you with a heart filled with loss. Not the best credentials for a parent. Maybe I had no right to have a child in the first place. I should never have let go of your hand. A very bad beginning. My first failure as your father. I was lost, and then I gave it to you.""

evidenciar este traço da "segunda geração" e o seu sentimento em relação à própria vida e a seus pais. No dia seguinte à confissão, o pai morreu.

O quarto conto se chama An Act of Defiance. Desta vez Adam Posner é um professor universitário em Nova York, que há 10 anos ensinava sobre o Holocausto para jovens.

> Há dez anos que leciono um curso de humanidades sobre o Holocausto e, a cada ano que passa, à medida que o crime se distanciava e o currículo da universidade se tornava mais eclético, as razões para o seu estudo pareciam perder urgência. O número de inscrições tem vindo a diminuir progressivamente (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 57)[237]

O estudo do Holocausto estava fora de moda e Adam achava um milagre ainda ter alunos matriculados em seu curso, enquanto até mesmo seus colegas olhavam de soslaio e estranhamento para Adam. Estava no fim de semestre, quando deveria distribuir as notas, no momento em que seu tio, da Bélgica, deixou um recado em sua secretária eletrônica informando que estaria de visita à Nova York, ficaria na casa do sobrinho, com uma enigmática missão; iria "consertar sua vida" – seja lá o que isso significasse. O próprio tio sendo um sobrevivente do Holocausto.

> Normalmente, o meu apetite pela nostalgia da Shoah teria desejado o desafio que um homem com o passado de Haskell poderia oferecer. Mas agora não. Tinha a certeza de que, neste momento em particular, os diários, os exames e a presença complementar do meu tio eram demasiado - uma overdose de Holocausto com consequências fatais (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 58)[238]

Haskell, seu tio, era o único parente sobrevivente. Passou por Auschwitz, contraiu enfermidades diversas e beirava os 80 anos; "um fantasma ambulante de horrores passados" (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 58).[239] Adam nunca o tinha visto antes. Imaginava como ele seria, juntamente com outros familiares, já não mais vivos, "mas continuamente reinventado, revisado, refém da minha própria terapia particular" (ROSENBAUM, Thane, 1999, pp. 58-59).[240]

> O sobrevivente do Holocausto como mito, como conto de fadas, como história de embalar. Eu tinha criado os meus próprios fantasmas a partir de memórias que não eram minhas. Eu não estava lá, na Polônia, entre os verdadeiros

[237] No original: "I'd been teaching a humanities course on the Holocaust for ten years, and with each year—as the crime grew more distant, and the university's curriculum more eclectic—the reasons for its study seemed to lose urgency. Enrollment has been progressively down."

[238] No original: "Normally my appetite for Shoah nostalgia would have lusted for the challenge that a man of Haskell's background could offer. But not now. I felt certain that, at this particular time, the journals, the exams, and my uncle's complementary presence was too much—a Holocaust overdose with fatal consequences."

[239] No original: "a walking ghost of horrors past."

[240] No original: "but continually reinvented, revised, hostage to my own private therapy."

> mártires. Tudo na minha raiva era emprestado. A minha imaginação tinha feito todo o trabalho - sofrimento inventado, sem as cicatrizes físicas, a prova incontestável (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 59)[241]

Adam era autor de uma tese de doutorado sobre o Holocausto e vivia sufocado com imagens sobre a Shoah; não conseguia escapar delas. A visita de seu tio iria apenas alimentá-lo de culpa, "oferecendo a mistura certa de ternura familiar e trauma" (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 59).[242] Assim, Adam construía uma imagem de seu tio como a típica de um sobrevivente sem ânimo, fraco e frágil. Mas, muito ao contrário, Haskell era um homem vivaz e relaxado, oposto exatamente a Adam, que vivia sofrendo e preocupado. ""Não tenho escolha", disse eu com segurança. "Chama-se legado. O sobrevivente do Holocausto que há em mim foi-me transmitido através dos genes. Quem sabe quantas gerações serão necessárias para cancelar este vírus do nosso sangue?"" (ROSENBAUM, Thane, 1999, pp. 62-63).[243]

> Como é que a minha tristeza se podia comparar à dele, por mais prática que eu tivesse? Eu, Adam Posner, ileso em Nova Iorque, sem nunca ter sido vítima de um comentário antissemita velado, a um oceano inteiro e a uma geração inteira de distância dos guetos e dos campos de concentração. O meu DNA pode estar para sempre codificado com a película de descendência danificada, a desvantagem de uma herança indesejada. Mas talvez o tio Haskell não fosse o público mais simpático para este tipo de devaneio autoindulgente (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 63)[244]

Aqui Adam demonstra tanto o sofrimento típico da "segunda geração" de sobreviventes, ao mesmo tempo que uma consciência da autocomplacência que essa geração, muitas vezes, pode carregar. Ele, que nunca sofrera nenhum tipo de perseguição, dando lições sobre o que é ser vítima do Holocausto para um verdadeiro sobrevivente. Mas seu tio Haskell era um homem diferente, não se encaixava nos padrões imaginativos de que Adam supunha dele – e dos outros sobreviventes. Adam supunha que o tio viera de Bruxelas para lhe falar do Holocausto, da história familiar e para vê-lo. Mas, não! Haskell viera para New York para um encontro! Ao mesmo tempo, Haskell preocupava-

[241] No original: "The Holocaust survivor as myth, as fairy tale, as bedtime story. I had created my own ghosts from memories that were not mine. I wasn't there, in Poland, among the true martyrs. Everything about my rage was borrowed. My imagination had done all the work—invented suffering, without the physical scars, the incontestable proof."

[242] No original: "offering the right mix of family tenderness and trauma."

[243] No original: ""I have no choice," I said assuredly. "It's called legacy. The Holocaust survivor in me was passed on through the genes. Who knows how many generations it will take to cancel this virus from our blood?""

[244] No original: "How could my gloom compare with his, no matter how practiced I had become at it? Me, Adam Posner, unharmed in New York, never the victim of even a veiled anti-Semitic remark, an entire ocean and a full generation removed from the ghettos and the camps. My DNA may be forever coded with the filmy stuff of damaged offspring, the handicap of an unwanted inheritance. But perhaps Uncle Haskell wasn't the most sympathetic audience for this kind of self-indulgent reverie."

se com o sobrinho por ver tantos livros a respeito do Holocausto em seu apartamento, e com os efeitos disso nele. – O que o estudo do Holocausto pode trazer de bom ao indivíduo? O que a submersão da consciência na natureza do mal pode trazer de alegre para a humanidade? Não traria apenas bafos malignos que impedem a vida? Era o que supunha Haskell, que ia num encontro com uma mulher e beberia à vida.

> "Qual é o problema de eu ter a companhia de uma mulher? E porque é que não hei-de beber? Eu estou vivo. A morte eu vi. Da morte eu escapei. Não tenho mais interesse no que ela me reserva. Em vez disso, celebro a vida. Mesmo na minha idade, a vida está cheia de mulheres, bebidas e dança". (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 65)[245]

Seu tio não era nada como Adam imaginara. Nada como poderia encontrar em seus arquivos. Ele sobreviveu aos campos para viver! Eis o tema do *tikun ̨* recorrente no livro de Thane Rosenbaum, aparecendo explicitamente, talvez, pela primeira vez. Seu tio, vítima do Holocausto, era um *bom vivant*, um apreciador da vida, não um espectro fantasmagórico da morte, como era de se esperar de um sobrevivente. Enquanto Adam, um típico membro da "segunda geração", precisava ter sua vida consertada – e, logo seu tio, teria a função de colocá-la nos eixos. Uma inversão da realidade que o poder da literatura é capaz de promover. Tome-se como exemplo quando Adam e Haskell foram parar num cassino, onde Haskell jogava na roleta seus números da sorte e ganhava constantemente: 14-16-25. O simbólico dessa aventura é que estes números da sorte eram exatamente os mesmo que tatuaram nele no campo de concentração. No dia seguinte, Haskell quis visitar o Hunter College, onde seu sobrinho dava seu curso sobre o Holocausto, e lhe foi entregue a última aula como palestrante:

> "O que dizer? Por onde começar? Quem acreditará?" Cada pergunta era pontuada por um suspiro exausto do judeu. "Ao meu sobrinho não quero dizer essas coisas. Estas histórias não lhe fazem bem. Ele gosta demasiado delas. Por isso conto-vos, e espero que a minha história ajude os vossos estudos, não só no curso de Adam, mas na vida (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 82)[246]

Iniciou sua longa fala – reassumindo a condição típica de sobrevivente e testemunha do Holocausto. Contou, em seguida, a história da família sobrevivendo no gueto de Varsóvia, e como o pai de Adam, Sam, lutou na resistência do gueto, o que custou a vida do avô de Adam. Sam, no entanto, antes que a família toda morresse, pegou

[245] No original: ""What is so wrong with my having the companionship of a woman? And why should I not drink? I am alive. Death have I seen. From death I have escaped. I have no more interest in what it holds for me. I celebrate life instead. Even at my age, life is filled with women, and drink, and dance""

[246] No original: ""What to say? Where to begin? Who would believe?" Each question was punctuated by an exhausted Jewish sigh. "To my nephew I don't want to say such things. These stories do him no good. He likes them too much. So I tell you, and hope that my story helps your studies, not just in Adam's course, but in life"

uma das armas que escondia e matou o oficial da Gestapo com seis tiros. Sam juntou-se, então, aos *partisans* enquanto o resto da família foi levada a Auschwitz. O reencontro se deu apenas depois da guerra – de Sam e Haskell, os outros pereceram na câmara de gás. Uma semana depois, Haskell adoeceu e morreu.

O conto seguinte é o que dá nome ao livro, *Elijah Visible*. Desta vez Adam Posner é o primo de Miriam e Sylvia, que passam a Pessach juntos. Eram os remanescentes da família Posner, que sobrevivera ao Holocausto. Desde que seus pais pereceram, realizavam o Seder na casa de Sylvia, e o que era um evento santo tornou-se um "carnaval". Os quipás sobre a mesa, a menorá acesa de forma errada, tudo ao som de Elvis Costello. Angelo, o marido de Sylvia, participava da cerimônia – católico convertido ao judaísmo para o casamento, mas ainda assim, um católico. "A passagem de católico a judeu de Angelo Andrini levou-o até ao banho ritual e à circuncisão sem cortes; depois disso, ficou mudo em matéria de observâncias judaicas" (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 92).[247] Neste ano, Adam revoltou-se com a irreverência da comemoração e da falta de observância dos mandamentos religiosos. "É toda esta palhaçada. Tornamos o Seder sem sentido. Não somos realmente judeus" (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 93).[248] O que seria estranho se não fosse pelo recebimento de uma carta do primo Artur, da Bélgica, posto que Adam, ele mesmo, não era religioso. Havia dois outros primos, além de Miriam, Sylvia e Adam; Artur, na Bélgica e Chaim, em Israel. Artur tinha sobrevivido aos campos enquanto Chaim escapou de Hitler emigrando para Palestina.

> Mas Adam e os seus primos tinham sido educados para ignorar a linhagem que era inalteravelmente deles. (...) Os Posners eram parentes não só de sangue, mas também de experiência, de memória. Evitava-se conscientemente juntar os que sabiam, os que tinham estado lá, com os da geração seguinte, que só testemunhavam os silêncios e os gritos (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 95)[249]

Além da evitância do legado do Holocausto entre a "segunda geração", havia também a constante briga entre os irmãos, que fazia com que os primos raramente se falassem. "A traição do Holocausto foi apenas um prólogo desagradável na destruição da sua família. O resto foi feito com as suas próprias mãos, pela sua própria negligência"

[247] No original: "The journey from Catholic to Jew for Angelo Andrini took him as far as the ritual bath and the unsparing circumcision; after that, he was mute in matters regarding Jewish observances."

[248] No original: "It's all this mockery. We've made the Seder meaningless. We're not really Jews."

[249] No original: "But Adam and his cousins had been raised to ignore the lineage that was unalterably theirs. (...) The Posners were related not just in blood, but also in experience, in memory. There was a conscious avoidance of bringing together those who knew, who had been there, with those of the next generation, who were witnesses to nothing but the silences, and the screams."

(ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 95).[250] Na carta, Artur dizia que estava ficando velho – apesar de que a vida nos campos já o havia tornado velho mesmo quando jovem; que a família quase inteira foi assassinada durante a guerra e que seus tios haviam tentado se esquecer disso, não falando da Europa; mandava também uma lista de familiares que eles nunca conheceram nem conheceriam; e fazia um apelo para que eles e seus filhos carregassem as sementes da memória do legado familiar. Artur também desejava fazer uma visita para contar a história familiar pessoalmente. Adam sentiu-se impactado pela carta; Sylvia achava que era um velho querendo uma viagem para os Estados Unidos às custas deles. Enquanto Sylvia escreveu uma carta, respondendo que estavam ocupados com o trabalho e as crianças estavam na escola, Adam reagiu: ""Não acredito que não tenha ficado comovida com aquela carta. Como pudeste ignorar a dor do homem, o seu passado, tudo aquilo por que ele passou? Não percebeste o objetivo. Ele está a tentar salvar-nos, salvar-nos a todos."" (ROSENBAUM, Thane, 1999, pp. 97-98).[251] Salvá-los de que? Miriam achava que eles estavam bem – e começaram a reacender velhas brigas dos pais. Adam se revolta: ""É a isto que tudo se resume? Um primo escreve-lhe uma carta. Ele está no fim da sua vida. É um sobrevivente do Holocausto. Quer restaurar alguma honra a esta família, e vocês só conseguem ver uma tentativa cínica de vos extorquir dinheiro?"" (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 98).[252] Adam, filho de um escritor fracassado, e suas primas, discutiam a respeito do valor da carta em contraparte ao valor do dinheiro. As irmãs acusavam Adam de não respeitar o valor do dólar; enquanto Adam defendia que uma carta dessas deveria estar no Yad Vashem, pelo seu valor. Batalhavam, em essência, a favor e contra um sobrevivente do Holocausto; "Isto é tudo tão sádico, como se estivessem a tentar acabar o trabalho que os nazistas começaram" (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 99),[253] disse Adam. E as velhas rixas dos pais eram tragas à vida pelos primos; as mesmas rixas que os afastaram do conhecimento de outros parentes e do passado de sofrimento nos campos de concentração pelos quais passaram. Na leitura de Adam, evitar esse passado de sofrimento era evitar a verdade, evitar que os

[250] No original: "The treachery of the Holocaust was only a nasty prologue in their family's destruction. The rest was performed with their own hands, by their own neglect."

[251] No original: ""I can't believe you weren't moved by that letter. How could you ignore the man's pain, his past, everything he's been through? You've missed the whole point. He's trying to save us, save us all.""

[252] No original: ""This is what it all comes down to? A cousin writes you a letter. He's at the end of his life. He's a Holocaust survivor. He wants to restore some honor to this family, and all you two can see is some cynical attempt to extort money from you?""

[253] No original: "This is all so sadistic, like you're trying to finish the job that the Nazis started."

outros soubessem desse legado e da vergonha que, supunha ele, isso seria. Verdades como:

> "Como o fato de terem estado todos nos campos de concentração e de o meu pai ter salvo a vida do teu pai. O teu pai tinha perdido a esperança, mas o meu pai incentivou-o a continuar. Eles roubavam pão aos outros prisioneiros. Faziam trapaças. Havia sempre lutas no campo. Uma vez, o meu pai teve de matar alguém para sobreviver. Imagina toda a vergonha, a culpa. E não podiam fazer nada em relação a todos os outros familiares que morreram, que não puderam salvar". (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 101)[254]

> "E há mais. O Artur passou por um período mais difícil do que eles. Ele era uma criança em Auschwitz. Os seus pais foram mortos. Um órfão, marcado para seleção três vezes diferentes. É esse o homem que não querem que vos visite; o homem que quer que os vossos filhos mimados e saudáveis o conheçam, que se lembrem dele." (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 101)[255]

> "Sabias que o teu pai foi casado antes da guerra?" continuou Adam. "Isso foi muito antes de ele conhecer a tua mãe. Queres saber o que lhe aconteceu?"
> "Eu não quero ouvir isso!" Miriam gritou.
> "Devias saber. Ela foi assassinada quando estava a ser levada para os campos de concentração. Atingida no estômago com a coronha de uma espingarda. Ela estava grávida de seis meses."(ROSENBAUM, Thane, 1999, pp. 101-102)[256]

A tradição judaica conta que o profeta Elias, como um fantasma invisível, visitava os lares judeus que estavam comemorando o Pessach, bebia um vinho e agraciava as famílias. Elias não visitou a casa dos Posner nesse ano..., mas o primo Artur estava a caminho – um outro fantasma.

O sexto conto é Bingo by the Bungalow. Ele se passa em Catskills, num acampamento chamado Cohen Summer Cottages. Era um frequentado por sobreviventes de campos de concentração – Bergen-Belsen, Maidanek, Treblinka, Auschwitz – que precisavam de um escape da memória. Na descrição do narrador, todos eram meio loucos, especialmente a mãe de Adam. "Havia muitas coisas nas quais eles nunca mais poderiam acreditar. A fé estava perdida. Não havia Deus. Não havia humanidade. Não havia bons

[254] No original: ""Like how they were all in the camps, how my father saved your father's life. Your father had given up hope, but my father pushed him to go on. They stole bread from other prisoners. They cheated. There were always fights in the camp. My father once had to kill someone in order to survive. Imagine all the shame, the guilt. And they couldn't do anything about all those other relatives who died, who they weren't able to save." "

[255] No original: ""There's more. Artur had a rougher time than they did. He was a child in Auschwitz. His parents killed. An orphan, marked for selection three different times. That's the man you don't want to have visit you; the man who wants your spoiled, healthy children to know him, to remember him."

[256] No original: ""Did you know your father was married before the war?" Adam continued. "This was long before he met your mother. You want to know what happened to her?"
"I don't want to hear this!" Miriam screamed.
"You should know. She was murdered while being taken to the camps. Hit in the stomach with a rifle butt. She was six months' pregnant.""

lugares para se esconder. Cohen, pelo menos, oferecia um refúgio de cinismo compartilhado." (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 108).[257] É feito um paralelo entre os campos de concentração – os *lager* – e o acampamento, cuja entrada tinha uma placa escrita "O Lazer Liberta" – parafraseando o portal de entrada de Auschwitz. Isto sim era um campo, não os *lager*. Adam era filho de Rosa e Morris, o qual morrera de problema no coração – ambos sobreviventes do Holocausto – e a própria Rosa era uma mulher frágil. Ela tinha dificuldades com a linguagem, diferentemente dos imigrantes que chegaram antes da guerra. Rosa sempre tinha problemas com as finanças, sempre na precisão de dinheiro.

> "Não sei nada, exceto como sobreviver", ponderou. Nos campos, ela tinha sido uma sabotadora, uma organizadora do mercado negro, uma operadora clandestina. Levou anos a reaprender a etiqueta simples da vida entre os vivos. "Quem é que neste país precisa de saber destas coisas?" (ROSENBAUM, Thane, 1999, pp. 110-111)[258]

"Adam era o único filho dos Cohen's Summer Cottages. A uma geração de distância do terrível legado, ele era a sua esperança incorrupta, a promessa de uma vida sem o peso do pesadelo e da culpa" (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 115).[259] Desta feita, Adam era querido por todos, visto como uma possibilidade de renovação e futuro para o sofrimento que todos tinham passado. Os homens, especialmente, que queriam ter um filho ou pranteavam pelos filhos perdidos, tinham um carinho especial com Adam. Todos dividiam a responsabilidade sobre ele. "O verdadeiro pai de Adam nunca foi o tipo de homem adequado para essa tarefa. Toda a angústia consolidada da sua vida deixou-o vazio, distante e frio." (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 116). [260]

A temática do *tikun* reaparece num dos contos mais interessantes do livro, o sétimo: The Rabbi Double-Faults. Apesar de Adam Posner figurar como personagem, quem principia o enredo é o rabino Sheldon Vered. Ordenado em Nova York, foi para Miami Beach em 1950 para trabalhar na sinagoga local; o Seminário de Teologia Judaica havia o banido do nordeste. Seu comportamento e pregação eram, para dizer o mínimo,

[257] No original: "There was much they could never believe in again. Faith was lost. No god. No humanity. No good places to hide. Cohen's at least offered a refuge of shared cynicism."

[258] No original: "I know from nothing except how to survive," she pondered. In the camps she had been a saboteur, a black-market organizer, an underground operator. It took years to relearn the simple etiquette of life among the living. "Who in this country needs to know from such things?"

[259] No original: "Adam was the only child at Cohen's Summer Cottages. One generation removed from the awful legacy, he was their uncorrupted hope, the promise of a life unburdened by nightmare and guilt."

[260] No original: "Adam's actual father was never the kind of man well suited for the task, anyway. All the consolidated anguish of his life left him empty, distant, and cold."

heterodoxos. Bonito, bem-vestido, bronzeado e sem barba, o rabino Sheldon era conhecido por ter casos com mulheres (judias e gentias), algumas bem mais novas, e ser um exímio jogador de tênis – que ocasionalmente marcava as partidas na hora do serviço e fazia apostas. Jogava com um bracelete negro no braço, que nunca tirava. Parte da congregação o achava uma vergonha, um palhaço:

> "Sim, admito que ele é um pouco excêntrico", reconheceu uma mulher que usava uma estola de marta em agosto, "não é nada parecido com os rabinos de Brooklyn".
> "Brooklyn! Esta pessoa seria uma desgraça no Iowa", acrescenta outra. "Um mamzer, digo-vos. Os velhos rabinos da Polônia e da Rússia estão a dar voltas no túmulo neste momento. Estes eram rabinos. Ah, sim...", cantarolava, entrando em transe, à deriva numa saudade nostálgica daquelas primeiras paragens ao longo do vaivém da Diáspora (ROSENBAUM, Thane, 1999, pp. 131-132)[261]

Enquanto outros, aprovavam-no:

> "Oh, por favor, isto é a América", veio um ponto de vista diferente. "Estamos em Miami, por amor de Deus, não em Odessa, não em Lodz. Estamos o mais longe possível dos pogroms, do Holocausto e do Muro das Lamentações. Não precisamos do mesmo tipo de sustento espiritual que precisamos na Europa. Este homem é fresco, novo. Deviam estar contentes por termos arranjado um rabino moderno." (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 132)[262]

Ainda assim, prevalecia a opinião de que Sheldon Vered era um rabino inadequado, com alguns acusando-o de ser um goy. Os mais velhos ficavam em pânico quando Vered entrava no púlpito. Era um verdadeiro show; apesar disso, dizia respeito a todos os temas do dia:

> assuntos mundiais, vida cultural, filmes, arte - e, claro, o que mais importava para ele e para um grande segmento da sua congregação - o destino dos Miami Dolphins. As estatísticas individuais de Griese, Csonka e Warfield, jogo a jogo, saíam-lhe da língua como um salmo hipnótico. (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 133)[263]

Um dia, no serviço do Yom Kippur, o rabino confessou ter comido há poucas horas um sanduíche de atum. “"O que são algumas horas? Que mal é que isso pode fazer?

---

[261] No original: ““Yes, I’ll admit, he is a bit eccentric,” acknowledged a woman wearing a mink stole in August, “not at all like the rabbis from Brooklyn.”
“Brooklyn! This person would be a disgrace in Iowa,” another would join in. “A mamzer, I tell you. The old rabbis of Poland and Russia are turning over in their graves right now. Now there were rabbis. Ah yes …” humming himself into a trance, drifting into some nostalgic longing for those early stops along the Diaspora shuttle.”

[262] No original: ““Oh, please, this is America,” came a different point of view. “We’re in Miami for god’s sake, not Odessa, not Lodz. We’re about as far away from the pogroms, the Holocaust, and the Wailing Wall as you can get. We don’t need the same kind of spiritual sustenance as we did in Europe. This man is fresh, new. You should be glad that we got us a modern rabbi.””

[263] No original: “world affairs, cultural life, movies, art—and of course what mattered most to him and a large segment of his congregation—the destiny of the Miami Dolphins. The individual game-by-game statistics of Griese, Csonka, and Warfield rolled from his tongue like a hypnotic psalm.”

Desafio Deus a mostrar a sua desaprovação neste momento."" (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 135).[264] Após nada ter acontecido com o rabino, ele continuou:

> "Como vês. Deus é muitas vezes impotente; ou talvez esteja a quebrar o seu próprio jejum. Tornamo-nos um povo hipócrita, e eu, um líder adequado aos tempos que correm. Todos nós assistimos aos serviços nos Dias Sagrados. Jejuamos hoje. Ou dizemos que jejuamos hoje. Mantendo as pretensões de um povo que já não tem a certeza das regras. Já tivemos um deus, mas vagueamos como uma tribo perdida em busca de uma pátria. Agora temos uma pátria, mas vagueamos desesperadamente à procura de um deus - algum deus, qualquer deus. Porque é que estamos aqui hoje? Para fazer a paz durante o resto do ano em que fazemos guerra - em Saigon, em Watts, entre nós, nas nossas famílias? Por causa do medo? A maioria de vós já comeu. Eu sei disso, vocês sabem disso. E então? Deus não honrará o vosso jejum - isto, como vosso rabino, eu sei. As nossas ligações são agora estritamente comunitárias, já não são religiosas. Somos os orgulhosos escultores de bezerros de ouro. Deus não nos deu razões para sermos de outra forma. O mundo mostrou-nos que não há nada a temer de Deus, apenas a nós próprios. Vão para casa e comam" (ROSENBAUM, Thane, 1999, pp. 135-136)[265]

Até que em certo sábado, apareceu na sinagoga, um novo rabino, por acaso, irmão gêmeo de Sheldon – Joseph Rose. Vinha de Israel, onde liderava uma *shul*. Como irmãos, desde crianças, eram como Esaú e Jacó, e outros irmãos que a Bíblia dá exemplo – sempre brigando e discordando. "Parecia o rabino Vered disfarçado, menos algumas semanas de sol da Florida - mas em todos os outros aspectos, era claramente o gêmeo do rabino."[266] (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 137)

> O rabino Joseph Rose falou de forma eloquente e calma durante quase uma hora. Abordou o texto da Torah, citou o Talmud, referiu-se à passagem bíblica do dia - que por acaso era sobre José, o do casaco elegante, e os tsouris com os seus próprios irmãos; e, para espanto do seu grupo hipnotizado, salpicou generosamente o hebraico. A congregação ressequida, mas agradecida, recebeu as suas palavras como se ele estivesse a falar uma nova língua. (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 138)[267]

---

[264] No original: ""What's a few hours? What harm can it do? I defy God to show his disapproval right now.""

[265] No original: ""So you see. God is often impotent; or maybe he's out breaking his own fast. We have become a hypocritical people, and I, an appropriate leader for the times. We all attend services on the High Holy Days. We fast today. Or we claim to fast today. Keeping up the pretenses of a people who are no longer sure of the rules. We once had a god, but wandered as a lost tribe in search of a homeland. Now we have a homeland, but wander desperately in search of a god—some god, any god. Why are we here today? To make peace for the rest of the year in which we make war—in Saigon, in Watts, amongst ourselves, within our families? Because of fear? Most of you have already eaten. I know that, you know that. So what? God will not honor your fast—this much, as your rabbi, I know. Our connections are now strictly communal, no longer religious. We are the proud sculptors of golden calves. God has given us no reason to be otherwise. The world has shown us that there is nothing to fear from God—only ourselves. Go home and eat.""

[266] No original: "He looked like Rabbi Vered in disguise, minus a few weeks of the Florida sun—but in all other respects, he was clearly the rabbi's twin."

[267] No original: "Rabbi Joseph Rose spoke eloquently and calmly for nearly an hour. He covered the text in the Torah, cited the Talmud, referred to the biblical passage of the day—which just happened to be about Joseph, the one with the fancy coat, and the tsouris with his own brothers; and to the astonishment of his mesmerized lot, sprinkled Hebrew around liberally. The parched but grateful congregation received his words as though he were speaking a new language"

E após o serviço, Joseph Rose quis dizer algumas palavras sobre o irmão e ele. Ele havia emigrado da Polônia para a Palestina como um jovem sionista, por volta de 1936; o irmão e a família ficaram no país de origem. Seus pais e sua irmã, Miriam, morreram na perseguição. Sheldon foi levado a Auschwitz, de onde sobreviveu. Até então, Sheldon era o irmão mais estudioso e temente a Deus. Joseph sentia culpa pelos diferentes caminhos que eles haviam trilhado, e pensava que Sheldon havia morrido durante o Holocausto. Ficaram sem se ver por 30 anos, até este encontro; Joseph descobrira que o irmão estava vivo através de uma cópia do *Miami Herald* que continha a foto de Sheldon junto de uma mulher mais nova. Joseph, que queria ser um político ao invés de religioso – o pai queria que ambos os filhos fossem rabinos – depois da guerra e da culpa, decidiu seguir o destino traçado pelo pai. Sobre o irmão, pairava a presunção de que ele era um rabino triste, posto que sobreviver à Auschwitz poderia tornar uma pessoa amarga.

> Tens de perdoar a tristeza dele, o sentimento de raiva que ele deve sentir. Auschwitz não pode deixar de afetar a forma como ele escolhe apresentar-vos a Deus. O vosso rabino deve estar cheio de tanta amargura, tanta raiva, tanta confusão - como é que ele vos explica tudo isto, para dar sentido a este mundo, permitindo-vos ordenar as vossas vidas com significado e com um sentido da presença eterna de Deus?" (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 139)[268]

No dia seguinte, o rabino liga para a casa de Adam Posner – que neste conto figura, também, como narrador. Nenhum motivo religioso ensejara a procura, mas sim um convite inusitado; como sabia que o jovem Adam era um excelente e premiado jogador de tênis, queria convidá-lo para fazer dupla. Saul e Ruth, pais de Adam, eram admiradores do rabino Sheldon.

> Preferiam o rabino que jogava tênis, procurava mulheres e adorava o sol - incitavam-no secretamente, encorajando-o a cometer ainda mais erros em relação à tradição e à piedade.
> Só desejavam poder fazer o mesmo - como um castigo a Deus, como um símbolo de desobediência justificada.
> E agora, depois do sermão do irmão, estavam ainda mais apaixonados por ele. Ele era um deles. Um sobrevivente também. (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 141)[269]

[268] No original: "You must forgive his sadness, the sense of rage he must feel. Auschwitz can't help but affect the way he chooses to introduce you to God. Your rabbi must be filled with such bitterness, such anger, such confusion—how does he explain this all to you, to make sense of this world, allowing you to order your lives with meaning, and with a sense of God's eternal presence?""

[269] No original: "They preferred the tennis-playing, women-chasing, sun-worshipping rabbi—secretly egging him on, encouraging even greater lapses from tradition and piety.

They only wished they could do the same—as a punishment to God, as a symbol of justified disobedience.

And now, after the brother's sermon, they were even more enamored of him. He was one of them. A survivor too."

Os pais de Adam Posner, novamente neste conto, eram sobreviventes do Holocausto. E isto fez com que a resposta deles à atuação do rabino Sheldon Vered fosse compreendida – sua revolta contra Deus, sua irreverência, sua a felicidade de viver. Poder-se-ia dizer que o comportamento do rabino Sheldon, em sua revolta contra Deus e seu abraço à vida mundana e seus prazeres seria uma espécie de *tikun olam*? Uma reparação de si e do mundo? Assim como o tio Haskell, com um olhar irreverente diante da vida ao invés de ser um espectro, um fantasma que se espera ser um sobrevivente dos campos – decide aproveitar a existência, em contrapartida a todo sofrimento vivido? Sheldon e Haskell são o contrário do que alguns psicólogos apontam como sendo a síndrome do sobrevivente. O convite do rabino, portanto, soou honroso para os pais de Adam; aliás, ele jogaria entre dois rabinos, Sheldon e seu irmão. Sendo como era, também, um sobrevivente dos campos, isso aumentava ainda mais a dignidade do convite para a mãe de Adam: "Ouviram o que o irmão dele disse ontem: a história dele, nós partilhamos. Ele sabe aquilo por que passámos. De certa forma, é parente dele." (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 142).[270] Adam disse ao rabino que seus pais também eram sobreviventes do Holocausto, como se tivesse dito "uma senha secreta, um piscar de olhos sacramental que poderia conferir a aceitação imediata na irmandade dos parentes dos sobreviventes do Holocausto." (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 144).[271] Seu irmão, por sua vez, disse: "Deve ser difícil ser filho deles. Você é a sua única esperança, a sua resposta ao mundo. Eles estão a viver através de ti. Um fardo difícil para um jovem rapaz, tenho a certeza. Talvez isso explique todos aqueles troféus de ténis, não?"" (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 144).[272]

O jogo, que seria, a princípio, os dois irmãos contra dois adversários, passou a ser entre o rabino e mais um parceiro contra Adam e Joseph. Entre os irmãos, não poderia haver experiência comum – ainda que gêmeos. Estavam para sempre divididos pelo Holocausto:

> "Não creio que possa haver um refúgio para este tipo de discussão. Somos pessoas diferentes. Agora vivemos vidas diferentes. Eu vi o que tu nunca poderás saber, e esse conhecimento separa-nos, alterou o fato biológico de sermos irmãos. Vi a loucura, não a loucura bíblica abstrata, mas a verdadeira, de homem para homem, de monstro para homem. Já não é possível

[270] No original: ""You heard what his brother said yesterday: his history, we share. He knows what we went through. In a way you are related to him.""

[271] No original: "some secret password, a sacramental wink that just might confer immediate acceptance into the brotherhood of those related to survivors of the Holocaust."

[272] No original: ""It must be difficult to be their son. You are their one hope, their answer to the world. They are living through you. A difficult burden for a young boy, I'm sure. Maybe this explains all of those tennis trophies, no?""

> partilharmos as mesmas sensações. O mundo foi virado do avesso e, quando estas coisas acontecem, ter um gêmeo não é assim tão importante". (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 145)[273]

Questionado pelo irmão a que tipo de lição espiritual estava submetendo a sua congregação, Sheldon responde:

> "O meu trabalho não é dar 'sentido espiritual'", respondeu o rabino, "mas lições de vida. O mundo não precisa de mais formas de compreender Deus. É uma causa perdida. Deus", riu-se, "se é que existe um deus, mostrou que ele, ou ela, é incognoscível, incompreensível, uma abstração com um perigoso sentido de humor. Jó sentou-se num monte de merda e Deus disse-lhe para não questionar. Toda a nossa família foi assassinada. Eu não sou tão obediente" (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 146)[274]

Aqui a experiência de Jó é mencionada e comparada com a experiência de quem passou pelo Holocausto. Onde estava Deus quando os judeus estavam sofrendo? A busca por ele se tornava insensata ou desnecessária num mundo pós-Holocausto, para o rabino. E nessa diatribe entre irmãos se deu o jogo de tênis, no meio de uma aposta. Caso o rabino Sheldon ganhasse, seu irmão deveria adotar uma dose de ceticismo em seus serviços, não mais aceitando a idéia de um Deus todo poderoso; e Adam deveria jogar mais vezes com o rabino. Caso Adam e Joseph ganhassem, o rabino deveria falar mais de Torah em seus serviços e menos sobre coisas mundanas. Ao longo da partida o bracelete do rabino caiu, revelando pela primeira vez o que estava escondido sob: 162014, seu número de prisioneiro em Auschwitz. Numa dura disputa, o rabino Sheldon ganhou o jogo:

> Um trovão ecoou ruidosamente por Miami Beach, soando o tambor da derrota, o ritmo antigo da celebração e da raiva. Com os olhos fechados e uma mão sobre a cabeça - a outra balançando acima do ombro - o rabino moveu-se graciosamente numa dança hassídica, murmurando palavras hebraicas de revelação, girando alegremente na chuva luminosa. (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 156)[275]

---

[273] No original: ""I don't think there can be any sanctuary for this kind of quarrel. We are different people. We now live different lives. I have seen what you cannot possibly ever know, and that knowledge sets us apart, has changed the biological fact that we are brothers. I have seen madness, not abstract biblical madness, but the real thing, man to man, monster to man. It is impossible for us any longer to share the same sensations. The world has been turned on its head, and when such things happen, having a twin is not such a big deal.""

[274] No original: ""My job is not to give 'spiritual meaning,'" the rabbi shot back, "but life lessons. The world does not need more ways to understand God. It is a lost cause. God," he chuckled, "if there even is a god, has shown that he, or she, is unknowable, incomprehensible, an abstraction with a dangerous sense of humor. Job sat on a pile of shit and God told him not to question. Our entire family was murdered. I am not so obedient.""

[275] No original: "Thunder noisily echoed throughout Miami Beach, sounding the drumbeat of defeat, the ancient rhythm of celebration, and rage. With eyes closed and a hand atop his head—the other swinging above his shoulder—the rabbi moved gracefully into a Hasidic dance, mumbling Hebrew words of revelation, spinning joyously in the luminous rain."

O penúltimo conto se chama Lost, in a Sense, e trata da amizade de Adam Posner com Brad. Novamente os pais de Adam eram sobreviventes do Holocausto, "tinham testemunhado em primeira mão os infortúnios que ameaçam os desprotegidos. A tragédia que destruiu as suas vidas anos antes provocou uma abundância de cautela em todas as coisas." (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 160).[276] Eles moravam num prédio chamado *Point*, um oásis para famílias judias que não podiam bancar uma casa e tampouco abriam mão dos animais de estimação e filhos. Após 20 anos separados, Brad, agora vivendo em Israel com sua esposa e dois filhos, liga para Adam, de repente. A ligação foi feita do Aeroporto Kennedy; Brad e a família passariam seis horas no aeroporto antes de um voo para Roma, de onde iriam de volta para Israel. Sua intenção era convidar Adam para passar um tempo com eles. Um ambiente tão inapropriado para uma reunião, ainda mais depois de tanto tempo e tantas coisas acontecidas! Ademais, Adam era professor e estava de saída para uma aula. "Mas o que é que me estava a impedir de ir? A minha aula de Direito dos Contratos? Mais um dia desperdiçado na fabricação de mais um futuro advogado? Para isso, devia privar-me de uma reconciliação muito necessária com memórias enterradas?" (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 166).[277] Com este pensamento, Adam decidiu cancelar a aula e encontrar seu amigo e a família dele, mesmo no aeroporto.

Antes do encontro, Adam relembrava o passado. Brad costumava "dividir" seu pai com Adam. Ele era novo, atlético e confidente, e costumava levá-los para ver o sol nascer na praia. Enquanto isso, os pais de Adam eram "velhos e derrotados, derrotados pelo Holocausto, e não tinham tempo, nem interesse, nem fé no fascínio de amanheceres deslumbrantes" (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 169).[278] "Tinham visto o pior que o homem, na sua natureza, era capaz de produzir. Para eles, não havia nada de nobre, nem de belo, nem de sublime na forma como o mundo funcionava. Estas foram algumas das minhas primeiras lições" (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 169).[279] Seus pais eram criaturas soturnas, de outro mundo. O Holocausto havia reprogramado para sempre sua fé, visão de mundo e perspectivas de sobrevivência. Entre as outras lições que Adam

[276] No original: "had witnessed firsthand the misfortunes that imperil the unprotected. The tragedy that destroyed their lives years earlier provoked an abundance of caution in all things."

[277] No original: "But what was really keeping me from going? My class on contract law? Another day wasted in the manufacturing of yet another future lawyer? For this I should deprive myself of a much needed reconciliation with buried memories?"

[278] No original: "old and beaten, and defeated by the Holocaust, and had no time, or interest, or faith in the glamour of dazzling sunrises."

[279] No original: "They had seen the worst that man, in his nature, was capable of producing. To them there was nothing noble, or beautiful, or sublime in the way the world worked. These were among my earliest lessons."

Posner recebeu dos pais estavam: eles iriam morrer logo, e Adam deveria estar preparado para isso; nunca mostrar fraqueza; não confiar em ninguém; tudo é perigoso. Enquanto isso, tudo que Adam queria era ter uma vida comum de garoto, e quando os vapores dos sonhos dos pais se tornavam pesado demais, ele saía do apartamento. Para os pais de Adam, não havia beleza no nascer do Sol, viam nele apenas um motivo para passar protetor solar. Adam desejava não ser filhos de seus pais, que sabiam disso. De certa forma, Adam desejava mesmo não ter nascido, ou melhor dizendo, que seus pais não tivessem filhos. O que leva alguém, a ter filhos, especialmente sendo sobreviventes do Holocausto?

> O que é que levou os meus pais a terem um filho? Que experiência poderiam eles esperar transmitir? Todos os sobreviventes devem ter contemplado este dilema. Não fizeram reuniões? Não propuseram resoluções? Não havia ninguém interessado em discutir a enorme responsabilidade de criar um filho e as circunstâncias desqualificantes que os teriam tornado particularmente inaptos para a tarefa? Porquê sobrecarregar uma nova geração com um legado tão indesejado? Mas, uma vez decidido a trazer nova vida a esta terra, porquê produzir apenas uma única testemunha de todo esse trabalho manual mal feito? (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 172)[280]

Adam questiona aqui o impulso da geração de sobreviventes de ter filhos. Ora, como melhorar o mundo, se as crianças da "segunda geração" seriam retraumatizadas pelas experiências dos pais? Se tudo que os pais poderiam ensinar era como sobreviver a outro Holocausto, e não como viver a vida em paz? Nisso, o questionamento do narrador vai ao encontro de "Não!" de Imre Kertész (1995), indagado sobre se teria filhos. E vai contra a predicação cósmica que muitos sobreviventes e filhos de sobreviventes sentiam para ter filhos. Uma forma de amor ao mundo, o cuidar da nova geração, deveria ser levado a cabo por uma geração que viveu o que viveu – os horrores que o mundo pode oferecer? Adam pensava que fora adotado ou trocado na maternidade – ou pelo menos, assim o desejava.

O encontro entre Adam e Brad no aeroporto, na verdade, havia sido idéia da esposa de Brad, que queria saber sobre o passado dos dois. Queria saber o que aconteceu num ano que havia mudado quem eles eram; o que de tão doloroso poderia ter acontecido. Adam se lembrava da morte da mãe, que até então ele pensara ser invencível, que sobreviveu ao gueto de Varsóvia e ao campo de Maidanek – mas não ao câncer. Seu pai

[280] No original: "What possessed my parents to have a child at all? What possible experience could they have expected to pass on? All survivors must have contemplated this dilemma. Didn't they hold meetings? Propose resolutions? Wasn't someone interested in discussing the awesome responsibility of child rearing, and the disqualifying circumstances that would have made them particularly unfit for the task? Why burden a new generation with such an unwanted legacy? But once resolved to bring new life to this earth, why produce only a single witness to all that botched handiwork?"

se foi em 1979, por um ataque cardíaco. Mas também o pai de Brad morreria, e antes dos pais de Adam:

> Mas o fim do Sr. Isaacson não era a morte como eles a conheciam: tão poderosamente abstrata, em que corpos nus com crianças pequenas eram mortos a tiro e atirados para ravinas, enterrados em valas comuns de anonimato. O pai de Brad estava a morrer uma morte real, uma morte normal, demasiado prematura, cruel e desnecessária, mas ainda assim uma morte muito humana (ROSENBAUM, Thane, 1999, pp. 179-180)[281]

A mãe de Brad, jovem e só, resolveu se casar de novo, com um recém divorciado e abastado. Mudaram-se para o norte. Brad, depois da morte do pai, ficou entorpecido, virou usuário de drogas, escalava montanhas e, depois, se mudou para Israel. Tudo em fuga, tudo em busca de resposta. E após contar a história para a esposa de Brad, os amigos se separaram de novo.

O último conto é The Little Blue Snowman of Washington Heights, em que Adam Posner é uma criança. Aqui a inadequação de uma paternidade e maternidade superprotetora se acentua, em relação ao conto anterior. Fora da escola, onde o pequeno Adam era induzido ao cansaço e à distração nas aulas de Miss Dunkelheim, em casa, as lições eram outras: tomar cuidado com o homem mal; um dia eles virão para te pegar – e quem eram eles? – Adam só saberia na hora, e deveria estar preparado para se antecipar. Nunca, portanto, tinha tempo para brincar – sempre estava de olho no outro. A única diversão que se permitia era a hora da história, no jardim de infância, onde ele poderia se transportar para qualquer lugar que não fosse a realidade. Porém, a historinha da Miss Dunkelheim do dia se passava em Washington Heights, o que não agradou Adam. Então ele pediu para ir para o cantinho de castigo, com o que Miss Dunkelheim concordou após alguma hesitação.

> Criança frágil. Os seus nervos tinham-no feito prisioneiro, outra vez. Os pais tinham estado nos campos de concentração da Polônia. Selecionados para o extermínio, a sentença de morte pronunciada pela raça-mestra. Seria criada uma nova ordem mundial, sem judeus - só os mais puros de sangue sobreviveriam.

[281] No original: "But Mr. Isaacson's end was not death as they knew it: so powerfully abstract, in which naked bodies holding infant children were shot and thrown into ravines, buried over in mass graves of anonymity. Brad's father was dying a real death, an ordinary one, far too premature and cruel and uncalled for, but still very much a human death"

> Agora o filho parecia conhecer o horror, como se tivesse estado com eles - toda a experiência codificada no seu cérebro, para sempre. (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 197)[282]

> Adam é retratado como uma criança traumatizada, em idade pré-escolar, irremediavelmente excluída do coletivo de um jardim de infância, em consequência da educação apocalíptica dos pais, que tentam inculcar-lhe a arte da sobrevivência, como se o Holocausto pudesse voltar a acontecer a qualquer momento. Criado num estado de ansiedade constante, é visto como uma criança estranha - "o Outro". A sua alteridade resulta não só da sua educação defeituosa, mas sobretudo da sua experiência de ser filho de sobreviventes - uma experiência que afetou profundamente a sua psique e o traumatizou já nos seus anos pré-escolares. (KOLÁŘ, 2021, p. 111)[283]

Certa vez, a professora levou as crianças para uma visita à polícia local; Adam ficou transtornado. Ele sabia do poder transformador do uniforme e tinha um misto de raiva e medo. Não riu das piadas, chutou o sargento, tentou extrair-lhe a arma, bateu nas celas e tentou libertar um bêbado que passara a noite. Os pais de Adam eram diferentes dos outros judeus alemães que a professora conhecia. Eles eram "Muito mais nervosos, agitados, no limite" (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 199).[284] A mãe de Adam era estranha, sempre alerta, nunca querendo dar informações demais. Isso despertava a preocupação na escola, não apenas a de Miss Dunkelheim, mas também da Mrs. Turner, que dissera: ""Os pais transformaram este pobre rapazinho num sobrevivente de um campo de concentração, e ele nem sequer esteve nos campos! Seria de esperar que quisessem poupá-lo a tudo isso"" (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 200).[285] Estas construções literárias, contudo, condizem com as descrições feitas neste trabalho sobre a condição dos sobreviventes e seus filhos: desconfiança em relação à autoridade e transmissibilidade do trauma pela forma de criação da criança, mesmo que ela não saiba detalhes sobre a vida pregressa dos pais. Adam, também, tinha medo de aborrecer seus pais. Uma vez, Adam passou mal e foi enviado ao escritório da Mrs. Turner, que chamou sua mãe; a mãe apareceu para levá-lo para casa, mas Adam não queria largar a Mrs.

[282] No original: "Fragile child. His nerves had taken him prisoner, again. The parents had been in the camps in Poland. Selected for extermination, the death sentence pronounced by the master race. A new world order would be created, without Jews—only the purest of blood would survive.

Now their son seemed to know the horror, as though he had been with them—the entire experience coded in his brain, forever."

[283] No original: "Adam is portrayed as a traumatized child of pre-school age who is hopelessly excluded from the collective in a kindergarten as a consequence of his parents' apocalyptic upbringing—attempting to inculcate in him the art of survival as if the Holocaust could happen again at any moment. Brought up in a state of constant anxiety, he is perceived as an odd child—"the Other." His otherness stems not only from his flawed upbringing, but especially from his experience of being a child of survivors—an experience that deeply affected his psyche and traumatized him already in his pre-school years."

[284] No original: "Much more nervous, jagged, over the edge."

[285] No original: ""The parents have turned this poor little boy into a concentration camp survivor, and he wasn't even in the camps! You'd think they'd want to spare him all that.""

Turner. A mãe disse: “"'Adam, não podemos permitir tal disparate. Tens de ser mais forte. Isto não pode continuar. E se nos acontecesse alguma coisa? O que é que tu farias? Agarravas-te ao vestido da enfermeira? Ela não vai estar lá para ti. Ela é simpática, mas é uma estranha".” (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 200).[286] Miss Dunkelheim e Mrs. Turner pensavam se era caso de chamar a assistência social para a família.

Após ter a permissão para ficar no cantinho do castigo, a Miss Dunkelheim disse que logo após a aula sua mãe apareceria para buscá-lo; mas nenhum dos dois tinham plena certeza disso. A mãe de Adam sempre se atrasava e no interim, até ela aparecer, todo tipo de sortilégio passava pela cabeça do pequeno. “"Não se tratava de um envolvimento insuficiente dos pais, como acontece frequentemente com as crianças problemáticas. Talvez aqui houvesse simplesmente demasiado de tudo".” (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 201).[287] O atraso da mãe para pegar o filho na escola era apenas um dos pequenos e bizarros testes que faziam com ele, para que aprendesse a se virar sozinho, uma vez que a morte deles era certeira. Neste dia, porém, a mãe não chegou para buscá-lo. “Sem incidentes, dirigiu-se sozinho para casa, pela Audubon Avenue” (ROSENBAUM, Thane, 1999, p. 203);[288] sem que a Miss Dunkelheim visse, o garoto rumou sozinho para casa. Adam, após muito esforço e coragem, lá chegou; seus pais estavam mortos. Para McGlothlin, “O trauma de Adam é o trauma do desconhecido, a memória sem referente. Incapaz de acessar à memória do Holocausto dos seus pais, mas incapaz de lhe escapar, Adam regressa ao lugar "onde tudo começou" para recomeçar o seu envolvimento compulsivo com o passado” (MCGLOTHLIN, 2013, p. 65).[289] “No final, o texto, exausto e derrotado, interrompe as suas tentativas cíclicas de renovação narrativa e regressa, tal como Adam, à cena de um trauma do qual não há fuga possível” (MCGLOTHLIN, 2013, p. 65).[290]

Os textos analisados aqui variam em formato, autoria, origem e, talvez, em diversos outros aspectos, mas têm em comum o trato com o Holocausto como uma pós-

[286] No original: “‘Adam, we cannot have such nonsense. You must be stronger. This cannot go on. What if something were to happen to us? What would you do? Hold on to the nurse’s dress? She will not be there for you. She is nice, but she is a stranger.’”

[287] No original: “This wasn’t a matter of not enough parental involvement, which was so often the case with troubled children. Perhaps here there was simply too much—of everything.”

[288] No original: “Alertly, without incident, he headed home down Audubon Avenue by himself.”

[289] No original: “Adam’s trauma is the trauma of the unknown, the memory without referent. Unable to access his parents’s memory of the Holocaust, but unable to escape it, Adam returns to the place “where it all began” to begin again his compulsive engagement with the past”

[290] No original: “In the end, the text, exhausted and defeated, interrupts its cyclical attempts to achieve narrative renewal and returns, like Adam, to the scene of a trauma from which there is no escape.”

memória. Assim como os ensaios e entrevistas psicoterapêuticas (analisados no capítulo anterior), permitem chegar a conclusões comuns sobre o trauma vicário que é o Holocausto para a "segunda geração" de filhos de sobreviventes – assim como para a de filhos de perpetradores. Diversas das conclusões alcançáveis por estes textos já foram avançadas nas primeiras partes desta tese. O que se pode deduzir dos textos literários é sua plasticidade em elaborar o tema da transmissibilidade dos traumas, mais do que fazendo um simples retrato da psiquê dos sobreviventes e da sua prole – mas identificando problemas e tratando-os, por exemplo, com a possibilidade do *tikun olam*. Creio que em todos os textos selecionados existe esse esforço de lidar com o passado nazista, com seu legado, seja como filho de sobrevivente ou filho de perpetrador – ou, no caso de Patrick Modiano, uma geração pós-Holocausto, indiferente à hereditariedade. E esse esforço, podemos chamar de *tikun olam*, o desejo de reparar o mundo ou a humanidade, nem que seja a partir da fantasia. Se a História, por si só, não é capaz de iluminar as gerações, e a consciência histórica não é capaz de melhorar o passado – pelo menos temos a arte, mais efetiva nesse intento. Além do mais, a literatura aqui analisada permite pensar como a memória do Holocausto é moldada pelas gerações posteriores aos sobreviventes – ainda como um trauma, e não apenas um trauma judeu ou alemão – mas um trauma universal. Nos capítulos seguintes, a questão de *se* e *como* o Holocausto se tornou um trauma universal será tratada. – E qual a relação das "segundas gerações" com sua formação: o silêncio, a angústia, a desconfiança, o medo – estariam estes sentimentos relacionados, também, ao "nunca mais"?

Pós-memória da Cura e Pós-memória do Ressentimento

> "Não tive filhos, não transmiti a nenhuma criatura o legado da nossa miséria"
> Machado de Assis. Memórias Póstumas de Brás Cubas

I

Quincas Borba, personagem de Machado de Assis, criou a doutrina do Humanitismo. Segundo ela, o único mal era não nascer, e a dor era uma ilusão. A vida era essencialmente boa. Ao fim de *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, livro onde, originalmente, tal filosofia nos é apresentada, o defunto autor, que recomendou suas memórias ao verme que lhe roera as entranhas – suspirou de alívio: não deixara descendentes, não transmitiu o legado da miséria Humana.

Enquanto a vida, para Brás Cubas, afigurava-se-lhe, de acordo com a doutrina do Humanitismo como boa e bela, a morte sem herdeiros lhe parecia um refúgio contra a miséria da existência. Ao contrário, para o judeu sobrevivente do Holocausto – buraco negro do sentido –, a existência cessara em vida, preso que estava em sofrimento passado e rodeado pela morte. Mas ao contrário do triunfo de Brás Cubas, para quem a vitória consistia em cessar o princípio do Humanitismo, o judeu sobrevivente se dignificava ao vencer Hitler, a povoar o mundo, novamente, de judeus. De um lado, a doutrina da celebração da vida resulta em ruínas. De outro, dos escombros da morte, surge a vida. – Desta segunda opção surge a "segunda geração" de filhos de sobreviventes do Holocausto e seus dilemas.

II

Como ser judeu após o Holocausto? Como Ha'shem, que selou seu pacto com Israel no Monte Sinai, permitiu que seu povo fosse assim perseguido e exterminado? As nuvens dos crematórios, que subiam aos céus, turvaram sua visão ou senso de justiça? Havia, Deus, abandonado seu povo? O entregara para os filhos de Amaleque?[291] Como ser judeu, permanecer acreditando na sagrada aliança, uma vez que as punições reais que se abateram sobre o povo de Israel são incontáveis vezes mais graves do que castigos descritos na Torah para supostos pecados não cometidos? Quando o terror da realidade supera em escala o terror imaginado? Algo aconteceu na relação dos judeus com sua

[291] Quando o SENHOR teu Deus, te der o descanso de todos os inimigos ao teu redor, na terra que ele te concede para dela tomardes posse, deverás apagar a memória de Amaleque de debaixo do céu. Não te esqueças disto! - DEUTERONÔMIO 25:19

divindade entre o Sinai e Auschwitz, entre a sarça ardente e o fogo que consumia vidas. A aliança permanece válida? Sendo possível manter a fé em Deus, seria ainda lícito e prudente cultuá-lo? Não seria melhor desafiá-lo e blasfemar? Ou observar as prescrições religiosas de forma irônica? Insisto na pergunta: como é possível manter-se judeu, sendo que Deus nada fez para parar os algozes do povo escolhido? Se a aliança entre o Sagrado e seus filhos perder o sentido de ser, também se perde o sentido da identidade judaica.

Após o Holocausto, ser judeu é ser sobrevivente da catástrofe, é ter escapado do extermínio, é, independentemente de ter vivido a realidade dos campos ou escapado de alguma forma da perseguição; independentemente de ser filho de quem, por sorte, escapou de virar matéria prima da morte; independentemente de ser religioso ou não - ser judeu, após o Holocausto, é ser filho do Holocausto. Suas origens remontam aos mortos. Ser judeu, torna-se, ser sobrevivente do Holocausto, num grau ou em outro. Assim se renova a aliança: da mesma forma que no Pessach lê-se a Haggadah e cada judeu é obrigado a se colocar no lugar do escravo no Egito que é liberto, cada judeu deve-se colocar, também, no lugar de um perseguido do Holocausto. A recitação da Torah no Seder por cada um e todos faz com que os indivíduos se coloquem como testemunhas do que aconteceu, como se estivessem lá, como se fosse a memória agindo e não a imaginação transportadora. Assim também deve ser a escrita do Holocausto, como se cada um que contasse sua história se colocasse como sobrevivente dos campos de concentração – uma vez que sua vida se deve a um "acidente" do maquinário de destruição nazista e ao impulso, por parte dos sobreviventes, de gerar novas vidas. (BERGER, 1998; LANG, 2003; SICHER, 1998c; WIESEL, 1995b). Nunca esquecer sua origem, não garantir uma vitória póstuma a Hitler - eis o 614º mandamento. (FACKENHEIM, 1994, p. XIX). Este mandamento é uma "voz de comando" vinda de Auschwitz, de ouvir o chamamento da vida, de realizar o *tikun* aqui e agora – e continuar prosperando a vida judaica – dado que, lá e naquele tempo, pessoas realizaram a resistência para não ceder ao imperativo da morte. Não deixar Hitler obter uma vitória póstuma é um chamamento para a vida e para a reparação do mundo. É, ao mesmo tempo, colocar todo judeu, nascido antes ou depois de Auschwitz, como sobrevivente e descendente do Holocausto.

Sendo um dever imaginar-se como um sobrevivente, colocar-se no lugar e no tempo em que o genocídio se desenrolou, e com a geração dos verdadeiros sobreviventes estando cada vez mais próxima de se extinguir - como os seus descendentes manteriam acesa a memória do Holocausto? Como quem não experienciou os horrores da

perseguição, quem nunca esteve *lá*, pode se imaginar *lá*? A "segunda geração" e todos os demais judeus que não experimentaram, não vivenciaram o morticínio em vão de seus pares, devem fazê-lo – experimentar/vivenciar – através da imaginação. Eis a tarefa da literatura de pós-memória do Holocausto: o esforço de imaginar como era viver sob o jugo dos nazistas e seus pérfidos aliados. Nesse afã, transpondo a lacuna, a distância que os separa dos eventos reais, a experiência vicária do trauma pode olvidar-se que a ponte que permitiu o movimento era a imaginação, e aquele que possui uma pós-memória do Holocausto pode acabar ficando – imaginariamente – preso neste mundo concentracionário e esquecer que, de fato, não é a verdadeira vítima. A pós-memória traz em si, não apenas a noção de traumatização vicária, mas veta uma total identificação com a vítima, a transposição completa do *lá* e do *aqui*. A pós-memória sempre corre o risco de recair na rememória, na repetição (HIRSCH, 2012b, p. 83). Portanto, um dos riscos da criação de uma nova identidade judia assentada no Holocausto, é uma degeneração da pós-memória. A pós-memória não é uma identificação ou rememoração dos traumas das gerações anteriores, como se o próprio descendente fosse a vítima dos atos sofridos. Ao contrário, o que a pós-memória permite é uma alo-identificação entre as gerações, ou uma identificação "heteropática" ao invés de "idiopática". (HIRSCH, 2012b, pp. 85-86) Esse tipo de transposição da memória se dá conta de que há uma distância temporal e espacial entre a geração que sofreu o trauma e a que o recebe por meio de histórias, negando, assim, uma identificação completa que borra o papel da imaginação. A pós-memória não é, portanto, uma identificação total com a vítima, mas uma transposição que reconhece seu sofrimento, sem se confundir e se apropriar completamente dele. A identificação total e completa, a confusão entre os vicariamente traumatizados e os traumatizados pela experiência é, portanto, uma degeneração da pós-memória.

Tomo a liberdade de chamar esta degeneração de "pós-memória do ressentimento", pelo motivo dela perpetuar a noção de trauma nas gerações seguintes, a identidade de ser perpetuamente vítima, ao contrário de uma "pós-memória da cura", que é a interessada em realizar o *tikun olam*, um esforço de reparação do mundo e dos feitos errados do passado que a geração anterior sofreu. Ambas as noções estão ligadas com a idéia de um "nunca mais", porém, de formas distintas. Enquanto a busca pelo *tikun olam*, ao querer reparar o mal sofrido, projeta um "nunca mais" no qual se pretende a "superação" do mal no mundo, a "pós-memória do ressentimento" liga-se a um "nunca mais" de ordem diferente: nunca mais seremos vítimas, mesmo que tenhamos que ser agressores desta vez. Mark Levene fala de um trauma que se torna mesmo mítico na

origem de todo genocídio – trauma o qual o genocídio tenta "corrigir". Assim, a decisão de exterminar completamente os judeus, veio depois da deflagração da Operação Barbarossa. Um "trauma" anterior ensejou um "nunca mais": a derrota alemã na Primeira Guerra Mundial recaiu, segundo os nazistas (e outros setores da sociedade alemã), sobre os judeus – eram eles os responsáveis por uma "facada nas costas", uma "traição", que ocasionou na derrota e rendição alemã. E, de acordo com esta mentalidade, os judeus deveriam ser exterminados para que a Alemanha não fosse destruída novamente – daí a imperiosa necessidade da "Solução Final" na "guerra existencial" contra os bolcheviques. É o "nunca mais" dos perpetradores, movidos pelo ressentimento, que possibilita a cristalização dos genocídios. Certa vez ouvi dizer que "a memória do Holocausto é Gaza". O sentido desta fala repercute a noção de uma pós-memória distorcida e degenerada, em que coloca os judeus sempre no lugar de vítimas, com seus inimigos sempre sendo uma reencarnação de Hitler, e o resto do mundo observando seu sofrimento sem oferecer solidariedade ou auxílio. Tendo sentido, esta frase não é de todo verdadeira, posto que a pós-memória do Holocausto visa uma reparação do mundo; a frase "não em nosso nome", levantada por alguns sobreviventes e filhos de sobreviventes do Holocausto, dá o tom de que as memórias do Holocausto são várias e servem para vários princípios. Todavia, a "pós-memória do ressentimento", a impregnada pela identificação total e completa entre as vítimas reais do Holocausto e as vítimas vicárias, ensejam um "nunca mais os judeus serão vítimas novamente" que coloca o estado de Israel em animosidade contra o mundo, sempre a espreita de um "novo Holocausto" e percebendo seus inimigos como novos Hitlers. O desejo e a necessidade de se defender contra as constantes ameaças de que sofre, aliada a uma "pós-memória do ressentimento", possibilitariam a deflagração de novos genocídios – desta vez, com as antigas vítimas como perpetradores.

III

A escrita deste interlúdio pretende ser uma ponte entre a primeira parte deste trabalho e a segunda – entre o *tikun olam* e o "nunca mais". Na primeira parte tratei das possibilidades de uma memória intersubjetiva e intergeracional do Holocausto, tanto na "segunda geração" de *filhos* de sobreviventes quanto na "segunda geração" de *filhos* perpetradores – entre as quais identifiquei similaridades. É mister o destaque para filhos para ressaltar que não há uma "segunda geração" de vítimas nem de perpetradores, mas sim uma transmissão vicária e não semiótica das experiências maternas e paternas entre as gerações. Fala-se em pós-memória, e não em memória, porque a transmissibilidade do

trauma se dá, não pela recapitulação das experiências, mas pela mediação de histórias e símbolos; fala-se em pós-memória, e não em qualquer outra forma de aprendizado, porque trata-se de mediações afetivas, transmitidas não institucionalmente, mas também pelos modos de viver. A pós-memória adere ao indivíduo e toma conta da sua vida como se as experiências anteriores de seus pais fossem tão ou mais importantes que as suas próprias experiências vividas.

Este interlúdio arroga-se a função de conclusão da primeira parte e de introdução da segunda, e de tecer, entre ambas – aparentemente tão díspares – linhas que as façam pertencer a um mesmo bordado, a uma mesma imagem. Tornar evidente que as perguntas que norteiam tanto o *tikun olam* e o "nunca mais" brotaram da mesma fonte intelectual. É necessário, portanto, demonstrar como as tentativas de reparação do mundo existem e fazem parte do esforço da "segunda geração" e – mais –, como estão relacionados com a perpetuação de novos genocídios.

Na primeira parte, identifiquei que existe, sim, uma "segunda geração" de *filhos* de sobreviventes, definidas não por especificidades de suas localidades e questões temporais prementes, mas por um evento que a antecede – o Holocausto –, vivido por seus pais. Não são o mesmo espaço geográfico, a mesma língua ou uma identidade cultural que a une, mas sim uma experiência alheia, que lhe escapa ao mesmo tempo que a junta. Uma sensação de carregar o fardo dos mortos, de carregar a morte consigo – são o que Dina Wardi chama de "velas memoriais", afetando especialmente os primogênitos e mulheres da família (WARDI, 1992). A "segunda geração" de *filhos* de sobreviventes é marcada por um sentimento de culpa, de raiva contida; está espalhada por todas as partes do mundo e geralmente falam três ou mais idiomas; tem uma relação ambígua com os pais de querer cuidar deles, invertendo o papel, mas ao mesmo tempo um desejo de afastar-se deles – desejo, geralmente, acompanhado de angústia. Identifiquei, também, que a "segunda geração" de *filhos* de perpetradores carrega traumas similares ao da geração que lhes serve de espelho. Há também o silêncio, se não por trauma, mas por vergonha, entre a transmissibilidade da memória entre os pais e filhos. Os filhos de perpetradores, se abraçam a Humanidade, rejeitam os pais; essa atitude causa uma relação conflituosa entre o ódio pelo que seus pais fizeram e o amor que sentem por eles. – Sintomas semelhantes ao dos filhos de sobreviventes. A relação entre ambas as gerações, numa tentativa de compreensão mútua e reconciliação, pode gerar o *tikun olam*, uma forma de reparação das injustiças do mundo.

Analisei, também, na primeira parte deste trabalho, obras literárias da "segunda geração", tanto de filhos de sobreviventes, como de filhos de perpetradores, em que pode-se identificar o trabalho da pós-memória. Se nas páginas anteriores, porventura, posso ter mais descrito do que analisado as obras sob o prisma da pós-memória, cabe, nesta recapitulação, demonstrar, efetivamente, como em cada obra este conceito opera.

Em *À Sombra do meu Irmão*, Timm, já em seu título, demonstra como sua existência está obliterada pelas memórias que ele, mas principalmente seus pais, possuem de seu irmão, Karl Heinz, que servira à SS no front soviético. A vida de seu irmão o assombra; apesar de não ser o que Gabriele Schwab chama de "filho substitutivo" (SCHWAB, 2010), o irmão morto era aparentemente o mais amado, posto que idealizado, de maneira que Timm nunca se colocara à altura. Sempre, nas conversas, o espectro do irmão estava presente, de maneira que Timm só pode se pôr a pesquisar seu irmão depois do falecimento de seus pais. Ao mesmo tempo em que o autor se situa no conceito de *Väterliteratur*, por a relação com o pai ser tematizada através das memórias do irmão, o conceito de pós-memória também é operativo. A relação de Timm com o nazismo apresenta-se como fardo e culpa que ele carrega, mesmo não tendo experimentado – ou tendo experimentado apenas como criança – os terrores da guerra e a responsabilidade de fazer parte dos perpetradores. O "legado que o assombra" faz com que ele tenha uma memória vicária do nazismo e experimente os mesmos sentimentos que a "segunda geração", tanto de vítima quanto de perpetradores, experimentam.

Em "O leitor", esse movimento é deslocado duplamente – a relação entre a geração dos perpetradores não se dá de pai pra filho, mas sim entre um jovem e uma amante mais velha, por um lado; e por outro, o narrador não se engaja nas agitações geracionais que questionavam o passado nazista, mas com a sua própria relação amorosa com uma guarda de campo de concentração. Como estudante de Direito, presenciou o julgamento de Hanna, sua ex-amante que o abandonou sem deixar rastros e descobriu seu passado. O processo de revisão do passado se deu por meio jurídico. Encaixa-se, todavia, no conceito de pós-memória pois seu relacionamento amoroso com uma perpetradora deixa-o traumatizado, da mesma forma que deixaria uma relação entre pais e filhos – apenas diferenciando-se de que o amor pelos pais, ao contrário do que por uma amante, não se assume responsabilidade. Para Schlink, apontar o dedo para Hanna era apontar o dedo para si mesmo. O autor, portanto, via-se como portador do de um trauma – o de se responsável por atrocidades que aconteceram quando sequer era nascido.

Em *Dora Bruder* se retira da cena da literatura de filhos de perpetradores e passa-se para a dos que se relacionam com o Holocausto através do papel de vítimas. No entanto, novamente, não se trata do papel da relação entre pais e filhos, mas de um autor que, vicariamente, se coloca nos trilhos de uma jovem vítima do Holocausto. Modiano narra em estilo detetivesco, procurando pelos traços de Dora na cidade em que ambos habitaram, Paris, porém com a distância temporal. A distância que, possivelmente, possibilitou que Modiano não fosse vítima do Holocausto, mas sim Dora Bruder. A relação de pós-memória dá-se através dessa identificação vicária, mas não completa, entre o autor e seu objeto de investigação; essa relação não se dá por meios familiares, mostrando como o conceito de pós-memória é, também, público, englobando todos que se veem herdeiros de um passado que não viveram, que se veem traumaticamente afetados por ele, mesmo que essas histórias não sejam passadas por meio da família. O conceito de pós-memória evidencia-se, também, na relação entre Modiano e a cidade, entre seus lugares que já serviram de locais da destruição e hoje, os sentinelas da memória, tentam apagar as evidências. A cidade fala, mesmo que o tempo dificulte seus rastros de serem percebidos, e que o discurso oficial tente passar uma idéia de resistência ao invés de colaboração. Pode-se dizer que Modiano é traumatizado pela história de Dora Bruder; se vê no lugar da vítima, ao mesmo tempo que reconhece a distância entre sua posição e a posição de quem verdadeiramente sofreu. A cidade é o elo que os une, enquanto o tempo o que os separa.

Elijah Visible talvez seja o texto em que o conceito de pós-memória possa ser mais facilmente identificado, dentre todos os analisados. Adam, personagem de todos os contos, apesar de nunca ser a mesma pessoa, vive situações em que a relação entre a "segunda geração" e o evento traumatizante mais ficam evidentes. Desde seu episódio no elevador, em que o pavor o faz reviver uma experiência de seus pais; até os contos em que a relação com os pais é descrita; ou quando assume o lugar de professor do tema Holocausto e vê-se adoentado espiritualmente pelos estudos que faz. Adam carrega sempre o trauma da relação vivida com os pais, seja pelo silêncio, seja pelo excesso de fala, pela cobrança, pela criação neurótica. É também, em seus diversos capítulos, que a noção de *tikun olam* fica evidente. Exemplo disso é o conto "An act of defense", em que o tio de Adam, um sobrevivente do Holocausto, aparece para curá-lo. Adam, que nunca tinha vivido as experiências do tio, ou de seu pai – também um sobrevivente – era atormentado pelas imagens e e buraco negro de sentido que é o Holocausto. Seu tio, ao contrário, queria aproveitar a vida, beber, jogar, conhecer mulheres, como se o trauma

não lhe dissesse respeito. Parece, isto sim, que ouvia o "comando de Auschwitz" para não deixar Hitler obter uma vitória póstuma; que cumpria o 614º mandamento postulado por Fackenhim, de que a vida deveria triunfar sobre a morte – e assim, curar também o luto do sobrinho.

A vicariedade do trauma e suas implicações, como medo, culpa, silêncio, angústia causados pela identificação heteropática estão presentes em todos estes textos, fazendo com que a operação do conceito de pós-memória seja identificável em todos eles. Eles, no entanto, não esgotam a riqueza do conceito, e nem abarcam o que chamei de sua degeneração. Resta, portanto, analisar outros textos literários para que se verifique como opera a pós-memória da cura e do ressentimento.

IV

Elie Wiesel, sem dúvidas, foi um dos maiores agentes da memória do Holocausto, e seu efeito na "segunda geração" não pode ser negligenciado. Apesar de militar contra a ficcionalização do Holocausto e defender até a sua incompreensibilidade e total ausência de sentido, Wiesel foi prolífico escritor de literatura sobre o tema, em cujos textos pode-se identificar os dilemas da "segunda geração" muito claramente. Seus escritos são tomados por uma solenidade misteriosa em cada passagem, de maneira que, aliado a seu lugar como sobrevivente de campos de concentração e extermínio, tornaram-no autoridade na busca pela paz e combate aos genocídios. Aparentemente paradoxal, também, é sua defesa da unicidade do Holocausto e do reconhecimento de outros genocídios contra os quais levantou sua voz. Aqui, analisarei três de suas obras, ainda que muito modestamente: *The fifth son* (2011a), *The forgotten* (WIESEL, 1995a) e, mais posteriormente, *One Generation After* (WIESEL, 2011c). Desses textos extrairei alguns dos dilemas da pós-memória, especialmente em *The fifth son*, que narra a trajetória de Ariel Tamiroff, filho de Reuven Tamiroff, um sobrevivente do Holocausto. Seus textos também permitem que se extraia lições sobre o *tikun olam*, especialmente em *The Forgotten,* que narra a história de Elhanan e Malkiel, pai e filho, um sobrevivente do Holocausto que vai perdendo sua memória e seu filho que tenta ser seu repositório. Após as análises – necessariamente panorâmicas – dos textos de Wiesel, passarei a analisar quatro textos de Ghassan Kanafani, autor e militante palestino, que morreu em 1972, aos 36 anos, e escreveu sobre o que se pode chamar a "segunda geração" da Nakba. Seus livros são *Homens ao Sol* (2023a), *O que lhes restou* (2025), *Umm Saad* (2023c) e *Retorno a Haifa* (2023b). Creio que, desta forma, pode-se fechar os conceitos de "pós-

memória da cura" e "pós-memória do ressentimento", passo importante para, consecutivamente, aprofundar no conceito de *tikun olam* e sua relação com o "nunca mais" – servindo, assim, como uma introdução aos capítulos seguintes.

Começo por *The fifth son*, originalmente publicado em 1983, em francês. A tradição do Pessach nos fala sobre quatro filhos: um sábio, um tolo, um simplório e outro que não sabe sequer como fazer a questão – em que esta noite de Pessach difere de qualquer outra noite do ano? (A resposta é: porque nesta noite, há longo tempo atrás, éramos – os judeus – escravos no Egito). À maneira que Fackenheim adiciona o 614º mandamento, Wiesel adiciona o quinto filho, que não está presente, porque está morto. O primeiro filho de Reuven Tamiroff morreu no gueto, e sobre isso ele não conversa com seu filho vivo, chamado Ariel Tamiroff, assim como seu irmão falecido (ou seja, ambos tinham o mesmo nome). Ariel é um filho substituto, nascido em 1948 (uma "vela memorial" nascida no mesmo ano em que Israel se tornou independente) – sua mãe, Rachel, quando olhava para ele, via seu irmão morto no Holocausto. A dor da perda do primeiro filho permaneceu tantos anos que, quando seu filho vivo tinha cerca de cinco ou seis anos, ela foi levada para uma instituição.

Reuven sempre recebia a visita de seu amigo Simha, o negro, que o conhecia desde os anos pré-gueto. Todo mês, os dois amigos se reuniam para discutir coisas que Ariel não entendia; seu pai não lhe contava sobre seu passado, sempre encontrava a resposta de que era muito novo para compreender. Nas reuniões, discutiam, algo criptograficamente para quem não conhecia o passado dos amigos, sobre se haveria alguma brecha quanto ao mandamento "não matarás". Por exemplo, se Moisés estava certo ao matar um egípcio que castigava um escravo judeu. Ou se era lícito a polícia israelense torturar um prisioneiro palestino para impedir algum ataque. A resposta de Reuven era sempre negativa, que não haveria brecha pra o ato de matar e torturar. Mas por que essa questão incomodavam tanto os amigos?

Certa feita, um terceiro amigo entra na vida de Reuven, por quem Ariel cresce em afeição – Bontchek. Ele conhecia Reuven e Simha desde os tempos do gueto, e contava a Ariel as histórias do pai. Por meio dessas, Ariel sentia-se pleno conhecedor do gueto, de seus e suas personagens, de seus lugares e de como era a vida e a morte lá. Mas enquanto Bontchek tornava-se cada vez mais próximo do filho, o pai o excluía das reuniões mensais, causando-lhe ciúmes dos amigos e angústia. Lisa é outra personagem que aparece na vida de Ariel, que torna-se sua namorada. Suas características eram opostas. Ele, um jovem tímido; ela, uma moça desejada por todos. A timidez de Ariel a

chamou a atenção, e ela atribuía a mãe dele todos os problemas de Ariel. Eles faziam o mesmo curso na City College de Nova York quando ele tinha 21 anos e ela tinha 18. Ela o arrastava para festas, o fez experimentar LSD e participava do movimento estudantil – que protestava contra as guerras e pelos direitos civis, ao mesmo tempo em que repudiava totalmente a geração anterior e seus valores. Foi através dela que Ariel experimentou seu momento de revolta contra o pai, ao mesmo tempo que tornavam-se mais próximos.

Ariel experimentava os dilemas de ser um filho de sobrevivente do Holocausto. Estes foram acentuados quando, mexendo nas coisas do pai, por acidente, deparou-se com diversas cartas escritas para um Ariel, com a assinatura de seu pai. Foi quando o confrontou e ficou sabendo a história de seu irmão, como foi morto e o pacto que seu pai fizera. Reuven derramara sangue. Em 1942, no gueto de Davarowsk, onde estavam internados, num Yom Kippur, o assim chamado Anjo – Richard Lander, SS responsável pelo gueto – apareceu e exigiu que os judeus lá internados cantassem e rezassem para ele, como se ele fosse a própria divindade. Os judeus se recusaram a ceder a seus caprichos e, por ordem do Anjo, foram 200 deles foram executados, dentre os quais, a criança Ariel, primeiro filho de Reuven e Rachel. Na mesma noite, Reuven, Simha, o rabino e mais alguns outros sobreviventes do massacre se reuniram num abrigo e fizeram um juramento: quem deles sobrevivesse ao tormento deveria matar o executor. Na carta que Reuven escreveu para seu falecido filho, ele revela que para vingar sua morte, ele assumiu o papel este papel; que ele e Simha, após tomarem conhecimento do paradeiro do Anjo, em 1946, tomaram parte numa missão para assassiná-lo. Saíram, portanto, do campo de refugiados em que estavam e seguiram para Belsen. Lá, participaram de um atentado para executar Lander. Com a descoberta, Ariel, o filho vivo, sentiu o passado massacrá-lo; ficou obcecado pelo assassino de seu recém descoberto irmão, e com a ajuda de Lisa, encontrou um tal Wolfgang Berger. Ele era o Anjo, estava vivo, e era um filantropo. Vivia em Reshastadt. Acontece que o atentado em que Simha e Reuven tomaram parte apenas feriu o Anjo, que posteriormente se reinventou. O pai de Ariel fracassara na sua missão de vingador, e toda a culpa que sentia por ter derramado sangue era em vão. Mas se o assassino de Ariel estava vivo e gozava da vida e do apreço do mundo como um benfeitor, que espécie de mundo era esse? Como se poderia viver nele? Então, Ariel decide embarcar para Reshastadt e terminar a tarefa em que seu pai falhara anos antes.

Se passando por um jornalista, Ariel Tamiroff localiza Wolfgang Berger e pretende entrevistá-lo. Ao encontrá-lo, a conversa se encaminha para o sofrimento judeu, e logo para o gueto de Davarowsk. Consecutivamente, Ariel conta a história de seu irmão

morto. O anjo demanda saber com quem fala e a verdadeira identidade de Ariel é desvelada – seu nome é tal qual o de seu irmão morto, cuja história acabara de contar. O clímax, porém, não se encerra no assassinato de Wolfgang Berger, que não acontece, mas sim em seu desmascaramento, no confronto entre os dois personagens, quando ambos sabem a verdadeira identidade um do outro. A vingança de Ariel é contar a história e tornar Richard Lander prisioneiro de Davarowsk para sempre.

Na impossibilidade de um completa exegese desta impactante obra, alguns aspectos devem ser, no entanto, ressaltados. No centro da história está Ariel, o segundo filho de Reuven, que é um "filho substitutivo" de seu irmão assassinado. Seu personagem vive com o peso do passado nas costas e demonstra as mesmas características estudadas que a "segunda geração" de *filhos* de sobreviventes apresentam. O legado do passado lhe é transmitido pelo pai, mesmo que este permanecesse em silêncio ao longo de quase toda a história. A noção de pós-memória fica evidente na personalidade de Ariel, bem como a noção de "legados assombrados". Para os propósitos deste trabalho, também deve ser ressaltada a temática da vingança. Destarte, o livro começa com a viagem empreendida por Ariel para vingar seu irmão e reaver o fracasso de seu pai nesta tarefa. Mesmo que somente ao final do livro seja revelado em que consistia o fracasso, pode-se dizer que parte central da temática do livro é como consertar o mundo. A culpa carregada por Reuven se dá por ter violado um preceito sagrado, um dos 613 mandamentos do judaísmo – o "não matarás". Sua tristeza, seu empreendimento vital era tentar livrar-se dessa culpa – sem sucesso. Há, também, duas intervenções de diferentes rabinos – uma no próprio gueto, quando fizeram o juramento; outra, no momento anterior à viagem de Ariel. Em ambas, o desejo de se vingar de um nazista executor, não apenas de Ariel, mas, por metonímia, do povo judeu – esse desejo é vetado pelas leis e tradições religiosas. Ao judeu, colocar-se no papel de assassino, derramar sangue, reviver o pecado de Caim – isto era vetado. Aqui, o que tenho denominado de "pós-memória da cura" mostra sua face. Mesmo que, tanto para o sobrevivente quanto para sua prole, o passado constituísse num fardo, não era através da vingança que o mundo seria colocado, de volta, de cabeça erguida. A tentativa de um *tikun* é dupla – tanto pessoal, com a cura do luto dos personagens envolvidos, quanto "mundial" (*olam*), com a justiça sendo alcançada para o mundo. A justiça, desta feita, reside na verdadeira história sendo contada; se não pelo perdão impossível, esta, também, não seria alcançada por mais derramamento de sangue. Para o judeu, o *tikun olam* consistiria em seguir os mandamentos e religar-se com seu povo.

Passando agora para *The Forgotten*, outra grandiosa história, que devo resumi-la ao máximo. Trata-se da história tanto de Malkiel Rosenbaum, quanto de seu pai, Elhanam Rosenbaum. O enredo faz grande percurso, tratando desde a capitulação de um *shtetl* na atual Romênia, da qual os judeus foram transferidos para o gueto de Feherfalu; a vida no gueto e a heróica resistência de Malkiel, pai de Elhanam; a resistência judaica e a libertação do gueto; a luta pela fundação de Israel – e várias outras temáticas que discutem o papel da vingança e do *tikun olam*. A história gira em torno da doença de Elhanam, que perece de Alzheimer e aos poucos vai perdendo a memória e sua identidade. Elhanam é um sobrevivente do Holocausto, e perder a memória, a capacidade de contar o que se passou com ele e, mais especialmente, com os que morreram e não puderam contar nada – era como um castigo divino. A medicina – a ciência – era incapaz de curá-lo da doença – o esquecimento. Por que Deus haveria de castigá-lo com tal chaga? A morte era preferível. Na impossibilidade de se lembrar por muito tempo, Malkiel, seu filho, deveria ser seu repositório de memórias. Contava-lhe tudo, obsessivamente, com o intuito de que o filho pudesse testemunhar por si tudo o que vivera. E, desde o princípio, a memória, para Elhanam, era fundamental – posto que o motivo do enredo é uma missão que deveria cumprir em plena transição da vida infantil para a vida adulta. Com a expectativa de se redimir de seu passado e ao mesmo tempo garantir que o filho lembrasse-se por ele daquilo que a demência impossibilitá-lo-ia, logo, de se lembrar, mandara Malkiel, ele também, para uma missão em sua cidade natal, sem especificar o que ele deveria procurar.

Em 1941, no feriado de Sucot, Malkiel, pai de Elhanam, trouxe um convidado para casa. Após o jantar, ele se despediu, partiu para a estação, mas esquecera-se de sua mala. Elhanam encarregou-se de levá-la até ele – lá estava todos os seus pertences. Agradecido, o estranho deu-lhe um conselho: saiam do país o quanto antes, o inimigo, também aqui, se levantará. Mas a família Rosenbaum não levou o conselho a sério, até que a situação se deteriorou. Ainda em 1941, o governo húngaro, que tomou a cidade do controle romeno, ordenou a evacuação dos judeus. Alguns já haviam desaparecido; rumores davam conta de que teriam sido massacrados, mas em Feherfalu não acreditaram nisso. Elhanam foi enviado para averiguar a situação, e constatou a existência de um gueto perto de sua cidade. Sua missão era encontrar seu tio, que lhe contaria a situação em que estavam, para depois voltar à sua cidade e contar tudo o que vira, para que deliberassem o que fazer. Conseguiu entrar no gueto com a ajuda de Itzik, um judeu que fazia trabalhos escravos nas redondezas, e constatou a situação lamentável em que seu tio e seus demais

habitantes viviam. Mas, no segundo dia, quando deveria partir de volta para a sua cidade, os alemães fecharam o gueto, retiraram alguns judeus, dentre eles o tio de Elhanam, e os assassinaram. Por esta ocasião, quando o jovem saiu do gueto, não conseguira mais retornar à sua cidade; o oficial húngaro que a comunidade havia subornado para levá-lo em missão já havia partido. Foi então que Elhanam, sob a orientação de Itzik, se juntou ao grupo de trabalhadores forçados e, após as condições piorarem, se juntou à resistência com seu amigo. Anos e acontecimentos se passaram, até que chegamos no momento da libertação. Aos poucos, em contato com oficiais do Exército Vermelho, que encurralavam os alemães no front oriental, a resistência foi chegando perto da cidade natal de Elhanam, até que a reconquistaram. Neste processo, porém, nem tudo se deu como devia. Elhanam descobriu que seus pais haviam sido transportados para um campo de extermínio e não sobreviveram. Os não-judeus da cidade, que agora se escondiam em suas casas com medo da retaliação dos soviéticos, eram os cúmplices desse destino cruel. E, por sua vez, membros da resistência e do Exército Vermelho cometiam atrocidades contra a população local. Dentre eles, Itzik, que construiu forte amizade com Elhanam, estuprou uma mulher, a viúva de Zoltan, um membro dos Nyilas muito temido pelos judeus, especialmente sádico. Elhanam testemunhou o estupro, mas não o interrompeu; todavia isto causou a ruptura entre os dois amigos. Isto, segundo revelaria Elhanam a seu filho Malkiel, muitos anos depois, seria o motivo de Deus tê-lo castigado com a demência – ele não impediu o estupro, quando poderia tê-lo feito. Um crime foi cometido sob a alegação de justiça; uma vida foi destruída em nome da retribuição ao sofrimento dos judeus.

Malkiel, por sua vez, esteve em Feherfalu a mando de seu pai. Era um jornalista que cobria obituários. Pelo jornal, cobriu o genocídio em Cambodia cometido pelo Khmer Rouge, “descobriu que não apenas os judeus sofreram” e passou a fazer trabalho voluntário tão freneticamente que adoeceu. Foi enviado de volta a Nova York, onde escreveu seu primeiro artigo. Agora, na cidade de seu pai, estava perdido. Visitava o cemitério e defrontava-se com o túmulo de Malkiel Rosenbaum, seu avô, de mesmo nome, considerado um herói. Ele fora o primeiro a morrer no gueto. Os nazistas pediram-lhe uma lista com nome de dez judeus para serem reféns, caso os soviéticos avançassem. Malkiel, o avô, entregou uma lista com seu nome escrito dez vezes, e por isto apanhou até a morte. Era invejado porque, mesmo sofrendo de uma morte brutal, ainda pudera ser enterrado – dignidade negada às demais vítimas, cujo sepulcro foi o crematório. Depois de muito tempo perdido na cidade, visitando o cemitério judeu e conversando com seu coveiro, Haskel, Malkiel, enfim, descobriu o propósito de sua viagem. Através de Haskel

e Lidia, sua intérprete, e também de um velho cego cabalista, Malkiel conseguiu encontrar a viúva de Zoltan. Ela estava casada novamente e tinha filhas. Seu passado doloroso estava enterrado; ela fazia questão de esquecê-lo. Através de uma tensa entrevista, desenterrando sofrimento e despertando o desespero da viúva, Malkiel finalmente entrou na história de seu estupro. Então, revelou-lhe que era filho do homem que não interrompeu o estupro (e que, apesar disso, posteriormente ao ato, voltou-se à viúva na tentativa de consolá-la). Malkiel perguntou se ela se lembrava dele, ao que ela respondeu: ""Graças a ele, acredito, de vez em quando, que nem todos os homens são maus. Acredito que ele era honesto e um homem caridoso. Mas, na minha necessidade de esquecer tudo, acabei por esquecê-lo também."" (WIESEL, 1995a, p. 297).[292]

O livro também conta a trajetória de Elhanam, de um campo de refugiados, até Israel. Por meio de Talia, que se tornou sua esposa e que fazia parte de uma organização sionista, eles decidiram migrar ilegalmente para Israel. Casaram-se no navio que os transportara. Chegando em Israel, passaram a morar com os sogros. Elhanam conseguiu um emprego, enquanto Talia trabalhava para o Haganah, grupo considerado terrorista pelos britânicos que, posteriormente, seria a base do exército israelense, junto com outros grupos como Irgun, Lehi e Palmach. Levado pela esposa, Elhanam se juntou ao Lehi. Participou de um combate na Cidade Velha de Jerusalém, num cerco, onde encontrou Itzik novamente. E lá discutiram sobre o estupro. Outra situação envolve uma discussão sobre Israel, desta vez entre Malkiel filho e Tamar, sua namorada, também jornalista. Tamar havia entrevistado um palestino que dissera ser torturado pelo estado de Israel e escrevera um artigo sobre isso. Mas antes de publicá-lo, discutiu-o com Malkiel, que era contrário à publicação. Ele defendia o Estado de Israel, especialmente pelo significado que tinha para ele e para seu pai, enquanto Tamar, também judia, defendia a ética de dizer sempre a verdade.

Neste panorama não tão curto quanto desejaria, mas não tão longo quanto mereceria o livro, devo destacar alguns pontos que parecem relevante ao argumento. Novamente, uma relação tensa entre sobrevivente e filho. Se em *The fifth son* o pai não falava sobre seu passado, em *The forgotten*, sob a praga do esquecimento, o pai de Malkiel falava compulsivamente sobre ele. Nenhum detalhe poderia ser esquecido pelo filho, tudo lhe deveria ser transmitido. O fardo da memória novamente se impõe. E, enquanto no romance previamente analisado havia um Ariel que morreu e outro Ariel que nasceu para

[292] No original: ""Thanks to him I believe from time to time that not all men are evil. I believe that he was honest and a man of charity. But in my need to forget it all, I finally forgot him, too.""

substituí-lo, aqui se tem um Malkiel avô, vítima do Holocausto, e um Malkiel neto, que carregava seu nome em homenagem. Os dilemas da pós-memória também se fazem presente neste livro, em que a necessidade de narrar e transmitir o legado do Holocausto entre as gerações é impositivo. O tema do *tikun olam* também se faz presente, até mais do que no outro romance, aparecendo de duas formas: no sentimento de missão judia para impedir outros genocídios, e na discussão, novamente, sobre o ato de vingança. Esta, outra vez, vetada, enquanto o *tikun olam* seria a reconciliação com a viúva de um Nyilas estuprada por um judeu da resistência. Este ato, o de tentar impedir que outros humanos sofram, resgatam a fé na humanidade – esta mesma que, para Wiesel, foi a vítima principal do Holocausto. Também neste livro prepara-se o terreno para a análise subsequente, na qual falarei dos curtos, mas impactantes e dolorosamente escritos, textos de Kanafani. O tema Israel está na encruzilhada entre o *tikun olam* para os judeus e a "pós-memória do ressentimento", para os palestinos; na encruzilhada entre a redenção do Holocausto e o surgimento da Nakba.

Os textos de Kanafani são mais breves do que os de Wiesel, mas não por isto, menos profundos. Isto permite, embora esteja longe de obrigar, que a análise ora feita seja, também, mais breve. Primeiramente farei uma descrição de *Homens ao Sol*, *O que lhes restou* e *Umm Saad*. Seu último livro, *Retorno a Haifa*, será analisado separadamente, ou melhor, conjuntamente com outro texto de Wiesel, o conto "The Watch", presente em *One generation after*.

Homens ao Sol conta a história de três personagens que tentam atravessar o deserto de um vilarejo para o Kuwait, depois da Nakba: Abu Qais, Assad e Marwan; cada um com uma história diferente. Abu Qais havia passado 10 anos de fome e miséria para se convencer de que sua aldeia havia sido perdida e migrar para o Kuwait. Era um homem velho e desejava atravessar o deserto, depois desse tempo, desiludido com sua miséria e iludido com a possibilidade de ganhar dinheiro no exterior. Procurou um homem gordo, em Basra, que poderia lhe contrabandear, mas este exigira 15 dinares para a viagem; valor que consumiria tudo o que tinha. Tentou negociar, portanto, mas o homem gordo estava intransigente e disse que não estava obrigando ninguém a nada. Abu Qais não consentiu em ser contrabandeado pelo homem gordo. Asaad passou por coisa semelhante; o homem gordo exigiu os 15 dinares para contrabandeá-lo, mas Asaad só assentia se pudesse pagar na chegada – temia que o guia o deixasse perdido no deserto se pagasse antes. O homem gordo, que não estava obrigando ninguém a nada, mandou-lhe dar meia volta e dar três

passos, que estaria no caminho. Asaad já havia sido contrabandeado da Jordânia para o Iraque e sido abandonado no caminho. Pediu dinheiro emprestado para seu tio, que lhe deu 50 dinares, não com a esperança de que fosse receber de volta, mas sim de que o sobrinho arranjasse algo e depois se casasse com sua filha. Decidiu que iria pagar os 15 dinares, mas só depois que todos os preparativos da viagem estivessem prontos, e se hospedou por perto, no Chatt Hotel. Marwan, um jovem, queria pagar apenas 5 dinares, e o contrabandista deu a mesma resposta: ninguém está te obrigando a nada. Marwan queria ir para o Kuwait ganhar dinheiro, já que seu irmão, que lá estava, arranjou-se num casamento e parou de mandar dinheiro para a família; e seu pai decidiu abandonar a esposa para se casar com uma "mulher deformada" (Chafiqa havia perdido a perna num bombardeio a Yaffa), que possuía uma casa de três quartos. Marwan, após receber a negativa do homem gordo, ameaçou denunciá-lo para as autoridades, o que lhe rendeu uma surra que o derrubou no chão. Ao se levantar e retirar-se, alcançou-lhe um homem conhecido como Varapau, que prometeu fazer o contrabando por 5 dinares. Encontraram-se Marwan, Asaad e Varapau e Abu Qais em frente ao Chatt.

Varapau os transportaria todos. Ele servira no exército britânico por mais de cinco anos antes de 1948, quando se juntou aos combatentes palestinos. Tinha fama de ser bom motorista de caminhão; o veículo que usaria para o transporte era um caminhão pipa licenciado para atravessar a fronteira. O caminho tinha algumas paradas, e os homens deveriam ficar escondidos no tanque enquanto isso. Tudo estava dando certo até que, na última parada, no posto de Matláa, os funcionários não quiseram liberá-lo rápido; queriam saber da veracidade de uma picardia que contaram acerca de Vareta, um boato, que ele não sabia qual era. A conversa demorou mais do que seis minutos, e quando Vareta voltou para o caminhão e saiu do posto, encontrou todos os homens mortos no tanque. As misérias e sonhos que eram transportados pelo caminhão encontrarem seu fim antes antes da esperança se concretizar.

O que lhes restou conta a história de Hamed, Mariam e Zakaria. A narrativa complexa passa-se no decorrer de um dia e mistura tempos, lugares e narradores; por ora Hamed, irmão de Mariam, narra sua história de "fuga" de Gaza à Jordânia, onde vive sua mãe; outros momentos, a narradora é Mariam, que se casou com Hamed após engravidar-se dele, homem que já possuía 5 filhos. O casamento de Mariam com Zakaria era uma mácula para Hamed – ter um filho bastardo, concebido antes do casamento –, que decidiu escapar rumo à mãe. Prometeu, contudo, enviar uma carta para irmã assim que chegasse na Jordânia. Ninguém, à exceção de Mariam, desejava o filho – tanto o irmão quanto o

marido recomendaram o aborto. O irmão achava que era a única forma de redenção da irmã; Zakaria não queria que a jovem esposa se transformasse em uma "mamadeira humana" nem concebia criar um sexto filho.

Hamed jamais chegou à Jordânia; durante sua travessia no deserto, deparou-se com um soldado israelense que estava perdido de seu grupo e entrou em confronto com ele. Saiu vencedor: atirou para longe a arma do soldado e o fez cativo sob a própria faca, que havia tomado. Ao longo do dia ficaram esperando um possível retorno do grupo, para que então usasse o soldado como refém. Mariam, por sua vez, passou a noite insone, querendo notícias do irmão. O tempo vai e vem na narrativa, com cada um dos narradores lembrando coisas do passado e vislumbrando o futuro. Dois episódios chamam a atenção: a morte do pai de Hamed e Mariam, e a morte de Salem – ambos pelos israelenses. Hamed viu o pai ser trazido para casa, envolto em dois casacos sujos, ensanguentado. Por causa da morte de seu pai, Hamed entrou em um grupo de combatentes contra Israel a convite de Salem. Mas Salem também foi morto pelos israelenses, um dia, numa praça pública.

Mas o que queria Hamed buscando a mãe? Ela era uma heroína ausente, que lhe servia de muleta para todas as dificuldades. Ele sempre dizia à irmã: "se sua mãe estivesse aqui"... Queria colo? Queria que ela voltasse para Gaza? Que recomendasse que degolasse a irmã pela vergonha? Mas quem garantia que também a mãe não havia se casado de novo? Dizia ela, nas cartas, que vivia com um irmão e que cuidava dos filhos dele. Mas talvez ela tivesse escolhido se casar novamente, ainda na casa dos 40 anos, do que viver como empregada do irmão. O escândalo familiar chocara Hamed em vão; assim era o mundo e ele era um coitado.

E enquanto Hamed e seu cativo israelense esperavam no deserto, Mariam sentiu seu filho mexer em seu ventre – agora era tarde demais para o aborto. Mas ainda assim, Zakaria, enfurecido, insistia na solução. Ameaçava o divórcio. Ele a chacoalhava com violência, até que Mariam esfaqueou lhe no púbis. No mesmo instante, também Hamed matou seu refém israelense. Assim termina a história. O enredo trata de uma família destruída pela infâmia de um filho bastardo, mas como pano de fundo paira o conflito árabe-israelense. A desgraça da família de Hamed e Mariam se dá, em grande medida, pela morte do pai, de Salem e do afastamento da mãe. Paira o ódio entre os refugiados e os israelenses. O texto de Kanafani versa sobre a Nakba e sua "segunda geração".

Umm Saad "é uma mulher real" (KANAFANI, 2023c, pos. 32). É a prima do narrador, presumivelmente o próprio Kanafani, e mãe de Saad, que se juntou aos *fedayin* (grupo de guerrilheiros nacionalistas palestinos). A história se passa em visitas que Umm

Saad fazia a seu primo todas às terças-feiras, e conta de suas angústias e orgulho de ser mãe de alguém que está na luta armada em favor de seu povo. Para Saad, ser ordeiro significava lutar. Para Umm Saad, ter um filho, assim, ordeiro, era motivo de infortúnio, alegria e cansaço – mas também chama de uma esperança. Mulher de uns 40 anos, levava a vida no cansaço para obter seu sustento e dos filhos. Perdera Saad, não para morte, como Hécuba perdera seus filhos, mas para a guerra. Seu filho de 20 anos partira do acampamento em que suas vidas estavam confinadas – alguém teria de lutar. 20 anos em que viviam num acampamento; 20 anos desde que se encerrara a guerra. Umm Saad chegou a ganhar um carro de seu filho (ou seja, explodiu um carro israelense). Em meio ao cansaço de viver no acampamento, isso lhe dava esperanças. Certa ocasião, Umm Saad escutou explosões em sua aldeia, Alburj, que ficava perto do aeroporto. Passou a noite, junto com as outras mulheres do acampamento, catando pedaços de metais que poderiam estourar os pneus dos carros. Machucou as mãos com cortes leves; estes, iriam se apagar. Mas seriam preenchidos pela poeira do trabalho, por camadas de cansaço e sofrimento – mas as feridas – assim como a guerra – continuariam a espetá-las por baixo das marcas da vida que levava. Assim permanecia a guerra de 1948 na vida de Umm Saad, uma camada de passado que, mesmo escondida, insinuava-se em seu presente, em sua miséria, em seu cansaço; mas seus filhos eram a esperança de um futuro melhor e de uma Palestina independente.

Passo agora para o livro mais recente e que julgo ser o mais interessante do Kanafani para os propósitos deste trabalho: *Retorno a Haifa*. Proponho uma leitura conjunta entre ele e o conto de Elie Wiesel, "The Watch", para iniciar um paralelo a ser traçado entre o Holocausto e a Nakba – e, daí, sugerir uma chave de leitura que consiga transpor a dicotomia de sentido entre estes dois eventos para judeus e palestinos.

Said S. e sua esposa Safiya saíram de Ramallah para Haifa, pela primeira vez depois da guerra. Em 1948 foram pegos de surpresa pelo ataque israelense à cidade portuária em que moravam, e foram obrigados a caçar outro rumo, a emigrarem outro lugar que não a sua terra. O ano era o de 1967, quando, no caminho, tagarelavam sobre diversas coisas, menos sobre o assunto principal da viagem. Viajavam não somente para rever a cidade que tiveram que abandonar, mas também em busca de reencontrar o filho Khaldun. Veja, quando a cidade foi atacada, Said estava na rua e tentava retornar para a casa, desesperadamente, para encontrar a esposa e o filho de cinco meses. Não conseguia, os caminhos estavam fechados. Para todo lado que ia, uma barreira o forçava a ir por

outro caminho que, por sua vez, também lhe era vetado. Por seu turno, a esposa Safiya, em casa com o filho. Entrou em desespero ao ouvir os tiroteios e receber as notícias do combate. Percebendo a demora do marido em chegar em casa, saiu pelas ruas em sua procura. Empurrada pelo turbilhão de pessoas, afastou-se cada vez mais da casa, rumo a região portuária, onde encontrou o marido... mas deixou o filho recém-nascido em casa. Desapareceram, marido e mulher, pelas águas e sobre os barcos, enquanto o Khaldun restava abandonado.

Elie Wiesel ganhou um relógio em seu bar mitzvah. Teve que abandoná-lo em 1944, quando sua cidade foi tomada pelos húngaros que expulsaram os judeus. Ele, sua família e todos os residentes judeus começaram a cavar os jardins de suas casas para enterrar seus pertences importantes, com a esperança de retornar e encontrá-los depois. A única posse de Wiesel era seu relógio de ouro; ele o enterrou. Vinte anos depois, Wiesel estava defronte ao jardim onde enterrara o relógio, primeiro e último presente que ganhara de seus pais, e foi tomado por um desejo irresistível e irracional de ver se ele ainda estava lá, enterrado no mesmo lugar. Em sua antiga casa, agora habitada por desconhecidos, conseguiu facilmente encontrar o lugar em que enterrara o presente, apesar da noite e do escuro. Começou a cavar com as próprias mãos, evitando acordar os residentes. Cavou, fervorosamente, apesar do cansaço, do frio e da dor. Frenético, não sabia há quanto tempo estava ali, se a 5 minutos, 5 horas ou... 20 anos. Cavava não apenas a terra, mas as camadas do tempo. Até que tocou em algo retangular e metálico. Era seu relógio. Única relíquia que o lembrava de tudo que amava – seus pais e sua vida anterior aos campos de extermínio. Uma voz interior mandava que não abrisse a caixa, mas mesmo assim a abriu. O relógio estava lá. Porém, seu presente que o lembrava tanto de momentos felizes estava irreconhecível, coberto por sujeira e poeira. Wiesel fica com raiva de si mesmo por ter cedido ao desejo de abrir a caixa e encontrar o relógio. Mas a raiva cede ao dó, e ele quer beijar o relógio. Ele, de alguma maneira, também era um sobrevivente do Holocausto – enquanto seus pais, vizinhos e professores haviam morrido. Iria amanhecer e Wiesel sai com o seu relógio, mas enquanto pensava em quem havia ficado com sua casa e dormido em sua cama, dá-se conta de que estava cometendo seu primeiro furto. Assim, resolve devolver o relógio para sua caixa e o enterra novamente. Em retrospecto, tentando dar sentido ao incompreensível que fizera, raciocina que queria deixar no solo um remanescente de sua presença lá. Ou fazer dele um instrumento de vingança: um dia uma criança cavaria aquela terra e acharia seu relógio. – E aprenderia, a criança, que seus pais

eram usurpadores da casa que uma vez pertenceram a judeus, que cederam-na apenas para serem exterminados.

Said e a esposa, como refugiados, pensavam constantemente no filho abandonado, mesmo que não mencionassem seu nome. Ele era uma presença-ausente que os assombrava. Por isso decidiram retornar à Haifa – por isso o que? O que pretendiam? Encontrá-lo e levá-lo de volta para casa? Reassumir a paternidade e maternidade da criança? Pensavam que o reencontro e a presença física do filho poria fim à sua presença fantasmagórica? Não sabiam, mas ainda assim, era essa dor da perda que os motivavam. Chegando em Haifa, tudo parecia familiar, como se a distância de 20 anos houvesse se comprimido e desaparecido. As ruas eram as mesmas, apesar dos nomes trocados. Chegou à sua antiga casa e parou o carro como lhe era costumeiro. A casa também era a mesma, apesar de um novo varal. Quando tocaram a campainha – também nova – uma idosa os atendeu. Para serem compreendidos, a conversa foi em inglês. Ao adentrarem o antigo lar, as memórias começaram a soar implausíveis. A casa e a cidade que pareciam a mesma, em sua semelhança, era também diferente. Causava espanto e arrepio. Idêntica, não era mais a mesma. Não o aceitava, as mínimas mudanças abriam um abismo, e os 20 anos que os separavam parecia recobrar seus direitos para o inverossimilhante. Perceberam mudanças na casa, nas cadeiras, mas especialmente nas penas de pavão que havia num vaso. Já foram sete, mas agora eram cinco. Assim como Wiesel escavou seu passado para achar o mesmo objeto, 20 anos depois, idêntico, porém radicalmente outro – assim também aconteceu com Said e Safiya, com sua casa, com sua cidade... e com seu filho!

A senhora que os recebeu no agora seu lar disse que os esperava havia muito tempo. Ela os reconhecera das fotografias e sabia que eram os donos da casa. Ela contou sua história. Ela e seu marido emigraram da Polônia em 1948; partiram de um porto italiano patrocinados pela Agência Judaica. Em 1947 deixaram Varsóvia. Eram sobreviventes do Holocausto – frente a frente com sobreviventes da Nakba. Decidiram ir pra Israel construir uma nova vida. Ficaram num lar temporário, juntos com outros judeus que chegavam, até que um membro da Haganah e entregou-lhes a casa. Alugaram-na do Departamento de Custódia das Propriedades Ausentes em Haifa. A documentação era perfeitamente correta, assim como a lisura do contrato da casa. Para reavê-las, segundo Said, seria preciso uma guerra. Conseguiram a casa pois aceitaram, com ela, adotar uma criança que fora abandonada lá. A senhora e seu marido criaram-na como se seu próprio filho fosse e o chamaram de Dov. Dov, portanto, era um jovem em seus 20 anos de idade,

que não conhecia outro pai nem mãe senão o casal de judeus que os criara. Ia à sinagoga, à escola judaica – e, o mais surpreendente - estava no Exército de Israel. Seguiu-se longa conversa entre Said e Dov, que não se reconheciam mais na posição de pai e filho, a qual não irei descrever. Mas o que se depreende, simbolicamente, dessa conversa, é a disputa entre árabes e israelenses pela mesma terra. Mas não uma disputa entre dois antagônicos que não se reconhecem, posto que tanto Said e Safiya, vítimas da Nakba, se reconheciam como donos, coisa que também o casal de senhores, vítimas do Holocausto, também se reconheciam assim (BASHIR e GOLDBERG, 2019, pos. 550).

Marianne Hirsch chama este fenômeno de "objetos do retorno" e o engloba em seu conceito de pós-memória (HIRSCH, 2012b). O retorno é tão impossível quanto desejado, e os objetos do passado despertam afetos através de gerações. Tanto para a novela de Kanafani quanto para o conto de Wiesel, os objetos do passado são gatilhos para respostas corporais, não exatamente memórias, mas uma reincarnação do passado. O reencontro com o passado também é o inconsolável sentimento da perda, a impossibilidade do retorno, e a diferença do mesmo.

Além do conceito de pós-memória, cabe aqui relacionar o conceito de "empatia inquieta" (*empathic unsettlement*), de LaCapra (2013), tal como retomado por Bashir e Goldberg. Estes aplicam o conceito para pensar a conectividade possível das histórias do Holocausto e da Nakba, aparentemente incomensuráveis. Para eles, o conceito de empatia inquieta permite que se tenha uma empatia que não é nem dominadora nem submissa, em que a identificação com o outro acontece, sem ser total. Permite uma alteridade sem que a identidade desapareça, reconhecendo o lugar do outro sem que seja necessário abdicar do seu. Bashir e Goldberg sustentam-se no argumento de Charles Maier (MAIER, 2000) de que a passagem do século XX e a modernidade nos legou duas narrativas mestras, incomensuráveis: de um lado, a de um desenvolvimento do progresso, da democracia e da liberdade que encontrou seu ponto de ruptura com o Holocausto e, de outro, uma narrativa que coloca o próprio desenvolvimento do Ocidente em cheque ao dizer que a catástrofe está em seu coração, com o desenvolvimento do colonialismo (BASHIR e GOLDBERG, 2019, pos. 338). Se aparentemente incomensuráveis, não por isso são incorretas – todas as duas trazem sua chave de verdade. A "empatia inquieta", tal como aplicada por estes dois autores, é uma tentativa de reconciliá-las. No caso deste trabalho, pelo menos, usarei o termo para outra utilidade. Como exposto acima, a total identificação com o trauma pelas gerações subsequentes acarreta no que chamei de "pós-memória do ressentimento". Essa degeneração do conceito de pós-memória que possibilita a

reencenação de conflitos e a perpetuação de desgraças a partir de um trauma original está atrelada a uma completa empatia entre as partes – o sofredor do trauma original e o que se coloca no lugar da vítima, pretendendo ser também a vítima. Assim, a idéia do judeu como perpétua vítima do Holocausto e de seus inimigos como reencarnações de Hitler, pode ser reelaborada pela idéia de "empatia inquieta". Ela capacita o judeu a se ver não como vítima do Holocausto, mesmo passados tantos anos, mas a se colocar no lugar das gerações anteriores, sem que se usurpe o seu lugar. Não são mais vítimas, mas filhos – ou herdeiros de outro tipo – das vítimas. Por esta via, o "nunca mais" e o *tikun olam* podem se reconciliar, e não mais serem antagônicos.

Cabe, agora, expandir um pouco mais as observações sobre o que significa o *tikun*, em geral, e o *tikun olam*, em especial. Para isto, recorrerei ao *opus magnum* de Emil Fackenheim, *To mend the World* (1994).

V

Havia a presença divina abandonado o mundo naquele instante? Talvez para sempre? O diálogo entre homem e Deus é, ainda, possível, depois de Auschwitz? O mundo pós-Holocausto estaria em ruptura completa com o mundo que lhe era anterior? O "anti-mundo" que foi Auschwitz ainda permitiria uma ponte? A idéia de Humanidade ainda faria sentido? O mundo, depois do Holocausto, continuava como antes? Poderia ele continuar como antes? Ou algo aconteceu, uma ruptura intransponível se deu lugar? Para Fackenheim, seguindo Adorno, o pensamento metafísico foi paralisado depois dos campos de extermínio. E não apenas o pensamento filosófico, como também o religioso, seja judaico ou cristão. O Holocausto foi um *kairos* perdido pelo cristianismo – uma oportunidade de defender as vítimas e impedir seu extermínio. Para o judeu, como permanecer acreditando no Deus de Israel após a inigualável tragédia? Inigualável pois diferente de todas em sua história; diferente porque, se em todas as outras era exigido do judeu ou o exílio, ou a conversão, ou mesmo o fim do judaísmo – neste caso, o judeu poderia dar sua vida como mártir. No Holocausto, ao contrário, até o martírio lhe era negado – morrer não era uma questão de escolha. Assim, repito a pergunta inicial deste interlúdio – pergunta também feita por Fackenheim: o que é ser judeu? Respostas como "uma denominação religiosa", "uma nacionalidade", "filho de um ventre judaico", se não incorretas, são insuficientes. Se no passado encontravam sua serventia, hoje sua aplicabilidade é mais frágil. Fackenheim chega a uma conclusão semelhante à proposta acima: ser judeu é ser um acidente histórico, alguém que ou seria morto por Hitler ou que

sequer teria nascido caso ele tivesse ganhado a guerra (FACKENHEIM, 1994, p. 295). Ou seja, vincula a identidade judaica ao Holocausto. De remanescente sagrado, no exílio, passou a ser um remanescente acidental.

Posto isso, seria um *tikun* possível? Uma reparação do pensamento filosófico, cristão e judaico? Ou a ruptura seria tão grave a ponto de não haver emenda? Mas em que, especificamente, consiste essa ruptura? Esse *novum* de que fala Fackenheim? Pare ele (ver-se-á, adiante, com maiores detalhes), o Holocausto é um evento incompreensível para a razão e para a História, mas mesmo que não desposemos dessa idéia (que será discutida no capítulo 4), há de se lhe conceder a novidade do Holocausto. Mesmo levando em conta a existência do gulag, do colonialismo e de outros genocídios, o Holocausto torna-se uma novidade por pelo menos três fenômenos: a produção de um novo homem (o *muselmänner*), que estava morto em vida e sua morte não poderia ser considerada morte (nas palavras de Primo Levi); nas crianças jogadas vivas nos crematórios, jovens demais para escolher se queriam viver ou morrer, e em seus gritos; e nas mães, que desafiaram a morte parindo filhos em campos de extermínio, evitando o aborto, na esperança que seus filhos sobrevivessem ao genocídio ou, ao menos, tivessem um dia de vida. Estes exemplos ilustram a novidade radical do Holocausto: a impossibilidade da escolha pela morte. Se nas catástrofes anteriores que recaíram sobre o povo judaico, mesmo a condenação ao exílio depois da segunda destruição do Templo de Jerusalém, ou na Inquisição – havia sempre uma escolha: permanecer judeu e sofrer com a perseguição ou renunciar à fé. A novidade de Hitler era que todos os judeus, não importa a idade, a localidade, a profissão da fé – todos deveriam morrer. E não apenas uma morte física, mas uma morte da alma – com a tortura, a humilhação, a aniquilação da vontade de viver. Daí a morte da Humanidade; daí, também, a morte do pensamento. O Holocausto era um real para além do imaginado, e seu advento possibilitou que no mundo em que vivemos outros Holocaustos sejam possíveis. – E essa possibilidade seria permitir uma vitória póstuma a Hitler.

Dada esta ruptura, um *tikun* é impossível; dada esta ruptura, um *tikun* era necessário. Mas como a filosofia, o pensamento cristão e o pensamento judeu poderiam alcançar este *tikun*? Como poderia haver uma reparação do mundo diante deste blocos que paralisam e fazem o pensamento tropeçar na inautenticidade? O *tikun* posterior ao Holocausto é possível, para Fackenheim, porque junto com o *novum* radical do Holocausto se passou outra novidade radical – a resistência. Mas o que significa resistir? Não se está falando da resistência armada dos judeus. Muito menos de franceses ou

poloneses, posto que esta resistência era uma escolha, um transpassar o abismo firmado entre "arianos" e "não-arianos" e se colocar ao lado dos judeus. Nem , tampouco, aos esforços militares dos aliados. Resistir, para a vítima dos campos de concentração era diferente; é, sobretudo, uma resistência da alma. O 614º mandamento só se torna possível porque, antes dele, houve a resistência dos prisioneiros dos campos de extermínio. Ela consistia em atender ao chamado à vida, não se curvar diante das humilhações, manter a dignidade e não deixar o espírito humano morrer. Nas palavras da sobrevivente Peladia Lewinska, ela ouviu uma voz (interna? Divina?) ordenando-lhe a viver; e se morresse, morreria como ser humano. A morte, individualidade de cada *Dasein* foi usurpada em Auschwitz de seu ser nos assassinatos e enterros coletivos, mas, sobretudo, no aniquilamento da humanidade da vítima ainda em vida. A resistência é ontológica, e ela só pode existir depois do Holocausto porque existiu como realidade ôntica. Resistir era substituir o *kiddush ha-shem* (o martírio para a santificação do divino) pelo *kiddush ha-chayim* (a santificação da vida). E este *kiddush ha-chayim* pode ser visto na atitude dos judeus hassídicos, que trocaram pedaços de pão, que poderia significar sua morte, por *tefillin* e rezaram com êxtase; também no professor alemão Kurt Huber, do movimento "Rosa Branca", que desafiou os nazistas, com seu grupo, disseminando panfletos – mesmo sabendo que o efeito disso sobre o Nazismo seria pífio – e arriscando sua vida; e também no padre cristão Bernhard Lichtenberg, que desde a *Kristallnacht* realizou rezas públicas diárias pelos judeus. São estes atos de resistência que possibilitaram um *tikun* posterior. O *tikun* possível, ainda que fragmentário, seria a criação do estado de Israel (FACKENHEIM, 1994, p. 312); o fim da dependência judaica da boa vontade dos gentios para assegurar sua existência e por fim ao exílio imposto aos judeus desde a destruição do Segundo Templo de Jerusalém. O *tikun* realizado pelo estado de Israel seria a volta dos judeus à sua terra depois de dois mil anos, a ressurreição do idioma, da arte e do potencial de autodefesa de seu povo. – A fundação do estado de Israel depois da quase destruição completa do povo judeu foi como um milagre comemorado por judeus em todos os lugares do mundo; e deveria ser apoiado também pelos cristãos, se quisessem se redimir do apoio ou passividade diante da perseguição dos judeus.

Eis, novamente, o estado de Israel como centro da discussão. Para os judeus, um retorno à terra, um *tikun*. Para os palestinos, a Nakba. Deveria a reparação do mundo ser motivo para mais genocídios – sendo que sua busca é o contrário? Fackenheim diz que sem o *tikun* o "nunca mais" é um discurso vazio e impossível. Eu acrescentaria: covarde. Porém, aqui se está numa encruzilhada. Entre o *tikun olam* e o "nunca mais". Se, por um

lado, um "nunca mais" convicto e universal pressuponha um *tikun olam*; se a reparação do mundo, a resistência ontológica, a luta por um mundo melhor é uma tarefa da "pós-memória da cura" – que, de fato, se realiza – por outro lado a reparação do mundo conflita-se com o "nunca mais". O propósito da segunda parte deste trabalho é ligar o *tikun olam* ao "nunca mais" – mas de que forma? Não necessariamente demonstrando sua continuidade, senão uma ruptura entre ambos. Demonstrar que a memória de tragédias não necessariamente leva à paz, como os advogados do "direito à memória" e os que clamam por mais História como solução para os conflitos do mundo querem crer. Ao contrário, a memória de eventos traumáticos pode ser exatamente o gatilho para novos eventos; e o propalado "nunca mais" encontra ouvidos moucos. O alerta do Holocausto, se não se pode dizer que seja fonte de conflitos, também não se pode dizer que despertou uma consciência global contra as injustiças.

O "nunca mais" de que falará este trabalho é demonstrar como o conceito de genocídio moldado à imagem do Holocausto contribui para o encobrimento de outras atrocidades; e propor uma visão alternativa, entendendo o Holocausto como um genocídio, também, colonial, e tentar superar as dicotomias da memória, num campo onde uma funciona como "véu" para outra – e se pensar em uma multidirecionalidade da memória.

VI

Alejandro Baer e Natan Sznaider, em *Memory and Forgetting in the Post-Holocaust Era: the ethics of Never Again* (2017), dissertam sobre o significado do "nunca mais". Em um livro que analisa a ditadura argentina, o franquismo espanhol, e o comunismo nos países do leste europeu, e em como utilizam o Holocausto como parâmetro para memórias locais, defendem uma tese interessante, ainda que contestável, de que o pós-Holocausto suscitou uma consciência de direitos humanos, e o "nunca mais", inscrito num monumento em Dachau, serve para articular princípios universais e preocupações particulares. O "nunca mais" seria a transformação de memórias do mal em esperança de que ele não seja mais recorrente. "Nunca mais" em geral, mas também em particular: nunca mais o Holocausto, nunca mais genocídios, nunca mais o comunismo, nunca mais ditaduras, nunca mais o apartheid e nunca mais o colonialismo. – O imperativo de que, além do medo, há a esperança. Assim, conecta-se, mas ultrapassa a tese benjaminiana do anjo da história: que olha para trás uma pilha de catástrofes, quer repará-las, mas é empurrado em sentido contrário pelo progresso. Sim, há no passado uma

pilha de catástrofes irreparáveis; mas não, não é o vento do progresso que move o anjo da História rumo ao futuro, mas sim o desejo e a esperança de que esses atos nunca mais ocorram. Além de um olho no passado condenável, o anjo da História também tem seu olhar para o futuro – posto que cada geração é abençoada pelos feitos dos ancestrais da mesma forma como carrega o fardo de seus pecados – no linguajar de Hannah Arendt. O passado – a memória – não pode se tornar uma prisão, uma continuidade dos malfeitos anteriores, uma perpetuação de tragédias. O "nunca mais", portanto, é o sopro de esperança de uma possível correção do mundo; é a força mobilizadora do futuro. Os autores propõem uma sociologia do "nunca mais", combinando aspectos políticos e morais. Nesta sociologia, é necessário relembrar as atrocidades do passado, honrar as vítimas e aprender para o futuro. A reconciliação entre antigos inimigos só se poderia dar desta forma. Esta ética do "nunca mais" diz que o evento já acabou, mas ao mesmo tempo paira no futuro como possibilidade. O futuro não está determinado pelo passado; há uma liberdade radical da ação para construí-lo novo. Ao mesmo tempo que inspirado pela esperança, a ética do "nunca mais" é uma utopia reversa do medo: o conhecimento das catástrofes passadas pairam como um futuro que se quer evitar. Diz sobre o que deve ser prevenido; sobre o que se quer conservar. É, portanto, também, uma utopia conservadora – não quer construir um novo homem, mas preservar o que já existe, impedindo que ele seja destruído – novamente. Não é épica, é trágica. Seu senso de justiça provém dos mortos, que não podem ser resgatados, mas podem e devem ser reintegrados à Humanidade através da memória. É através da mudança de gerações que o "nunca mais" mostra sua face. "Nunca mais" é um credo que emerge pós-Holocausto, uma nova norma básica da existência humana, um regra que impede a violação dos direitos humanos – de agora em diante. – É um credo que transcende o paroquialismo das localidades individuais, mas que se expande para toda a Humanidade.

O Holocausto *seria* o tropo maior do "nunca mais". Através dele, se leria outros eventos traumáticos. Foi em sua consequência, também, que se falou pela primeira vez em "nunca mais". Servindo de alerta para o mundo e proporcionando uma idéia de trauma-universal, é importante se considerar o que as testemunhas do Holocausto tem a dizer sobre as lições aprendidas através do evento. Mais uma vez recorro a Elie Wiesel. Em discurso na Assembleia Geral da ONU em 2005, em comemoração à libertação dos campos nazistas, Wiesel assevera que as testemunhas judias falam do sofrimento de seu povo como um aviso. Em vez da vingança e do ódio, o judeu preferiu servir de alarme para prevenir a recorrência dos genocídios. Mas o mundo preferiu não ouvir. Ou se ouviu,

não escutou direito. Do contrário, Cambodia, Bósnia, Ruanda e Darfur não teria acontecido (WIESEL, 2011c). Para os mortos, o sobrevivente sabe que a vitória veio tarde demais; mas que para as crianças, judias ou não judias, ainda há tempo – desde que não sejam, também, abandonadas por Deus e pela Humanidade. E é em nome delas que o sobrevivente dá seu testemunho. O futuro, Wiesel continua, está em nossas mãos. E o desespero inspirado por Auschwitz deve se reverter em esperança para que não aconteça de novo. Contudo, Wiesel termina seu discurso não em tons esperançosos, mas com um melancólico "algum dia o mundo aprenderá?".

É minha modesta opinião de que não – o mundo não aprenderá. A despeito das testemunhas lutarem para achar as palavras corretas para descreverem seu sofrimento; apesar de toda a esperança; apesar do desejo de *tikun* – este pode ser apenas parcial. Eva Hoffman diz que cabe à "segunda geração" de filhos de sobreviventes do Holocausto definir como sua memória será passada adiante, se como História ou Mito. Por mais que seus esforços sejam para transmitir esta memória de maneira otimista, com os filhos de Jó de Auschwitz não permitindo uma vitória póstuma de Hitler – o desastre ainda é o horizonte da Humanidade. A memória do Holocausto – ou do colonialismo, da escravidão, de outros genocídios ou qualquer outra forma de injustiça –, por si só, não trará um mundo melhor. Tudo depende de como a memória é mobilizada e por quem. Dan Stone e Rebecca Jinks (2022) argumentam que todo genocida age na crença de que está perpetrando um ato defensivo. O que catalisa o genocídio, segundo os autores, é uma noção de que "nunca mais" serão traídos ou oprimidos. "A memória alimenta o genocídio"[293] (STONE e JINKS, 2022, p. 258). E, posteriormente ao genocídio, sua memorialização pode ensejar desejos de vingança.

É por estas considerações – e pelo meu próprio ceticismo e pessimismo – que é pertinente confrontar o desejo de *tikun* e os dilemas da pós-memória com os dilemas do "nunca mais". Assim, adiante, a análise feita será sobre o conceito de genocídio, como ele se moldou aos eventos que remontam o Holocausto; e sobre se sua memória enseja uma multidirecionalidade ou uma disputa de memórias.

[293] No original: "Memory fuels genocide"

Nunca Mais

3. Genocídio: da conceitualização difícil ao "paradigma" do Holocausto

Frequentemente inculpavam-me os fortes Argivos; contudo,
culpa não tenho nenhuma, senão, tão somente, Zeus grande,
a fatal Moira e as Eríneas que vagam nas trevas espessas.
Uma cegueira feroz me ensejaram tais deuses no peito,
a qual me fez, no conselho, ao Pelida privar do alto prêmio.
Como pudera eu reagir? São os deuses que tudo dispõem.
A Culpa é filha de Zeus, deusa excelsa que os homens conturba,
nume funesto de pés muito leves, que a terra não roça,
ao caminhar, mas passeia por sobre a cabeça dos homens,
ocasionando tropeços. Té seres mais altos enleia.
O próprio Zeus poderoso, que os deuses e os homens supera,
em suas malhas se viu de uma feita, no dia em que a esposa,
Hera, conquanto mulher, o enganou com sutil artifício.
Foi quando Alcmena, de insigne beleza, à luz dar deveria
Héracles forte no burgo de Tebas de belas muralhas.
Zeus, exultante, dirige-se a todos os numes, e fala:
'Deuses eternos e deusas, agora atenção prestai todos
ao que vos digo e no peito me ordena falar-vos o espírito.
As Ilitiias, que as dores do parto presidem, hão de hoje
à luz trazer refulgente um varão que vai ter o comando
sobre os vizinhos, por ser de uma estirpe que em mim se origina'.
Com solapada intenção, Hera augusta lhe disse, em resposta:
"Tenho certeza que não tenciona fazer o que dizes.
Mas se em verdade, assim pensas, Olímpio, é preciso jurares
que há de comando exercer sobre todos os povos vizinhos
o alto varão que entre os pés de mulher a cair vier, acaso,
desde que seja da estirpe que tu, claro Zeus, engrandeces'.
Sem suspeitar-lhe a dolorosa intenção, fez a jura solene
Zeus poderoso, do que lhe adviria, depois, muito dano.
Hera de um salto baixou das cumeadas do Olimpo nervoso,
a Argos da Acaia de belas mulheres chegando, onde estava
a venerável consorte de Esténelo, o nobre Perseida.
De sete meses estava ela grávida; a deusa lhe trouxe
o filho à luz, apesar de imaturo e cessar dez de pronto
as dores fortes de Alcmena, detendo as cruéis Ilitiias.
Tudo isso pronto, voltou para o Olimpo e falou a Zeus Grande:
'Zeus pai, que os raios dominas, notícia especial quero dar-te:
já veio à luz o varão que será dos Argivos o chefe,
filho de Esténelo, o nobre Perseida, a saber: Euristeu.
É do teu sangue, e, assim, digno de ser dos Argivos o chefe'.
Dor muito aguda Zeus na alma sentiu, ao ouvir a notícia.
Súbito a Culpa aferrou pela fronte de tranças macias,
e num momento de cólera jura solene profere
de que jamais no alto céu estrelado e no Olimpo entraria
de novo a Culpa, que a mente dos homens e deuses transtorna.
Rodopiando-a com força, depois de jurar, atirou-a
do alto do Olimpo, e ela veio a cair entre os homens industres.
Muito, depois, suspirava Zeus pai, quando via o dileto
filho nos duros trabalhos que o forte Euristeu a ele impunha.
Do mesmo modo comigo se deu, quando Heitor arnesado
desbaratava os Aquivos ao lado das naves recurvas,
sem que pudesse da Culpa esquecer-me que em mim se exercia.
Por ter ficado, porém, conturbado, que Zeus me cegara,
quero sanar o mal feito, depondo a teus pés muitas dádivas.
Canto XIX, Ilíada versos 85-139

Genocídio: um tipo ideal?

Por mais que o leigo empregue o termo "genocídio" como se perfeito conhecedor do conceito fosse, basta que se coloque um pé na praia banhada pelo mar de sua imensa literatura para que, de imediato, as primeiras ondas cubram-no de persignação e humildade. Assunto repleto de dificuldades e polêmicas, a própria definição do fenômeno encontra significativos empecilhos para serem levados a cabos. Neste mar que consiste a bibliografia sobre o assunto, banhei-me apenas nas águas mais superficiais, lendo vários dos clássicos que constituíram o campo e algumas das obras referenciais contemporâneas, passando ao largo de muitos debates, reinterpretações posteriores que os próprios autores fizeram de sua obra, e sem esgotar, obviamente, os textos mais recentes que se faziam necessário ler. Sem me afogar, porém, nas águas mais profundas; e precavido dos perigos de nelas submergir caso aventurasse-me mais do que devia, a quantidade percorrida foi o suficiente para sentir-me ameaçado pela imensidão. Creio fazer parte da maturidade acadêmica saber o momento de selecionar; escolher as leituras que devem ser avançadas e as que devem ser adiadas para momentos mais propícios. Enfim, fiz a seleção da bibliografia da maneira que me pareceu mais pertinente, e tive que postergar a leitura de tantas outras coisas que me pareciam urgentes porquanto, de outra maneira, jamais passaria para a fase da escrita; resta que se julgue se exerci o arbítrio digno da maturidade esperada ou de maneira medrosa frente ao oceano de possibilidades e perigos.

O leigo emprega o termo "genocídio" sem muita discrição quanto ao seu significado legal ou sociológico, à maneira da linguagem comum, e nem por isso deve-se censurá-lo. O justo mérito de Raphael Lemkin, o criador do neologismo, está em sua capacidade de ser aceito, utilizado e espalhado. Lemkin já tentara antes criar novos termos para crimes não tão novos, como sua proposta para criminalizar o "barbarismo" e o "vandalismo"; porém, além da terminologia ser recusada, os termos não foram devidamente "cativantes". O neologismo entre *genos*, do grego tribo ou nação, e *cídio*, do latim matar teve diferente sorte. Concebido como o "crime dos crimes", independentemente de se usado em sua correta acepção, o termo soa fácil no lábio de políticos e militantes que querem condenar o mal causado por outrem. O conceito, em si, misturando uma função heurística de abarcar um fenômeno social, de um lado, e uma função militante e legal, de outro, que busca prevenir e punir quem o comete, é repleto de problemas. Adiante, me deterei neles com mais profundidade. Todavia, para além da precariedade do seu uso por acadêmicos, seu apelo emocional é um chamativo para militantes que querem condenar a prática dos que acusam de genocida. A acusação de

genocídio vira terreno fértil para os que acalentam uma visão maniqueísta da História, dividida entre Bem e Mal, vítimas e opressores, mestres e escravos, e buscam, antes, na História, plasmar sua visão de mundo mais do que compreender as nuances da complexa realidade. Eis um primeiro perigo do uso do termo genocídio.

Academicamente, porém, seus problemas são tantos que há quem advogue seu abandono. Adam Jones (JONES, 2016, 24) encontrou, entre os mais notórios especialistas do campo, nada menos do que 25 conceitos de genocídio. Dirk Moses, por seu turno, defende que se use o termo "segurança permanente" (MOSES, 2021b) ao invés de genocídio, por suas limitações de teoria e de práxis – ou ainda, limitação humanitária. Ainda há por parte dos que, reconhecendo a validade do conceito, acham-no por demais estreito e propõem outras denominações em seu lugar ou como complemento: democídio (RUMMEL, 2011), politicídio (HARFF e GURR, 1988), classicídio (MANN, Michael, 2009), gendercídio (WARREN, 1985). E os termos abundam, ecocídio, eliticídio, etnocídio, omnicídio, urbicídio... Alguns deles serão tratados aqui. Contrasta-se, portanto, a variedade e dificuldade em se encontrar um termo adequado para definir o fenômeno genocídio com a facilidade do vulgo para taxar determinado fenômeno ou outro como genocídio ou não. A verdade é que genocídio não é um fenômeno da natureza, a ser encontrado e classificado, outrossim, é um tipo-ideal à maneira weberiana, um constructo mental. Ao contrário de o cientista social identificar os diversos genocídios que acontecem na realidade e depois consolidá-los em seu banco de dados, é, antes, sua premissa inicial que lhe permite abordar determinado evento como genocídio ou não. Assim, Harff e Gurr, de acordo com a tipologia estipulada por ambos, encontraram 44 tipos de genocídio/politicídio após a Segunda Guerra Mundial, enquanto Steven Katz (KATZ, 2019c) encontra o Holocausto como modelo único de genocídio. Assim, alguns entenderão o genocídio como evento raro, pouco recorrente, e de maneira distinta outros autores dirão que se trata de fenômeno recorrente, da antiguidade aos dias modernos, estreitamente relacionado com a guerra.

Em meio a tantas controvérsias sobre o conceito de genocídio, seria de se esperar que o autor ensaiasse seu próprio, mesmo que fosse apenas para fins de esclarecer o que concebe como genocídio ou não, para que, de saída, possa falar de uma História do genocídio e identificar em outros autores os defeitos que se lhe encontram. Seria, todavia, um exercício de altivez desnecessário e que talvez não acrescesse em nada, para além de ser uma definição a mais de genocídio pouco a ser considerada dentre o cânone. Para identificar os problemas do genocídio, basta que se coteje, aqui e ali, algumas das

definições mais célebres, para que se conceba a evolução dos estudos do genocídio, desde sua fundação até os dias atuais – na medida do possível. Ainda, propor uma definição não seria uma virtude do trabalho, uma vez que se trata apenas de interesse paralelo traçar a História do conceito do genocídio e buscar uma sua definição. O objetivo do trabalho, nesta seção, é demonstrar justamente como os conceitos de genocídio foram se estreitando e tornando-se sinônimo do Holocausto. Desde a definição de Lemkin (LEMKIN, 2008), passando pela definição da Assembleia Geral das Nações Unidas, os trabalhos preparatórios e a Convenção de 1948, o conceito de genocídio (defendem alguns) foi afinando-se em seu escopo, aplicável somente a alguns poucos crimes, com os trabalhos posteriores de cientistas sociais criando tipologias cada vez menos aplicáveis. Perseguindo este objetivo, pretendo contribuir para uma resposta à questão de porque o Holocausto se tornou o "genocídio paradigmático", como alguns o encaram. A concretização desse objetivo permitirá, creio, a persecução de outros que serão mais importantes adiante, como: a pertinência de uma interpretação pós-colonial do Holocausto como ele sendo um "genocídio colonial"; também se pretende retomar e, ao mesmo tempo, escapar da discussão sobre a unicidade do Holocausto, a fim de partir para uma definição do Holocausto como um evento cosmopolita e de memória multidirecional. Aqui, anuncio uma ambiguidade que só ao final deste trabalho poderá ser efetivamente solucionada – apesar de eu temer que isto seja um otimismo –, a de se a comparação do Holocausto com outros eventos tais como colonialismo e outros genocídios colabora para uma memória construída através de múltiplos espaços e temporalidades, ou, se, pelo contrário, o "paradigma do Holocausto" oblitera a compreensão de outros eventos tidos como similares. Talvez a irresolução deste problema manifeste alguma ambiguidade essencial; o Holocausto pode tanto servir para disputas de memórias como para contribuir pela ética do "nunca mais" (BAER e SZNAIDER, 2017).

Problemas do Genocídio

Para Dirk Moses, genocídio é um problema de duas faces: a da realidade horrível das mortes em massa que procura descrever, e do seu próprio conceito que serve para mascarar mais violência em massa, ao se transformar no "crime dos crimes". Enquanto o conceito de genocídio é privilegiado, outras atrocidades contra a população civil ocorrem sem a devida proteção. As acusações sobre genocídio se tornam um "checklist", onde se marca as características que se enquadram ou não no crime para, posteriormente, muito provavelmente, se negar o caráter genocida de determinado ataque à população civil.

Exemplos da hierarquização de vítimas encontram-se nos conhecidos "efeitos colaterais" de ataques aéreos, vítimas de bloqueios e de sanções ou de disputas políticas entre facções (guerras civis). A questão que se coloca é: por que determinadas mortes são consideradas como "odioso flagelo da humanidade", e tantas outras, mais recorrentes e numerosas, caem no domínio de perdas aceitáveis de conflitos armados? Em outras palavras, pergunta-se por quando ceifar vidas humanas é aceitável ou um crime?

Os seres humanos são únicos no reino animal ao proporcionar matanças em massa da própria espécie, de maneira que se pergunta se a guerra possui raízes biológicas ou psicológicas em nós. Contudo, a matança faz parte das relações sociais, mais do que um imperativo biológico. A questão sobre assassinatos, especialmente os em massa, é a de sua legitimidade. Enquanto matar (e, por que não, cometer genocídios?) é uma tarefa que acompanha a humanidade desde os primórdios da espécie, ao mesmo tempo uma interdição ao assassínio consta nos códigos morais das sociedades. Um tabu que requer justificativas para ser quebrado. O Estado Moderno monopolizou a violência para si, deslegitimando a violência aplicada pelos cidadãos, entre eles. Ainda assim, a morte pelo Estado é vista, hoje, como algo repugnante, seja em penas de morte ou em ações policiais. Desta forma, o ato de matar requer cada vez mais explicações para ser executado. A guerra é uma forma de matar o outro legitimamente, senão em duelos individuais, ao menos em larga escala e mais abstratamente. A guerra, portanto, legitima-se como um instrumento de poder e de assassinatos em larga escala. A guerra é "um ato de força por parte de um poder social organizado para obrigar um inimigo a submeter-se à sua vontade" (SHAW, 2015a, pos. 517)[294]. É o confronto entre dois poderes organizados com o intento de subjugar o adversário, uma prática social e política de querer destruir o outro mutuamente. A guerra envolve a mobilização de enormes parcelas da sociedade – e, nas chamadas guerras totais, comuns em guerras coloniais e popularizada na Primeira Guerra Mundial – a população inteira é vista como inimiga. A sociedade inteira participa do esforço de guerra, seja como potenciais reservistas, ou participantes da economia bélica, ou mesmo destinando recursos importantes para que a guerra possa continuar sendo lutada – todos são vistos como inimigos e, portanto, como alvos justos da guerra. A distinção entre civil e militar é esvanecida. O fato de que Estados mantém um corpo especializado em participar de batalhas, além de logísticas gigantescas e complicadas para proporcionar às tropas a capacidade de combate, da indústria armamentista e da

[294] No original: "an act of force by an organized social power to compel an enemy to submit to its will"

propaganda que engaja a população na guerra – torna-a a matança em larga escala algo justificável.

Há, portanto, um momento em que tirar vidas humanas é algo moralmente aceitável, senão plenamente legitimado. “Embora a legitimidade geral da guerra tenha sido aceita ao longo da história da humanidade, guerras específicas ainda tiveram que ser justificadas — na verdade, muitas foram amplamente consideradas injustificadas” (SHAW, 2015a, pos. 627).[295] Ocorre que nem em todas as guerras as mortes em massa premeditadas ocorrem de maneira correta. Hodiernamente, as tecnologias permitem que as guerras sejam travadas à distância, com armas de potencial destrutivos magnificadas – como as armas nucleares, mas não apenas – que podem destruir populações inteiras com impacto moral no perpetrador reduzido. A guerra aérea, um dos instrumentos bélicos mais utilizados desde, pelo menos, a Segunda Guerra Mundial, proporciona morte de civis e alvos não militares, entendidos como efeitos colaterais aceitáveis, em grande escala. A guerra se degenera em massacre.

Se as guerras são uma forma legítimas de morticínio, e o genocídio é o “crime dos crimes”, onde se dá o ponto de cesura? Quando as justificativas para a morte tornam a falhar e recrudesce-se o tabu? Para Martin Shaw (SHAW, 2015b), genocídio e guerra são fenômenos intricados. “ Pois a guerra e o genocídio não são ‘fenômenos’ no sentido em que as erupções vulcânicas são eventos naturais. São, ao contrário, formas gerais de representar diferentes tipos de ações intencionais por parte de atores sociais individuais e coletivos” (SHAW, 2015a, pos. 684).[296] A diferença entre guerra e genocídio repousa entre os tipos de combatentes e nas justificativas e legitimações dadas para o conflito. Enquanto guerras podem ser tidas como justas, de libertação, contra um poder agressor – travadas entre dois exércitos organizados, o genocídio ocorre quando a guerra é movida contra uma população civil. Intermediário entre ambos tipos-ideais, encontra-se a guerra degenerada, nas quais a morte de civis é vista como aceitável para a destruição de alvos militares. Shaw argumenta que o genocídio toma emprestado das guerras quatro elementos de sua prática: (1) a identificação de um grupo como inimigo; (2) a intenção de destruir o poder, real ou imaginário deste grupo; (3) uso de ameaças e violência para

[295] No original: “Although the general legitimacy of war has been accepted throughout human history, particular wars have still had to be justified – indeed, many have been widely regarded as unjustified.”

[296] No original: “For war and genocide are not ‘phenomena’ in the sense that volcanic eruptions are natural events. They are, by contrast, general ways of representing different kinds of intentional actions by individual and collective social actors.”

destruir ou causar danos físicos a este grupo; (4) a formação de alianças entre o grupo atacado para combater uma luta existencial contra o grupo agressor. (SHAW, 2015b, 131). A diferença essencial entre ambos os tipos de conflito é a assimetria entre agressor e agredido, no caso dos genocídios, que tende a se equilibrar quando uma força aliada intervém a favor das vítimas.

Genocídio e guerras, portanto, são fenômenos intrincados. Genocídios podem ocorrer em meio a guerras; guerras podem desencadear em genocídios; genocídios podem provocar guerras mais amplas. A distinção, no entanto, é superficial. Como afirmado anteriormente – e novamente – guerras e genocídios não passam de tipos ideais. "Através da "magia dos conceitos", os estudiosos criam o seu objeto de investigação, impondo retrospectivamente a definição ideal-típica de Lemkin (ou da ONU) ao passado, "descobrindo" assim casos" (MOSES, 2023, pos. 886).[297] "Novas concepções exigem novos termos. (...) Esta nova palavra, cunhada pelo autor para designar uma prática antiga em seu desenvolvimento moderno (...)" (LEMKIN, 2008, p. 79)[298] – é a introdução do capítulo IX, intitulado "Genocídio" da obra máxima de Lemkin, na qual introduz seu novo conceito. Assim, por mais que a iniciativa de Lemkin se voltasse contra os crimes nazistas cometidos durante a Segunda Guerra Mundial, em especial, o Holocausto, ele reconhecia a existência de genocídios como prática recorrente da Humanidade. Assim, diversos autores puderam reconhecer genocídios desde a pré-história, na Antiguidade, no Medievo e na era Moderna, até sua explosão na época contemporânea. E por esta mesma dinâmica puderam acrescentar e excluir casos ou contestar outros, com base na definição que adotassem. "Por que, por exemplo, os casos da Nigéria-Biafra e do Paquistão Oriental são rotineiramente excluídos dos estudos sobre genocídio, mas o Cambodia é incluído, sem falar na mortalidade quase inimaginável do Grande Salto chinês?" (MOSES, 2023, pos. 857).[299]

Ainda sobre "os problemas do genocídio", Moses critica autores que, em respeito a distinções cuidadosas, diferenciam a destruição de civis em genocídios e em guerras, como efeitos colaterais, com base em que a destruição de civis não é o alvo da guerra,

[297] No original: "Through the "magic of concepts," scholars create their object of inquiry by retrospectively imposing Lemkin's (or the UN's) ideal-typical definition on the past, thereby "discovering" cases."

[298] No original: "New conceptions require new terms. (...) This new word, coined by the author to denote an old practice in its modern development (...)"

[299] No original: "Why, for example, are the cases of Nigeria-Biafra and East Pakistan routinely excluded from genocide studies but Cambodia included, let alone the almost unimaginable mortality of the Chinese Great Leap Forward?"

ainda que de uma guerra degenerada, mesmo que a morte de civis seja inevitável. Moses critica a distinção: o que interessa à vítima se morta por genocídio, tal como legalmente classificado, ou como vítima de efeito colateral de uma guerra? Muitos autores, diante dessa dificuldade, criaram conceitos mais amplos de genocídio; porém, Moses, como também Leo Kuper (KUPER, 1982), aceitam o conceito de genocídio da Convenção, e talvez por isso sejam tão críticos a ele. E acrescenta: devido à estreiteza do conceito legal de genocídio, a morte contínua de civis torna-se norma mais do que exceção nos conflitos atuais. As guerras totais ferem o princípio do civil como inocente, ao considerar que todos colaboram com o esforço de guerra, como se combatentes fossem – tornando os civis alvos legítimos. A destruição de civis necessita ser genocida para "chocar a consciência da humanidade"? (MOSES, 2021b, 4) O conceito de genocídio chama a atenção, atrai manchetes, porém, a morte de civis que não se enquadram na categoria legal, são tidas como menos importantes e menos dignas de serem defendidas, internacionalmente. Ao mesmo tempo em que acusar os inimigos de genocídio torna-se fácil, aceitar que parceiros geopolíticos ou mesmo a própria nação comete genocídio é algo dificilmente factível. A quantidade de problemas legais, definicionais e éticos que o conceito de genocídio traz, faz com que Moses se pergunte: ele é adequado para o que se propõe? Moses pretende explicar "não só por que razão o termo 'genocídio' não consegue designar de forma satisfatória as diversas formas de violência contra civis em massa, mas também como é que isso permite que elas ocorram." (MOSES, 2022a, 13).[300] Como mais adiante será explicitado, a Convenção do Genocídio excluiu diversos grupos do rol de protegidos pela definição, bem como teve por objetivo distinguir as vítimas de genocídio das vítimas de guerra. Assim, violência perpetrada por Estados em razão de segurança nacional ou outros interesses geopolíticos, no plano internacional, e crimes cometidos em guerras civis, no plano nacional, estariam legitimados, com suas vítimas desconsideradas pelo "crime dos crimes". Desta feita, uma série de atrocidades estará a descoberto da proteção contra genocídio e – segundo Moses – portanto, a própria definição de genocídio favoreceria a ocorrência dessas causalidades. Ainda segundo Moses, o conceito de genocídio foi designado para ser o mais estreito possível, de forma a não embaraçar os Estados Membros da ONU que ratificariam a Convenção. Quanto mais abrangente, maior possibilidade desses próprios Estados serem enquadrados na lei e menor a possibilidade de adotarem os preceitos legais da Convenção. Quanto mais estreito – e,

[300] No original: "not only why 'genocide' fails to satisfactorily name the varieties of violence against mass civilians but also how it enables them"

consequentemente, quanto menor seu potencial de utilização – mais favorável os países seriam à sua adoção. "Como consequência desse limiar, o genocídio é extremamente difícil de ser julgado em processos criminais internacionais" (MOSES, 2022a, p. 41).[301] Para se tornar o "crime dos crimes", o genocídio deveria ser uma ocorrência pouco frequente, extremamente rara, ao passo que as mortes de civis, muito superiores, não se encaixavam na legislação.

> Essa hierarquia de criminalidade de fato, no topo da qual se encontra o "crime dos crimes" contra a identidade, um crime de ódio motivado por imperativos não políticos, diminui a importância de outras formas catastróficas de violência em massa, como crimes de guerra, crimes contra a humanidade e os "danos colaterais" dos ataques com mísseis. (MOSES, 2022a, p. 41)[302]

A definição de genocídio cumpre seu propósito? Diante dos problemas elencados por Moses, a sugestão é de que, não, não cumpre. Enquanto o conceito de genocídio tem um apelo fácil para humanistas e leigos, igualmente, seu conceito e sua elevação a "crime dos crimes" dificulta a proteção de diversos grupos de seres humanos não abrigados pela Convenção. Antes, todavia, de seguir para a conceituação de Lemkin e da Convenção, cumpre indicar como buscou-se preencher a lacuna deixada pelo conceito de genocídio com a criação de outros conceitos. Tratarei dos conceitos de politicídio, democídio, etnocídio, classicídio e limpeza étnica.

Politicídio

Harff e Gurr consideram genocídio e politicídio fenômenos semelhantes. Ambos se distinguem de atos "normais" de repressão e morte de combatentes. Genocídios e politicídios ocorrem quando civis desarmados são deliberadamente mortos, em virtude ou não de prestarem suporte a grupos oposicionistas.

> De acordo com nossa definição, genocídios e politicídios são a promoção e execução de políticas por um Estado ou seus agentes que resultam na morte de uma parte substancial de um grupo. A diferença entre genocídio e politicídio está nas características pelas quais os membros do grupo são identificados pelo Estado. Nos genocídios, os grupos vitimados são definidos principalmente em termos de suas características comunitárias, ou seja, etnia, religião ou nacionalidade. Nos politicídios, os grupos vítimas são definidos principalmente em termos de sua posição hierárquica ou oposição política ao regime e aos grupos dominantes. Em nossa definição, o genocídio/politicídio é um ato do Estado. Este é um princípio aceito na literatura sobre genocídios;

[301] No original: "As a consequence of this threshold, genocide is extremely difficult to prosecute in international criminal proceedings."

[302] No original: "This *de facto* hierarchy of criminality, atop which sits a 'crime of crimes' against identity, a hate crime driven by non-political imperatives, lessens the significance of other catastrophic forms of mass violence like war crimes, crimes against humanity, and the 'collateral damage' of missile strikes."

> o termo politicídio, para o qual ainda não existe uma definição geralmente aceita, é usado aqui exatamente da mesma maneira.
> Nossas definições de genocídio e politicídio são paralelas às da Convenção sobre Genocídio, que, em seus pontos a e c, proíbe "matar membros de um grupo" e "infligir deliberadamente ao grupo condições de vida calculadas para provocar sua destruição física, total ou parcial". Nossa diferença está em excluir o ponto b da convenção, que também proíbe ações que "causem danos físicos ou mentais graves aos membros do grupo", (...) A convenção não menciona vítimas políticas, que nós incluímos. (HARFF e GURR, 1988, p. 360)[303]

Harff e Gurr se baseiam majoritariamente na definição de genocídio da Convenção, com algumas inovações, porém. Consideram genocídio apenas o extermínio físico (assassinatos) e biológico (proporcionar a morte do inimigo por meios indiretos); atribuem a exclusividade da perpetração ao Estado; e a definição não é orientada pela vítima, senão pelos objetivos do Estado. O episódio de assassinato em massa é considerado genocídio ou politicídio a depender do objetivo do Estado em relação à vítima: se pretende eliminar uma raça, etnia, nacionalidade ou religião – é considerado genocídio; se o motivo for suprimir alguma elite de acordo com seu papel hierárquico em relação ao Estado, o crime é considerado politicídio. Veja-se que a definição dos autores é basicamente a mesma da Convenção – e, se esta não tivesse excluído os grupos políticos de seu escopo protetivo, a definição de Harff e Gurr perderia a originalidade. No texto clássico *Toward Empirical Theory of Genocides and Politicides: Identification and Measurement of Cases Since 1945*, onde propõem o novo conceito, Harff e Gurr também criam uma tipologia de genocídios e politicídios, de acordo com suas características; porém, julgo ser uma digressão para a economia deste trabalho analisar tipologias. A propósito, apenas cabe ressaltar que os autores "encontram" 44 episódios que julgam ser politicídio ou genocídio, ocorridos desde a Segunda Guerra Mundial, que por outra definição – como a da própria Convenção – estariam fora de escopo.

[303] No original: "By our definition, genocides and politicides are the promotion and execution of policies by a state or its agents wich result in the deaths of a substantial portion of a gruoup. The difference between genocide and politicide is in the characteristics by wich members of the group are identified by the state. In genocides the victimized groups are defined primarily in terms of their communal characteristics, i.e. ethnicity, religion, or nationality. In politicides the victim groups are defined primarily in terms of their hierarchical position or political opposition to the regime and dominant groups. In our definition, geno/politicide is and act of the state. This is an accepted principle in the literature on genocides; the term politicide, for wich there is as yet no generally accepted definition, is used here in precisely the same way.

Our definitions of genocide and politicide parallel that of the Genocide Convention wich, in its points a and c, prohibits "killing members of a group" and "deliberately inflicting on the group conditions of life calculated to bring about its physical destruction in whole or part". We differ by excluding the convention's point b, which also prohibits actions "causing serious bodily or mental harm to members of the group", (...) The convention says nothingg about political victims, wich we do include."

Martin Shaw, analisando os diversos "cídios" criados, considera que também o politicídio é genocídio, sendo o termo redundante. "Como o genocídio se desenvolve a partir de lutas políticas e militares – e não simplesmente do ódio ou preconceito contra um determinado grupo –, as elites políticas e os ativistas costumam ser os primeiros alvos do genocídio" (SHAW, 2015b, p. 91).[304] Politicídio seria, no máximo, uma variação de genocídio, na qual o elemento político seria atacado conjuntamente com os étnicos, raciais, nacionais e religiosos.

Democídio

O termo foi cunhado por R.J. Rummel. Se genocídio é um tipo-ideal, e a cada definição varia os eventos que assim podem ser enquadrados, há, na literatura, o consenso dos genocídios clássicos: o Holocausto, o genocídio em Ruanda e o Armênio. Porém, casos como o do Sudão (Darfur) ou a escravidão atlântica, encontram-se num limbo definicional. São atrocidades, mas não necessariamente contemplam a infame checklist para ser considerados genocídios. Isso porque genocídio foi definido como atos contra grupos raciais, étnicos, nacionais e religiosos.

> Como, então, conceituamos o assassinato intencional de manifestantes e dissidentes pelo governo, o fuzilamento de aldeões inocentes em represália, o espancamento até a morte de camponeses por esconderem arroz ou o bombardeio indiscriminado de civis? Como conceituamos a tortura até a morte em prisões, o trabalho até a morte em campos de concentração ou a morte por inanição, quando tais assassinatos são cometidos por vingança, por uma ideologia ou por razões de Estado que nada têm a ver com os grupos sociais aos quais essas pessoas pertencem? (RUMMEL, 2011, pos. 740)[305]

Outros tipos de mortes causadas pelo estado não estariam enquadradas em nenhuma tipologia apenas por serem perpetrada contra grupos não: étnicos, raciais, nacionais ou religiosos. Especialmente importante para Rummel são as mortes causadas por impasses e perseguições políticas, como na China e Rússia – as principais causadoras de democídio no século XX.

> Assim, proponho, como conceito análogo ao assassinato público, o conceito de democídio, ou assassinato por agentes governamentais agindo com autoridade. Sua primeira raiz é a palavra grega demos, ou povo; a outra é a

[304] No original: "Since genocide develops out of political and military struggle – rather than simple hatred or prejudice against a particular group – political elites and activists are often the first targets of genocide."

[305] No original: "How then do we conceptualize the purposeful government killing of protesters and dissidents, the reprisal shooting of innocent villagers, the beating to death of peasants for hiding rice, or the indiscriminate bombing of civilians? How do we conceptualize torturing people to death in prison, working them to death in concentration camps, or letting them starve to death, when such killing is done out of revenge, for an ideology, or for reasons of state having nothing to do with the social groups to which these people belong?"

> mesma do genocídio, que vem do latim caedere, matar. O significado necessário e suficiente de democídio é o assassinato intencional, por parte do governo, de uma pessoa ou povo desarmado. Ao contrário do conceito de genocídio, ele se restringe ao assassinato intencional de pessoas e não se estende a tentativas de eliminar culturas, raças ou povos por outros meios. Além disso, o democídio não se limita ao componente de assassinato do genocídio, nem ao politicídio, assassinato em massa, massacre ou terror. Ele inclui todos eles e também o que eles excluem, desde que o assassinato seja um ato proposital, política, processo ou instituição do governo (RUMMEL, 2011, pos. 796).[306]

Democídio seria qualquer ação do governo para matar ou causar a morte de pessoas. Excluídos desse conceito estão execuções para o que é considerado, internacionalmente, como crime capital; ações contra civis armados durante revoltas; vítimas de efeitos colaterais de ataques a guerras, quando o alvo é militar. "Democídio significa o assassinato cometido pelo governo, assim como o conceito de homicídio define o assassinato cometido por indivíduos na sociedade doméstica. Aqui, a intencionalidade (premeditação) é fundamental, incluindo a intencionalidade prática" (RUMMEL, 2011, pos. 837).[307]

> Resumindo, uma morte constitui democídio se for o assassinato intencional de uma pessoa desarmada ou desarmada por agentes do governo agindo em sua capacidade autoritária e de acordo com a política governamental ou o alto comando (como no gaseamento nazista dos judeus). Também é democídio se a morte foi resultado de ações governamentais autoritárias realizadas com negligência imprudente e deliberada pela vida das pessoas afetadas (como colocar pessoas em campos de concentração nos quais o trabalho forçado e as rações de fome eram tais que causavam a morte dos prisioneiros). É democídio se o governo promoveu ou fechou os olhos à morte, mesmo que tenha sido um assassinato realizado "não oficialmente" ou por grupos privados (como os esquadrões da morte na Guatemala ou em El Salvador). E a morte também pode ser democídio se altos funcionários do governo permitiram propositadamente que continuassem as condições que estavam a causar mortes em massa e não emitiram qualquer aviso público (como nas fomes etíopes da década de 1970). Todas as execuções extrajudiciais ou sumárias constituem democídio. Mesmo as execuções judiciais podem ser democídio, como nos julgamentos espetaculares soviéticos do final da década de 1930. Execuções judiciais por "crimes" considerados internacionalmente triviais ou não capitais — como camponeses que pegam grãos na beira dos campos de uma cooperativa, um trabalhador que conta uma piada antigovernamental ou um

[306] No original: "I thus offer, as a concept analogous to public murder, the concept of democide, or murder by government agents acting authoritatively, Its one root is the Greek demos, or people; the other is the same as for genocide, which is from the Latin caedere, to kill. Democide's necessary and sufficient meaning is the intentional government killing of an unarmed person or people. Unlike the concept of genocide, it is restricted to intentional killing of people and does not extend to attempts to eliminate cultures, races, or peoples by other means. Moreover, democide is not limited to the killing component of genocide, nor to politicide, mass murder, massacre, or terror. It includes them all and also what they exclude, as long as the killing is a purposive act, policy, process, or institution of government.

[307] No original: "Democide is meant to define the killing by government, just as the concept of murder defines individual killing in domestic society. Here, intentionality (premeditation) is critical, including practical intentionality."

> engenheiro que comete um erro de cálculo — também são democídio (RUMMEL, 2011, pos. 912)[308]

Para Shaw, a proliferação de "cídios" traz mais problemas do que soluções. Enfatiza diferenças menores enquanto tentam flexibilizar linguagem. Uma vez que os fenômenos descritos tendem a combinar um com os outros, é necessário juntá-los num só conceito, ao invés de separá-los. Os muitos "cídios" seriam facetas do mesmo fenômeno. Portanto, para Shaw, também democídio seria uma variação de genocídio.

Etnocídio

Etnocídio tem sido empregado de duas maneiras. A primeira delas, a mais banal, como uma classe de genocídio aplicável unicamente à etnicidade do grupo das vítimas. Mas o termo genocídio não deve comportar tais compartimentações para cada grupo de vítima – do contrário, teríamos racicídio, nationalicídio e religiocídio como categorias especiais de genocídio. Isto parece um contrassenso. Outra maneira, porém, parece ter uma fortuna melhor, sendo sinônimo de genocídio cultural. Em 1981, a UNESCO publicou documento condenando o etnocídio, embora este não tenha efeito legal. Como sinônimo de genocídio cultural, categoria que foi excluída da Convenção de Genocídio após muita discussão nos trabalhos preparatórios: "Etnocídio significa que um grupo étnico é privado do direito de desfrutar, desenvolver e transmitir sua própria cultura e sua própria língua, seja individualmente ou coletivamente" (SHAW, 2015b, p. 86).[309] Ou seja, diferentemente de genocídio, o etnocídio não está acompanhado da exterminação física ou biológica dos membros do grupo, sendo a destruição da cultura sendo atingida por outras formas, como a destruição de arquivos, bibliotecas, monumentos, linguagem – que podem servir de prelúdio para um genocídio *de facto*. O uso de etnocídio também

[308] No original: "Pulling all this together, a death constitutes democide if it is the intentional killing of an unarmed or disarmed person by government agents acting in their authoritative capacity and pursuant to government policy or high command (as in the Nazi gassing of the Jews). It is also democide if the death was the result of such authoritative government actions carried out with reckless and wanton disregard for the lives of those affected (as putting people in concentration camps in which the forced labor and starvation rations were such as to cause the death of inmates). It is democide if government promoted or turned a blind eye to the death even though it was murder carried out "unofficially" or by private groups (as by death squads in Guatemala or El Salvador). And the death also may be democide if high government officials purposely allowed conditions to continue that were causing mass deaths and issued no public warning (as in the Ethiopian famines of the 1970s). All extrajudicial or summary executions comprise democide. Even judicial executions may be democide, as in the Soviet show trials of the late 1930s. Judicial executions for "crimes" internationally considered trivial or noncapital — as of peasants picking up grain at the edge of a collective's fields, of a worker telling an antigovernment joke, or of an engineer making a miscalculation — are also democide"

[309] No original: "Ethnocide means that an ethnic group is denied the right to enjoy, develop and transmit its own culture and its own language, whether individually or collectively."

pode ser considerado como a eliminação *não intencional* de certos povos, como os ameríndios durante a Conquista. Shaw assevera que o conceito de etnocídio, além de não clarificar em nada os problemas do conceito de genocídio, tem usos contraditórios.

Lemkin, em *Axis Rule*, definiu genocídio como uma série de ações coordenadas para destruir um povo, tais como política, social, cultural, econômica, biológica, física e moral. Porém, o aspecto cultural do genocídio não equivale a genocídio cultural – apesar de nos trabalhos preparatórios para a Convenção, Lemkin ser um defensor da criminalização do genocídio cultural, contrariado por Pella e de Vabres – e pelos votos dos membros da Comissão. Donnedieu de Vabres e Vepasian Pella acreditavam que o genocídio cultural expandia por demasiado a noção de genocídio, devendo ser matéria de outras instâncias, como a dos Direitos Humanos. França e Estados Unidos apoiaram excluir tal noção do rascunho do Secretariado, arguindo que, do contrário, o conceito de genocídio seria um convite para a invasão de assuntos internos de países soberanos; também o Brasil foi contra, alegando que a infração de direitos culturais de outros povos não deveria constituir genocídio, pois uma tal classificação seria empecilho para a assimilação natural de outros povos em países novos (SCHABAS, 2000, p. 212). Em votação, o Sexto Comitê da ONU decidiu excluir do rascunho a noção de genocídio cultural.

Classicídio

A resolução das Nações Unidas 96(I) de 1946 definia genocídio como:

> uma negação do direito à existência de grupos humanos inteiros, assim como o homicídio é a negação do direito à vida de seres humanos individuais; tal negação do direito à existência choca a consciência da humanidade, resulta em grandes perdas para a humanidade na forma de contribuições culturais e outras representadas por esses grupos humanos e é contrária à lei moral e ao espírito e aos objetivos das Nações Unidas. Muitos casos de tais crimes de genocídio ocorreram quando grupos raciais, religiosos, políticos e outros foram destruídos, total ou parcialmente (UN. GENERAL ASSEMBLY (1ST SESS. : 1946 : LONDON AND FLUSHING MEADOW, 1947)[310]

Não se referia especificamente a classes, mas incluía, de maneira mais ampla "outros grupos". A discussão durante os trabalhos preparatórios para a Convenção foi

[310] No original: a denial of the right of existence of entire human groups, as homicide is the denial of the right to live of individual human beings; such denial of the right of existence shocks the conscience of mankind, results in great losses to humanity in the form of cultural and other contributions represented by these human groups, and is contrary to moral law and to the spirit and aims of the United Nations. Many instances of such crimes of genocide have occurred when racial, religious, political and other groups have been destroyed, entirely or in part

longa, e embora houvesse intenção para incluir grupos econômicos e sociais, essas propostas foram desconsideradas. (SCHABAS, 2000, p. 165-166). O que para alguns seria ampliar demasiadamente o escopo de proteção de vítimas de genocídio, para outros isso significa uma lacuna. Assim, alguns acadêmicos propuseram a noção de classicídio, como a eliminação de classes sociais, por exemplo, na perseguição aos kulaks, na URSS, e a classes sociais, pelo Khmer Rouge. No entanto, a luta de classes, pregada pelo marxismo, não levava, inevitavelmente ao genocídio, posto que por mais violenta que fossem os embates, as classes precisariam uma das outras até a utopia de um mundo sem divisão. Segundo Shaw, projetos de destruição de classe à maneira como operam os genocídios, surgiu apenas com Stalin. Com a proclamação do kulaks como inimigos do regime em 1929, a máquina de guerra do Estado se voltou contra eles. O termo não tinha uma definição precisa nem para os perpetradores, mas os que carregavam o rótulo sofriam com deportações, assassinatos em massa e fome. O saldo, calcula-se, é de 10 milhões de mortos. Mao repetiu a receita no Grande Salto de 1959-1961, com cerca de 30 milhões de mortos. Em Cambodia se deu algo semelhante entre 1975-1979.

Com base nestes eventos, Michael Mann propõe o termo classicídio, para designar o tipo de extermínio quando classes, ao invés de raças, etnias, nações ou religiões são consideradas inimigas do povo. Porém, Shaw observa, estes fenômenos não são distintos, com grupos nacionais, por exemplo, os ucranianos, sendo vítimas prioritárias na caça aos kulaks perpetrada por Stalin. Mao também perseguiu os tibetanos, e Pol Pot os vietnamitas. Shaw, portanto, argumenta que as classes são partes da dimensão geral do genocídio, não devendo ter um termo próprio para designar seu extermínio em separado da noção de genocídio em geral. Nota-se, assim, que o conceito de genocídio de Shaw é mais abrangente que o da definição da Convenção da ONU, e mesmo do de Lemkin – de quem faz uma releitura.

Limpeza Étnica

O termo “limpeza étnica” geralmente vem grafado entre aspas e designa a campanha dos sérvios nacionalistas contra bósnios muçulmanos e também croatas. À parte do massacre de Srebrenica em julho de 1995, nenhum outro julgamento do Tribunal Criminal Internacional da ex-Iugoslávia (ICTY) foi considerado genocídio. As campanhas e as prisões em campos de concentração encaixaram-se no conceito de limpeza étnica, que jaz fora da Convenção de Genocídio como crime. A origem do termo remonta o fim da Segunda Guerra, com os tchecos e poloneses querendo purificar seus

espaços geográficos da presença de alemães e ucranianos. A expressão, no entanto, remonta ao projeto de "higiene racial" dos nazistas e de sua intenção de promover um Reich *judenrein*, livre de judeus. O termo entre aspas provém da sua origem entre os perpetradores, que em suas campanhas buscavam estabelecer um território etnicamente homogêneo. (SCHABAS, 2000, p. 221). O termo entrou no vocabulário político comum, especialmente em noticiários em inglês, a partir de 1992, e começou a perder as aspas. (SHAW, 2015b, p. 67). O termo, antes usado por perpetradores para designar o tipo de limpeza que estavam fazendo, passou para o vocabulário internacional como um eufemismo para genocídio.

A definição de limpeza étnica:

> incluem assassinato, tortura, prisão e detenção arbitrárias, execuções extrajudiciais e agressão sexual, confinamento da população civil em áreas de guetos, remoção forçada, deslocamento e deportação de populações civis, ataques militares deliberados ou ameaças de ataques a civis e áreas civis e destruição indiscriminada de propriedade (SCHABAS, 2000, p. 222)[311]

A intenção é que o território não seja mais ocupado por outra minoria étnica, sendo que os grupos minoritários devem ser expulsos da região. Como a deportação dos étnicos indesejados não são voluntárias, para este efeito usa-se de terrorismo, aprisionamento em campos de concentração, destruição de monumentos, bloqueios nas cidades, massacres seletivos. No entanto, objetivo principal sendo a limpeza étnica da região, não se pretende matar a população inteira, mas aterrorizá-la a ponto de que não queira mais ficar na região, e os assassinados seriam somente aos que resistissem a esta imposição. Schabas faz uma comparação entre o Holocausto e a Guerra na ex-Iugoslávia: até 1941, as políticas nazistas em relação aos judeus consistiam somente em limpeza étnica; a partir da invasão da Rússia, o plano mudou para o extermínio de todos os judeus que estivessem em território do Reich. Aqui as opiniões de Shaw e Schabas divergem, uma vez que para Schabas, extremamente fiel aos preceitos da Convenção, não considera limpeza étnica como sendo genocídio; uma vez que sob os próprios auspícios da ONU foram cometidas limpezas étnicas, como a expulsão de alemães de territórios da URSS no pós-guerra e a migração forçada de palestinos do território israelense, em 1948. Assim, deportação em massa, senão limpeza étnica, seria algo bem-visto pelos doutos e pelos representantes de países na ONU. Os juízes do ICTY preferiam a pena de crimes contra a humanidade do

[311] No original: "include murder, torture, arbitrary arrest and detention, extra-judicial executions, and sexual assault, confinement of civilian population in ghetto areas, forcible removal, displacement and deportation of civilian populations, deliberate military attacks or threats of attacks on civilians and civilian areas, and wanton destruction of property."

que a de genocídio para os casos de limpeza étnica – à exceção, como dito, de Srebrenica. Shaw, por sua vez, considera tanto a expulsão de alemães, quanto a de israelenses, e, naturalmente, as guerras entre sérvios, bósnios e croatas como genocida. Para ele, a deportação forçada de indivíduos de uma etnia, na tentativa de deixar o território homogêneo, constitui genocídio, especialmente pelos métodos aplicados: estupro, massacres, e destruição cultural. Limpeza étnica não é, senão, um eufemismo criado pelos perpetradores.

História do Conceito de Genocídio – um panorama

Enfim, é hora de uma definição precisa – ou tanto quanto possível – de genocídio. Precisa, pois recorrerei ao próprio Lemkin, seu criador, e à definição da Convenção de 1948. A confusão fica por conta das interpretações destas definições pelos acadêmicos. Assim, procederei a uma breve História do conceito de genocídio, passando por sua criação, discussões nos trabalhos preparatórios e definições de autores clássicos.

A começar por Raphael Lemkin (1900-1959). Além de cunhar o termo genocídio entre 1943-1944, o advogado polonês foi o grande lobista para a adoção do termo como crime internacional. Nascido perto da cidade de Bezwodene, Lemkin emigrou de seu país em 1939, passando pela Suécia, numa longa viagem para depois chegar aos Estados Unidos. Lecionou na Duke University e depois em Yale. Foi ele quem iniciou o movimento para criminalizar o genocídio e foi consultor da Secretaria-Geral da ONU durante a escrita do esboço prévio à Convenção do Genocídio. Nas palavras de John P. Humphrey, nunca na história das Nações Unidas um indivíduo privado conduziu tal lobby (SCHABAS, 2000, p. 29). Adam Jones o chama de um grande promotor de normas. Ainda assim, Lemkin morreu em estado de penúria. Os escritos sobre ele variam entre quase hagiografias e trabalhos menos laudatórios de seu empenho. Enquanto alguns o responsabilizam grandemente pela conquista da lei de genocídio como crime internacional, outros o acusam pelas falhas do conceito e pela estreiteza do seu lobby. Antes de tudo, porém, Lemkin era um homem pragmático que, para ver seu conceito ganhar luz, comprometeu parte de suas idéias em nome da coesão entre as partes.

Lemkin teve sua família morta durante o Holocausto, e *em grande medida* seu conceito de genocídio foi criado para "matar o monstro do Holocausto" (MOSES, 2022a, p. 13). Atesta-o diversos autores e está patente em sua obra. Porém, o conceito de genocídio não foi criado especificamente para criminalizar o Holocausto. Os julgamentos de Nuremberg (1945-1949), mal utilizaram o conceito de genocídio. Apesar de ser um

conceito novo que requer um termo novo, a nova palavra denota uma prática antiga (LEMKIN, 2008, p. 79). Lemkin impressionara-se, sobremaneira, com o tratamento de Nero aos primeiros cristãos, que considerava genocida. Assim, a História do genocídio não começava na Segunda Guerra, mas há muito a precedia. Autores como Kuper (1982, p. 11) e Meierhenrich (2014, pp. 22-23) consideram, por exemplo, Tróia, um exemplo de genocídio; e a Ilíada, mais a Bíblia, livros repletos de marcas do pensamento genocida da época. O autor e promotor do conceito de genocídio era um polonês, judeu, liberal e sionista, apesar de discordâncias quanto ao papel do sionismo em seu pensamento. Enquanto Jones nele não percebe um notável advogado do estado de Israel e o entendia como uma figura de pensamento eclético (JONES, 2016, pos. 947), Moses já encontra um papel maior de suas origens em seu pensamento:

> A importante pesquisa de James Loeffler revelou artigos de Lemkin na imprensa polaco-judaica da década de 1920 que indicam um apoio fervoroso a um Estado judeu na Palestina, alguns deles expressos com metáforas orgânicas e sangrentas, juntamente com apelos apaixonados pela unidade política sionista. "Um Estado consiste em três fatores", escreveu ele em 1927: "Terra, povo e soberania política", o que implica "trabalho de colonização" na Palestina (MOSES, 2022a, p. 24)[312]

Esta sua concepção sionista do que eram as nações ecoou fortemente em seu conceito de genocídio. O prefixo "geno" é fruto de polêmica entre acadêmicos e legalistas que discutem o conceito de genocídio. O que significaria? Qual o espírito da palavra? Em grego significa raça ou tribo; mas caberiam outros agrupamentos nela. Para Lemkin, seu significado era reservado para apenas algumas categorias – em especial, a nação.

> De modo geral, genocídio não significa necessariamente a destruição imediata de uma nação, exceto quando realizado por meio do assassinato em massa de todos os membros de uma nação. Significa, antes, um plano coordenado de diferentes ações que visam a destruição dos fundamentos essenciais da vida de grupos nacionais, com o objetivo de aniquilar os próprios grupos. Os objetivos de tal plano seriam a desintegração das instituições políticas e sociais, da cultura, da língua, dos sentimentos nacionais, da religião e da existência econômica dos grupos nacionais, bem como a destruição da segurança pessoal, da liberdade, da saúde, da dignidade e até mesmo da vida dos indivíduos pertencentes a tais grupos. O genocídio é dirigido contra o grupo nacional como uma entidade, e as ações envolvidas são dirigidas contra indivíduos, não em sua capacidade individual, mas como membros do grupo nacional (LEMKIN, 2008, p. 79)[313]

[312] No original: "James Loeffler's important research has uncovered Lemkin's articles in the Polish-Jewish press in the 1920s that indicate avid support for a Jewish state in Palestine, some even expressed with robust organic-blood metaphors, along with impas sioned pleas for Zionist political unity. 'A state consists of three factors', he wrote in 1927: 'Land, people, and political sovereignty', entailing 'colonization work' in Palestine"

[313] No original: "Generally speaking, genocide does not necessarily mean the imediate destruction of a nation, except when accomplished by mass killings of all members of a nation. It is intended rather to

As nações, a despeito de serem pequenas ou poderosas, contribuíam para a Humanidade da mesma forma, como unidades culturais específicas. Portanto, o desaparecimento de uma nação por genocídio significaria uma perda irremediável para o mundo na medida em que seu potencial cultural é destruído. A assimilação de judeus, por exemplo, era algo a ser evitado, para que a nação contribuísse com valores humanos universais. Assim, Alemanha, Rússia, Polônia, França – cada uma destas nações, bem como a própria nação dos judeus, contribuiria para o leque cultural da humanidade de alguma forma. "A concepção de Lemkin da humanidade como composta por nacionalidades étnico-linguísticas distintas era, portanto, totalmente consistente com seu compromisso sionista comprovado com o projeto de criação de um Estado judeu na Palestina" (MOSES, 2022a, p. 25).[314] Desta forma, para Lemkin, não apenas a proteção da vida do grupo era importante, mas também a preservação de sua cultura. Não apenas o extermínio físico, mas o etnocídio era central na concepção de Lemkin – afinal, um grupo não poderia viver sem sua cultura.

> O genocídio tem duas fases: uma, a destruição do padrão nacional do grupo oprimido; a outra, a imposição do padrão nacional do opressor. Essa imposição, por sua vez, pode ser feita sobre a população oprimida que é autorizada a permanecer, ou apenas sobre o território, após a remoção da população e a colonização da área pelos próprios nacionais do opressor. Desnacionalização era a palavra usada no passado para descrever a destruição de um padrão nacional. O autor acredita, no entanto, que essa palavra é inadequada porque: (1) não conota a destruição da estrutura biológica; (2) ao conotar a destruição de um padrão nacional, não conota a imposição do padrão nacional do opressor; e (3) desnacionalização é usada por alguns autores para significar apenas a privação da cidadania. (LEMKIN, 2008, pp. 79-80)[315]

Não à toa, Lemkin via nas pretensões alemãs um risco mesmo no caso de sua derrota, pois "o povo alemão no período pós-guerra estará em posição de lidar com outros

signify a coordinated plan of different actions aiming at the destruction of essential foundations of the life of national groups, with the aim to annihilating the groups themselves. The objectives of such a plan would be the disintegration of th epolitical and social institutions, of culture, language, national feelings, religion, and the economic existence of national groups, and the destruction of the personal security, liberty, helth, dignity, and even the lives of the individuals belonging tosuch groups. Genocide is directed against the national group as na entity, and the actions involved are directed against individuals, not in their individual capacity, but as members of the national group"

[314] No original: "Lemkin's conception of humanity as comprising distinct ethno-linguistic nationalities was, therefore, entirely consistent with his demonstrable Zionist commitment to the project of Jewish statehood in Palestine."

[315] No original: "Genocide has two phass: one, destruction of the national patter of theoppressed group; the other, the imposition of the national pattern of the oppressor. This imposistion, in turn, may be made upon the oppressed population which is allowed to remain, or upon the territory alone, after removal of the population and the colonization of the area by the oppressor's own nationals. Denationalization was the word used in the past to describe the destruction of a national pattern. The author belives, however, that this word is inadequate because: (1) it does not connote the destruction of the biological structure; (2) in connoting the destruction of one national pattern, it does not connote the imposition of the national pattern of the oppressir; and (3) denationalization is used by some authors to mean only deprivation of citzenship"

povos europeus a partir de uma posição de superioridade biológica" (LEMKIN, 2008, p. 81).[316] Ganhariam a paz mesmo com a guerra perdida. Para os nazistas, eram 3 os grupos focos de diferentes níveis de genocídio: havia os povos que podiam ser germanizados, e, portanto, não deveriam ser destruídos (como os povos de Luxemburgo, Noruega, Holanda); havia os que deveriam ser colonizados e escravizados pelos alemães, pois pertenciam a uma raça inferior (caso dos Poloneses e Russos); e, finalmente, os que não mereciam viver nem como escravos, e deveriam ser completamente exterminados – os Judeus. Genocídio, portanto, não consistia apenas no extermínio físico e biológico de suas vítimas, originalmente, mas também o extermínio da cultura e das formas de vida das pessoas: econômicas, sociais, morais, políticas. Seu livro, *Axis Rule in Occupied Europe*, além da definição de genocídio, consiste, especialmente, em uma coletânea de leis durante a ocupação nazista da Europa, com comentários detalhados, explicitando as técnicas de genocídio.

> Independentemente da energia investida, e devido à falta de acesso às fontes e à impossibilidade de ver a escala total do Holocausto naquele momento, Lemkin não compreendeu totalmente as dimensões da violência que os nazistas usaram contra todos os tipos de grupos, e interpretou apenas a violência contra certos grupos nacionais como genocida (...) alguns elementos em suas considerações teóricas não foram suficientes para prestar homenagem ao crime que ele queria abordar. O termo "genos" que ele usou para seu conceito também não era isento de problemas. Lemkin escolheu um significado que considerava "o alvo do genocídio como um grupo social constituído biologicamente, por meio de descendência comum", embora, como Martin Shaw nos lembra, "a etnia seja inteiramente construída social e culturalmente" (JACOB, 2023, pos. 1753).[317]

A definição de Lemkin, como se pode ver, tem suas glórias e seus fracassos, que acabaram redundando na Convenção do Genocídio de 1948. A seguir, tratarei de alguns aspectos da definição da ONU e das controvérsias relacionadas, especialmente, ao que aconteceu com a definição do grupo político como protegido pela convenção.

É de William Schabas, estudioso do direito penal internacional e dos direitos humanos, talvez, a obra mais detalhada sobre o conceito de genocídio, seus antecedentes,

[316] No original: "the German people in the post-war period will be in a position to deal with other European peoples from the vantage point of biological superiority"

[317] No original: "Regardless of the energy invested, and due a lack of source access and the impossibility of seeing the full scale of the Holocaust at that moment, Lemkin did not fully understand the dimensions of the violence the Nazis had used against all kinds of groups, and he only interpreted violence against certain national groups as genocidal (...) some elements in his theoretical considerations were not sufficient to pay tribute to the crime he wanted to address. The term "*genos*" he used for his concept was not unproblematic either. Lemkin chose a meaning that considered "the target of genocide as a social group constituted biologically, through common descent", although, as Martin Shaw remind us, "ethnicity is entirely socially and culturally constructed"

trabalhos preparatórios, a Convenção e a interpretação da lei. Um trabalho portentoso que, no entanto, não seguirei passo a passo. Muito mais devido a seus méritos do que com possíveis desavenças; o grau de detalhamento de seu *Genocide in International Law* (2000) não harmoniza com a visão sintética e panorâmica adotada aqui. Por ser evidente a importância de seu trabalho, no entanto, é incontornável que se faça diversas menções ao autor. Para os objetivos desta tese, importa mais a discussão sobre como os grupos políticos deixaram de fazer parte da Convenção de 1948, uma vez constando na Resolução 96(1) em finais de 1946. Importante, também, para o breve histórico a ser traçado da Convenção é o trabalho de Adam Jones (2016). O sociólogo argentino Daniel Feierstein (2022) também deu valioso contributo para o que pretendo analisar nesta seção: a definição de genocídio com base em quem a vítima é ou no que ela fez. Essa distinção ajudará a demonstrar como o conceito de genocídio se estreitou para ficar similar ao Holocausto – uma vez que suas vítimas são, antes, definidas por quem elas são (judias) e não porque elas fizeram (algum cometimento político). Leo Kuper (1982), um dos fundadores do campo dos *genocide studies* é outro que se indigna com a exclusão de grupos, apesar de seu trabalho seguir fiel à definição da ONU. São estes os autores que abordarei nesta seção, sem, contudo, lhes seguir muito de perto.

Em 11 de dezembro de 1946, a Assembleia Geral da ONU aprovou a Resolução 96(1) que definia Genocídio como:

> O genocídio é uma negação do direito à existência de grupos humanos inteiros, assim como o homicídio é a negação do direito à vida de seres humanos individuais;
> tal negação do direito à existência choca a consciência da humanidade, resulta em grandes perdas para a humanidade na forma de contribuições culturais e outras representadas por esses grupos humanos e é contrária à lei moral e ao espírito e aos objetivos das Nações Unidas.
> Muitos casos de tais crimes de genocídio ocorreram quando grupos raciais, religiosos, políticos e outros foram destruídos, total ou parcialmente. (...)
> A Assembleia Geral, portanto,
> Afirma que o genocídio é um crime segundo o direito internacional, condenado pelo mundo civilizado, e pelo qual os autores e cúmplices — sejam eles particulares, funcionários públicos ou estadistas, e seja o crime cometido por motivos religiosos, raciais, políticos ou quaisquer outros — são puníveis; (...)
> (UN. GENERAL ASSEMBLY (1ST SESS. : 1946 : LONDON AND FLUSHING MEADOW, 1947)[318]

[318] No original: "Genocide is a denial of the right of existence of entire human groups, as homicide is the denial of the right to live of individual human beings;

such denial of the right of existence shocks the conscience of mankind, results in great losses to humanity in the form of cultural and other contributions represented by these human groups, and is contrary to moral law and to the spirit and aims of the United Nations.

Many instances of such crimes of genocide have occurred when racial, religious, political and other groups have been destroyed, entirely or in part. (...)

A Resolução compara o genocídio com o homicídio, portanto, o indivíduo humano com a nação como um corpo único. A negação de seu direito à existência recorre ao antigo *topos* do choque da consciência humana (MOSES, 2021b) e reitera as concepções de Lemkin do grupo nacional como artífice cosmopolita da cultura da humanidade como um todo. Os grupos definidos são: raciais, religiosos, políticos (subsequentemente removido) e outros grupos (indefinidos, referência que também, posteriormente, será excluída). Ainda não figuravam entre os grupos protegidos os étnicos e nacionais. A Resolução era, também, um chamamento para que se criasse, no âmbito da ONU, uma lei internacional criminalizando o genocídio. A Secretaria-Geral pediu, então, para que a Divisão de Direitos Humanos trabalhasse num esboço inicial; figuravam como especialistas o próprio Raphael Lemkin, Henri Donnedieu de Vabres (professor de Direito na Universidade de Paris e ex-juiz dos julgamentos de Nuremberg) e Vepasian V. Pella (romeno, professor de Direito e presidente da Associação Internacional de Lei Penal). O pedido da Secretaria-Geral era que a noção de genocídio não invadisse outras noções relativas, mas distintas, como a de crimes contra a humanidade e direitos das minorias. Portanto, a definição deveria ser o mais estreita possível para não abarcar coisas demais – o que, também, facilitaria a ratificação do instrumento legal. O artigo I dizia: "que o objetivo da convenção era "prevenir a destruição de grupos raciais, nacionais, linguísticos, religiosos ou políticos de seres humanos"" (SCHABAS, 2000, p. 61).[319] Lemkin arguiu contra a inclusão de grupos políticos porque lhes faltavam a "permanência requerida" – ou seja, que grupamentos políticos eram feitos e desfeitos com rapidez, e seus partícipes não possuíam uma coesão suficiente – o que, mais uma vez, refletia a influência de seu sionismo na definição de genocídio. Após desentendimentos e consensos alcançados entre os países, o esboço foi mandado para a Sexta Comissão da ONU, onde foi redigida a versão final da lei. Algumas questões surgiram: quais grupos deveriam ser protegidos? Genocídio cultural deveria ser incluído, ou apenas extermínio físico e biológico? A Convenção deveria se aplicar a governantes ou também a indivíduos particulares? Deveria ser criada uma corte internacional para julgar estes crimes? No Comitê *Ad Hoc*, criado para discutir os

---

The General Assembly, therefore,

Affirms that genocide is a crime under international law which the civilized world condemns, and for the commission of which principals and accomplices - whether private individuals, public officials or statesmen, and whether the crime is committed on religious, racial, political or any other grounds - are punishable; (...)"

[319] No original: ""that the purpose of the convention was 'to prevent the destruction of racial, national, linguistic, religious or political groups of human beings'""

esboços, o conflito sobre a inclusão de grupos políticos ou sua remoção ganhou novos contornos.

A Comissão do Genocídio foi adotada em 9 de dezembro de 1948, sem que grupos políticos fossem incorporados dentre os protegidos. Porém, até abril de 1948, o Comitê *Ad Hoc* definia genocídio como a destruição de grupos nacionais, raciais, religiosos ou *políticos*. A URSS e a Polônia lideraram os esforços para exclusão de grupos políticos. Lemkin era contra a adição de grupos políticos no texto, pois lhes faltavam a característica da permanência, e que um texto assim, amplo, arriscaria a dividir a comunidade internacional e causar o fracasso da da Convenção. Seu colega, Henri de Vabres, ao contrário, defendia que genocídio era um crime abominável, seja contra qual grupo fosse cometido, e que a exclusão de grupos políticos poderia servir de "convite" para futuros perpetradores, justificando o crime por atacar grupos políticos, e não qualquer outro dos protegidos. Vepasian Pella não se pronunciou, deixando a questão a ser resolvida pela Assembleia Geral. Estados Unidos e França se posicionaram a favor da inclusão de grupamentos políticos como vítimas de genocídio. Uma organização não-governamental de origem judia arguiu que a adição de grupamentos políticos poderia atrasar a aceitação da Convenção pelos países. A Venezuela adotou a mesma posição, acrescendo que a inclusão poderia prejudicar os governos a submeterem grupos subversivos. O Líbano apontou para as diferenças essenciais entre raça, nação, religião e grupos políticos. A China foi da mesma opinião. A União Soviética, representada por Platon Morozov, apresentou uma "definição científica" de genocídio em que o crime estava organicamente ligado ao fascismo-nazismo e a outras teorias similares de pregavam a superioridade e o ódio entre as raças. A Polônia insistiu no argumento de que, ao contrário dos outros grupos, aos políticos faltavam a estabilidade. A França asseverava que era necessário defender a liberdade de opiniões – expandindo, inclusive, a proteção para outros grupos. Os EUA defendiam apenas a proteção a grupos políticos, mais facilmente reconhecíveis. A China adotou a mesma opinião da França. À proposta dos americanos de incluir grupos políticos entre os defendidos, a URSS asseverou que crimes cometidos por meio de opiniões políticas não faziam parte do escopo do genocídio, baseado na proteção de "genus", ou seja, raças ou tribos.

O Comitê, numa primeira leitura, votou pela inclusão de grupamentos políticos por 4 votos a 3. Na segunda leitura, 5 votos a favor derrotaram Polônia e URSS. Porém, a polêmica retornou na Sexta Comissão, quando Uruguai e Irã requisitaram a remoção da proteção de grupamentos políticos. Muitos Estados eram contra esta inclusão, pois a

cizânia causada por ela poderia impedir a aprovação da Convenção. Posição, por exemplo, adotada por Venezuela, Suécia, República Dominicana, Bélgica. Bolívia e Países Baixos argumentaram a favor da manutenção de grupos políticos, estes últimos lembrando, inclusive, de que comunistas figuravam entre as primeiras vítimas do nazismo. O representante do Equador disse que sem a adição de grupos políticos na definição dos protegidos, os genocidas poderiam usar como pretexto que não perseguiam grupos raciais ou religiosos, mas sim, políticos. Em votação, 29 votos contra 13 (e 9 abstenções) decidiram que grupos políticos fossem mantidos no texto. Mas o debate continuou; Irã, Uruguai e Egito pediram uma revisão do caso, e o Brasil era favorável que o Comitê reavaliasse a questão. Os Estados Unidos, que tinham se esforçado para a que grupos políticos fossem protegidos pela Convenção, acabaram, na intenção de conciliar as diferenças e impedir que a Convenção não fosse aprovada, por propor a retirada de grupos políticos do texto final. No Sexto Comitê, então, aprovaram por 26 votos contra 4, e 9 abstenções, por rever a inclusão. E, posteriormente, a exclusão foi aprovada por 22 votos contra 6, e 12 abstenções. Assim, a remoção de grupos políticos do texto final da Convenção foi consagrada – oras! – por questões políticas! Uma visão comumente aceita é de que a URSS liderou os esforços contra a adição de grupamentos políticos dado seu histórico de perseguição a "inimigos do povo", e receosa de ser acusada de genocídio e ter suas questões internas devassadas por perseguir grupos políticos dissidentes. No entanto, a variedade de países com pouca relação geopolítica na época; o lobby do World Jewish Congress (WJC) e a própria opinião de Lemkin vão contra tal acepção. O que não descarta, no entanto, que vários desses países – URSS inclusa – não votaram contra a inclusão de agrupamentos políticos no texto da Convenção por interesses similares em como lidar com a oposição. Com a URSS acabando de impor controle sobre a Europa Oriental, suscita desconfiança seus interesses em desviar a atenção de seus próprios crimes bárbaros na região. Assim como as potências coloniais, que temiam pelo tratamento dado aos povos subjugados (JONES, 2016, pos. 1116). A exclusão foi considera o ponto-cego da Convenção, após sua aprovação, com Pieter Drost afirmando:

> Ao deixar os grupos políticos e outros grupos fora da proteção pretendida, os autores da Convenção também deixaram uma lacuna ampla e perigosa para qualquer governo escapar das obrigações humanitárias previstas na Convenção, colocando em prática o genocídio sob o pretexto de medidas executivas contra grupos políticos ou outros grupos por motivos de segurança,

> ordem pública ou qualquer outra razão de Estado. (SCHABAS, 2000, p. 164).[320]

A Convenção foi finalmente aprovada, depois de 18 meses, em 9 de Dezembro de 1948, com 19 artigos. Sendo os três primeiros os mais importantes, que passo a reproduzir:

> As Partes Contratantes
> Tendo considerado a declaração feita pela Assembleia Geral das Nações Unidas em sua resolução 96 (I), de 11 de dezembro de 1946, de que o genocídio é um crime segundo o direito internacional, contrário ao espírito e aos objetivos das Nações Unidas e condenado pelo mundo civilizado,
> Reconhecendo que, em todos os períodos da história, o genocídio causou grandes perdas à humanidade, e
>
> Convencidas de que, para libertar a humanidade desse flagelo odioso, é necessária a cooperação internacional,
> Acordam no seguinte:
>
> Artigo I
> As Partes Contratantes confirmam que o genocídio, seja cometido em tempo de paz ou em tempo de guerra, é um crime nos termos do direito internacional, que se comprometem a prevenir e punir.
>
> Artigo II
> Na presente Convenção, genocídio significa qualquer um dos seguintes atos cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, como tal:
> 1. Matar membros do grupo;
> 2. Causar danos físicos ou mentais graves a membros do grupo;
> 3. Infligir deliberadamente ao grupo condições de vida calculadas para provocar sua destruição física, no todo ou em parte;
> 4. Impor medidas destinadas a impedir os nascimentos no grupo; (e) Transferir à força crianças do grupo para outro grupo
>
> Artigo III
> Os seguintes atos serão puníveis:
> 1. Genocídio;
> 2. Conspiração para cometer genocídio;
> 3. Incentivo direto e público para cometer genocídio;
> 4. Tentativa de cometer genocídio;
> 5. Cumplicidade em genocídio. (NATIONS, 1948)[321]

[320] No original: "By leaving political and other groups beyond the purported protection the authors of the Convention also left a wide and dangerous loophole for any Government to escape the human duties under the Convention by putting genocide into practice under the cover of executive measures against political or other groups for security, public order or any other reason of state"

[321] No original: "The Contracting Parties
Having considered the declaration made by the General Assembly of the United Nations in its resolution 96 (I) dated 11 December 1946 that genocide is a crime under international law, contrary to the spirit and aims of the United Nations and condemned by the civilized world,
Recognizing that at all periods of history genocide has inflicted great losses on humanity, and

Being convinced that, in order to liberate mankind from such an odious scourge, international co-operation is required,
Hereby agree as hereinafter provided:

A ausência da proteção a grupos políticos pela Convenção é algo que Daniel Feierstein, estudioso do genocídio e da última ditadura argentina, lamenta e combate em seu *El genocidio como práctica social: Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Feierstein prefere usar o termo "prática social genocida" em lugar de genocídio para falar do genocídio moderno – de forma a enfatizar que genocídio é uma relação social, e não uma coisa encontrada na natureza.

> Uma prática social implica um processo realizado por seres humanos e requer formas de treinamento, aperfeiçoamento, legitimação e consenso que diferem de uma prática automática ou espontânea. A idéia de prática social remete à construção e, portanto, também pode tentar ser desconstruída, o que agrega ao trabalho acadêmico um valor específico como contribuição para a ação política e para as práticas de resistência e confronto. (FEIERSTEIN, 2022, p. 34)[322]

A noção de prática social genocida, em lugar de genocídio, também permitiria, segundo o autor, que se concebesse o processo de genocídio anterior a seu estopim.

Feierstein lamenta que a exclusão de grupos políticos do texto final da Convenção tratou-se de uma passagem de um texto mais amplo para um mais restrito – no que chamarei, adiante, a aproximação do conceito de genocídio ao de Holocausto, a ponto que este se transformasse em paradigmático. Para o autor, parece arbitrária a proteção de grupos por crenças religiosas, mas não por crenças políticas; a exclusão não atendia nem a critérios jurídicos nem sociológicos. Os conflitos entre 1950 e 1989 demonstraram o

---

Article I
The Contracting Parties confirm that genocide, whether committed in time of peace or in time of war, is a crime under international law which they undertake to prevent and to punish.

Article II
In the present Convention, genocide means any of the following acts committed with intent to destroy, in whole or in part, a national, ethnical, racial or religious group, as such:
Killing members of the group;
Causing serious bodily or mental harm to members of the group;
Deliberately inflicting on the group conditions of life calculated to bring about its physical destruction in whole or in part;
Imposing measures intended to prevent births within the group; (e) Forcibly transferring children of the group to another group

Article III
The following acts shall be punishable:
Genocide;
Conspiracy to commit genocide;
Direct and public incitement to commit genocide;
Attempt to commit genocide;
Complicity in genocide."

[322] No original: "Una práctica social implica un proceso llevado a cabo por seres humanos y requiere de modos de entrenamiento, perfeccionamiento, legitimación y consenso que difieren de una práctica automática o espontánea. La idea de práctica social remite a construcción y, por lo tanto, también puede intentar ser deconstruida, lo que agrega al trabajo académico un valor específico como aporte para la acción política y para las prácticas de resistencia y confrontación."

fracasso dessa medida, posto que os grupos perseguidos eram mais políticos do que nacionais, étnicos, religiosos ou raciais. Isto dava alguma razão à afirmação com algum nível de teor conspiratório de Ward Churchill, que:

> salientou que alguns Estados tinham pretendido "restringir os parâmetros definidores da Convenção tanto quanto necessário para excluir muitas das suas práticas passadas, presentes e futuras", excluindo a priori da sua definição o próximo sujeito social a aniquilar, com o que conseguiram o que muitas vezes acaba por ser o resultado dos grandes eventos internacionais: uma resolução suficientemente inócua para se transformar apenas em um instrumento que operasse sobre o passado, mas nunca em uma ferramenta para prevenir o futuro. (FEIERSTEIN, 2022, p. 39).[323]

Feierstein acusa uma incongruência na lei de genocídio, a qual apontava uma desigualdade ante a morte, sendo que o princípio da legalidade democrática é a igualdade de todos perante a lei. Se há a equiparação entre homicídio e genocídio, e o homicídio é considerado crime independente de quem seja a vítima, o genocídio não poderia deixar de ser crime a considerar o grupamento a qual a vítima pertenceria. Haveria, assim, uma hierarquização da vida humana, incompatível com os princípios contratualistas fundados ao fim do século XVIII. Protegendo apenas as vítimas pertencentes a grupos raciais, nacionais, étnicos e religiosos, o mesmo processo de aniquilamento contra outros grupos, com a mesma sistematicidade e horror, deixaria de se encaixar na modalidade de crime descrita – genocídio – por a vítima ser de outro grupo. Uma falha na lei, segundo o autor – por o crime ser estabelecido pela qualidade da vítima, e não na prática cometida. Transportando essa hierarquização para o homicídio, seria como se o crime só fosse consumado, por exemplo, ao se matar crianças até certa idade e, passando dela, o ato deixasse de ser criminoso. "Ou seja, um crime nunca é definido pela vítima que o sofre e, embora alguns agravantes ou atenuantes estejam ligados às características da vítima, essa ligação é feita de forma a não alterar o princípio da igualdade perante a lei." (FEIERSTEIN, 2022, p. 42).[324] Feierstein acusa um tratamento especial de sinal contrário que assegura que a morte de alguns tenha mais valor que a morte de outros. Ainda que esta consideração se baseie na hierarquização do genocídio como "crime dos crimes', como dito acima, e que os grupos políticos, juntamente a outros, estejam protegidos pelas

[323] No original: "señaló que algunos Estados habían querido "estrechar los parámetros definicionales de la *Convención* tanto como fuera necesario a fin de excluir muchas de sus pasadas, presentes y anticipadas prácticas", excluyendo a priori de su definición al próximo sujeto social a aniquilar, con lo cual lograron lo que muchas veces termina siendo el resultado de los grandes eventos internacionales: una resolución suficientemente inocua para transformarse apenas en un instrumento que operara sobre el pasado pero nunca en una herramienta para prevenir el futuro."

[324] No original: "Es decir, nunca un delito es definido por la víctima que lo padece y, si bien algunos agravantes o atenuantes sí se vinculan a las características de la víctima, esta vinculación se hace de modo de no alterar el principio de igualdad ante la ley."

leis de crimes contra a humanidade, ainda assim não faria sentido para a lei do genocídio excluir arbitrariamente alguns grupos de sua proteção – ainda mais por um suposto critério de estabilidade do grupo. Tanto grupos religiosos, nacionais e étnicos podem variar; assim como grupos políticos podem ter laços fortes e distintos – suficientes, ao menos, para serem distinguidos como alvos de atrocidades. "Ser um membro italiano da classe trabalhadora do Partido Comunista pode ser uma característica tão hereditária quanto ser um italiano católico romano praticante." (FEIN, 1990, p. 24).[325] Estabelecendo a lei nestes critérios, parece mais que ela é uma resposta aos crimes do passado, contra os quais pouco ou nada se pode fazer, do que uma tentativa de evitar que novos crimes ocorressem no futuro. – Eis uma das maiores falhas da lei de Genocídio: sua estreiteza é tanta que quase nenhum conflito posterior à Convenção pode ser caracterizado como genocídio.

A exclusão de grupamentos políticos da guarida da Convenção ensejou muitas críticas, como se pode ver, mas também tentativas de soluções, como é o caso mais famoso o Relatório Whitaker (julho de 1985). Sua posição é de que enquanto no passado os crimes de genocídio tinham como objetivo eliminar grupos religiosos ou raciais, no futuro seria evidente que os grupos atacados seriam mais os de características políticas do que qualquer outro. "Em uma era de ideologia, mata-se por ideologia" (FEIERSTEIN, 2022, p. 45).[326] Além de grupos políticos, Whitaker chamou a atenção para a proteção de grupos sexuais e, eloquentemente, asseverou que a exclusão de grupos políticos e demais outros da proteção da Convenção oferecia uma brecha que permitia que grupos fossem exterminados, ostensivamente, por motivos políticos. (JONES, 2013, pos. 1616). O relatório Withaker ainda afirma, sensatamente, que em alguns casos é difícil separar qual grupo está sendo atacado e por qual motivo, com uma sobreposição entre político, econômico, racial, étnico ou religioso – ainda sendo política a forma de determinar os grupos alvo.

Feierstein ainda chama a atenção para a distinção entre ser e fazer que permeia a definição dos grupos protegidos. "Ou seja, o que está em jogo nesta discussão é se existe uma diferença entre a modalidade racista de aniquilação "pelo simples fato de existir" e a (podemos chamá-la de politista, para diferenciá-la) da aniquilação pela prática político-

[325] No original: "Being a Italian working-class Communist Party member may be just as heritable a characteristic as being an Italian church-going Roman Catholic"

[326] No original: "Em uma era de ideologia, se mata por ideologia"

ideológica." (FEIERSTEIN, 2022, p. 70).[327] O argentino recusa uma distinção entre ontologia e práxis, afirmando que todo ser é definido por um fazer. Ser judeu, por exemplo, constitui uma escolha, se não no mesmo nível, ainda assim, uma escolha, tanto quanto ser comunista. A identidade é sempre reivindicada e trabalhada. (FEIERSTEIN, 2022, p. 72).

Schabas, no entanto, defende os grupos protegidos pela convenção. Mas, mapeando as discussões sobre quais grupos deveriam fazer parte da Convenção, nota que todos eles têm uma ordem difícil de apreender objetivamente. Para o autor, genocídio é o "crime dos crimes" justamente por ser a eliminação desses grupos específicos, na base de sua identidade, através do ódio. Mas "A abordagem subjetiva parece funcionar eficazmente em praticamente todas as situações. Tentar encontrar uma base objetiva para crimes racistas sugere que os autores agem racionalmente, e isso é mais crédito do que eles merecem." (SCHABAS, 2000, p. 128).[328] Ainda assim, Schabas defende a adoção dos grupos pela Convenção, posto que um e outro não apenas se sobrepunham, como também ajudavam a se definir mutuamente. Deste modo, o grupo étnico seria adicionado de forma que o nacional não fosse confundido com o político. E o grupo linguístico não foi adicionado pois dificilmente seria alvo de extermínio individualmente, sem estar coligado a uma nacionalidade, raça ou etnia; e tribo pertenceria a étnico. Schabas alerta para o perigo de se interpretar os termos de maneira isolada. "Aplicada com uma mistura de bom senso e intuição, a definição parece funcionar." (SCHABAS, 2000, p. 133)[329]

Retomando o conceito de Genocídio tal como definido pela Convenção, resta, ainda que brevemente, destacar alguns de seus aspectos para que, na interpretação legal, um episódio seja definido como genocídio: é preciso ter o *actus reus*, que seria a materialidade da ação, apontada no artigo 2; o *mens rea*, que seria a disposição mental para o crime; e o *dolus specialis*, que seria o motivo especial para o cometimento do crime; uma intencionalidade para eliminar o grupo alvo. Não cabe, porém, estender sobre este assunto, uma vez que não pretendo entrar em especificidades legais para se definir o que é ou que não é um genocídio, nem como as cortes devem agir em frente às acusações

[327] No original: "Es decir, lo que se encuentra en juego en esta discusión es si existe una diferencia entre la modalidad racista de aniquilamiento "por el mero hecho de la existencia" y la (podríamos llamarla politicista, por diferenciarla) del aniquilamiento por la práctica político ideológica."

[328] No original: "the subjective approach seems to function effectively virtually all the time. Trying to find an objective basis for racist crimes suggests that the perpetrators act rationally, and this is more credit than they deserve"

[329] No original: "Applied with a mix of common sense and intuition, the definition seems to work."

que recebem, ou como os réus pretendem se defender. Porém, citar estes aspectos legais reforça a dificuldade que é a definição de genocídio – muito distante do senso comum.

Definições sociológicas

Os *genocide studies* começaram a ganhar fôlego nas décadas de 1970-80, após décadas de relativo silêncio e desinteresse quanto ao Holocausto, e a partir de novas catástrofes aparecendo no cenário internacional. Com isto, surgiu a chamada primeira geração dos estudos de genocídio, na década de 1970, incluindo autores como: Israel Charny, Vahakn Dadrian, Helen Fein, Irving Louis Horowitz, Leo Kuper, Robert Melson e Jack Nusan Porter, dentre outros. Na década seguinte juntaram-se a estes nomes outros do porte de Frank Chalk, Barbara Harff, Henry Huttenbach e Rudolph Rummel. Instituições para estudo de genocídio, então, começaram a proliferar, como o caso da International Association of Genocide Scholars (IAGS). Jens Meierhenrich aponta uma dupla clivagem nos estudos de genocídio: a vocacional e a metodológica. A vocacional, resumidamente, seria o engajamento que cada pesquisador levaria aos estudos de genocídio. Seu empenho na pesquisa se mistura com a militância. "No entanto, o zelo missionário com que alguns membros da comunidade de estudos sobre genocídio abraçaram o slogan "Nunca Mais" causou desconforto por parte de outros membros que estão muito menos confiantes sobre as lições que podem ser aprendidas com o estudo do genocídio, incluindo o Holocausto." (MEIERHENRICH, 2014, p. 7).[330] As divergências de tipo vocacional e também metodológico levaram uma cisão entre os grupos de estudiosos, surgindo, então, a segunda geração de estudiosos de genocídio, juntando autores como: Donald Bloxham, Mark Levene, Dirk Moses, Martin Shaw e Dan Stone. Através do esforço desses intelectuais surgiu a International Network of Genocide Scholars (INoGS). Ambas as instituições são ativas hoje e possuem suas divergências e polêmicas. A INoGS, com base na Europa, passou a conflitar com a IAGS, centrada nos EUA, por acreditar que esta dava mais ênfase à militância contra genocídios do que, a estudos metodológica e empiricamente orientados. Base da divergência era o crescente uso de resoluções para condenar a violência no mundo. A mais controversa das resoluções foi a emitida pela IAGS contra o então presidente negacionista do Holocausto do iraniano, Mahmoud Ahmadinejad, e as pretensões do país em desenvolver armas nucleares. Para a

[330] No original: "However, the missionary zeal with which some members of the genocide studies community embraced the slogan "Never Again" has caused discomfort on the part of other members who are far less confident about the lessons that can be learned from studying genocide, including the Holocaust"

liderança da associação, as declarações de Ahmadinejad equivaleriam a um incitamento de novo genocídio. Outros membros, no entanto, se sentiram desconfortáveis com a resolução emitida, posto que não criam que o dever de uma instituição para estudos de genocídio fosse emitir tais julgamentos; mormente envolver-se unilateralmente num conflito no qual o tratamento de palestinos e árabes por parte de Israel era objeto de silêncio. As instituições se reúnem em torno aos respectivos jornais: *Genocide Studies and Prevention* (IAGS) e *Journal of Genocide Research* (INoGS). Para esta nova geração de estudiosos do genocídio, o slogan "nunca mais" é ambivalente, na medida em que desconfiam da militância e priorizam estudos empíricos; "A fixação na prevenção" desviou a atenção de questões mais importantes no estudo do genocídio." (MEIERHENRICH, 2014, p. 10)[331]

> Enquanto relatos descritivos baseados em fontes secundárias eram a norma na primeira geração de estudiosos do genocídio, o campo atual, com adeptos em disciplinas que vão da antropologia à economia, da história ao direito, da literatura à ciência política e da psicologia à sociologia, tem uma compreensão mais reflexiva de sua vocação escolhida. E seus principais membros são metodologicamente mais conscientes do que aqueles que os precederam. (MEIERHENRICH, 2014, p. 10)[332]

Um importante estudo comparando autores da segunda geração é o de Scott Straus (STRAUS, 2011), que compara textos de Levene, Mann, Midlarsky, Sémelin, Valentino e Weitz. Seu objetivo é analisar o estado da arte dos estudos comparativos de genocídio, sendo pessimista com a situação. Mal sequer dois autores concordavam com a definição de genocídio usada e isto, em parte, se devia à noção de que genocídio é um fenômeno raro, dificultando o escopo dos estudos comparativos. De tal forma, tanto problemas definicionais implicavam em um considerar como o que outro não o considerava, quanto empíricos – a falta de estudos de caso para embasar conclusões mais abrangentes – dificultavam as comparações. Se concordo com a primeira parte – de que as definições de genocídio variam, assim também variam os diferentes eventos considerados como genocídio – não estou convencido da segunda. Genocídio só é um evento raro posto que as próprias definições do evento assim prezam por fazê-lo; sendo que, se se adotar uma visão mais abrangente do que seria o fenômeno, os casos, de menos de uma dúzia, se

[331] No original: ""the fixation on prevention" has diverted attention from more important issues in the study of genocide"

[332] No original: "Whereas descriptive accounts based on secondary sourceswere the norm in the first generation of genocide scholars, the current field, with adherents in disciplines ranging from anthropology to economics, from history to law, from literature to political science, and from psychology to sociology, has a more reflexive understanding of its chosen vocation. And its leading members are methodologically more aware than those who went before."

multiplicariam a várias dezenas. Mas, como genocídio é um tipo ideal e não um fenômeno da natureza, o estudioso está preso a estas ferramentas conceituais para desenvolver suas conclusões.

Os livros analisados por Straus, apesar das diferentes aproximações em relação um ao outro, possuem um substrato comum ao serem comparados, desta vez, com os autores da primeira geração. Enquanto para esta, o genocídio ocorria principalmente pela divisão da sociedade (FEIN, 1990; KUPER, 1982), para a segunda geração, isso não é uma explicação universal ou sequer suficiente para o fenômeno. Sociedades fraturadas etnicamente ou com ódio entre as suas facções são bem mais comuns do que o genocídio em si. Logo, a existência de "sociedades plurais" – como as chama Kuper - não são explicativas para a existência de genocídios. Ademais, sociedades que eram bem integradas anteriormente desembocaram em genocídios. Outro argumento que a segunda geração rejeita é a da relação entre o Estado autoritário e genocídio. Democracias também podem cometê-los. Novamente, a mesma lógica: Estados autoritários são mais frequentes que genocídio; e como Mann (2009) e Shaw (2015b) argumentam, sociedades com instituições frágeis e que perseguem a democracia podem descambar em violências genocidas. Além, é claro, de genocídios causados por potências democráticas em guerras distantes. Moses refere-se a casos desse tipo, não como genocídio, mas como "segurança permanente liberal" (MOSES, 2021b, 2023) – ao que retornarei adiante. Outra explicação de autores da primeira geração para a ocorrência de genocídio é o ressentimento e a busca por bode-escapatório; isso não se sustenta em evidências empíricas. Mann, por exemplo, estudou 1500 perpetradores alemães e não encontrou neles sinais de experiências negativas da vida precedente a se tornarem assassinos em massa. Mas as divergências dos livros analisados por Straus não se resumem à geração anterior; como dito, pouco coincidem entre si devido às diferentes conceituações de genocídio que adotam. Possuem, entretanto, alguns pontos semelhantes que valem a pena notar.

Um dos pontos em comum diz respeito, em certa medida, à intencionalidade do genocídio. Costuma-se atribuir ao perpetrador uma racionalidade e planejamento prévio quanto à necessidade de extermínio do inimigo. Porém, o genocídio costuma acontecer quando os planos iniciais falham e, nas palavras de Mann, as soluções finais costumam ser o plano E de uma radicalização, não o plano A. Corrobora esta posição os estudos mais recentes sobre o Holocausto, em que o extermínio dos judeus, por completo, não foi fruto de uma decisão individual e planejada desde o início, com fases diferentes de implementação; mas sim o resultado de uma radicalização cumulativa que levou o

extermínio completo dos judeus como a opção viável depois de outras tentativas de se lidar com o "problema judeu". Midlarsky e e Valentino concordam com a posição de Mann, descrevendo o genocídio como uma situação dinâmica. Sémelin afirma que, nos genocídios, há um elemento de improvisação, enquanto Weitz proclama que nenhum genocídio é inevitável. Estes aspectos são importantes porque desafiam o texto da Convenção de que os genocídios são intencionais e planejados com anterioridade, sendo que há muito elemento de paranoia e acasos desde o caminho do processo genocida até seu estopim. São válidos, também, para indicar que o genocídio pode ser impedido antes de ser completamente implementado.

Após este sobrevoo sobre características comuns entre a segunda geração e suas divergências com a primeira, analisarei – sempre com brevidade – alguns aspectos dos principais autores da primeira geração; são estes: Leo Kuper (1982), Irving Horowitz (2017), Helen Fein (1990), Israel Charny (1994), Frank Chalk e Kurt Jonassohn (1990). Em seguida, analisarei a formulação do conceito feito por Levene e Shaw, dois importantes representantes da segunda geração, que apresentam uma definição mais ampla de genocídio.

Kuper começa seu livro *Genocide: its political use in the twentieth century* com uma oposição forte e polêmica. Ao contrário de vários autores que entendem ser o genocídio um fenômeno rarefeito, Kuper anima-se a escrever sobre genocídio justamente por ser ele algo recorrente em nossos tempos – e de sua história antiga. Além do mais, é um veemente crítico da definição da ONU – apesar de adotá-la – e pretende que seu livro seja uma voz política para pressionar as Nações Unidas – uma vez que ela lida com indiferença sobre suas funções de prevenir e punir. "Seguirei a definição de genocídio dada na Convenção. Isso não significa que concordo com essa definição. Pelo contrário, acredito que há uma grande omissão na exclusão de grupos políticos da lista de grupos protegidos." (KUPER, 1982, p. 39).[333] Ele reconhece que, no mundo moderno, diferenças políticas são mais importantes do que diferenças raciais para a ocorrência de genocídios e identifica o Estado soberano como sua fonte, fenômeno particularmente ligado às sociedades plurais. Ao contrário do que o nome pode indicar, sociedades plurais não seriam pautadas pela tolerância entre os diversos; ao contrário, sua marca é a divisão

[333] No original: "I shall follow the definition of genocidegiven in the Convention. This is not to say that I agree with this definition. On the contrary, I believe a major omission to be in the exclusion of political groups from the list of groups protected."

étnica, racial e religiosa, de vários grupos em conflito que se viram obrigados a conviver nos confins de um mesmo Estado soberano – geralmente por motivos de colonização. Durante os processos de descolonização, culminariam os genocídios, uma vez que as diferentes etnias brigariam pelo vácuo de poder deixado pela metrópole. Além de estados pós-coloniais, o genocídio contemporâneo seria um artifício dos estados totalitários, que buscariam uma remodelação da sociedade. Também é de Kuper a distinção entre genocídio e massacre genocida; a diferença entre ambos resulta na dificuldade colocada pela Convenção de que o genocídio constituiria o extermínio de algum dos grupos protegidos em sua totalidade ou em parte. Ora, o que significaria "em parte"? Qual quantidade de pessoas deveria ser assassinadas para que um crime fosse considerado genocídio? A questão perturbou muitos legalistas e teóricos do genocídio, sendo que definir como massacre genocida episódios com menor número de mortos, mas com barbaridade semelhante aos atos genocidas, foi a solução encontrada por Kuper. O autor não se vê inclinado a adotar uma nova definição de genocídio, visto que a da Convenção, mesmo com suas limitações, poderia funcionar por ser a mais reconhecida.

Horowitz admite, inicialmente, que o conceito de genocídio é ubíquo e politicamente problemático. As definições são ou alargadas demais para convidar à ação ou estreitas demais para exigir alguma. – E nunca é algo que o si próprio faz para subjugar o outro, mas sempre algo que o outro faz. Genocídio não é um episódio esporádico, mas sim, sistemático e feito com intervenção de algum governo. "O genocídio é uma destruição em massa de um tipo especial, que reflete algum tipo de base de apoio político dentro de uma determinada classe dominante ou grupo nacional." (HOROWITZ, Irving Louis, 2017, p. 14).[334] Horowitz adota como consensual, em meio a tantas definições, a de Chalk e Jonassohn, "uma forma de assassinato em massa unilateral em que um Estado ou outra autoridade pretende destruir um grupo, tal como esse grupo e os seus membros são definidos pelo perpetrador" (HOROWITZ, Irving Louis, 2017, p. 15).[335] Faz, também, uma crítica das abordagens as quais englobam o genocídio, como o estudo da vitimologia e dos assassinatos extrajudiciais. Enquanto a vitimologia transforma o genocídio em apenas mais um modo em que inocentes se transforma em vítimas, a noção de assassinatos extrajudiciais não leva em conta a legalidade dos sistemas legais que,

[334] No original: "Genocide is mass destruction of a special sort, one that reflects some sort of political support base within sort, one that reflects some sort of political support base within a given ruling class or national group"

[335] No original: "a form of one-sided mass killing in which a state or other authority intends to destroy a group, as that group and membership in it are defined by the perpetrator"

geralmente, permitem o genocídio de acontecer. Horowitz também critica a abordagem de Feliks Gross, para quem há uma história natural do genocídio: que passa da boa convivência entre as etnias até a destruição de uma delas. Porém, essa abordagem também falha em seu enfoque em diferenças étnicas.

Horowitz recua da definição da ONU até os trabalhos de Lemkin, para quem o genocídio era, ao mesmo tempo, um ataque às instituições políticas, sociais, culturais, econômicas, biológicas, físicas, religiosas e morais; e reconhece, já em Lemkin, uma distinção entre genocídio e Holocausto – apesar de o termo Holocausto para se referir ao genocídio contra os judeus apenas se tornasse disponível décadas depois de Lemkin escrever sua obra magna. A diferença, no entanto, seria entre a desnacionalização de determinados grupos ao invés da aniquilação física total – esta, reservada apenas aos judeus, muito embora se possa desconfiar que, se o nazismo saísse vencedor da guerra, outros grupos poderiam sofrer com o mesmo destino. "O genocídio é uma política nacional que tem adeptos em todo o mundo, enquanto o Holocausto foi uma prática específica dos nazistas que implicou o assassinato total de toda uma população" (HOROWITZ, Irving Louis, 2017, p. 21).[336] Em suma, uma divisão entre sub-humanos e não humanos. A penetração do racismo na sociedade, diz Horowitz seguindo George Mosse, fez com que a sociedade genocida cometesse seus atos não em nome do genocídio, mas pautadas em valores morais aceitáveis – movimento, segundo o autor, proporcionado por um sistema totalitário. "Em primeiro lugar, o genocídio representa um esforço sistemático ao longo do tempo para liquidar uma população nacional, geralmente uma minoria; em segundo lugar, funciona como uma política fundamental para garantir a conformidade e a participação dos cidadãos. Há exceções para cada ponto (HOROWITZ, Irving Louis, 2017, p. 22).[337] As exceções apontadas são o apartheid na África do Sul e a perseguição Soviética a outras nacionalidades.

Distinguindo genocídio de mero assassinato, Horowitz define o primeiro como: "uma destruição estrutural e sistemática de pessoas inocentes por um aparato burocrático estatal" (HOROWITZ, Irving Louis, 2017, p. 23)[338]

[336] No original: "Genocide is a national policy having adherents throughout the world, whereas the Holocaust was a specific practice of the Nazis that entailed the total murder of an entire population"

[337] No original: "First, genocide represents a systematic effort over time to liquidate a national population, usually a minority; second, it functions as a fundamental political policy to assure conformity and participation by the citizenry. There are exceptions to each point."

[338] No original: "a structural and systematic destruction of innocent people by a state bureaucratic apparatus"

Helen Fein, em seu influente *Genocide: a sociological perspective*, propõe uma reconciliação entre a definição de genocídio da ONU e as definições sociológicas. Destarte, interpreta o "genus", de genocídio, como uma "coletividade". Estas seriam grupos aos quais se pertence mais por nascimento do que por escolha e que inspiram lealdades duradoras, cuja reprodução não necessariamente se dá por meios biológicos. "Também se pode argumentar que os grupos ou coletividades políticos, sexuais e de classe, assim como os grupos ou coletividades étnicos e religiosos, são elementos básicos e contínuos da comunidade." (FEIN, 1990, p. 23).[339] Não há linhas intransponíveis separando as identidades elegíveis das prescritas por nascimento, de tal forma que sua frase já citada anteriormente faz sentido: "Ser um membro italiano da classe trabalhadora do Partido Comunista pode ser uma característica tão hereditária quanto ser um italiano católico romano praticante" (FEIN, 1990, p. 24).[340] Assim, Fein define genocídio como:

> O genocídio é uma ação deliberada e sustentada por parte de um perpetrador com o objetivo de destruir física, direta ou indiretamente, uma coletividade, através da interdição da reprodução biológica e social dos membros do grupo, mantida independentemente da rendição ou da ausência de ameaça por parte das vítimas (FEIN, 1990, p. 24).[341]

A seguir, em seu estudo, Fein procede a uma comparação minuciosa de seu conceito com o da Convenção, que não é de interesse recapitular aqui; e passa a discutir questões paralelas ao tema genocídio que, ao longo deste texto, serão retomados. Mas, que, por enquanto, serão deixados de lado.

Cabe, agora, discutir a definição de genocídio de Charny, efetivamente a mais ampla de todos os autores estudados da primeira geração. Ele defende que a definição de genocidio seja a mais ampla possível, a fim de que não haja nenhum grupo descoberto pela definição e – além, de que ela seja o menos discrepante possível em relação ao emprego do termo genocídio pelo leigo. Antes de fornecer sua própria definição genérica, Charny reclama de que mesmo em sociedades livres onde o método científico é bem avaliado, as questões ideológicas e políticas falam tão alto quanto a capacidade de cientistas na hora de propor uma definição. Desta feita, seu próprio interesse em capturar o fenômeno num conceito tem, também, interesses políticos – qual seja, o de prevenir e

[339] No original: "One can also argue that political, sexual, and class-denominated status groups or collectivities, just like ethnic and class-denominated status groups or collectivities, just like ethnic and religious collectivities, are basic continuing elements of the community."

[340] No original: "Being a Italian working-class Communist Party member may be just as heritable a characteristic as being an Italian church-going Roman Catholic"

[341] No original: "Genocide is sustained purposeful action by a perpetrator to physically destroy a collectivity directly or indirectly, through interdiction of the biological and social reproduction of group members, sustained regardless of the surrender or lack of threat offered by the victim."

punir o genocídio, ao invés de se acomodar à busca por poder – que se vale até mesmo do negacionismo, como no caso turco, em relação ao genocídio armênio. Charny elenca quatro pontos frequentes de pressão política que nefastamente influenciam na definição do conceito: pressão para restringir o conceito e deixar de fora certos eventos que vexariam os perpetradores e gerariam responsabilidade legal para agir; pressões baseadas na *realpolitik*, para que questões diplomáticas não fossem abaladas; pressão para hierarquizar um assassinato em massa em detrimento de outros, gerando uma competição pelo capital vitimário; e o negacionismo puro e simples dos genocídios.

Um ponto para o qual Charny atenta é a relação entre guerra e genocídio; ele critica autores que distinguem muito enfaticamente casualidades da guerra e as mortes causadas por genocídio. Isso permite um subterfúgio para que desastres causados em guerra sejam legitimados frente às mortes ilegítimas do genocídio. Colocando de outra maneira, genocídios são cometidos durante guerras, mas devido a uma explícita divisão entre um e outro, os crimes são acobertados; assim, guerras civis motivadas por elementos políticos e conflitos de insurgência e contrainsurgência são velados sob o manto de ações bélicas legítimas. Entra neste encobrimento o bombardeio aliado de cidades alemãs e o despejo de bombas nucleares no Japão. Os "porta-vozes das trevas" vão defender conceitos de genocídio limitantes, que protejam suas ações e intentos e impeçam que intervenções militares e humanitárias recaiam sobre seus países. Mais um crítico da exclusão de grupos políticos da Convenção, Charny denuncia a morte de mais de 20 milhões de cidadãos da URSS conduzida por motivações políticas. O genocídio, assim, estaria livremente permitido por se tratar de "assuntos internos" de governos. Aqui Charny ressoa Lemkin, criticando que o assassinato de uma pessoa é tido como sujo, enquanto o assassinato de milhões cai num limbo definicional. Charny, como Lemkin, judeu, diz contra a crença de que um genocídio cometido contra determinado povo seja mais cruel ou mais genocida do que o cometido contra outros povos. Posicionando-se na questão sobre a unicidade do Holocausto, ele reconhece suas particularidades e até admite seu papel arquetípico como genocídio, mas nem por isso descarta que outros genocídios tenham ocorrido ou disputa o nível de tragédia que os constituem. Finalmente, sobre o negacionismo, Charny atenta contra os usos antissemitas de se negar o Holocausto, especialmente por inimigos de Israel, ou revisionismos, como o visto no *Historikerstreit*, em que Ernest Nolte diminui o significado do Holocausto numa tentativa de realocá-lo no contexto da História alemã. Mas não apenas o Holocausto e seus negacionismos espantam Charny; a falta de reconhecimento do genocídio armênio pela Turquia e seu

lobby que atingiu países como os EUA e Israel, se não alimentam teorias da conspiração, são insidiosos ao legitimar o assassinato dos armênios como questão interna do governo turco ao não o considerar um genocídio.

Após estas considerações, Charny propõe a sua definição genérica de genocídio.

> O que é necessário, diria eu, é uma definição genérica de genocídio que não exclua nem trate com indiferença qualquer caso de assassinato em massa de seres humanos, independentemente das suas definições raciais, nacionais, étnicas, biológicas, culturais, religiosas e políticas, ou de grupos totalmente mistos de todas as características acima mencionadas (CHARNY, 1994, p. 74)[342]

Para o autor, sempre que um substancial número de seres humanos desarmados for assassinado por outros seres humanos – é um caso de genocídio. Finalmente propondo: "Genocídio, no sentido genérico, é o assassinato em massa de um número significativo de seres humanos, quando não no decorrer de uma ação militar contra as forças militares de um inimigo declarado, em condições de indefesa e desamparo essenciais da vítima." (CHARNY, 1994, p. 75).[343] A seguir, Charny propõe tipologias do genocídio, o que não interessa para os fins de uma visão abrangente da obra dos autores aqui examinados. Cabe, no entanto, ressaltar algo importante da militância de Charny em relação ao conceito de genocídio. Ele ataca o que chama "definicionalismo": o perigoso trabalho intelectual de disputar minúcias da categoria genocídio, um fetichismo do conceito, que, no fim das contas, é estéril e demonstra insensibilidade às suas vítimas.

Passarei, desta feita, a sublinhar alguns aspectos do que Chalk e Jonassohn chamam de genocídio, completando a pequena, mas significante lista dos estudiosos da primeira geração.

Os autores começam por reparar na distância entre o discurso científico e a linguagem cotidiana – e em como o conceito de genocídio se encontra nesta teia. Ou seja, não somente apontam para a diferença entre o significado de genocídio no linguajar comum, como apontam para a necessidade de que o conceito seja bem estabelecido metodologicamente. Retomam o que argumentei no início do capítulo, que o sucesso do termo está, também, em seu uso solto, e que atribui ao conceito de genocídio tudo que leva o signo de negatividade. Associam-se, assim, ao conceito de genocídio, regimes

[342] No original: What is needed, I would argue, is a generic definition of genocide that does not exclude or commit to indifference any case of mass murder of any human beings, of whatever racial, national, ethnic, biological, cultural religious and political definitions, or of totally mixed groupings of any and all of the above.

[343] No original: "Genocide in the generic sense is the mass killing of substantial number of human beings, when not in the course of military action against the military forces of an avowed enemy, under conditions of the essential defenselessness and helplessnes of the victim"

políticos que determinado crítico desgosta, políticas de planejamento familiar, regulação do uso de idiomas nas escolas, estabelecimento de reservas indígenas e mais. (CHALK e JONASSOHN, 1990, p. 3). Se o definicionalismo é uma doença, sua cura não está na imprecisão conceitual.

Para Chalk e Jonassohn, calamidades são comuns na história da humanidade, incluindo genocídios que, pelo que chamam de "negação coletiva", só mais recentemente pode ser observado como um fenômeno. Esta consiste em negar que as atrocidades e as injustiças do passado tenham sido cometidas, por privilegiar uma História triunfalista. De tal maneira, os "os grandes massacres do passado estavam além do alcance dos telescópios projetados para focar em evidências de que a justiça sempre triunfou" (CHALK e JONASSOHN, 1990, p. 7).[344] "Nos livros didáticos, Atenas prosperou, mas o massacre dos homens de Melos raramente era mencionado. Os romanos destruíram Cartago e Corinto, mas o destino de seus povos não era discutido" (CHALK e JONASSOHN, 1990, p. 7).[345] Ou seja, a morte não-natural de milhões de humanos permanece obscurecida. Dentre essas mortes, consta as causadas por genocídios. Os autores definem o pós-Holocausto como o momento definidor para o fim dessa "negação coletiva", posto que os seus sobreviventes se recusaram a aceitar como normal a negação do direito de existência que era seus.

Retomando a definição de Lemkin e os trabalhos preparatórios para a Convenção, os autores percebem um estreitamento do conceito de genocídio, que elimina a noção de etnocídio (genocídio cultural) e remove (num vai-e-vem) o grupo político dentre os albergados na Convenção. Reconhecem a Convenção como um marco na lei internacional, contudo ela seja de pouca valia para acadêmicos que estudam o assunto do ponto de vista das ciências sociais. Acusam-na (a Convenção) de ser responsável pelos vários mal-entendidos que existem acerca do conceito. Um dos motivos para tanto era a intenção de que a definição de genocídio valesse apenas para os perdedores da Segunda Guerra. Uma Convenção estrita é melhor que nenhuma, julgavam – e por isso alguns comprometimentos tiveram que ser feitos em nome de uma Convenção mais estreita. Outro motivo para a ineficiência da Convenção é a de que a ONU é formada por Estados soberanos – e, como tais, se negavam a admitir uma lei que perturbasse seus assuntos

[344] No original: "great massacres of the past lay beyond the range of the telescopes designed to focus upon evidence that justice always triumphed."

[345] No original: "In (...) textbooks, Athens flourished, but the massacre of the men of Melos was rarely mentioned. The Romans destroyed Carthage and Corinth, but the fate of their people was not discussed"

internos e violasse a própria soberania. Sendo os próprios Estados responsáveis pelo cometimento (ou omissão em prevenir/punir) de genocídios, não era tanto de interesse uma lei que restringisse a liberdade soberana de punir dissidentes. Antes dos tribunais *ad hoc* para Ruanda e a ex-Iugoslávia, nenhum crime, depois da Segunda Guerra, havia sido caracterizado como genocídio – demonstrando a ineficácia da Convenção e o estreitamento dos termos da lei.

Os autores fizeram uma breve revisão crítica dos estudiosos do campo do genocídio – similar à que empreendo – para, em seguida, propor uma definição de genocídio. Estreita, propositalmente, para abarcar apenas os casos mais graves; e eliminando a noção de genocídio cultural – pois a supressão de uma língua, cultura e religião não é o mesmo que extermínio físico. Eis a definição que adotam: "O genocídio é uma forma de assassinato em massa unilateral, em que um Estado ou outra autoridade pretende destruir um grupo, tal como esse grupo e os seus membros são definidos pelo perpetrador" (CHALK e JONASSOHN, 1990, p. 23).[346] Enfatizo três aspectos: (1) sendo uma matança promovida unilateralmente, o genocídio tem como característica um grupo mais forte eliminando outro mais fraco, ou seja, a vítima é tida como passiva no processo; (2) o Estado é o perpetrador do genocídio; (3) a definição do grupo sendo feita pelo perpetrador, retira a dificuldade conceitual para definição do grupo. Afinal, retomando uma questão levantada anteriormente – o que constitui um grupo? Como defini-lo? São vítimas apenas grupos reais ou imaginários? Tendo em vista que nem sempre a concordância da definição de grupo por parte do perpetrador coincide com a autodefinição da vítima, esta é uma solução aparentemente razoável. Toma-se como exemplo, novamente, o Holocausto – as vítimas, por certo, eram os judeus; mas quem eram os judeus? Os nazistas tinham sua própria definição que, por vezes, pegava de assalto convertidos ou não-religiosos que não se consideravam como judeus. Após o que – definir genocídio – passam, também estes autores, a uma tipologização do fenômeno que – mais uma vez – não interessa à economia deste trabalho.

Resta, agora, analisar 2 autores da cepa da segunda geração de estudiosos do genocídio: Mark Levene (2005) e Martin Shaw (2015b).

Levene, igualmente a Chalk e Jonassohn, repara que o termo genocídio é familiar a maioria dos ocidentais. E observa, a maneira de Adam Jones que apesar de ter sido

[346] No original: "Genocide is a form of one-sided mass killing in which a state or other authority intends to destroy a group, as that group and membership in it are defined by the perpetrator."

inventado apenas na década de 1940, teve um sucesso rápido. Porém, esse entendimento do que é genocídio funciona mais como uma acusação do que uma ferramenta para a compreensão, sendo aplicado para referir-se a morte nas estradas, aborto, AIDS, crueldade contra animais da mesma maneira como a ameaças de guerras nucleares. Como se vê, uma crítica comum ao rápido sucesso do termo genocídio na linguagem popular. – Vira uma acusação ao que quer que seja considerado a pior coisa imaginável. A expansão ou restrição do uso do conceito causa conflitos e constrangimentos graves para quem os adota; por exemplo, não considerar a escravidão atlântica genocídio, para uns, é motivo de ofensas e críticas; para outros, considerar genocídios para além do Holocausto é uma violação. E este problema vai para além do uso leigo do termo, entre não especialistas. Estudiosos do conceito também se digladiam em torno do seu significado, tornando seu uso um campo de batalhas ideológicas. – Existem, como já assinalado no panorama acima, aqueles que defendem a amplitude do conceito e os que defendem sua restrição. A restrição, no entanto, tornou-se a regra, como mostrar-se-á adiante, com a quase equivalência do termo genocídio ao Holocausto. – Mas ainda não é hora deste debate.

Levene, como a maioria dos autores anteriormente citados, e à maneira como procedo nesta seção, passa em revista os conceitos de genocídio de Lemkin e da Convenção de 1948 – de maneira que seria redundante seguir minuciosamente a sua argumentação. No entanto, o autor traz alguns *insights* originais que valem a pena serem referidos. Um deles é a idéia de processo genocida e seu gatilho; portanto, sua preocupação é como, dos processos genocidas, surge o estopim para os genocídios em si. Questionando uma possível teleologia do genocídio, Levene argui a favor da tese da radicalização cumulativa, tomando como exemplo os processos de assimilação e de extermínio de determinados povos pelos nazistas. Se, como foi o caso, Luxemburgo passou por um processo de assimilação e os judeus foram condenados ao extermínio: "Assim, isto pode sugerir que um elemento crítico necessário para uma trajetória desde a perseguição embrionária até ao culminar aniquilador já existia nos casos dos judeus e dos ciganos, de uma forma que foi excluída no caso de Luxemburgo" (LEVENE, 2005, p. 48).[347] Isso leva à questão sobre em qual circunstância pode o genocídio ser evitado, dentro do transcurso do processo genocida. Quando a desnacionalização de um povo pode se transformar em extermínio puro e simples? Novamente, o exemplo provém do

[347] No original: "Thus, this might suggest that a necessary critical element for a trajectory from embryonic persecution to annihilatory culmination pre-existed in the Jewish and Roma cases in a way which was ruled out in the Letzeburgesch one."

Holocausto, sobre o qual alguns historiadores falam de um caminho torcido para Auschwitz – em oposição a um destino pré-estabelecido. Respondendo à questão sobre o que permite um genocídio chegar ao extermínio físico da etnia em questão, Levene aponta para uma dinâmica entre perpetrador e vítima, a qual possui contingências que podem levar ou não à radicalização da perseguição. E que o gatilho para escalada para o extermínio pode ser a guerra.

Levene assevera que genocídio permanece um conceito que não se tem consenso a respeito do que seja, propondo, então, como Shaw, que se seja um tipo-ideal weberiano, no qual a confusão do mundo real e seus fenômenos não são exatamente apreendidos pelo conceito, servindo estes, antes, de ferramenta heurística para se estudar a realidade do que para ser um seu retrato fiel. E para se traçar o tipo-ideal genocídio, dever-se-ia confiar nos poucos casos consensuais entre os autores de eventos que recaiam nessa categoria: o genocídio armênio, o Holocausto e o genocídio em Ruanda. A estes, Levene acresce a perseguição soviética aos kulaks e as atrocidades perpetradas pelo Khmer Rouge. Em sua análise, identifica 8 pontos comuns que servem ao tipo-ideal genocídio: (1) um governo com a intenção e logística de exterminar um grupo; (2) uma ocasião sem interferência externa; (3) um sentimento de crise em que o governo acredita estar vulnerável; (4) uma prolongada sequência de assassinatos em massa; (5) assassinatos perseguidos independentemente da idade e gênero da vítima; (6) uso de militares e outros elementos da população dominante para espalhar a matança; (7) a vulnerabilidade e falta de condições de defesa do grupo a ser vitimado; (8) o senso de que o grupo a ser atacado representa uma reação real ao bem estar do governo, agora e no futuro, independentemente do senso de coesão deste próprio grupo. Dentre os vários aspectos enumerados, chamo atenção para duas questões: a centralidade do Estado na perpetração do genocídio; a identidade da vítima, que não necessariamente coincide com uma autoconsciência de grupo, mas a uma percepção, real ou imaginária, por parte dos perpetradores, de que existe um grupo, qual é a sua constituição, e que eles representam uma ameaça. A definição de genocídio de Levene é:

> O genocídio ocorre quando um Estado, percebendo que a integridade de sua agenda está ameaçada por uma população agregada — definida pelo Estado como uma coletividade orgânica ou série de coletividades —, busca remediar a situação por meio da eliminação física sistemática e em massa desse

> agregado, em sua totalidade, ou até que ele não seja mais percebido como uma ameaça (LEVENE, 2005, p. 35)[348]

Finalmente, cabe uma rápida análise do conceito de genocídio proposto por Shaw, em seu livro *What is Genocide?*, de 2015. Ele possui algumas distinções interessantes que o tornam relevante para o trabalho. Retoma, contudo, alguns pontos já elucidados acima: o uso do termo genocídio como ferramenta de controvérsia, o problema do "definicionalismo", e a necessidade de uma compreensão adequada do conceito. O autor argui que desde que entrou no debate público, o termo passou por diversas variações e os debates sobre seu significado permanecem estagnados desde a década de 1990. A proposta de Shaw, portanto, é a de um conceito sociológico do termo – ao invés de legal – que seja útil historicamente. Ele protesta contra o estreitamento do termo desde sua cunhagem por Lemkin, tornada mais grave com o padrão-Holocausto na compreensão do que é genocídio, e aponta 3 obstáculos na compreensão do conceito: a noção de intencionalidade; a de que a população alvo deve ser algum grupo estável; e a relação do genocídio com a guerra. Shaw coloca como sua pretensão retomar as intenções de Lemkin em sua definição de genocídio e atualizá-las, enquanto alega que outros sociólogos – por exemplo, os estudados acima – partem mais do conceito da Convenção – que estreitou o significado do termo - de que dos escritos de quem o cunhou.

Por enquanto analisarei as três categorias que Shaw assinalou serem obstáculos a uma compreensão sociológica ampla do conceito de genocídio, a saber, a de intenção, a dos grupos participantes e sua relação com a guerra. O autor defende um afastamento da concepção problemática de intencionalidade, que a vê apenas como parte da subjetividade do perpetrador, para que se a entenda como uma relação social. A definição legal de intenção como *dolus specialis* é por demais estreita para o uma compreensão sociológica. Uma tal noção de intenção prevê que o genocídio não é apenas definido, mas explicado pelas intenções do perpetrador; e que a ação genocida é um desdobramento teleológico da mente criminosa, que planeja, com antecedência, todos os detalhes e consequências do crime. Porém, o que se observa no mais das vezes é que as intenções são postas aos atos na medida que eles vão se desenrolando. "As intenções não são, portanto, "ulteriores" à ação, da forma como a maioria dos advogados as concebe, nem são necessariamente

[348] No original: "Genocide occurs when a state, perceiving the integrity of its agenda to be threatened by an aggregate population – defined by the state as an organic collectivity, or series of collectivities – seeks to remedy the situation by the systematic, en masse physical elimination of that aggregate, in toto, or until it is no longer perceived to represent a threat."

totalmente explícitas, mesmo no momento da ação" (SHAW, 2015b, p. 109).[349] Outrossim, a intenção do genocídio como algo anterior ao episódio só é possível pelo olhar diacrônico, que imputa intenções primordiais aos perpetradores a partir do desdobramento dos atos, ignorando as contingências e mudanças de plano.

> Algumas interpretações, como vimos, apresentam o genocídio como totalmente "unilateral", de modo que os perpetradores simplesmente "agem sobre" as vítimas, que são, por definição, passivas. No entanto, o genocídio é socialmente orientado, em um duplo sentido. Em primeiro lugar, as ações dos perpetradores são tipicamente parte de organizações sociais complexas, e as ações dos indivíduos são orientadas para as de seus colegas perpetradores. Segundo, suas ações são orientadas para o comportamento do grupo-alvo, focadas em sua organização social, cultura e poder que desejam destruir, e "levam em conta" o comportamento dos "membros" desse grupo em resposta à política destrutiva. É o que o grupo-alvo representa socialmente, na mente dos perpetradores, que constitui sua justificativa para destruí-lo. Assim, o caráter social da ação genocida já indica que compreender apenas as intenções dos perpetradores será insuficiente para explicá-la. As orientações dos perpetradores em relação aos seus alvos implicam relações sociais nas quais as ações e crenças dos outros atores também podem ser importantes (SHAW, 2015b, pp. 111-112)[350]

Shaw advoga que a intencionalidade seja apenas o ponto de partida para a explicação de genocídios. Defende uma abordagem relacional ao invés de intencional, onde os perpetradores não são os únicos agentes do genocídio, senão interagem com as vítimas, não totalmente passivas e sem defesa. O autor defende o óbvio que foi ocultado de noções anteriores de genocídio, como as de Chalk e Jonassohn, a saber, que as vítimas também são parte ativa do genocídio.

Outra idéia levada a cabo por Shaw é a de que as causas do genocídio não são conflitos étnicos – como o conceito de "sociedades plurais", utilizado por Kuper, leva a crer. Muitas vezes, o antagonismo entre as etnias surge durante o conflito. "O genocídio não é um conflito étnico, mas sim um conflito político e militar no qual os genocidas frequentemente mobilizam a etnia e, é claro, outras identidades sociais" (SHAW, 2015b,

[349] No original: "Intentions are not, therefore, 'ulterior' to action, in the way that most lawyers conceive, nor are they necessarily fully explicit even in the moment of action."

[350] No original: "Some interpretations, as we have seen, present genocide as totally 'one-sided', so that the perpetrators simply 'act on' the victims, who are by definition passive. Yet genocide is socially oriented, in a double sense. First, perpetrators' actions are typically part of complex social organizations, and individuals' actions are oriented to those of fellow perpetrators. Secondly, their actions are oriented to the behaviour of the target group, focused on its social organization, culture and power that they wish to destroy, and 'take account' of the behaviour of that group's 'members' in response to the destructive policy. It is what the target group represents socially, in the minds of the perpetrators, which constitutes their rationale for destroying it. Thus the social character of genocidal action already indicates that understanding only perpetrators' intentions will be insufficient to explain it. Perpetrators' orientations to their targets imply social relationships in which the other actors' actions and beliefs may also be important."

p. 130).[351] Daí a conclusão de Shaw de que o genocídio não é só uma forma de conflito social, mas também um tipo de guerra.

> A diferença entre guerra e genocídio não reside no caráter destrutivo da ação, na modalidade violenta, no perpetrador típico, nos danos causados a civis ou mesmo nos danos intencionais a civis. A diferença reside na construção das populações civis como inimigos coletivos, por direito próprio, a serem destruídos (SHAW, 2015b, pp. 130-131).[352]

O genocídio empresta da guerra 4 elementos: (1) a identificação de um inimigo contra o qual é justificado o uso da violência; (2) a intenção de destruir um grupo real ou imaginário; (3) o uso da violência para destruir o grupo através de matança ou causando danos a parte significativa de seus membros; (4) uma luta fundamental pela existência do grupo atacado contra o grupo genocida, que comumente se forma parte de um conflito maior, se aliando a terceiros. "O genocídio é necessariamente um conflito qualitativamente assimétrico, que pode se tornar mais simétrico se e quando terceiros armados se envolverem totalmente" (SHAW, 2015b, p. 132).[353]

Passando para a última parte desse panorama, falarei agora da inovação de Shaw ao compreender os grupos envolvidos nesse conflito relacional chamado genocídio. Geralmente, a classificação identifica três grupos diferentes e lhes atribui um papel específico: os perpetradores (os genocidas que detém todo o poder da ação), os espectadores (os que assistem à ação, não tomando parte no conflito diretamente) e as vítimas (o grupo perseguido, o qual é privado de toda a agência). Todavia, Shaw tem uma visão diferente do conflito e de suas partes. Os genocidas são grupos complexos e diversos; podem ser os organizadores, perpetradores diretos ou a população que os dá suporte. Portanto, não necessariamente um Estado, apesar do uso de seu aparato estar grandemente comprometido na ação genocida. Os espectadores, a quem se atribui um papel praticamente irrelevante, ao contrário, pode ser decisivo no desenlace do conflito. A depender da disposição dos espectadores em intervir no conflito ou em adotar uma posição indiferente – isto influencia na decisão dos perpetradores em por adiante seus planos destrutivos. Se a passividade dos espectadores autoriza os genocidas a continuarem seus intentos e a radicalizarem-no, as vítimas podem buscar nos

[351] No original: "Genocide is not ethnic conflict but political and military conflict in which genocidists often mobilize ethnicity and, of course, other social identities"

[352] No original: "the difference between war and genocide is not the destructive character of the action, the violent modality, the typical perpetrator, civilian harm or even intentional civilian harm. The difference lies in the construction of civilian populations as collective enemies, in their own right, to be destroyed"

[353] No original: "Genocide is necessarily qualitatively asymmetrical conflict, which can become more symmetrical if and when armed third parties become fully engaged."

espectadores aliados para equilibrar a força do conflito. Geralmente, um genocídio é interrompido quando um agente externo resolve intervir. As vítimas, por sua vez, ao contrário de serem vistas como indefesas e apolíticas – elas possuem agência no conflito. Elas resistem, na medida de suas forças, às intervenções genocidas dos perpetradores e, em alguns casos, quando o conflito está equilibrado, pode até mesmo revezar o papel, deixando de ser vítima para ser, também, genocida. Mamdani (2020) observa esta dinâmica no genocídio de Ruanda; mas ele também pode ser identificado no conflitos de limpeza étnica entre sérvios, bósnios e croatas.

Em suma, e muito resumidamente, as inovações de Shaw em relação aos autores estudados é uma ampliação do conceito de genocídio. Ele não mais é visto como um conflito unilateral, deslocado da guerra, e que seus partícipes têm papel definido e imutável, ou mesmo com agência única dos perpetradores. Shaw desenvolve o conceito para incluir o ataque a civis – incluindo aí os bombardeios aliados nas cidades alemãs, os ataques nucleares dos EUA no Japão, os conflitos de limpeza étnica na antiga Iugoslávia; o Holocausto, Ruanda, Darfur, a Nakba e uma miríade de outros conflitos geralmente excluídos da definição legal de genocídio. Para Shaw, portanto, genocídio é: "Uma forma de conflito social violento ou guerra entre organizações armadas que visam destruir grupos sociais civis e os grupos e outros atores que resistem a essa destruição" (SHAW, 2015b, p. 193).[354]

A seguir, proponho a análise de dois casos em que a definição de genocídio é posta à prova. Uma delas é o conceito de genocidalismo, de Jokic (2004), no qual ele denuncia o mau emprego da palavra para designar conflitos que não sejam genocidas; a outra é a análise de Mamdani (2007) sobre Darfur e os pedidos de intervenções militares para encerrar o conflito. Ambos os casos demonstram concepções diferentes de genocídio e os riscos que o mal emprego deste termo acarreta.

Genocidalismo e Políticas dos Nomes: controvérsias sobre a aplicação do termo genocídio

Assim Jokic define genocidalismo:

> Defino "genocidalismo" (estipulativamente) da seguinte forma: (i) A negligência proposital em atribuir responsabilidade por genocídio em casos em que existem provas contundentes, e (ii) as atribuições enérgicas de "genocídio" em casos menos claros, sem considerar as provas e argumentos contrários

[354] No original: "A form of violent social conflict or war between armed power organizations that aim to destroy civilian social groups, and those groups and other actors who resist this destruction."

> disponíveis e convincentes. Podemos chamar a primeira manifestação de "genocidalismo por omissão", enquanto a segunda representa o uso genocida da palavra "genocídio" ou "genocidalismo por comissão" (JOKIC, 2004, p. 251)[355]

Ou seja, seu conceito comporta duas versões: a omissão e a comissão. A omissão se dá quando fenômenos claramente genocidas são minimizados como eventos de outra espécie; a comissão, ou seja, o ato de cometer genocidalismo, se dá pelo contrário, quando fenômenos dúbios ou claramente não genocidas são classificados como genocídio. O sucesso do termo genocídio empregado tanto por leigos como por especialistas propiciou o fenômeno do genocidalismo por comissão, uma vez que, estando na "moda", jornalistas, ativistas dos direitos humanos, celebridades, políticos e especialistas em direito internacional aplicam o conceito de genocídio para a catástrofe do momento, sem maiores ponderações sobre a aplicabilidade legal do termo. Para Jokic, o genocídio permanece o "crime dos crimes" e, portanto, a falsa acusação de genocídio tem implicações sérias. Os eventos em questão, para Jokic, em que ocorrem o genocidalismo de comissão, são os relativos à antiga Iugoslávia em 1990; o acadêmico alvo que escolhe para digladiar é Alex Alvarez, para quem os estudos de genocídio tornariam de promessa em realidade o "nunca mais", ao invés de mantê-lo como retórica vazia.

Para Alvarez, enquanto a exposição do conceito de genocídio, por estudiosos, endossa a capacidade de combatê-lo, o oposto, sua omissão, seria a minimização dos genocídios que, em sua opinião, equivaleria ao negacionismo. Jokic, em sua diatribe contra Alvarez, é da opinião de que esse excesso militante nos estudos de genocídio não leva em conta que, se a omissão de um caso verdadeiramente genocida pode ser o equivalente a negacionismo – por sua vez, a visibilidade do genocídio onde ele não existe, é um caso de difamação contra coletividades e governos. Quando se dá atenção exagerada a um evento classificando-o como genocídio, comete-se genocidalismo. Jokic, então, afirma: "Se minha intuição (a ser discutida em outro lugar) estiver correta, o genocidalismo como ato tem como objetivo final, ou pelo menos como consequência inevitável, o silêncio e o encobrimento de genocídios reais. Portanto, o uso genocida do termo "genocídio" é, em última análise, um instrumento de negação." (JOKIC, 2004, p.

[355] No original: "I define "genocidalism" (stipulatively) as follows: (i) The purposeful neglect to attribute responsibility for genocide in cases when overwhelming evidence exists, and (ii) the energetic attributions of "genocide" in less than clear cases without considering available and convincing, opposing evidence and argumentation. We may call the first manifestation "genocidalism of omission," while the second represents the genocidal use of the word "genocide" or "genocidalism of commission.""

255).[356] Para ele, a atenção dada ao suposto genocídio na Bósnia na década de 1990, encobriu o verdadeiro genocídio perpetrado pela Ustashe, na década de 1940, pelo estado independente da Croácia.

"A atividade genocidalista, como mencionado, é abundante entre jornalistas, ativistas e políticos, mas sua forma mais triste e talvez mais perigosa reside na (suposta) pesquisa acadêmica" (JOKIC, 2004, p. 256).[357] Dentre suas causas estariam a "arrogância ideológica" dos acadêmicos, que por seu treinamento e dado seu prestígio, conseguem transformar mentiras em verdades respeitáveis. Um exemplo que ele cita é o do jornalista Richard Carleton que mostrou a foto de um massacre aleatório, dizendo que correspondia a registros do massacre de Srebrenica. Não se desculpou; ao contrário, ao admitir a mentira, defendeu-se alegando que ela possibilitou o maior engajamento e compreensão da causa – do massacre dos muçulmanos por sérvios bósnios. Uma boa mentira, portanto! Os proliferadores de genocidalismo, através da "educação", "aumentariam a compreensão da realidade" através de mentiras. Assim, Jokic estabelece qual a maneira propícia de se apresentar um genocídio: (1) tempo histórico e lugar dos eventos pertinentes; (2) perpetradores; (3) vítimas; (4) o número de vítimas mortas.

> Uma vez que o genocídio só é consumado e absolutamente claro quando 100% de uma determinada população é morta, tudo o resto é tentativa de genocídio, surge a questão: "Em que momento se pode dizer que essa tentativa começa?" Deixando de lado essas e outras questões controversas, o que fica claro é que o número de pessoas mortas em um episódio violento – seja qual for o seu entendimento correto – representa uma dimensão muito importante do genocídio (JOKIC, 2004, p. 260)[358]

Sendo uma dimensão essencial do genocídio o número de mortos, ainda que isso seja entrar na terrível contagem de corpos para a classificação do evento, é necessária uma conta mais ou menos precisa do que se indica como vítimas mortas. No caso da Iugoslávia, a figura padrão é de uns 200 mil mortos de bósnios muçulmanos; no entanto, estudos aprofundados indicam uma variação entre 25 e 60 mil vítimas. Jokic, ainda sobre as cifras dos mortos, assevera que para um evento ser genocídio, deve haver uma grande

[356] No original: "If my hunch (to be argued for elsewhere) is right, genocidalism of commission has as its ultimate aim or at least its consequences inevitably lead to the silence and cover up of real genocides. Hence, the genocidal use of "genocide" is ultimately an instrument of denial"

[357] No original: "Genocidalist activity, as mentioned, abounds among journalists, activists, politicians, but its saddest and perhaps most dangerous form resides in (what poses as) academic scholarship."

[358] No original: Since genocide is accomplished and absolutely clear only when 100% of a given population is killed, everything else is attempted genocide, the question arises, "At what point can this attempt be said to start?" These and similar vexing questions aside, what is clear is that the number of people killed in a violent episode – whatever its proper understanding – represents a very important dimension of genocide

proporção de mortos (sem entrar em detalhes sobre qual seria esta *ratio*), e deveria haver uma desproporção entre o número de vítimas mortas e a de perpetradores – do contrário, seria uma guerra, e não genocídio. – Ou melhor, teríamos um genocidalismo em curso. Adotando o conceito de unilateralidade (*one-sidedness*) de Chalk e Jonassohn; e considerando que tantos sérvios e bósnios morreram em proporção similar nos conflitos, não haveria genocídio em questão – posto que não acredita em duplo genocídio.

A outra questão que acho relevante no conceito de genocidalismo, de Jokic, é a comparação dos genocídios com o Holocausto.

> Tendo observado a prática característica do genocidalismo que equipara episódios violentos de particular interesse para os praticantes ao "Holocausto", vamos considerar a questão da comparabilidade do Holocausto com outros eventos da história. Quero defender uma classificação tripartida das posições disponíveis sobre este assunto, composta por particularistas, moderados e genocidalistas (JOKIC, 2004, p. 270-271)[359]

Os particularistas seriam aqueles que compreendem o Holocausto como evento único e incompatível – o contrário, seria uma trivialização do evento e do sofrimento dos judeus. Por sua vez, os moderados são os que admitem a comparação do Holocausto com outros eventos; apesar das especificidades do Holocausto, outros genocídios possuem mais termos em comum do que disparidades. Os genocidalistas estariam em outro espectro, oposto, aos particularistas – para estes, não há hesitação em considerar eventos dúbios em genocídios e, de tal forma, transformá-los em um novo Holocausto.

> Embora a rejeição universal de qualquer estudo comparativo entre o Holocausto e outros casos de assassinatos em massa seja inaceitável, os genocidalistas levam as comparações a tal extremo que essa prática é um insulto a todas as vítimas e sobreviventes do Holocausto, bem como a pior violação do grupo visado, exceto seu extermínio total ou parcial (JOKIC, 2004, p. 275)[360]

Sobre o genocidalismo por comparação com o Holocausto, cria-se dois holocaustos. Um exemplo é, novamente, Alvarez, quando ele compara os campos de concentração na Bósnia com os campos de concentração e extermínio nazistas. Assim, para tirar lições sobre o Holocausto, o estudante poderia escolher ou o que se passou na Bósnia ou estudar o Holocausto original – efeito que Jokic chama de "dois holocaustos".

[359] No original: "Having noted the practice characteristic of genocidalism that equates violent episodes that are of particular interest to the practitioners with "the Holocaust," let us consider the issue of comparability of the Holocaust with other events in history. I want to argue in favor of a tripartite classification of available positions on this matter consisting of particularists, moderates, and genocidalists."

[360] No original: "While the universal rejection of any comparative study between the Holocaust and other instances of mass killing is unacceptable, genocidalists take the comparisons to such an extreme that this practice is an insult to all holocaust victims and survivors as well as the worst violation of the targeted group short of its actual extermination in whole or part."

E com esta questão encerro a análise do genocidalismo. A comparação de outros genocídios (ou eventos mal caracterizados como genocídio) com o Holocausto, pode fazer até com que antissemitas utilizem das comparações para criar seu próprio Holocausto. Ou seja, a proliferação de holocaustos, através de genocidalismo, permite que tantos eventos sejam assim chamados, que até entusiastas de outros genocídios podem se engajar na comparação.

Ademais a validade do termo e das críticas feitas por Jokic, devo admitir que não as valido inteiramente. Em especial, em Jokic, prevalece um conceito de genocídio que não endosso. Estou teoricamente mais ligado ao conceito provido por Shaw, que considera os massacres na Bósnia e na Sérvia – sim, como genocídios – do que de um conceito legal que não os admite assim. Para todos os efeitos, permanece válida a crítica ao uso desregrado do termo genocídio – que, além de atribuir a outrem crimes não cometidos, acaba por subtrair da consciência outros crimes que sim, tiveram lugar. Ainda devo adiantar que embora seja a favor das comparações de genocídios com o Holocausto – alerto que há maneira próprias e impróprias de o fazê-lo, com algumas delas podendo incorrer em genocidalismo.

Conflito similar sobre o que é e o que não é chamado de genocídio, pode-se ver em Mahmood Mamdani em sua breve intervenção *The Politics of Naming: Genocide, Civil War, Insurgency*, de 2007. Mamdani começa comparando Darfur com o Iraque. Enquanto o que acontecia no Iraque, desdobramentos da invasão americana, era considerado um ciclo de insurgência e contra insurgência, os acontecimentos em Darfur, diferentemente, eram considerados como genocídio. Isso porque a militância considerava o Iraque um país confuso e com história, enquanto em Darfur, ao contrário, o que acontecia era algo simples – tratava-se de árabes matando africanos. Enquanto americanos pediam a retirada de suas tropas do Iraque, militantes pediam abertamente uma intervenção "humanitária" em Darfur. Somente o recurso ao poderio militar estrangeiro poderia reaver a ordem naquele lugar distante e obscuro. – O slogan era "fora do Iraque, dentro de Darfur". Mamdani se pergunta o que aconteceria se se entendesse Darfur da mesma maneira do que Iraque – ou seja, um lugar com história e política. O provável seria que uma intervenção militar estrangeira causasse, de fato, um genocídio, para além da retórica. Que piorasse a situação no oeste do Sudão.

Para Mamdani, nota-se, o que acontecia em Darfur não era genocídio, mas uma questão de insurgência e contrainsurgência. Uma disputa por poder entre classes; com a

seca dos anos 1970, a cooperação entre nômades e fazendeiros foi prejudicada. Os fazendeiros fizeram uma insurgência, enquanto o governo financiou e armou nômades, que formaram uma milícia – os Janjawiid – que praticava a contrainsurgência.

Os americanos foram diretos em acusar o que acontecia em Darfur de genocídio: o Comitê de Controle do United States Holocaust Memorial Museum (USHMM) emitiram um alerta; o Congresso Americano, em junho de 2024, seguiu a toada, com Colin Powell terminando as acusações. Porém, Olusegun Obasanjo, presidente da União Africana, tinha uma opinião contrária.

> Antes de se poder dizer que se trata de genocídio ou limpeza étnica, teremos de ter uma decisão definitiva, um plano e um programa do governo para exterminar um determinado grupo de pessoas; só então poderemos falar de genocídio ou limpeza étnica. O que sabemos não é isso. O que sabemos é que houve uma revolta, uma rebelião, e o governo armou outro grupo de pessoas para impedir essa rebelião. Isso é o que sabemos. Isso não equivale a genocídio, na nossa opinião. Equivale, evidentemente, a conflito. Equivale a violência (MAMDANI, 2007, p. 2).[361]

Negava-se a existência de genocídio por não haver intenção ou plano para extermínio de um grupo. O que se tinha era uma rebelião reprimida fortemente pelo governo e forças paramilitares. – Era violência contra civis, mas não genocídio. – O que se cometia era "apenas" crimes contra a humanidade. Diferença importante quando se considera o genocídio o "crime dos crimes". As partes rebeldes, por sua vez, também foram acusadas de cometer crimes de guerra.

Como defensor do rótulo "genocídio" para o que acontecia em Darfur, embaraçosa era a militância de Nicholas Kristof, colunista do *New York Times*. Inicialmente escreveu que ocorria uma limpeza étnica no Sudão. Três dias depois, a limpeza étnica virou genocídio. Estimava, por semana, a quantidade de mil mortos. Dois meses depois, estimou que de cem mil a meio milhão de pessoas morreriam de má-nutrição ou doenças. Após um relatório da ONU que colocou a cifra de mortos na casa dos 70 mil, também Kristof passou a baixar seus números; apenas, porém, para posteriormente aumentá-los – dez mil por mês era o número de mortos. Para ele, tratava-se apenas de árabes matando africanos, despolitizando o conflito.

[361] No original: "Before you can say that this is genocide or ethnic cleansing, we will have to have a definite decision and plan and programme of a government to wipe out a particular group of people, then we will be talking about genocide, ethnic cleansing. What we know is not that. What we know is that there was an uprising, rebellion, and the government armed another group of people to stop that rebellion. That's what we know. That does not amount to genocide from our own reckoning. It amounts to of course conflict. It amounts to violence."

Os jornais foram inundados por imagens pornográficas da violência. O voyeurismo acompanhava a um discurso moralista que obscurecia os detalhes do conflito ao mesmo tempo que elevava a posição virtuosa do consumidor de seus detalhes cruentos. As forças unidas contra o conflito juntaram desde católicos, protestantes, judeus e movimento negro. Todos unidos a favor de uma intervenção militar para parar o genocídio em curso – aprendendo com as lições de Ruanda.

Os pontos de Mamdani são claros: por que determinados conflitos são chamados de genocídios e outros não? A resposta se encontra na despolitização dos conflitos: quanto menos politizados eles são, mais as chances de se os considerar genocídios. Do contrário, sendo politizados, são chamados de guerra civil, insurgência e contrainsurgência. A despolitização dos conflitos permite que o crítico se alce a uma posição moral elevada e condene de uma vez só os perpetradores, esquecendo-se das nuances que envoltas na questão. Assim, a acusação de genocídio remonta mais a um ataque contra os inimigos e transforma-se num virtuosismo do que uma posição acurada sobre o evento. – Mais uma vez, o termo genocídio usado como uma acusação, e não como uma representação sociológica da realidade. E, além, a defesa de que tal conflito é genocídio e a defesa por intervenções militares estrangeiras aparentam-se muito com a idéia colonial de que poderes civilizadores deveriam pacificar forças bárbaras.

Mas, o que devo destacar na análise de Mamdani, por mais diversa que ela seja da de Jokic, é o conceito de genocídio que subjaz a ambas. Mais o conceito legal do que conceitos sociológicos que entendem o genocídio como algo desprovido de política e de violência mútua; que enxerga as vítimas apenas como vítimas impotentes, e os perpetradores como único a agir no conflito. Com o conceito de intencionalidade funcionando mais que o de relacionalidade. Do contrário, a violência equivale a rebeliões, guerras civis – ou, se crime for, crime contra a humanidade, e não o portentoso "crime dos crimes" – o genocídio. Se se aplica o conceito de Shaw para a análise de Mamdani, entende-se que Darfur, sim, é um genocídio; tal como também o fora as guerras entre entre sérvios e bósnios. Todavia, serve de alerta, mais uma vez, o desleixo com que se usa o termo genocídio – que tende a simplificar eventos complexos na boca de moralistas arrogantes.

Transformação do Holocausto como paradigma de Genocídio

Nos estudos comparativos do Holocausto, costuma-se dizer que ele é o paradigma para se entender outros genocídios. O que isso quer dizer? Que outros genocídios devem

ser compreendidos pela régua do Holocausto? Que outros genocídios não foram completos, ou não foram tão cruéis quanto o Holocausto? Ou simplesmente que o Holocausto é o mais famoso desses genocídios, e que a comparação com o Holocausto possibilita que outros genocídios sejam reconhecidos? Todas as opções acima parecem nefastas a um estudo comparativo dos genocídios. Não parece lícito chamar o Holocausto de paradigma, pois isso seria atribuir-lhe uma hierarquia no panteão dos sofrimentos humanos. Portanto, nesta seção do trabalho procuro deixar visível como o conceito de genocídio foi se estreitando para que se encaixasse como luva nas mãos do evento Holocausto.

Primeiramente abordarei como a sombra do Holocausto obscurece os caminhos para um estudo comparativo dos genocídios; em um segundo momento, retomarei algumas questões já levantadas para argumentar como o conceito de genocídio foi sendo progressivamente estreitado para significar apenas Holocausto.

Henry Huttenbach, um dos criadores do *Journal of Genocide Research* afirma que:

> Sempre que comparações eram feitas por aqueles envolvidos em estudos sobre o Holocausto, elas eram feitas principalmente para definir a parte do Holocausto, em vez de integrá-la ao fenômeno mais amplo do genocídio no século XX em geral e do etnocídio em particular. No geral, a estratégia de comparação adotada pelos estudiosos do Holocausto era em grande parte unidirecional, ou seja, manter o Holocausto separado, um evento distintamente isolado. O reverso, uma suposição implícita e silenciosa, implicava que o estudo de genocídios não relacionados ao Holocausto contribuiria pouco para a compreensão da profundidade do genocídio sofrido pelos judeus europeus (MEIERHENRICH, 2014, pp. 14-15)[362]

Assim, o Holocausto constituiu-se como o genocídio mais estudado no Ocidente, ainda que, nas últimas décadas, outros genocídios tenham ganhado destaque entre os pesquisadores. Sobre a unicidade do Holocausto e sua constituição como mal sagrado, tratarei no próximo capítulo.

Para Shaw, os estudos de genocídio cresceram sob a sombra do Holocausto, necessitando, portanto, lutar por sua autonomia. Cada novo candidato a genocídio deve ser adicionado ao cânone somente após penosas campanhas políticas e acadêmicas e comparações com a "unicidade" do Holocausto.

[362] No original: "Whenever comparisons were made by those engaged in Holocaust studies, they were done largely to set the Holocaust *part* rather than integrating it into the larger 20th century phenomenon of genocide in general and ethno-genocide in particular. On the whole, the strategy of comparison taken by Holocaust scholars was largely one-directinoal, namely, to keep Holocaust *separate*, an event standing distinctly alone. The obverse, underlying muted assumption implied that the study of non-Holocaust genocides would contribute little of substance towards understanding the depths of genocide experienced by European Jewry"

> O Holocausto como padrão pelo qual outros genocídios devem ser medidos, previsivelmente "falham": assim, confirma-se um escopo restrito para "genocídio" e, em vez disso, adota-se descrições eufemísticas como "limpeza étnica" para descrever os episódios "fracassados" (SHAW, 2013, p. 28).[363]

"Holocausto. Mesmo que a comparação com o Holocausto às vezes funcione para o reconhecimento de outros genocídios, suas consequências para a compreensão do genocídio são, em sua maioria, profundamente negativas" (SHAW, 2013, p. 28).[364] Ao contrário do "paradigma da ponte", Shaw fala do "paradigma do genocídio comparativo", no qual o entendimento de um genocídio deve ocorrer em comparação a um outro – o Holocausto.

O ponto de partida de tal paradigma reside no entendimento do que aconteceu com os judeus no Holocausto é muito distinto de outras atrocidades que aconteceram, por exemplo, durante a própria Segunda Guerra. Porém, o extermínio dos judeus não foi uma política tão particular nesse contexto, uma vez que uma política genocida chama outra, e diversas outras grupos e nacionalidades/etnias foram perseguidas, como os ciganos, os deficientes mentais e físicos, os associais; os poloneses, os russos, os comunistas. Outro aspecto desse paradigma é estudar "mega genocídios", considerando o fenômeno genocídio algo raro. Assim, o Holocausto, o genocídio em Ruanda e o genocídio contra os armênios tomam lugar central, enquanto genocídios menos letais e em menor escala são desconsiderados. " O genocídio só é "raro" porque foi definido de uma forma que exclui muitos casos menores e localizados. Mesmo a especificação da Convenção da ONU de cinco modos de genocídio é demasiado ampla para os estudiosos que redefinem o genocídio simplesmente como "assassinato em massa"." (SHAW, 2013, p. 33).[365] Outra idéia que o "paradigma do genocídio comparativo" traz é a de perpetradores singulares e grupos de vítimas particulares. O grupo de vítimas, mesmo quando não encarado nos confins da definição da Convenção, é outro elemento desse paradigma. Ele se considera "dono" do genocídio, bem como também o seu grupo de descendentes – o que tem implicações nas políticas de memória e comemoração. Isso impede o reconhecimento de outras vítimas do mesmo processo genocida e acarreta numa disputa vitimária sobre quem foi a verdadeira vítima, apagando outras do mesmo processo.

---

[363] No original: "Holocaust as the standard against which other genocides must be measured, most predictably 'fail': hence a narrow scope for 'genocide' is confirmed, and euphemistic descriptions such as 'ethnic cleansing' are adopted instead to describe the 'failed' episodes"

[364] No original: "Holocaust. Even if bridging from the Holocaust sometimes works for recognition of other genocides, its consequences for understanding genocide are mostly profoundly negative."

[365] No original: "Genocide is only 'rare' because it has been defined in a way that excludes many smaller and localized cases. Even the UN Convention's specification of five means of genocide is too broad for scholars who redefine genocide simply as 'mass murder'"

> No paradigma comparativo, portanto, os perpetradores são grupos coerentes e organizados, movidos pelo ódio, o que é uma condição sine qua non da linha explicativa, uma vez que os torna puramente malignos. As vítimas não são realmente atores, mas fundamentalmente vítimas puramente passivas, uma vez que a violência do genocídio é, por definição, "unilateral" (SHAW, 2013, p. 35).[366]

Basicamente, o "paradigma do genocídio comparativo" transporta características percebidas, ainda que erroneamente, no Holocausto, para uma generalização do conceito de genocídio: vítimas impotentes, espectadores anônimos, perpetradores demagogos, causas domésticas para o genocídio, as intervenções internacionais vistas apenas como solução e não como fonte de problemas – e todos mais aspectos já reiterados na seção anterior. Mas, mesmo no Holocausto, essas características são dinâmicas, envolvendo múltiplas vítimas e atos de resistência pacíficos e violentos.

Em suma, uma das características basilares desse paradigma é a assunção de que o Holocausto é o padrão de medida de todos os outros genocídios, e apenas por meio de sua comparação com ele, devemos identificar outros candidatos a genocídios. Portanto, as características percebidas no Holocausto, ainda que de maneira enviesada, são as características que devem ser atribuídas a outros genocídios, tais como: a dinâmica estática entre perpetradores e vítimas; a vitimização baseada na identidade do grupo, em sua existência pura e simples mais do que em suas ações cometidas; na total racionalidade dos perpetradores para alcançar seu fim, que seria o extermínio total e sistemáticos do seu inimigo declarado – dentre outros aspectos geralmente atribuídos ao Holocausto.

Descrito o que seria o "paradigma do genocídio comparativo", coloco-me em liberdade para demonstrar o processo pelo qual o conceito de genocídio se tornou cada vez mais estreito, a fim de encaixar-se nas características descritas acima. Servirá de base para este estudo os trabalhos de Moses (MOSES, 2021b, 2023).

Moses questiona a definição de genocídio oferecida na seção anterior, quando descrevi o processo pelo qual o trabalho de Lemkin transformou-se em lei internacional, e o trabalho de sociólogos da primeira geração, nos quais o conceito de genocídio foi indevidamente estreitado. Sua crítica é similar à de Shaw neste aspecto. O genocídio, para Moses, foi conceitualizado como "um crime de ódio irracional: vítimas inocentes e irrepreensíveis são atacadas por motivos raciais e não políticos – pelo que são, e não pelo

[366] No original: "In the comparative paradigm, therefore, perpetrators are coherent, organized groups driven by hatred, which is a sine qua non of the explanatory thrust since it makes them purely evil. Victims are not really actors, but fundamentally passive pure victims, since the violence of genocide is by definition 'one-sided'"

que elas (ou membros do seu grupo) fizeram" (MOSES, 2023, pos. 736).[367] A imagem do Holocausto reflete essa concepção: "Essa compreensão do genocídio está indexada ao seu arquétipo, o Holocausto." (MOSES, 2023, pos. 739).[368] A agência dos judeus constituir-se-ia apenas em escapar e sobreviver – sendo alvos supremamente inocentes frente a um algoz supremamente mal. – Foram mortos apenas pelo ódio, não por terem provocado qualquer coisa. A definição de Horowitz de genocídio como a destruição sistemática de pessoas *inocentes*; e a definição de Kuper para quem os genocídios eram causados apenas por Estados totalitários, contribuíram para o estreitamento da definição. Distingue-se dentre situações nas quais o grupo vitimário oferece, por menor que seja, algum risco aos planos do grupo perpetrador, e grupos que são atacados como bodes-expiatórios indefesos. O crime de genocídio aplicar-se-ia somente ao caso em que haveria extremo ódio contra grupos indefesos, perseguindo as vítimas "como tais (*as such*)", e não protegendo os civis em sua totalidade. A distinção entre guerra e genocídio possibilitou a vulnerabilidade de civis que, na guerra total, seriam vistos como alvos válidos para ataques ou como efeitos colaterais aceitáveis.

> Usando a imagem da criminalidade extrema, o genocídio foi despolitizado ao ser definido como um ataque assassino contra pessoas apenas com base na sua pertença a um grupo odiado: simplesmente por quem elas são. Essa definição garantiu que um Estado pudesse evitar cometer genocídio alegando agir por motivos político-estratégicos. Reprimir a oposição política e destruir povos inteiros em guerras tornou-se agora muito mais fácil, porque o limiar do genocídio passou a funcionar cada vez mais para excluir a necessidade militar e a maioria das práticas de segurança permanentes. Como consequência, as guerras travadas desde então, nas quais muitos milhões de civis morreram, não podem ser legalmente classificadas como genocídio. E, como consequência, pensamos mais nas vítimas do genocídio durante a Segunda Guerra Mundial do que nas baixas civis em geral – um número impressionante de 30 milhões (MOSES, 2023, pos. 775).[369]

Moses enxerga a Convenção do Genocídio não como uma evolução no Direito Internacional, ou seu ápice – como muitos autores preferem ver – mas como um erro categórico que viabilizou a morte de civis por não enquadrá-los como grupos protegidos.

[367] No original "an irrational hate crime: innocent, blameless victims are attacked for racial rather than political reasons – for who they are, not for what they (or members of their group) have done."

[368] No original: "This understanding of genocide is indexed to its archetype, the Holocaust."

[369] No original: "Using the imagery of ultimate criminality, genocide was depoliticized by being defined as a murderous attack on people solely on the basis of their hated group membership: merely for who they are. This definition ensured that a state could avoid committing genocide by claiming to act for political-strategic purposes. Repressing political opposition and destroying entire peoples in warfare was now all the easier because the genocide threshold increasingly functioned to screen out military necessity and most permanent security practices. As a consequence, the wars waged ever since, in which many millions of civilians have died, cannot be legally categorized as genocide. And as a consequence, we think more about the victims of genocide during World War II than the overall civilian casualties – a staggering 30 million."

Ao se alçar como "crime dos crimes", as mortes causadas por genocídios teriam significativamente mais atenção e lamento do que as mortes causadas por guerras civis ou internacionais.

> O genocídio capta a atenção do público de uma forma que os crimes de guerra ou os crimes contra a humanidade não conseguem. As vítimas definidas politicamente, em vez de racialmente, são efetivamente atribuídas a um estatuto inferior na hierarquia da criminalidade. O resultado não é apenas banalizar os crimes de guerra e os crimes contra a humanidade, mas também excluir o bombardeamento aéreo de civis, que também viola o princípio da distinção e é frequentemente mais mortal (MOSES, 2023, pos. 815).[370]

Moses argumenta que a Convenção preservou a "necessidade militar" de agir em supressão a oposição doméstica e na condução das guerras. Mortes causadas desse modo não "chocariam a consciência da humanidade".

A definição da Convenção, que transformou a distinção inicial de Lemkin entre "combatentes" e "não-combatentes" como alvos legítimos e ilegítimos da guerra, em grupos "étnicos, raciais, nacionais e religiosos" tinha em mente o Holocausto – ainda que na década de 1940-1950 não existisse uma noção de Holocausto como passou a surgir na década de 1960. – Enfim, a experiência que tinham em vista era a do sofrimento dos judeus nas mãos dos nazistas. – Embora não se tivesse uma definição e significação do Holocausto como a temos hoje, já desde a Guerra sabia-se sobre o extermínio e a existência dos campos. "Usando essa imagem de criminalidade extrema, o genocídio foi despolitizado ao ser definido como ataques mortais contra pessoas exclusivamente com base em sua pertença a um grupo odiado: simplesmente por quem elas são." (MOSES, 2021b, p. 17).[371] As vítimas de genocídio tinham um status ontológico – tanto isso significava o "genus", um espírito particular de cada nação como uma subfamília da humanidade, quanto sua seleção para extermínio era escolhida com base em sua essência, não em sua ação. – O genocídio, como crime de ódio, não teria bases políticas, mas antipatias raciais carregadas pelos perpetradores.

Outro estreitamento do conceito identificável na Convenção é a redução do crime apenas à aniquilação física dos grupos, enquanto no conceito de Lemkin a destruição, num sentido mais amplo, incluindo o etnocídio, era prevista. A adoção do critério de

[370] No original: "Genocide captures public attention in a way that war crimes or crimes against humanity do not. Politically rather than racially defined victims are effectively assigned a lower status in the hierarchy of criminality. The result is not only to trivialize war crimes and crimes against humanity but also to exclude the aerial bombing of civilians, which likewise violates the principle of distinction and is often deadlier."

[371] No original: "Using this imagery of ultimate criminality, genocide was depoliticized by being defined as murderous attacks on people solely on the basis of their hated group membership: merely for who they are"

extermínio físico, sugerido pela WJC estabeleceu uma hierarquia entre os demais tipos de perseguição tidas como políticas. Assim, os judeus emergiram como vítimas prioritárias do Holocausto, enquanto eslavos e ciganos submergiam como vítimas secundárias – e o conceito de genocídio espelhava essa definição. Sem dúvidas, o estreitamento e a despolitização do genocídio tinham suas utilidades políticas: os EUA livravam-se, assim, das acusações de genocídio contra a população negra; a URSS, por sua vez, escapava ilesa da opressão a grupos políticos dissidentes. Genocídio era apenas o que acontecia "do lado de lá", justificando intervenções militares. Em relação às preocupações dos EUA em ratificar a Convenção, o próprio Lemkin, lobista pela implementação da lei internacional contra o genocídio, afirmou que os linchamentos contra os negros não coincidiam com o crime em questão. – Faltava a intencionalidade de destruir a raça negra. Em face às acusações enfrentadas pelos EUA, como a *We Charge Genocide*, liderada por William Patterson, Lemkin asseverou que era uma propaganda comunista para desviar a atenção dos crimes cometidos pela URSS contra a Estônia, Latvia, Lituânia, Polônia e outras nações sob a esfera soviética – estes, sim, reputados por Lemkin como genocídio. Os afro-americanos, afinal, estavam experimentando melhorias nas condições de vida. "Além disso, o genocídio era um crime raro de grande magnitude, que ele definiu de forma restrita como "aniquilação", separando-o das políticas nazistas de discriminação que havia incluído em sua obra anterior" (MOSES, 2021b, p. 403).[372] Não se poderia confundir genocídio com injustiças discriminatórias. Lemkin, assim mudava sua própria opinião a respeito do que deveria ser enquadrado como genocídio, pragmático que era, defendendo a aplicação de seu conceito.

Outra influente intelectual que contribuiu para o estreitamento da concepção de genocídio ao despolitizar o Holocausto – e torná-lo o genocídio padrão – foi Hannah Arendt:

> o Holocausto é distinto do genocídio em virtude dessa motivação não utilitária e não política; e seu argumento de que as tradições ocidentais não são culpadas pelo Holocausto. Aqui estava a afirmação de que o Holocausto foi uma "ruptura civilizacional" (Zivilisationsbruch) décadas antes de o historiador alemão-israelense Dan Diner popularizar a noção (MOSES, 2021b, p. 405).[373]

[372] No original: "What is more, genocide was a rare crime of great magnitude, which he defined narrowly as "annihilation" by divorcing it from the Nazi policies of discrimination that he had included in his earlier work"

[373] No original: "the Holocaust is distinct from genocide by virtue of this nonutilitarian, nonpolitical motivation; and her argument that Western traditions are not to blame for the Holocaust. Here was the claim for the Holocaust as a "civilizational rupture" (Zivilisationsbruch) decades before German-Israeli historian Dan Diner popularized the notion."

Hannah Arendt é tida como uma das precursoras da "teoria do bumerangue", (ROTHBERG, 2009b), segundo a qual os crimes cometidos nas colônias retornariam para a metrópole; através dessa teoria, a memória do Holocausto teria um papel multidirecional, funcionando para a construção de memórias de diferentes genocídios. No entanto, para Moses, o que Arendt apresenta é uma descontinuidade da tradição Ocidental com o genocídio. O Holocausto serviria, desta feita, como "memória-véu (*screen memory*)", bloqueando a memória de outros genocídios e do colonialismo, estabelecendo hierarquias entre esses crimes. O Holocausto seria um crime de ruptura da civilização, uma abrupta novidade, e não um crime contíguo a uma longa lista de atrocidades já cometidas em nome da tradição Ocidental – e, claro, também fora dela.

Encerro este capítulo com as questões que animarão o seguinte: o Holocausto seria um genocídio único? Qual a sua relação com o colonialismo e outros genocídios que o precederam e sucederam? A redução do significado de genocídio para enquadrar crimes similares ao Holocausto ("paradigma do genocídio comparado") tem consequências éticas para as lições que – porventura – se possa tirar deste evento? Afinal, o Holocausto tem sua valia para iluminar outros eventos que, de outra forma, estariam sub-iluminados, ou, ao contrário, serve para obnubilá-los? Como compreender a "ética do nunca mais" em um mundo de genocídios recorrentes – se com memórias multidirecionais ou memórias que colidem disputam entre si?

4. Da singularidade do Holocausto à multidirecionalidade da memória

Conflitos entre os estudos do Holocausto e de Genocídios

Retomo uma questão do capítulo anterior abordada em outros termos: a comemoração do Holocausto serve como memória encobridora de outros genocídios? Acima, defendi que houve um estreitamento do conceito de genocídio – desde as formulações iniciais de Lemkin, passando por seu lobby na ONU em favor da Convenção, até definições propostas por acadêmicos – de forma que genocídio e Holocausto se tornassem conceitos quase que idênticos. De tal maneira que o cometimento de outros genocídios, sua classificação e mesmo prevenção, fossem obscurecidas pela comemoração do Holocausto. Tese oposta à de que o Holocausto serviria como evento paradigmático para o reconhecimento de outros genocídios e eventos violentos na história da Humanidade, de que, desde seu advento, pautas sobre os Direitos Humanos foram propostas e avançadas e que as suas lições seriam universais. A conclusão do que propus pode ser expressa pelo contrassenso de que os estudos do Holocausto e os estudos de Genocídio encontram-se em um antagonismo, ao invés de em contribuição fértil. Como? Donald Bloxham propõe quatro maneiras pelas quais os estudos de Genocídio e do Holocausto encontrar-se-iam de maneira assimétricas: (1) os estudos do Holocausto são mais antigos e volumosos que os estudos sobre genocídio, portanto formando um massa maior de bibliografia; (2) o Holocausto seria mais conhecido pelo púbico geral do que outros genocídios; (3) os estudos sobre Holocausto são, mormente, feitos por historiadores, enquanto os estudos de genocídios comparados são feitos por sociólogos e cientistas políticos – o primeiro com abordagem mais específica, os últimos com abordagens mais generalizantes; (4) os estudos de genocídio tentam abarcar os eventos do Holocausto, enquanto a recíproca raramente é verdadeira. (BLOXHAM, 2013, pos. 1659).

Infelizmente, no atual estado da arte, os estudos sobre genocídios e os sobre o Holocausto encontram-se mais em tensão do que em colaboração. A base do conflito, pode-se dizer, encontra-se no temor de uma "relativização" ou "diminuição" do que foi o Holocausto na medida em que se o compara com outros genocídios ou se propõe novos quadros analíticos para a sua compreensão. Por muito tempo, a chave analítica dos especialistas para compreenderem a tragédia que se abateu sobre os judeus era a persistência secular do antissemitismo, ao mesmo tempo que uma sua transplantação do

âmbito religioso para o racial e, até mesmo, metafísico. Novas chaves de interpretação do Holocausto o enquadram na expansão do etnonacionalismo pela Europa ou mesmo com genocídios coloniais – o que, se tomado como única chave analítica de interpretação, teme-se, poderia diluir a importância do Holocausto. A tensão, portanto, pode ser definida nos seguintes termos: os estudos do Holocausto têm imposto barreiras para os estudos de outros genocídios na medida em que se obstruí o reconhecimento desses, estabelecendo uma hierarquia entre os diversos crimes e se contrapondo a inovações metodológicas e novas abordagens no enquadramento do evento. Para ilustrar o caso e fugir de abstrações não comprováveis, não é sem sentido remeter às reações de Omer Bartov (e outros) ao trabalho do próprio Bloxham, de Dirk Moses, Mark Mazower e Timothy Snyder. Bloxham propôs, em seu *The Final Solution: A Genocide* (2009) entender a "Solução Final" em um contexto mais amplo da história européia; Moses, em seus diversos trabalhos, por sua vez, sugere que se entenda o Holocausto dentro de um "século racial" que iria de 1850 à 1950, no qual o Nazismo estaria inserido; Mazower defende que o projeto nazista era um projeto imperial e colonialista (MAZOWER, 2013); Snyder, especialmente em seu *Terras de Sangue* (2012) fala de um genocídio duplo nas regiões entre o Terceiro Reich e a URSS, desvendando motivos diversos e locais para o extermínio dos judeus e outras nacionalidades do que apenas a ideologia antissemita hitleriana. Bartov (BARTOV, 2014; MATTHÄUS, SHAW *et al.*, 2011), como também Dan Michman (2017) acusam que estas abordagens diminuírem a enormidade do projeto nazista e tiram o foco das vítimas judias, numa politização dos estudos do genocídio que não existiam nos estudos do Holocausto.

Faço estas observações preambulares para conectar o tema do capítulo anterior com o corrente e dar sentido à discussão a seguir – sobre a unicidade do Holocausto. As tensões previamente expostas encontram-se patente neste debate. Tais discussões, iniciadas nos anos 1970, hoje em dia, perderam muito do seu calor – que foi mais constante que a luz gerada por eles – na data em que escrevo este trabalho. Por que retomá-lo? A troco de que? Julgo que ele permanece importante, senão em sua fase mais crítica e polêmica dos anos 1990, mas subentendido na historiografia do Holocausto como é hoje. A sugestão da singularidade do Holocausto – ou outros termos similares, como "sem precedentes", "centralidade", "particularidade" e "status paradigmático" serviriam para estabelecer uma hierarquia entre os genocídios, posto que se um é central, outro é marginal; se um é singular, ele está separado dos outros. Isso acarreta em sérias restrições aos estudos comparativos. Unicidade, não sendo um conceito historicamente válido,

creio, o é metahistoricamente. Como presunção subjacente na historiografia, o conceito permite distinguir a abordagem teórica implicada pelo autor, como, por exemplo, do antigo debate entre funcionalistas e intencionalistas; no mais recente, e que será retomando adiante, sobre a singularidade e universalidade do Holocausto; na extensão em que os autores admitem uma comparabilidade do evento; nas polêmicas memoriais em que, por exemplo, se alega uma "desjudaicização" da memória do Holocausto e em seu "roubo" por outros grupos identitários. Porém, especialmente para o que concerne este trabalho, a discussão da singularidade ou não do Holocausto permite pensar a conexão do *tikun olam* com o "nunca mais" – quais as lições do Holocausto? Por que sua (suposta) centralidade nos estudos sobre eventos traumáticos, em detrimento de outros que poderiam gerar as mesmas repercussões? Juntando as duas questões e dizendo melhor: que lições se pode tirar do Holocausto e não se pode, por exemplo, tirar do Genocídio Armênio, anterior a ele, ou do Genocídio em Ruanda, posterior? Aqui, a questão do *tikun olam* aparece intrinsecamente ligada à do "nunca mais". O que seria reparar o mundo? Impedir que novos genocídios aconteçam? Fazer com que, pela eternidade, "nenhuma lagrimazinha de uma criança inocente seja derramada"? (cf. ALEKSIÉVITCH, 2018, p. 3). Não só lágrimas de crianças inocentes foram derramadas, bem como também seu sangue. E a reparação do mundo em sua versão do "nunca mais" parece uma utopia distante.

Algumas considerações sobre a unicidade do Holocausto como Incompreensibilidade

Claudio Fogu, Wulf Kansteiner e Todd Presner (2016), em interpretação com que concordo, assinalam que a unicidade do Holocausto está presente tanto na:

> disposição ideológica radical dos perpetradores, os atributos institucionais e técnicos únicos dos campos de extermínio nazistas ou, em termos mais gerais, a Solução Final como o epítome do lado sombrio da modernidade. Por outro lado, o excepcionalismo do Holocausto também inclui interpretações da Solução Final como um evento que apresenta desafios únicos para os paradigmas existentes de interpretação histórica, sejam eles baseados na história, filosofia, literatura ou artes visuais. (FOGU, KANSTEINER *et al.*, 2016, p. 309)[374]

[374] No original: "radical ideological disposition of the perpetrators, the unique institutional and technical attributes of the Nazi death camps, or, in more general terms, the Final Solution as the epitome of modernity's dark side. On the other hand, Holocaust exceptionalism also includes interpretations of the Final Solution as an event that poses unique challenges for existing paradigms of historical interpretation, whether they be grounded in history, philosophy, literature, or the visual arts"

As consequências da última acepção da unicidade do Holocausto são, primordialmente, epistemológicas, enquanto na primeira, se assim se pode distinguir, são mais historiográficas. É de Lyotard a metáfora de que o Holocausto teria quebrado a régua com que se mediria o tamanho de sua catástrofe, sendo, assim, de alguma maneira, inefável (LYOTARD, 1988, p. 56). Acrescento que, ao mesmo tempo, serviria de régua para as outras tragédias. Nesta perspectiva de evento paradigmático, o Holocausto seria tanto singular quanto universal. Ainda que inenarrável, serviria de *metro* para medir outros genocídios. Assim, restariam duas opções: ou o evento seria tão grave quanto o Holocausto, ou mesmo sendo um "holocausto" específico de um grupo identitário, ou seria um evento que viveria à sua sombra, não grave o suficiente para se equivaler ao evento central. – Esta é a "acepção historiográfica" da unicidade, na falta de termo melhor. A acepção epistemológica pergunta-se sobre se o Holocausto poderia ser narrado da mesma maneira como outros eventos históricos. Desde, pelo menos, a intervenção de Hayden White, especialmente com seu *Metahistória,* de 1973, e *Tropics of Discourse*, de 1985, historiadores e filósofos se perguntaram sobre os limites da representação do Holocausto. Tido como "evento limite", nos termos de Saul Fridländer, resistiria o Holocausto à relatividade de toda a representação histórica? Seu conteúdo poderia ser vazado de diversas formas ou apenas em formato específico? Ou em nenhum? (cf. GARCIA, 2021). Nesses termos, pensar o Holocausto como evento único, seria dizer que ele sequer poderia ser explicado. Esta interpretação é esposada por importantes autores como Elie Wiesel, Emil Fackenheim, Jorge Semprún e Alice e Roy Eckardt.

Wiesel e Semprún têm em comum terem sido prisioneiros de Buchenwald – sendo o primeiro judeu e o outro comunista espanhol. Fackenheim e o casal Eckardt, por sua vez, ambos são teólogos – porém o primeiro é judeu e os outros cristãos.

Semprún fala da dificuldade de escrever sobre sua experiência em *Literature or Life* (1998). Após a liberação do campo, os "refugiados" discutem sobre como contar o que se passou ali. Deveriam contar a verdade, sem fantasiar. Mas quem iria querer ouvir? A verdade que eles deveriam contar pareceria demais fantasiosa, demais inacreditável. Para fazê-la crível, necessitar-se-ia de artifício, arte. Um dos colegas falam que depois de um tempo, historiadores escreverão livros contando a verdade sobre o assunto, mas nada será compreendido. (SEMPRÚN, 1998, pp. 123-125). Refletindo sobre a morte de Primo Levi em 11 de abril de 1987, Semprún reconhece diferenças entre ele e o autor italiano. Enquanto para Levi escrever era motivo de alegria e sobrevivência, para o espanhol a vida só era possível enquanto tentava esquecer, reprimir suas experiências. A memória era a

morte. No entanto, para ambos, algo era o mesmo: a realidade era o que existiu no campo, tudo mais era uma ilusão, uma breve pausa. Não podiam fugir do campo de concentração, ele os perseguia.

Wiesel já é mais enfático sobre a inefabilidade do Holocausto. É, provavelmente, o maior advogado da impossibilidade de se o explicar. "Nunca compreenderemos como Auschwitz foi possível" (WIESEL, 2011c, p. 137)[375]. Assim assevera mais de uma vez, em mais de uma forma diferente. Talvez a mais enfática seja em "A Plea for the Death", quando se incomoda que, antes, o assunto estava restrito à sacralidade da memória, aos iniciados; mas que hoje:

> Agora, em nome da objetividade, sem mencionar a pesquisa histórica, todos abordam o assunto sem o menor constrangimento. Acessível a todas as mentes, a todos os intelectos em busca de estímulo, tornou-se o tema da conversa da moda. Por que não? Substitui Brecht, Kafka e o comunismo, que agora estão exagerados, explorados em excesso. Nos círculos intelectuais, ou pseudo-intelectuais, em Nova York e em outros lugares também, nenhum coquetel pode realmente ser chamado de sucesso a menos que Auschwitz, mais cedo ou mais tarde, apareça na discussão. Excelente remédio para o tédio; uma boa maneira de acender paixões. Mencione alguns nomes de obras recentes sobre o assunto e veja as mentes ganharem vida, uma mais brilhante e arrogante que a outra. Psiquiatras, comediantes e romancistas, todos têm suas próprias idéias sobre o assunto, todos são claros, cada um está pronto para fornecer todas as respostas, para explicar todos os mistérios: a fria crueldade do carrasco e o grito que estrangulou a vítima, e até mesmo o destino que os uniu para atuar no mesmo palco, no mesmo cemitério. É tão simples quanto dizer olá. Como a fome, a sede e o ódio. Basta compreender história, sociologia, política, psicologia, economia; basta saber somar. E aceitar o axioma de que em todos os lugares A + B = C. (WIESEL, 2011b, p. 178)[376]

> Eu podia compreender o desejo de dissecar a história, a forte vontade de se aproximar do passado e das forças que o moldaram; nada é mais natural. (...) E a esposa apreensiva de Ló, ela estava certa em querer olhar para trás e não ter medo de carregar a dor da esperança perdida. "Saiba de onde você vem", diziam os sábios de Israel. Mas tudo depende da atitude interior de quem olha

[375] No original: "We shall never understand how Auschwitz was possible"

[376] No original: " Now in the name of objectivity, not to mention historical research, everyone takes up the subject without the slightest embarrassment. Accessible to every mind, to every intellect in search of stimulation, this has become the topic of fashionable conversation. Why not? It replaces Brecht, Kafka, and communism, which are now overdone, overworked. In intellectual, or pseudo-intellectual circles, in New York and elsewhere too, no cocktail party can really be called a success unless Auschwitz, sooner or later, figures in the discussion. Excellent remedy for boredom; a good way to ignite passions. Drop the names of a few recent works on this subject, and watch minds come alive, one more brilliant, more arrogant than the next. Psychiatrists, comedians, and novelists, all have their own ideas about the subject, all are clear, each is ready to provide all the answers, to explain all the mysteries: the cold cruelty of the executioner and the cry which strangled the victim, and even the fate that united them to play on the same stage, in the same cemetery. It is as simple as saying hello. As hunger, thirst, and hate. One need only understand history, sociology, politics, psychology, economics; one need know only how to add. And to accept the axiom that everywhere A+B=C"

> para trás, para o início: se o faz puramente por curiosidade intelectual, sua visão fará dele uma estátua em algum salão. (WIESEL, 2011b, p. 180)[377]

> Não tenho nada contra as perguntas: elas são úteis. Além disso, só elas o são. Afastar-nos delas seria falhar em nosso dever, perder nossa única chance de um dia poder levar uma vida autêntica. É contra as respostas que protesto, independentemente de sua base. Respostas: digo que não há nenhuma. Cada uma dessas teorias contém talvez uma fração da verdade, mas sua soma ainda permanece abaixo e fora do que, naquela noite, era a verdade. Os acontecimentos não obedeceram a nenhuma lei e nenhuma lei pode ser derivada deles. O assunto a ser estudado é composto de morte e mistério, escapa entre nossos dedos, corre mais rápido que nossa percepção: está em toda parte e em lugar nenhum. As respostas apenas intensificam a pergunta: as idéias e as palavras acabam por se deparar com uma parede mais alta que o céu, uma parede de corpos humanos que se estende até o infinito. Há mais de vinte anos, venho lutando com essas questões. Encontrar uma resposta ou outra, nada é mais fácil: a linguagem pode consertar qualquer coisa. O que as respostas têm em comum é que não têm relação com as perguntas. Não consigo acreditar que toda uma geração de pais e filhos pudesse desaparecer no abismo sem criar, pelo próprio desaparecimento, um mistério que nos excede e nos oprime. Ainda não entendo o que aconteceu, nem como, nem por quê. Todas as palavras na boca dos filósofos e psicólogos não valem as lágrimas silenciosas daquela criança e de sua mãe, que vivem sua própria morte duas vezes. (WIESEL, 2011b, pp. 181-182)[378]

Assim, por mais que se possa falar do Holocausto, narrá-lo, estudá-lo – explicá-lo permanece e permanecerá, segundo Wiesel, um mistério. Afinal, como dar sentido à morte de seis milhões de pessoas, pais, filhos, famílias, amigos? Apenas colocar um evento depois do outro de maneira encadeada, como causas e consequências, não seria suficiente. Explicar seria dar sentido, justificar. E nada justificaria este horror.

Os argumentos de Fackenheim já foram, de alguma maneira, tratados acima. Mas deixei para esta seção alguns que condiziam mais com a unicidade do Holocausto. O

[377] No original: "I could understand the desire to dissect history, the strong urge to close in on the past and the forces shaping it; nothing is more natural. (...) And Lot's apprehensive wife, she was right to want to look back and not be afraid to carry the burning of doomed hope. "Know where you come from," the sages of Israel said. But everything depends on the inner attitude of whoever looks back to the beginning: if he does so purely out of intellectual curiosity, his vision will make of him a statue in some salon."

[378] No original: "I have nothing against questions: they are useful. What is more, they alone are. To turn away from them would be to fail in our duty, to lose our only chance to be able one day to lead an authentic life. It is against the answers that I protest, regardless of their basis. Answers: I say there are none. Each of these theories contains perhaps a fraction of truth, but their sum still remains beneath and outside what, in that night, was truth. The events obeyed no law and no law can be derived from them. The subject matter to be studied is made up of death and mystery, it slips away between our fingers, it runs faster than our perception: it is everywhere and nowhere. Answers only intensify the question: ideas and words must finally come up against a wall higher than the sky, a wall of human bodies extending to infinity. For more than twenty years, I have been struggling with these questions. To find one answer or another, nothing is easier: language can mend anything. What the answers have in common is that they bear no relation to the questions. I cannot believe that an entire generation of fathers and sons could vanish into the abyss without creating, by their very disappearance, a mystery which exceeds and overwhelms us. I still do not understand what happened, or how, or why. All the words in all the mouths of the philosophers and psychologists are not worth the silent tears of that child and his mother, who live their own death twice"

teólogo e filósofo judeu argumenta que o Holocausto, em meio a tantas atrocidades na história da Humanidade, consistiu em um *novum*: "O sucesso mais característico do mundo do Holocausto – além dos gritos e suspiros das crianças e da agonia de suas mães – é outro novo homem: o Muselmann, que já está morto enquanto ainda está vivo".[379] Ele, o muçulmano, "é a contribuição mais notável, se não a única, verdadeiramente original do Terceiro Reich para a civilização. Ele é o verdadeiro *novum* da Nova Ordem" (FACKENHEIM, 1994, p. 215)[380] Entre outras palavras como *novum*, único e várias outras, sem precedentes também é um termo utilizado:

> Esses ideais e sacrifícios, no entanto, eram inéditos na história da humanidade: enquanto em outros lugares o campo de concentração do século XX era um meio, aqui era também um fim. Quanto ao campo de extermínio nazista — que consideraremos a essência mais íntima do Terceiro Reich como um todo —, ele foi duplamente sem precedentes, pois não se tratava apenas da prática de tortura e assassinato em uma escala até então desconhecida, mas também, por incrível que pareça, da adoração de ambos. No devido tempo, seremos forçados a confrontar o fato surpreendente de que a mente aceita a possibilidade de Auschwitz, em última análise, apenas por causa de sua realidade (FACKENHEIM, 1994, p. 99).[381]

Não só a tortura e a morte eram fins dos campos nazistas, a produção da morte do homem enquanto ele ainda está vivo. Fackenheim aponta para uma aspecto sombrio de controle dos campos, que chama de "assalto excremental" – um expediente para gerar auto desgosto no prisioneiro a ponto dele desejar a morte. Esse controle se dava através do sarcasmo de algumas placas nos campos de extermínio, como sobre a presença de piolhos que poderia causar a morte, ao mesmo tempo em que as mínimas condições de higiene, como sabão e toalha, não eram fornecidas aos prisioneiros. Não havia liberdade para usar as instalações sanitárias, mesmo com epidemias de desinteria nos campos – gerando punições para quem se ausentava para usar a parte sanitária do campo. Para Fackenheim, o desejo, além de causar a morte da vítima, era torturá-la no processo, causando auto desgosto, sentimento de nojo e animalização da vítima. – Isso seria uma espécie de autodestruição.

---

[379] No original: "The most characteristic success of the Holocaust world – other than the screams and gasps of the children and the agony of their mothers – is another new man: the *Muselmann* who is already dead while still alive."

[380] No original: "is the most notable, if indeed not the sole, truly original contribution of the Third Reich to civilization. He is the true *novum* of the New Order"

[381] No original: "These ideals and these sacrifices, however, were unheard of in human history: whereas elsewhere the twentieth-century concentration camp is a means, here it was an en as well. As for the Nazi murder camp – we shall find it to be the inmost essence of the Third Reich as a whole – this was doubly unprecedented, for it was not only the practice of torture and murder on as scale hitherto unknown; it was also, unbelivable, the worship of both. In due course, we shal be forced to confront the startling fact that the mind accepts the possibility of Auschwitz, in the last analysis, solely because of its *actuality*"

Já no início de seu livro, Fackenheim enumera 5 motivos pelos quais o Holocausto seria único: (1) foram assassinados 1/3 de todos os Judeus no mundo, tornando a sobrevivência do da cultura judaica improvável; (2) os assassinatos eram, de fato, extermínio, pois nenhum homem, mulher ou criança deveria sobreviver e, provavelmente, não sobreviveriam, caso Hitler tivesse ganhado a guerra; (3) o "crime" cometido pelos judeus era existir, seu nascimento era a causa de sua morte – destino só comparável ao dos ciganos, talvez – enquanto o crime dos poloneses e russos, outras grandes vítimas do nazismo, eram existir em grande número; (4) a "Solução Final" não foi algo pragmática, visando ganhar a guerra ou obter poderio econômico, mas sim um fim em si mesmo de destruição, a despeito da guerra convencional que travavam contra os aliados; (5) os perpetradores eram, em geral, pessoas normais executando seu trabalho, enquanto apenas um grupo seleto eram idealistas da destruição. Fackenheim diz que achar outra catástrofe que contenha todos esses elementos é impossível, dentro e fora da história judia (FACKENHEIM, 1994, p. 12).

"Que o Holocausto transcenda a compreensão não é, evidentemente, imediatamente aceito – nem aceitável." (FACKENHEIM, 1994, p. 230).[382] Invocando o historiador decano dos estudos do Holocausto, Raul Hilberg, ele identifica o Holocausto como além das explicações. Note-se, Fackenheim não é, naturalmente, contra os imperativos da Razão que auscultam o evento – mas reconhece-a miserável diante de seus esforços. Quanto mais se inquiri, menos se sabe sobre aquilo que se investiga – chegando-se a uma tautologia: o Holocausto existiu porque fizeram o Holocausto existir.

Não há necessidade aqui de ir adiante nos argumentos de Fackenheim, variados como são, bastando estes poucos exemplos marcantes. Note-se, no entanto, a grande proximidade em que ele se encontra de Elie Wiesel – talvez o maior patrocinador da idéia de unicidade do Holocausto – a respeito de sua transcendência da Razão e da História. Os exemplos de Semprún também são suficientes para por a questão da dificuldade de se narrar o Holocausto, de testemunhar a experiência nos campos. Não sendo esta um trabalho sobre as possibilidades narrativas do Holocausto, mas sim um aparte sobre as disputas acerca da unicidade do Holocausto, apenas mesmo de passagem deve-se fazer referência a estas questões de cunho, como me referi acima, epistemológicos – posto que a unicidade do Holocausto também as implica. Dos autores citados, resta falar de Roy e

[382] No original: "That the Holocaust transcends comprehension is of course not immediatily accepted – or acceptable."

Alice Eckardt. O argumento deles, por ser também teológico, o aproxima dos de Fackenheim, mas pela sua influência seminal nos debates da década de 1970 sobre a "unicidade única" do Holocausto, merecem ser tratados à parte.

A unicidade do Holocausto

A discussão sobre se o Holocausto é um evento único ou comparável, para além de sua possível incompreensibilidade, rendeu diversos argumentos e respostas as quais, posso, infelizmente, dizer: foram pouco enriquecedoras no quesito do desenvolvimento da historiografia sobre o Holocausto (ou mesmo sobre os estudos comparados entre genocídios). Não é necessário resgatar a utilidade de se debruçar sobre tal debate novamente, mas cabe dizer que uma sua análise tem validade, quando menos, para observar as assunções metahistóricas dos autores – ou seja, seus pressupostos metodológicos, ideológicos e temporais – e recolocar o significado do Holocausto em meio às reivindicações políticas diversas que se fizeram em seu nome. Como, já em 1987, disse um dos interlocutores da polêmica, "A questão da "singularidade" do Holocausto tornou-se, ela própria, uma questão singular" (ROSENBERG, 2000, p. 145).[383] Por que dizer que o Holocausto foi um evento único? Alguns (como Fackenheim) o apontam como "um evento que marcou época",[384] ou seja, um evento tão sério que dividiu o mundo em seu antes e depois. Mas também não o seriam a Revolução Francesa, a Revolução Industrial, a Conquista da América – e tantos outros eventos? , a respeito deles, nada se fala sobre serem únicos ou comparáveis, ou ao menos não se debateu, ao longo das décadas, este tipo de questão. – Apenas sobre o Holocausto se afirma tal coisa. No entanto, a questão tornou-se legítima e incontornável para muitos autores do debate. Um marco foi o *Historikerstreit*, na Alemanha de 1986 – que retomarei adiante. Nele, a questão da unicidade advinha de uma tentativa, por parte de historiadores conservadores, de aliviar a consciência histórica alemã e "normalizar" seu passado. Sobre isso, muito foi dito. Mas o debate da unicidade, de longe, ultrapassa os confins da Alemanha e da querela de seus historiadores. Ela é propalada também por historiadores e filósofos de outros países, e se tornou um debate central para israelenses e norte-americanos. Luminares deste debate (que, de fato, gerou pouca luz) foram Yehuda Bauer, Steven T. Katz, Lucy Dawidowicz, Deborah Lipstadt, Alan Rosenberg, Saul Fridländer, David Stannard e

[383] No original: "The question of the "uniqueness" of the Holocaust has itself become a unique question"

[384] No original: "epoch making event"

Ward Churchill. Os mais proeminentes deles foram, de um lado, Yehuda Bauer e Steven T. Katz, e de outro, David Stannard e Ward Churchill. Estes, com muita tenacidade e virulência, debateram sobre argumentos, bem como trocaram ataques pessoais. Este debate se deu especialmente em livros e artigos de grande circulação. Mas, mais uma vez, o debate da unicidade do Holocausto compreende mais do que estes autores e data de, pelo menos, a década de 1970, como atesta a troca de cartas públicas entre Shlomo Katz e James Baldwin acerca da apropriação do Holocausto pelo movimento negro. E, mesmo após a sua fase mais intensa, pode-se dizer que o debate sobre a unicidade do Holocausto permanece atual, apesar de que com roupagem nova, como pode-se ver no debate acerca das obras de Bloxham, Moses, Mazower e Snyder. Autores do que se pode chamar "virada colonial" dos estudos sobre Genocídio encontram resistência por parte de autores canônicos dos estudos sobre Holocausto. Importante ressaltar que o debate começou quando a historiografia do Holocausto ainda era incipiente, não hegemônica, e perpetuou-se para épocas em que estudos sobre o genocídio já se tornavam famosos. De tal monta, o debate da unicidade passou por transformações à medida que o estudo comparativo dos genocídios foi tornando-se *mainstream* na década de 1990 e posterior – o que não era o caso durante o *Historikerstreit.* Pretendo, nesta seção, passar em revista os principais argumentos em favor e contra a unicidade do Holocausto em sua historicização, ou seja, nas formas que foi adquirindo ao longo do tempo. Uma longa gama de autores será citado em variados contextos de inserção e produção.

Antes, um preâmbulo. É preciso observar que nem sempre a sequência de eventos que hoje conhecemos por Holocausto foi chamada por este nome, ou sequer foi considerado um evento à parte do terror generalizado da Segunda Guerra. No seu pós imediato, estava diluído e generalizado na perda de humanos decorrente da crueza das batalhas, mas como um evento de brutalidade singular, foi no decorrer dos anos 1960 e 1970 que o Holocausto passou a ser chamado por este nome, popularizando-se, por sua vez, nos anos 1990 – tanto a sua memória pública quanto a historiografia especializada. É no debate apresentado anteriormente, ou seja, sobre a incomensurabilidade do Holocausto, que orbitavam as discussões até então. Gavriel Rosenfeld (ROSENFELD, 1999) apresenta dois motivos para que o cenário se alterasse.

> Primeiro, à medida que o pós-guerra avançava, surgiu uma tendência crescente de historicizar o Holocausto, transformando-o em um evento compreensível que poderia ser submetido a uma análise histórica racional, muitas vezes com a ajuda de teorias generalizantes. Segundo, a partir do final da década de 1960 e intensificando-se nas décadas seguintes, surgiu uma tendência crescente de politizar e explorar o Holocausto para obter vantagens partidárias. Foram

> precisamente essas duas tendências que, no final da década de 1970 e início da década de 1980, despertaram o interesse acadêmico pelo conceito de singularidade (ROSENFELD, 1999, p. 30).[385]

A historicização do Holocausto se tornou como uma ameaça para aqueles que tentavam resguardar seu lugar como sagrado, como o evento mais sombrio de que a História teve notícia. Essa historicização, Rosenfeld aponta, veio especialmente com as tentativas de generalização do evento – portanto, tirando-o da obscuridade incomensurável e comparando-o com outros acontecimentos – como os conceitos de: totalitarismo, fascismo, funcionalismo, modernidade e genocídio o fizeram. Durante os anos 1950 e por toda a Guerra Fria, o conceito de totalitarismo gozou de boa fortuna entre os críticos que apontavam semelhanças entre URSS e o nazismo. Carl Friedrich e Hannah Arendt foram seus principais articuladores, que desenfatizavam o contexto nacional em nome de um contexto internacional para explicar a dinâmica dos regimes. Entretanto, esta abordagem era de pouca utilidade para explorar as especificidades de cada regime. Uma comparação que se tornaria popular nas décadas seguintes seria entre os campos de extermínio nazistas e o arquipélago gulag na União Soviética. Por mais que tivessem semelhanças como fenômeno concentracionário, a discussão costumava pender para o lado da unicidade do Holocausto, ou seja, o caráter singular de seus modos de exterminar judeus vis-à-vis inimigos do sistema comunista. Pensando nesta diferença – entre Auschwitz e gulag – o conceito de totalitarismo não jogaria suficientemente luz para explicar por que o Holocausto ocorreu na Alemanha e não na URSS, também totalitária, ou em outro país europeu, que também fosse antissemita. O fascismo foi outra chave de explicação da dinâmica do estado nazista. De inclinação comunista, o conceito de fascismo compreenderia o último estágio do capitalismo, uma ditadura das elites financeiras para impedir a revolução. Ao menos para explicar o Holocausto, o conceito caiu em desuso, posto que insuficiente para dar conta dos motivos exterminatórios da elite nazista e dos alemães comuns. O funcionalismo, tendência historiográfica alemã que começou a ganhar proeminência nos anos 1960, destacava os aspectos estruturais do Terceiro Reich que levariam ao Holocausto. O aparato burocrático do estado moderno, estruturada pelo obedecer de ordens, por parte dos funcionários, em relação ao chefes e

[385] No original: "First, as the postwar era progressed there emerged a heightened tendency to historicize the Holocaust, turning it into a comprehensible event that could be subjected to rational historical analysis, often with the help of generalizing theories. Second, beginning in the late 1960s and intensifying in the decades that followed, there emerged an increasing tendency to politicize and exploit the Holocaust for partisan advantage. It was precisely these two trends that in the late 1970s and early 1980s awakened scholarly interest in the concept of uniqueness"

arquitetos da destruição, seria decisivo no desenvolvimento do Holocausto. Diferentes esferas de poder, descoordenadamente e sem uma ordem explícita de Hitler, seriam as responsáveis pela política exterminatória. Grandes expoentes dessa corrente historiográfica foram Martin Broszat e Hans Mommsen. O conceito de modernidade também foi outra tentativa de historicização do Holocausto, ou seja, de vê-lo em paralelo ao outros eventos e arrancá-lo da inexplicabilidade e unicidade de abordagens anteriores. Götz Aly, Susanna Heim e Zygmunt Baumann, apesar de carregarem diferentes visões, podem ser vistos como defendendo a mesma idéia. Enxergavam no Holocausto aspectos da modernidade que ainda prevalecem no mundo de hoje, como o Estado Moderno, modos de classificação social, e o domínio da técnica, utilizada com maestria pelos engenheiros do Holocausto para destruir suas vítimas – Auschwitz sendo a epítome desse uso da técnica. Por fim, vieram os estudiosos do genocídio, que enquadraram o Holocausto num contexto mais amplo de violência em massa e outros genocídios, como o armênio, o de Cambodia, Ruanda, dos nativos americanos e de sociedades afroasiáticas. Enquanto os conceitos de funcionalismo e modernidade foram descartados pelos defensores da unicidade do Holocausto – por darem mais ênfase ao caráter universal do que às especificidades do Holocausto (como o antissemitismo) –, o conceito de genocídio está em permanente tensão com o de Holocausto, posto as razões já apontadas acima – mas que cabem ressaltar novamente: são acusados de "diminuir" o caráter do Holocausto pelas suas comparações, enquanto os demais genocídios ficam na sombra de um "genocídio completo".

Ao mesmo tempo em que a historicização do Holocausto ameaça as reivindicações de singularidade, questões políticas também entravam em jogo. A alegada "desjudaicização", "americanização", "roubo", "negação" e "normalização" são as principais formas de politização do Holocausto, segundo Rosenfeld, que geraram forte reação dos defensores da unicidade. A desjudaicização do Holocausto pode ser vista em políticas da URSS, especialmente, em que as vítimas do Holocausto eram tomadas como "vítimas do fascismo", escondendo a preponderância e a intencionalidade de se aniquilar o judeus. Assim, estes se transformavam em antifascistas, e proporcionavam uma heroicização da URSS como combatente ao fascismo e maior vítima dos nazistas. A americanização do Holocausto por sua vez, é um espelho da desjudaicização, mas com o mesmo efeito: em uma tentativa de universalizar as vítimas do Holocausto, incluindo as famosas e quase anônimas "outras vítimas", como os ciganos e alguns povos eslavos, reduzia-se o foco no judeu para universalizar as vítimas. Assim, os EUA, como país

multicultural, poderia posar como terra da liberdade e acolhimento das minorias vitimadas. O "roubo" do Holocausto se refere ao uso do judeu e do Holocausto como metáforas para o sofrimento alheio, por outros grupos identitários. Surgiam novos "holocaustos", de mulheres, negros, homossexuais – inclusive árabes e palestinos, em conflito com Israel. Todo o sofrimento era qualificado como um holocausto diferente, e cada vítima, não importando a sua origem ou identidade, era comparada ao judeu. E o judeu, por sua vez, era tirado do papel de vítima e colocado até mesmo no de algoz – seja por ignorar o sofrimento alheio ou por perpetrá-lo. A negação do Holocausto, não precisa dizer, é a negação pura e simples de que o Holocausto aconteceu. Não se trata de desvio interpretativo ou abuso de comparação, mas na alegação de que tudo não passou de um mito criado pelo lobby judeu e pelos sionistas para se colocarem no papel de vítima, conseguirem indenizações e justificarem a existência de Israel. A normalização do Holocausto, esta sim, pode ser vista como tentativa de desvios interpretativos para diminuir a importância do evento – ainda que não necessariamente deva assim ser vista. Trata-se aqui do *Historikerstreit*, onde historiadores, filósofos e outros discutiam acerca da tese de Ernst Nolte de que o Holocausto nada mais foi do que uma antecipação e imitação do "modelo asiático" de fazer guerra e lidar com inimigos – ou seja, o gulag. Para Nolte e seus defensores, o Holocausto não era singular e, portanto, o peso sobre a memória e a consciência dos alemães que ele infringia deveria ser eliminado. Ou seja, defendia uma normalização da memória, tratando o Holocausto como qualquer outro evento comum – ou ao menos, como um evento exterminatório em comum com a URSS.

O dito acima já abre diversas possibilidades para incursão nos debates sobre a unicidade. Iniciarei com a questão da negação e normalização do Holocausto, no conceito trago por Deborah Lipstadt. Falando do *Historikerstreit* de 1987, a autora acusa que, embora eles não sejam negacionistas, convergem com eles em objetivos:

> Embora esses historiadores não sejam negacionistas, eles ajudaram a criar uma zona cinzenta onde suas interpretações altamente questionáveis da história se confundiram com a pseudohistória dos negacionistas; e eles realmente compartilham alguns dos mesmos objetivos. Com a intenção de reescrever os anais do passado recente da Alemanha, ambos os grupos desejam aliviar o fardo da culpa que, segundo eles, foi imposto aos alemães. Ambos acreditam que os Aliados deveriam assumir uma parcela maior da responsabilidade pelos erros cometidos durante a guerra. Ambos argumentam que o Holocausto foi injustificadamente destacado como uma atrocidade única. (LIPSTADT, 1993, p. 276)[386]

[386] No original: "Though these historians are not deniers, they helped to create a gray area where their highly questionable interpretations of history became enmeshed with the pseudohistory of the deniers;

No contexto alemão e da Guerra Fria de 1986, tanto a Alemanha gostaria de "levantar de seus joelhos e andar com cabeça erguida", como os Estados Unidos entendiam que seria melhor para as relações internacionais uma Alemanha aliada no bloco Ocidental. Daí a polêmica visita de Regan ao cemitério de Bitburg, juntamente com o chanceler Kohl, e as produções que se seguiram, como as de Hillgruber, *Two kinds of Downfall*, em que equalizava o tratamento alemão recebido pelos aliados ao genocídio nazista. Michael Strümer, outro historiador conservador e conselheiro de Kohl, dizia que a culpa alemã trazia efeito deletério para o moral nacional. Porém, foi com Ernst Nolte que teve início, de fato, o famoso debate dos historiadores. Nolte comparou o Holocausto com diversos genocídios do século XX como o Armênio, os Gulags, a guerra americana no Vietnã, a ocupação soviética no Afeganistão, e as atrocidades de Pol Pot no Cambodia. Até aí poderia estar antecipando uma saudável tradição comparativa de estudos de genocídio (embora a exclusivista Lipstadt argumentasse contra as comparações, por não manter em consideração as "dramáticas diferenças" entre o Holocausto e estes outros eventos). Porém, Nolte não se limita a comparar as atrocidades, como as usa como justificativas para o nazismo. Para ele, os campos nazistas foram uma reação antecipada aos gulags, uma vez que temia que os soviéticos viessem a atacar a Alemanha com "métodos asiáticos". Nolte não apenas comparava Auschwitz com os gulags, mas a presentava um nexo entre ambos. Nolte, segundo ilações que não chegam ao status de nexo causal, afirma que os soviéticos colocariam os nazistas em uma "gaiola para ratos". Desta forma, embora não fosse um negacionista, e sim um historiador respaldado, Ernst Nolte serviu de base para muitos negacionistas embasarem sua tese e lhas desse um verniz de credibilidade – o que tanto almejavam.

A consequência de um tal debate – o *Historikerstreit* –, foi prejudicar a reputação de muitos historiadores que nele se engajaram –, e apesar de não gerar grandes contribuições acadêmicas, foi politicamente significava: se a Alemanha também foi vítima de políticas genocidas por parte dos aliados, se outros genocídios também ocorreram por parte de outras nações, e se o Holocausto era desculpável como reação às "medidas asiáticas" perpetradas pelos soviéticos, então, só se pode concluir que a culpa que a Alemanha carrega é injustificável. Para Lipstadt: "Esses historiadores não são

and they do indeed share some of the same objectives. Intent on rewriting the annals of Germany's recent past, both groups wish to lift the burden of guilt they claim has been imposed on Germans. Both believe that the Allies should bear a greater share of responsibility for the wrongs committed during the war. Both argue that the Holocaust has been unjustifiably singled out as a unique atrocity."

negacionistas, mas os resultados de seu trabalho são os mesmos: o esmaecimento das fronteiras entre fato e ficção e entre perseguido e perseguidor." (LIPSTADT, 1993, p. 284).[387] Ela cunha o termo "síndrome do sim, mas":

> Sim, houve um Holocausto, mas os nazistas estavam apenas tentando se defender contra seus inimigos. Sim, houve um Holocausto, mas a maioria dos judeus morreu de fome e doenças (como acontece em todas as guerras) ou foi morta como guerrilheiros e espiões. Sim, houve um Holocausto, mas o comportamento dos judeus provocou isso. Sim, houve um Holocausto, mas ele não foi essencialmente diferente de uma série de outras conflagrações nas quais inocentes foram massacrados. A questão que logicamente se segue a partir disso é: por que, então, "só" ouvimos falar do Holocausto? Para os negacionistas e muitos outros que "ainda não" são negacionistas, a resposta a essa pergunta final é óbvia: por causa do poder dos judeus. (LIPSTADT, 1993, p. 284)[388]

Os "ainda não negacionistas" formariam um grupo ainda mais perigoso do que os negacionistas, posto que mais difíceis de identificar e contra argumentar. E ainda legitimariam, de certa forma, visões "revisionistas" que procurassem deslegitimar o peso do Holocausto – sendo o apelo pela singularidade um mecanismo de defesa. Eberhard Jäckel, uma das vozes lúcidas no debate, e respondendo tanto a Ersnt Nolte e a Joachim Fest, professa:

> O local onde os assassinatos ocorreram parece ter pouca importância para determinar se eles foram únicos. Eu, no entanto, afirmo (e não é a primeira vez) que o assassinato dos judeus pelos nacional-socialistas foi único porque nunca antes uma nação, com a autoridade de seu líder, havia decidido e anunciado que exterminaria, na medida do possível, um determinado grupo de seres humanos, incluindo idosos, mulheres, crianças e bebês, e realmente colocou essa decisão em prática, utilizando todos os meios de poder governamental à sua disposição. (JÄCKEL, 1993, p. 76- texto original de 1986)[389]

Segundo Daniel Blatman (BLATMAN, 2015, p. 22), a asserção de que o Holocausto é único tem raízes profundas na Escola de Jerusalém. Esta seria a denominação dos intelectuais, geralmente judeus de ascendência alemã, que se formaram

[387] No original: "These historians are not crypto-deniers, but the results of their work are the same: the blurring of boundaries between fact and fiction and between persecuted and persecutor."

[388] No original: "Yes, there was a Holocaust, but the Nazis were only trying to defend themselves against their enemies. Yes, there was a Holocaust, but most Jews died of starvation and disease (as is the case in every war) or were killed as partisans and spies. Yes, there was a Holocaust, but the Jews' behavior brought it on them. Yes, there was a Holocaust, but it was essentially no different than an array of other conflagrations in which innocents were massacred. The question that logically follows from this is, Why, then, do we "only" hear about the Holocaust? For the deniers and many others who are "not yet" deniers, the answer to this final question is obvious: because of the power of the Jews."

[389] No original: "Where killings took place seems of little importance in determinign wheter killings are unique. I, however, claim (and not for the first time) that the National-Socialist murder of the Jewes was unique because never before had a nation with the authority of ts leader decided and annoucend that it would kill off as completely as possible a particular group of humanas, including old people, women, children and infants, and actually put this decision into practice, using all the means of governmental power at disposal."

na Universidade Hebraica, Jerusalém, a partir de 1930. Dentre estes renomados acadêmicos encontra-se Gershom Scholem, e a principal agenda dos estudos da dita escola era compreender a história judia a partir do nacionalismo hebreu. Nesse sentido, compreender-se-ia o Holocausto desde uma perspectiva judaica, mais do que européia ou alemã. Otto Dov Kulka, importante historiador Escola de Jerusalém, preocupa-se com a "historicização" do Holocausto, que levaria a uma relativização do evento. Em *Singularity and its Relativization. Changing Views in German Historiography on National Socialism and the "Final Solution"* (KULKA, 2019), Kulka se entretém com o fim do consenso firmado nas décadas de 1960-1970 de que a compreensão do antissemitismo era central para se pensar "Solução Final". Historiadores como Ernst Nolte, Andreas Hillgruber, Karl Dietrich Bracher e Martins Broszat – todos eles estavam em consenso do forte papel do antissemitismo e da intencionalidade eliminacionista que desembocaria no Holocausto. Explicações que fugissem ao consenso da intencionalidade ideológica em se remover os judeus da sociedade:

> inevitavelmente leva a explicações há muito refutadas e comprovadamente indefensáveis sobre as causas da "Solução Final", quer estas a definam como baseada em alegadas razões econômicas, quer como uma manipulação política enganosa das massas, quer como uma experiência de terror contra um grupo como preparação para uma guerra imperialista de conquista e aniquilação contra outros povos ou minorias, e mesmo — mais recentemente — como um subproduto mais ou menos acidental da "anarquia totalitária" internamente antagônica. (KULKA, 2019, pos. 6164-6167)[390]

Nas décadas de 1970-80 e especialmente 1990, porém, esse consenso começou a sofrer rachaduras, e parte dos mesmos autores que antes eram defensores com afinco da tese do antissemitismo, passaram a adotar outras posturas. É o caso de Ernst Nolte, como já esboçado acima, mas também de Martin Broszat, com sua abordagem focada no dia a dia da Alemanha, nas pessoas comuns ao invés de nos grande personagens, e focando o nazismo como uma resolução de problemas da modernidade alemã, ao invés de focar nos extermínios que nele tiveram fonte. Defensor da *alltagsgeschichte*, Broszat reivindicava uma historicização do Holocausto; clamava que ele fosse tratado historiograficamente como qualquer outro evento – posição que o colocou em conflito com Saul Fridländer, em 1987, numa troca de missivas, na qual Friedländer defendia, ao contrário, que os

[390] No original: "inevitably leads to explanations long-refuted and proven indefensible concerning the causes of the "Final Solution," whether these define it as being based on allegedly economic reasons, or as a deceptive political manipulation of the masses, or an experiment in terror against one group as preparation for an imperialistic war of conquest and annihilation against other peoples or minorities, and even— more recently— as a more or less accidental by-product of the internally antagonistic "totalitarian anarchy.""

métodos históricos tradicionais não eram capazes de lidar com o Holocausto. (BROSZAT e FRIEDLÄNDER, 2005). Friedländer, aliás, formado na mesma Escola de Jerusalém de Dov Kulka. O chamado de Broszat, apesar de estar muito distante dos disparates de Nolte e de seus colegas conservadores, ensejava, segundo seus detratores, o mesmo procedimento de normalização do passado alemão. Outro importante historiador alemão que mudou de opinião desde o findado consenso foi Hans Mommsen. Com forte pendor arendtiano (aliás, Arendt e Scholem, este, integrante da Escola de Jerusalém, trocaram cartas debatendo a teoria da banalidade do mal, de Arendt), Mommsen acreditava que o Holocausto fora possível não pela monstruosidade de seus ideólogos ou do antissemitismo fervoroso de seus cúmplices, mas pela orquestração burocrática de homens normais, trabalhadores comuns, apegados ao seu emprego, que apenas cumpriam ordens.

> No que diz respeito ao Terceiro Reich propriamente dito, ele vê o impacto avassalador do sistema de terror totalitário e seu caráter burocrático impessoal como inevitavelmente levando à desumanização não apenas das vítimas judias, mas também dos perpetradores. Seguindo Arendt, Mommsen fala sobre uma mudança na mentalidade dos perseguidores e dos perseguidos, particularmente de suas organizações, que se tornaram vítimas e "culpados" da mesma forma. (KULKA, 2019, pos. 6455-6458)[391]

Como deve ter ficado patente, a posição de Otto Dov Kulka é pela singularidade do Holocausto e contrária às comparações feitas pelos autores que cita – especialmente Nolte. Sua defesa é de que, para explicar o extermínio dos judeus durante o Holocausto, é necessário uma abordagem intencionalista, em que se foque na ideologia hitlerista – e de seus seguidores mais fanáticos – para que se compreenda o morticínio.

Há de se considerar, agora, outros aspectos do que Gavriel Rosenfeld apontou como cruciais para o aparecimento (mais do que desenvolvimento) da tese da unicidade do Holocausto. Abordarei em conjunto a "desjudaicização" do Holocausto, bem como os reclames de "roubo" e "americanização".

Cynthia Ozick, escrevendo sobre a morte de Primo Levi (OZICK, 1989, p. 43), comenta sobre o romance de William Styron *A escolha de Sofia*, cujo maior emblema é uma polonesa não judia – em desencontro com os escritos de Levi sobre como os nazistas propunham não apenas o extermínio, mas a humilhação do judeu, como sua vítima

[391] No original: "With regard to the Third Reich itself, he sees the overwhelming impact of the totalitarian terror system and its impersonal bureaucratic character as inevitably bringing about the dehumanization not only of the Jewish victims but also of the perpetrators. Following Arendt, Mommsen talks about an adjustment in the mentality of the persecutors and the persecuted, particularly their organizations, who all became victims and "guilty" alike."

principal sendo os *Sonderkommandos*. Em nota, para evitar mal entendido, Ozick declara que o sofrimento de todas as vítimas eram iguais, que não se pode estabelecer competição ou hierarquia nisso, mas que enquanto os judeus foram assinalados para serem completamente erradicados em sua cultura e vidas, isso não se deu com os poloneses. Portanto – extrapolo as palavras de Ozick para concluir que – o Holocausto é um evento judeu, não polonês. Retratando o Holocausto de um ponto de vista não-judeu, onde as vítimas, judias ou não, eram tratadas da mesma forma – pergunta-se com que autoridade Styron escreve sobre o Holocausto.

Em 19 de novembro de 1970, o famoso escritor negro, James Baldwin, redige uma carta aberta para Angela Davies, que fora presa em outubro do mesmo ano. Na carta, Baldwin a chama de irmã: "Você parece extremamente sozinha — tão sozinha, digamos, quanto a dona de casa judia no vagão a caminho de Dachau, ou quanto qualquer um de nossos ancestrais, acorrentados em nome de Jesus, a caminho de uma terra cristã." (BALDWIN, 1971b).[392] Comparando, portanto a prisão de uma ativista negra com a prisão de uma judia inocente, que era arrastada para um campo de concentração. Esta não foi a única metáfora/comparação com o Holocausto feita por Baldwin. "Apenas um punhado das milhões de pessoas neste vasto lugar está ciente de que o destino reservado para você, irmã Angela, para George Jackson e para os inúmeros prisioneiros em nossos campos de concentração — pois é isso que eles são — é um destino que está prestes a engolfá-los também." (BALDWIN, 1971b).[393] Aqui, compara a prisão de ativistas afro-americanos com o encarceramento de judeus em campos de concentração – ou, melhor dizendo, o sistema jurídico e prisional norte-americano dos anos 1970 com o universo concentracionário nazista de 1940. Ao final de sua carta, Baldwin escreve: "Se sabemos disso, então devemos lutar pela sua vida como se fosse a nossa — o que de fato é — e tornar intransitável com nossos corpos o corredor que leva à câmara de gás",[394] dando clareza da sua comparação do destino negro com o destino judeu; com o racismo norte-americano dos anos 1960-70 com o antissemitismo judeu dos anos 1930-1940; com a perseguição política e judiciária dos negros com as câmeras de gás. Comparações estas

[392] No original: "You look exceedingly alone—as alone, say, as the Jewish housewife in the boxcar headed for Dachau, or as any one of our ancestors, chained together in the name of Jesus, headed for a Christian land."

[393] No original: "Only a handful of the millions of people in this vast place are aware that the fate intended for you, Sister Angela, and for George Jackson, and for the numberless prisoners in our concentration camps—for that is what they are—is a fate which is about to engulf them, too."

[394] No original: "If we know, then we must fight for your life as though it were our own—which it is—and render impassable with our bodies the corridor to the gas chamber"

que não foram do agrado de da comunidade judaica norte-americana, como se pode ver na resposta dada a Baldwin por Shlomo Katz, editor do *Midstream*, publicação trimestral sionista, patrocinada pela Fundação Theodor Herzl.

A resposta veio em 1971 no volume 17, número 4 da publicação. Katz se mostra espantado com a comparação. "Nós, judeus, temos uma certa queda pela 'dona de casa judia... a caminho de Dachau'" (KATZ, Shlomo, 1971, p. 3);[395] e a maneira fácil com que

> comparou o destino dela ao da Srta. Angela Davis, o que desperta em muitos de nós o mesmo tipo de reação que sem dúvida desperta em você quando lê que alguns alunos brancos insatisfeitos do ensino médio, entediados com geometria sólida ou o solilóquio de Hamlet, se proclamam escravos do sistema, comparáveis aos escravos negros das plantações de algodão do Mississippi há dois séculos (KATZ, Shlomo, 1971, p. 3)[396]

Shlomo Katz diferencia Davies da "dona de casa judia": por todo lado havia adesivos exigindo a liberdade de Davies; não simplesmente um pedido para um julgamento justo, mas para a liberdade imediata. Enquanto isso, nos jornais, manifestação de advogados, notícias sobre protestos, organizações feitas em defesa dela – e mesmo o convite feito pelo presidente Nixon para mandar intelectuais soviéticos para acompanhar seu julgamento. Enquanto isso, em relação à dona de casa judia, que Baldwin usa para traçar paralelo, não constava nenhuma acusação contra ela, nenhum julgamento foi feito a seu respeito e ninguém saiu em sua defesa. Sequer se sabia o nome da dona de casa, "Sarah", assim como milhares de outras no mesmo vagão que a levava para Dachau. Era o nome que toda judia era obrigada a usar em adição ao próprio, na Alemanha nazista, enquanto os homens deveriam adotar Israel.

Katz escrevia para Baldwin porque tinha lido os livros do autor, como *The fire next time* e *Nobody knows my name*. Lera-os com emoção e lembrava de o autor ter compreendido "a unicidade do destino judeu"[397] – mas, ainda assim, isto não serviu de precaução para que comparasse o destino de ambas. Angela Davies, ao contrário da dona de casa judia, era uma personagem pública, com convicções e se denominava comunista. E, ao mesmo tempo em que Davies estava sendo presa, um outro julgamento se passava na URSS, quando onze pessoas foram condenadas pelo crime de querer deixar a União Soviética. Um julgamento em segredo com veredito assassino, assevera Katz. Sobre este

[395] No original: "we Jews have a thing about 'the Jewish housewife... headed for Dachau"

[396] No original: "you equated her fate with that of Miss Angela Davis arouses within many of us the same kind of reaction that is no doubt aroused in you when you read that some disgrunted white high school kids who are bored with Solid Geometry or Hamlet's Soliloquy proclaim themselves slaves of the system on a par with Black slaves on the contton plantations of Mississippi two centuries ago"

[397] No original: "the uniqueness of Jewish fate"

julgamento, Davies permaneceu em silêncio. Mas o real motivo da carta que Shlomo Katz escrevia para Baldwin não era implicar com frases infelizes.

> Há algum tempo, temos testemunhado uma degradação e confusão tão consistentes do significado dos fatos e eventos mais importantes de nosso tempo que todos os marcos e o próprio significado se tornaram pervertidos. Uma zombaria diabólica tem transformado a própria tragédia em uma piada obscena. De que outra forma explicar que a palavra mais terrível do léxico do século XX tenha sido transformada em zombaria? A pobreza é proclamada como genocídio; a disponibilidade de pílulas anticoncepcionais em bairros onde as mães têm dez ou mais filhos que não podem sustentar é declarada como genocídio. O aborto legal é definido como genocídio. A administração defeituosa da justiça é imediatamente definida como nada menos que nazismo, tornando assim uma piada tanto os crimes nazistas quanto suas vítimas (...) Estudantes universitários alemães de esquerda insatisfeitos — filhos dos nazistas, sem dúvida — proclamam-se "os judeus de hoje" e um dos primeiros pontos de sua agenda, naturalmente, é a destruição de Israel. A União Soviética, devoradora de nações e povos, alimenta as chamas no Oriente Médio. Os Panteras Negras pedem o assassinato de Moshe Dayan. (KATZ, Shlomo, 1971, p. 5)[398]

Ainda, nas palavras de Katz, ele admite um interesse próprio na carta que escreve a Baldwin: genocídio. "Isso aconteceu, no sentido literal e não em um uso retórico indevido por parte de revolucionários autoproclamados e oportunistas."[399] E encerra:

> Você tenta tirar a coroa espinhosa do martírio da "dona de casa judia no vagão a caminho de Dachau" e colocá-la na cabeça de Angela Davies.
> Mas essa coroa do martírio só pode ser conquistada de uma maneira: passando pelas chaminés de Dachau.
> Ela não cabe na Srta. Angela Davies. (KATZ, Shlomo, 1971, p. 5)[400]

Estas são afirmações sérias e pesadas. Aqui, a defesa da unicidade do Holocausto vai contra sua trivialização, sua utilização em qualquer contexto que não seja o do genocídio em si, para dar gravidade a uma situação já grave – como a falta de confiança da população norte-americana negra na justiça. O conceito de genocídio encontra-se banalizado, segundo Katz, e não só pelas afirmações de Baldwin - que seriam um epígono

[398] No original: "For some time now we have been witnessing such a consistent debasement and confusion of the meaning of the most important facts and events of our time that all guideposts, and meaning itself, have become perverted. A devilish mockery has been transformin tragedy itself into an obscene joke. How else explain the most terribel word in the lexicon of the 20th century, has itself been made a mockery? Poverty is proclaimed to be genocide; the availability of contraceptive pills in neighborhoods where mothers have ten and more children whom they cannot support is declared to be genocide. Legal abortion is defined as genocide. Faulty administrantion of justice is immediately defined as no less than Nazism, thus making a joke both of Nazi crimes as well as of their victims (...) Disgruntled leftish German college students – sons of the Nazis, no doubt – proclaim themselves „the Jews of today" and one of the first planks on their agenda, naturally, is the destruction of Israel. The Soviet Union, devourer of nations and peoples, fuels the fires in the Middle East. The Black Panthers call for the murder of Moshe Dayan."

[399] No original: "It has happened, in the literal sense and not in a rhetorical misuse of it by fly-by-night self-styled revolutionists."

[400] No original: "You try to take the thorny crown of martyredom from "the Jewish housewife in the boxcar headed for Dachau" and attempt to place it on the head of Angela Davies. But this crown of martyrdom can only be earned in one way – the way of the chimneys of Dachau. On Miss Angela Davies it doesn't fit."

dessa desestabilização do sentido. O judeu se tornaria metáfora para o sofrimento alheio, e o genocídio uma outra figura de linguagem para caracterizar situações absurdas. Nas cartas trocadas por Baldwin e Katz verificamos uma "olimpíada a vitimização", como cunhou Peter Novick.

Baldwin, em sua resposta, na *Midstream* de junho-julho de 1971, a respeito da argumentação de Katz de que se deveria pedir um julgamento justo para Davies, informa-lhe que apenas um em cada dez negros acreditam que são julgados com justiça nos EUA. Nem tampouco acreditam no FBI e em suas intenções em relação a Davies. Sequer, ainda confiavam em Nixon e em seus convidados. Afirma, em seguida, que os negros americanos não são assassinados por suas opiniões, mas por sua cor. Assim estabelece uma ligação mais forte com o Holocausto – onde a perseguição, afirma-se, não se deu pelos atos quaisquer que fossem dos judeus, mas sim pelo crime de existência. Colocando desta forma, Baldwin configura um paralelo mais sólido entre o destino dos negros americanos e dos judeus. E o objetivo de sua carta aberta à Angela Davies não era transformá-la em mártir, mas sim confrontar os americanos com quem eles colocaram no poder e a implicação de suas condutas. Baldwin conclui sua resposta à Katz:

> O aspecto mais ultrajante da sua carta é a sua suposição de que apenas um judeu pode falar de genocídio. Tal suposição não é confirmada pela história negra – ou vermelha – americana, no passado ou no presente. A sua suposição significa, brutalmente, que você pode desejar que eu fique impressionado com a sua experiência, mas que não tem respeito pela minha (...). Mas os mártires não vêm apenas de Dachau; alguns deles estão morrendo aqui, nas prisões e nos casebres, enquanto escrevo; seu sangue e seus ossos nutrem a terra do meu país. Você não honra Sarah ao negar Hagar e a angústia de seus filhos (BALDWIN, 1971a, p. 4).[401]

Novamente, palavras significativas. Baldwin afirma que não apenas os judeus sofreram genocídio (mesmo que aqui não use a palavra), e implica que o Holocausto só reafirmaria seu significado se a lição aprendida não fosse a sua unicidade, mas a percepção que a injustiça ocorre em todo lugar – inclusive, no presente imediato, com o sofrimento de negros. E asseverar a unicidade do Holocausto em relação ao sofrimento negro não seria a forma de honrar a morte de judeus. Pelo contrário, Baldwin reclama por uma universalidade comparativa do Holocausto para que o slogan "nunca mais" seja

[401] No original: "the most outrageous aspect of your letter to me is your asumption that only a Jew can speak of genocide. Such assumption is not confirmed by black – or red – American history, in the past or in the present. Your assumption means, brutally, that you can wish me to stand in awe of your experience, but that you have no respecr for mine (...). Bbut martyrs do note come only from Dachau; some of them are perishing here, in prisons and in hovels, as I write; their blood and their bones nourish the earth of my country. You do not honor Sarah by denying Hagar and the anguish of her children"

significativo de alguma forma. O embate é entre a metaforização e a universalização da experiência judia.

Katz ainda responde com uma tréplica. Para não tornar a argumentação num resumo desnecessariamente longo da carta, apenas saliento alguns pontos principais. Shlomo Katz não diz que o sistema legal é totalmente justo, especialmente com os negros, mas que entre ele ser falho e ser comparável com o nazista, há uma distância muito grande. Sobre a acusação de que apenas os judeus podem falar de genocídio, Katz rejeita que tenha dito qualquer coisa nesse sentido ao reclamar da comparação entre Davies e uma vítima do Holocausto. E segue descrevendo o genocídio contra indígenas na América. Que se tornou tão "Indian-rein" como a Europa se tornou "*Judenrein*" (BALDWIN, 1971, p. 5). Afirma que genocídio é "o extermínio físico sistemático de um povo. Compará-lo a outros erros, por maiores e trágicos que sejam, contribui para essa perigosa confusão e degradação do significado" (BALDWIN, 1971a, p. 6).[402] E sobre o encontro das duas histórias, a negra e a judia, no continente americano, Shlomo Katz relembra da hostilidade dos negros para com os judeus e o estado de Israel. Não as replico aqui pois seria dar demais importância à "olimpíada de vitimização" ao invés de focar no tema da singularização do Holocausto. Mas mencionar a disputa é, todavia, importante para demonstrar o que foi chamado de "americanização" e "roubo" do Holocausto.

A esse respeito, ainda resta falar da polêmica peça de Edward Alexander, primeiramente publicada no *Midstream*, em 1980, e republicada com alterações em *Antisemitism in the contemporary world*, em 2021. Neste texto, Alexander traz o germe do argumento da unicidade do Holocausto:

> Os judeus ocupavam uma posição única no mundo nazista porque, entre todos os povos sujeitos ao domínio alemão, somente eles haviam sido marcados para a destruição total — não por algo que tivessem feito ou deixado de fazer, mas por terem nascido de três avós judeus. Sua culpa residia exclusivamente no fato de terem nascido. (ALEXANDER, Edward, 2021, pos. 5204-5207).[403]

Alexander ainda discute a distinção entre universalismo e especificidade da catástrofe judia, inserindo-a na velha distinção entre ser judeu e ser universal. "Seja um homem fora de casa e um judeu em casa" (ALEXANDER, Edward, 2021, pos. 5232),[404] na

[402] No original: "the systematic physical extermination of a people. Comparin it to other wrongs, however great and tragic, contributes to that dangerous confusion and debasement of meaning"

[403] No original: "The Jews held a unique position in the Nazi world because they alone, among all the peoples subject to German rule, had been marked for total destruction— not for anything they had done or failed to do but because they had been bom of three Jewish grandparents. Their guilt lay exclusively in having been born"

[404] No original: "Be a man outside and a Jew at home"

formulação de Y.L. Gordon. Essa distinção foi levada a cabo para significar que o Holocausto só teria validade para o mundo se fosse entendido que as vítimas não eram apenas judeus, mas seres humanos. Um exemplo da tentativa de se "roubar" o Holocausto dos judeus foi a encenação do livro *O diário de Anne Frank*, em 1955, que retirou todas as referências de Anne Frank a um desejo de sobrevivência em um lar judeu, colocando, em seu lugar, alusões a um universalismo. Um exemplo: o trecho em que se lia "quem fez os judeus diferentes? Quem permitiu que sofrêssemos tão terrivelmente até agora" foi trocado por "não somos o único povo que tem que sofrer... às vezes uma raça, às vezes outra" (ALEXANDER, Edward, 2021, pos. 5250). O sofrimento de Anne Frank, inclusive, foi mobilizado para externar o sofrimento do povo palestino nas mãos dos judeus.

> A jovem que sofreu, e que sabia que sofria, por ser judia, é primeiro deturpada como uma personificação universalista do sofrimento indiscriminado de "às vezes uma raça, às vezes outra" e depois apropriada por uma vasta máquina de propaganda como o símbolo da própria organização [OLP – Organização para a Libertação da Palestina] que, no artigo 20.º da sua Constituição de 1968, nega a existência do povo judeu, no artigo 22 rotula o sionismo como "fascista e nazista" e se compromete publicamente a "liquidar a entidade sionista política, econômica, militar, cultural e ideologicamente". (ALEXANDER, Edward, 2021, pos. 5263-5267)[405]

> A OLP não é a única organização que buscou anexar Anne para seus próprios fins. Alguns órgãos da Igreja Católica na América Latina começaram a sugerir a adequação de Anne Frank para a santidade na Igreja Romana. Publicações educacionais da Igreja Católica na Argentina começaram em 1975 a associar sutilmente o destino de Anne aos mártires católicos ao longo dos séculos, sem se preocupar em mencionar que ela era judia ou que a morte que sofreu foi parte de um vasto processo de destruição dirigido diretamente aos judeus. (ALEXANDER, Edward, 2021, pos. 5269-5273)[406]

O próprio papa João Paulo II rezou uma missa em Auschwitz, como que reivindicando o lugar como sagrado para os cristãos. Isso só é possível pelo "roubo" da importância do Holocausto para os judeus, especificamente, para se tornar um símbolo para toda a humanidade. Alexander vê este processo se iniciando em atos, a princípio,

[405] No original: "The young girl who suffered, and who knew that she suffered, because she was a Jew, is first misrepresented as a universalist embodiment of the indiscriminate suffering of "sometimes one race, sometimes another" and then appropriated by a vast propaganda machine as the symbol of the very organization [PLO – a Organizzação para Libertação da Palestina] that in Article 20 of its 1968 Constitution denies the existence of Jewish peoplehood, in Article 22 labels Zionism "Fascist and Nazi," and publicly commits itself "to liquidate the Zionist entity politically, economically, militarily, culturally, and ideologically.""

[406] No original: "The PLO is not the only organization that has sought to annex Anne for its own purposes. Some organs of the Catholic Church in Latin America have begun to suggest the suitability of Anne Frank for sainthood in the Roman Church. Educational publications of the Catholic Church in Argentina began in 1975 subtly to link Anne's fate with the Catholic martyrs over the centuries, without bothering to mention either that she was Jewish or that the death she suffered was part of a vast destruction process aimed directly at Jews."

ingênuos, mas que aos poucos aumentam a distorção: o movimento pelos direitos-civis americanos comparando políticas no Harlem como genocidas; ou a vizinhanças negras como "guetos" e campos de concentração. "Nem todos os oradores que usaram essa linguagem poderiam ter sido indiferentes à sua flagrante desonestidade, poderiam ter sido totalmente ignorantes do fato de que nenhum lugar em Nova York, Los Angeles ou Chicago em 1960 era nem remotamente parecido com Buchenwald em 1938, Varsóvia em 1942 ou Auschwitz em 1944." (ALEXANDER, Edward, 2021, pos. 5279-5281).[407] A imprecisão da linguagem não importava quando as exigências políticas reduzem o status do judeu a uma mera metáfora para o sofrimento alheio? O problema é que quando um grupo se tornava os "novos judeus", automaticamente, os judeus se tornavam os "novos nazistas". Exemplo disso era a política soviética e do mundo árabe, após a guerra dos Seis Dias contra Israel. Cartoons representando Moshe Dayan como Marechal Rommel com suásticas no uniforme, apareceram não somente nos países soviéticos e árabes, mas também em jornais americanos pelos direitos civis. Alexander coloca que o custo da guerra contra os judeus era, se perdessem, a eliminação do Estado de Israel e um banho de sangue; no caso de vitória, a antipatia do mundo e a sua representação como novos nazistas, em contraste com os palestinos, que seriam os novos judeus. O lema soviético de 1975 de que Sionismo é Nazismo, sendo que por quase um século sionismo foi sinônimo da luta contra o racismo direcionado aos judeus. Em 1979, Fidel Castro discursou diante das Nações Unidas colocando os israelenses como os nazistas dos novos tempos. Outras comparações do tipo forma feitas por políticos, ativistas e militantes.

> Para essas pessoas, assim como para os russos e árabes na ONU, a prática repugnante de se aproveitar da experiência judaica de discriminação, exílio, opressão e assassinato tornou-se mais do que um meio de angariar simpatia e expressar ódio; adquiriu a estatura de uma idéia moral. (ALEXANDER, Edward, 2021, pos. 5331-5333)[408]

E assim o Holocausto era explorado politicamente, e roubado dos judeus, pelas duras palavras de Edward Alexander, que assim termina seu artigo: "Aqueles que privam os judeus mortos de suas mortes estão necessariamente em conluio com aqueles que

[407] No original: "Not all of the orators who used this language could have been unmindful of its flagrant dishonesty, could have been wholly ignorant of the fact that no place in New York or Los Angeles or Chicago in 1960 was even remotely like Buchenwald in 1938 or Warsaw in 1942 or Auschwitz in 1944."

[408] For these people, as for the Russians and Arabs in the UN, the disgusting practice of riding on the coattails of the Jewish experience of discrimination, exile, oppression, and murder has become more than a means of collecting sympathy and expressing hatred; it has acquired the stature of a moral idea. (ALEXANDER, Edward, 2021, pos. 5331-5333)

procuram privar os judeus vivos de suas vidas" (ALEXANDER, Edward, 2021, pos. 5425-5426).[409]

Encaixando-se mais no exemplo de americanização do Holocausto, dentro da tipologia traga por Rosenfeld, encontra-se a polêmica das vítimas do Holocausto. Primariamente, os judeus, segundo os defensores da unicidade, mas também "outras vítimas": estima-se que 6 milhões de vidas judias foram ceifadas ao lado de 5 milhões de "outras vítimas", dentre elas poloneses, russos, ucranianos, doentes mentais, homossexuais e ciganos. – Assim o total de vítimas do Holocausto, seria, na verdade 11 milhões. A exclusividade judia da catástrofe é abalada. Toda uma nova gama de perseguidos aparece – dentre alemães e não alemães. O mote da unicidade do Holocausto, que aqui apenas adiantarei seus contornos mais amplos, era de que os judeus eram suas vítimas primordiais, perseguidos por um antissemitismo metafísico, ao contrário dos outros potenciais alvos, e que os campos de extermínio configuraram um marco na história dos genocídios, pela industrialização da morte. Mas há de se levar em conta, também, entre as vítimas do Holocausto, aqueles judeus que foram assassinados por balas, seguindo a invasão alemã da URSS, em 22 de julho de 1941.

O padre e investigador Patrick Desbois cunhou o morticínio de "Holocausto pelas balas". Eram performados pelos *Einsatzgruppen*, batalhões que agiam na retaguarda do exército alemão e tinham por objetivo o assassínio de judeus. Mas não só, eles também foram responsáveis pela eliminação da *intelligentsia* polonesa e o assassinato de partisans. Os campos de concentração, com Dachau sendo o primeiro a ser erigido, em 1933, tinha o propósito primário de internar oficiais comunistas e líderes de formação marxista. Após a invasão da URSS, teve início o massacre dos prisioneiros de guerra soviéticos, além das barbaridades da campanha no leste, responsáveis pelo morticínio de dezenas de milhões. A guerra travada pelo Reich, no leste, não seguia as normas de combate internacionais, sendo muito mais brutais do que a guerra no front ocidental. Os eslavos, considerados sub-humanos, e os bolcheviques, associados aos judeus, foram mortos na casa dos 3 milhões. A situação entre os prisioneiros de guerra era tão grave que chegaram à prática do canibalismo. Outra invenção nazista relacionada à singularidade do extermínio de judeus foram as câmaras de gás. Porém, os primeiros a morrerem deste modo foram as consideradas "vidas não merecedoras da vida" ou "comedores inúteis" –

[409] No original: "Those who deprive the dead Jews of their deaths are of necessity in collusion with those who seek to deprive the living Jews of their lives."

os deficientes e doentes mentais, no programa de "eutanásia". O saldo do programa de eugenia foram mais de 70 mil doentes assassinados e 300 mil esterilizados. O programa foi encerrado, oficialmente, em 1941, depois de protestos – mas continuou ativo clandestinamente até o fim da guerra. Outra minoria, os homens homossexuais, senão por Hitler, mas por Himmler, eram considerados traidores da pátria, tendo em vista a concepção eugênica da sociedade. Eles falhavam em contribuir para a expansão demográfica saudável da Alemanha e, assim, para a expansão da "raça ariana". Entre 5 e 15 mil pereceram em campos de concentração – todavia não sendo levados a campos de extermínio, e a prisão comum sendo o destino da maioria. As testemunhas de Jeová também eram perseguidas, mas apenas na medida em que se recusavam a reconhecer Hitler como Führer e a servirem na Wehrmacht. Cerca de 1200 Testemunhas de Jeová pereceram em campos de concentração. Capítulo à parte da discussão sobre "de quem é o Holocausto" é a perseguição dos povos eslavos. Se não destinados à aniquilação total, eram considerados sub-humanos que deveriam ser colonizados pelos alemães "arianos". Com a invasão da Polônia, destarte, uma parte deveria ser eliminada e outra servir de trabalho escravo para os projetos alemães. A questão do *Lebensraum* – o projeto alemão de expandir territorialmente para o leste – tocava-os particularmente. 4,8 milhões de poloneses, aproximadamente, foram mortos – sendo que cerca de 3 milhões deles eram judeus. Na Polônia, foram extirpadas a elite cultural e militar do país (em conluio com os soviéticos, como posteriormente se veio a saber). Sobre a eliminação dos poloneses, Hitler citou o genocídio armênio – ninguém mais se lembrava dele – sentindo-se, assim, com carta branca para prosseguir seus planos genocidas. Ucranianos, russos brancos (provenientes de Belarus), russos e outros povos provenientes da URSS somaram 27 milhões de mortos, sendo que 18 milhões das vítimas eram civis. E, dentre as vítimas, a mais comparada com os judeus, foram os ciganos. Ora perseguidos em bases raciais, ora como "associais"; ora "protegidos", ora perseguidos sob as mesmas ordens de perseguição aos judeus, sua caça se deu em paralelo à dos judeus. Os Roma já eram perseguidos dentro da Alemanha em 1936; os judeus, só passaram a ser presos em e levados a campos de concentração, em 1938, depois da *Kristallnacht*. Também em 1938 foi a primeira aparição em um documento em referência à "solução total" à "questão" dos Roma. O Zyklon B, largamente utilizado contra judeus, fizeram dos ciganos as vítimas testes – 250 crianças ciganas foram assim mortas em Buchenwald. Assim, muito superficialmente, exemplifico as "outras vítimas" do Holocausto. (JONES, 2016, pos. 10447-11146).

Com o exposto, viso argumentar que a unicidade do Holocausto, não tanto foi uma reação a críticas surgidas nos anos 1970 em diante ao seu status privilegiado como genocídio, mas, talvez, o contrário. Sendo um consenso até então, estas críticas tornaram o debate mais evidente. Concebo o Holocausto como um genocídio na encruzilhada de vários outros; o que permite um melhor vislumbre de sua complexidade, variadas intenções e grupos vitimados. Muito da disputa pela unicidade do Holocausto poderia ser resolvida por uma melhor conceptualização de o que se chama de Holocausto. Pode-se observar, também, que dos eventos que o ensejaram, ainda jorram capital vitimário para ser disputado.

O que significa dizer que o Holocausto é único? A questão seria apenas uma banalidade se por ela significasse o óbvio que todo evento histórico é único. Em comparação com as *Naturwissenschaft*, de natureza generalizante e replicável, que Wilhelm Windelband as distinguiu como nomotéticas, as *Geistwissenschaft* seriam ideográficas. Assim, dizer que o Holocausto é único não significaria nada, senão, apenas, que ele aconteceu. Da mesma forma, dir-se-ia da Revolução Industrial, da Revolução Francesa, da Escravidão moderna e todos os demais eventos históricos que se possa quantificar. Por que, então, falar do Holocausto como único espanta, acende polêmicas, ou reconforta os crentes em sua unicidade? Por óbvio, o conceito de único, aqui, quer dizer algo mais do que sua especialidade como evento histórico. Quer quase dizer que é incomparável – se bem que os defensores da unicidade aceitem a comparação do Holocausto, muitas vezes apenas para dizer que ele está numa categoria diferente que os demais eventos.

Alice e Roy Eckardt distinguem, portanto, três tipos de unicidade. Fala-se da unicidade ordinária, que significa, justamente, que cada evento é único, na acepção anteriormente exposta do termo. Ser único pode ser também "unicamente único" . Nesse sentido, um evento pode ser considerado único quando ele é especialmente relevante no meio de outros eventos, menos relevantes. São considerados "criadores de época", no mesmo sentido que Fackenheim julga ser o Holocausto. A época em que vivemos transpira esses eventos, é marcada indelevelmente por eles – criadores de uma era – sejam eles positivamente ou negativamente decisivos. Uma vez acontecidos, resta-nos lidar com eles, prenhes de consequências. O Holocausto, nessa concepção, seria unicamente único. O Holocausto seria sem precedentes pois – os Eckardts citam Yehuda Bauer –, pela primeira vez na história, uma sentença de morte foi proclamada para todos os que

tivessem o crime de ter nascido judeu, numa ideologia em que esses eram considerados uma anti-raça. Nenhum judeu deveria ficar sobre a Terra. (ECKARDT e ECKARDT, 1980, p. 167). Não perceber a diferença entre as vítimas judias e as "outras vítimas" seria mistificar o Holocausto tanto quanto o fazem aqueles que acreditam que ele é inexplicável. Mas, assim como o Holocausto é unicamente único, outros eventos também o poderiam ser – como os já citado exemplos da revolução Francesa e revolução Industrial. Há, todavia, um terceiro exemplo de unicidade, a unicidade transcendental, o que implica sua diferença não apenas da unicidade ordinária, mas também da unicidade única. "Com uma singularidade transcendente, a qualidade da diferença eleva-se ao nível da absolutidade." (ECKARDT e ECKARDT, 1980, p. 168).[410] Nesta forma de ser único, não existe nenhuma categoria que comprima tal evento, e a única reação diante dele é o mesmo espanto diante do sagrado ou o silêncio. – Esta forma de unicidade foi a adotada por Elie Wiesel, outros sobreviventes e muitos teólogos.

O tipo de unicidade que tratarei daqui em diante é o do "unicamente único", aquele compatível com o discurso dos historiadores. À parte os extremos da banalidade do conceito de único e a sua transcendência indizível, o debate sobre a unicidade do Holocausto, entre os historiadores, versaram sobre essa "unicidade única", em que o Holocausto, para ser considerado único, deve ser comparado com outros eventos. Assim procedem os autores de que tratarei, como Yehuda Bauer, Steven T. Katz, Alan Rosenberg e Saul Fridländer. Tratarei os argumentos separados pelos autores e de maneira cronológica, para que se possa ver a evolução (ou não) do pensamento de cada autor à medida que o debate se avançava.

Yehuda Bauer, um pioneiro da unicidade

Alguns historiadores se destacaram na defesa da unicidade única do Holocausto. Yehuda Bauer não apenas foi um deles, como foi um dos pioneiros nessa defesa. Seu primeiro texto sobre o assunto data de 1978, e pode-se localizar textos seu sobre o assunto até em 2011 (BAUER, BLOXHAM *et al.*). Em seu livro intitulado *The Holocaust in Historical Pesrpective*, especialmente em seu segundo capítulo, "Against Mystification: The Holocaust as a Historical Phenomenon", seu objetivo é retirar o Holocausto do universo de mistificações que são feitas a seu respeito – tanto pelos que advogam não ser

[410] No original: "With transcending uniqueness te quality of difference raises itself to the level of absoluteness."

possível narrá-lo, quanto pelos que não reconhecem a unicidade única que de sua aura. "O evento é de tal magnitude que a mente de uma pessoa comum é incapaz de absorvê-lo." (BAUER, 1978, p. 30).[411] É necessário, então, resgatá-lo tanto dos que o "negam" mistificando-o para conseguir lidar com ele (na terminologia dos Eckardt, dos que acreditam ele ser transcendentalmente único), quanto dos que o negam por antissemitismo e defendem que não existiu o Holocausto.

O que significa Holocausto não é óbvio: ele começou a ser usado em língua inglesa, segundo Korman (KORMAN, 1972), entre 1957-1959 para designar o assassinato em massa de aproximadamente 5,8 milhões de judeus na Europa sob o regime nazista. (BAUER, 1978, p. 31); mas por volta do final dos anos 1970, começou-se a falar do Holocausto como mais amplo do que "simplesmente" o assassinato de judeus – incluía-se, neste rol, poloneses, lituanos, bálticos e soviéticos. Comumente se falava também em "holocausto" referindo-se à discriminação de negros nos EUA, a árabes nos territórios ocupados por Israel, ao que acontecia aos judeus sob o jugo da URSS. Bauer combate o uso do termo holocausto para estes outros casos, e defende a unicidade única do evento. Mas se

> o que aconteceu aos judeus foi único, então ocorreu fora da história e se tornou um evento misterioso, um milagre invertido, por assim dizer, um evento de significado religioso no sentido de que não foi causado pelo homem, como o termo é normalmente entendido. Por outro lado, se não foi único, então onde estão os paralelos ou os precedentes? (BAUER, 1978, p. 31)[412]

A unicidade única do Holocausto residiria em que os judeus foram os únicos a serem "elegidos" para serem totalmente exterminados. Os motivos não passam pela religião, política, idade ou gênero, mas por terem três avós considerados judeus. Bastava nascer judeu, dentro desta concepção do que era ser judeu, para estar destinado à eliminação. E não havia escapatória – nem conversão, nem batismo, nem capitulação – que isentasse os judeus da morte. Isso, segundo Bauer, porque os judeus eram considerados uma "anti-raça" satânica, uma personificação do mal e contrária ao arianismo de Hitler. Judeus eram insetos, baratas, parasitas, vermes, micróbios... O aspecto demoníaco dos judeus era inspirado em libelos conspiratórios de que eles queriam dominar o mundo, e o fariam através da corrupção biológica e cultural das "raças superiores". Complementando as

[411] No original: "The event is of such a tremendous magnitude that na ordinary person's mind is incapable of absorbing it"

[412] No original: "what happened to the Jews was unique, then it took place outside of history, and it becomes a mysterious event, an upside-down miracle, so to speak, an event of religious significance in the sense that it is not man-made as the term is normally understood. On the other hand, if it is not unique at all, then where are the parallels or the precedents?"

teorias conspiratórias antigas, os nazistas acrescentavam a incapacidade do judeu de ter uma vida política e produtiva própria, portanto, exigindo, para sua existência, a "contaminação " de outros povos.

Eis porque o Holocausto é unicamente único e pertencente aos judeus. Pois, mesmo que outras vítimas existissem, e o genocídio fosse uma prática generalizada no Terceiro Reich, nenhuma delas foi perseguida como os judeus – senão em números, ao menos qualitativamente. Soviéticos, poloneses, tchecos – todos foram alvos dos nazistas que buscavam o *Lebesnraum*, mas nenhum deles foi assinalado para a morte como os judeus – em sua totalidade, onde é que pudessem ser encontrados, pelo mero motivo de serem judeus. O que aconteceu com os eslavos foi uma tentativa de "desnacionalização", que seria diferente do extermínio, propriamente dito. Os de "raça nórdica" seriam assimilados, enquanto os "sub-humanos" seriam em parte exterminados, para dar lugar aos arianos que colonizariam a terra, ou permaneceriam como escravos. Por estes termos, Bauer distingue genocídio de Holocausto; o primeiro é a desnacionalização de grupos e o extermínio seletivo, o último a perseguição ideológica e não pragmática visando a destruição total de um grupo. (BAUER, 1978, p. 35). Haveria uma gradação do mal: os eslavos eram "sub-humanos" enquanto os judeus, sequer humanos eram. Genocídio, por si só, é horrível, mas não é um Holocausto. (BAUER, 1978, p. 36). E não compreender isto é mistificar o Holocausto. Por mais que houvessem genocídios e quase-holocaustos após a Segunda Guerra Mundial:

> o assassinato em massa da minoria pró-indiana Bihari em Bangladesh (...), o terrível destino dos curdos no Iraque contemporâneo, a ameaça de massacre da população cristã no Líbano ou o destino dos negros sudaneses, os chamados Anya-Anya, dos quais mais de dois milhões teriam perecido (...) pelas mãos do governo central sudanês. (BAUER, 1978, p. 37).[413]

Por mais que houvesse genocídios, não teria havido outro Holocausto. Mas ainda assim, a existência de um novo Holocausto é possível, pois se aconteceu uma vez, pode acontecer de novo. A noção de unicidade completa tiraria do Holocausto sua capacidade de ter lições extraídas deles – pois, se é único, não pode se repetir, e se não pode se repetir, é irrelevante para a História.

[413] No original: "the mass murder of the pro-Indian Bihari minority in Bangladesh (...), the horrible fate of the Kurds in contemporary Iraq, the threatened slaughter of Christian population in Lebanon, or the fate of Sudanese Blacks, the so-called Anya-Anya, over two million of whom are said to have perished (...) by the central Sudanese government"

Em 1980, Bauer faz argumentação semelhante no trimestral *Midstream* em intervenção intitulada "Whose Holocaust", na qual se mostra contrariado com o alargamento da noção de Holocausto para significar os mortos não-judeus. Jimmy Carter, então presidente dos EUA, em declaração ao Congresso americano, referiu-se ao Holocausto como envolvendo 6 milhões de vítimas judias e milhões de outras. No ano anterior (1979), seu discurso no dia de Lembrança do Holocausto, fora ainda mais desastroso, de acordo com o historiador israelense: Carter falara de 11 milhões de vítimas do Holocausto, das quais 6 milhões eram judias. No momento, a construção do Museu e Memorial do Holocausto de Whashington (USHMM) estava sendo debatida, e discutia-se a inclusão ou não de "outras vítimas" dos Nazistas na própria definição do conceito. "O memorial, tal como visto pelo presidente (e não pela comissão), submergiria, nesse caso, a tragédia específica do povo judeu no mar geral de sofrimento causado pelas muitas atrocidades cometidas pelo regime nazista." (BAUER, 1980, p. 42).[414] Para Bauer, a declaração do Presidente era apenas mais um sintoma de que todo mal acometido a qualquer um e a qualquer lugar era chamado, agora, de "holocausto". Em meio ao gesto aos judeus americanos (a criação do USHMM), havia também pressões de outros grupos identitários para que o Memorial não fosse apenas judeu, mas representasse outras vítimas e se tornasse um "museu americano". O risco, portanto, era a desjudaicização do Holocausto.

Um dos exemplos do problema em se dar conta daquele risco era o antissemitismo soviético. Na verdade, o chamado antissionismo soviético era uma campanha contra a influência judaica no mundo, portanto, sendo mais antissemita do que contra Israel, em si. Os "sionistas" eram acusados de controlar as fábricas armamentistas no Ocidente; "A propaganda antissemita, na verdade, é uma faceta central da atividade quase histórica e quase intelectual semioficial." (BAUER, 1980, p. 42).[415] V. Emelianov escreveu que os princípios do judaísmo estavam na Torah e consistiam em tomar o território de outros povos e torná-los escravos. O panfletário antissemita também dizia que o plano dos sionistas eram alcançar a dominação do mundo por 2 mil anos. "Aqui, parece ficar perfeitamente claro o que se entendia pelo termo "sionismo". Não se trata mais de um

[414] No original: "The memorial, as seen by the President (not by the Commission), would in that case submerge the specific Jewish tragedy in the general sea of suffering caused by the many atrocities committed by the Nazi regime"

[415] No original: "anti-Semitic propaganda, in fact, is a central facet of quase-historical and quase-intellectual semi-oficial activity"

ataque “apenas” a Israel, mas ao povo judeu como um todo.” (BAUER, 1980, p. 43).[416] Para Bauer, o antissemitismo soviético teria conexão direta com a memória do Holocausto. Desde o fim da guerra, os soviéticos tentaram implementar uma memória das vítimas apagando os judeus e “universalizando”, na “luta contra o fascismo”, todas as nacionalidades que foram vitimadas. Para os soviéticos, tanto o nazismo quanto o sionismo eram os inimigos e nazismo e sionismo tornaram-se sinônimos. Desta feita, opunha-se, então, a massa de judeus – com conotação positiva – contra os sionistas – com conotação negativa. Mas a massa judia havia sido exterminada pelo conluio entre nazistas e sionistas. A negação da especificidade judia do Holocausto, para os soviéticos, servia como uma promoção do ódio aos judeus. “A negação do Holocausto como uma tragédia especificamente judaica é, portanto, um fenômeno mundial associado aos perigos do antissemitismo.” (BAUER, 1980, p. 43).[417] A afirmação de que de que 11 milhões de pessoas morreram nos campos nazistas, feita, inclusive, por Simon Wiesenthal, é condenada por Bauer como incorreta em termos históricos. Tirando judeus e ciganos, o número de pessoas que morreram em campos de concentração foi de meio milhão. E a maioria dos judeus não morreram em campos de concentração, mas em campos de extermínio, como Auschwitz, Chelmno, Belzec, Treblinka e Sobibor; e aproximadamente 1,5 milhão de judeus foram executados à bala pelos nazistas. E se se quer olhar as vítimas pelo viés da guerra como um todo, entre 20 e 25 milhões de pessoas morreram, sendo aproximadamente 20 milhões de soviéticos e 3 milhões de poloneses – e os prisioneiros de guerra que morreram em campos de concentração, em números oferecidos por Bauer, seriam de 2,5 milhões. Assim, o número de 11 milhões ou seria muito alto ou muito baixo – e não faria sentido.

Bauer, ancorando-se na definição de genocídio de Lemkin, afirma que em 1943, quando ele inventou o termo, ele não teria plena noção da total aniquilação planejada contra os judeus na Europa. Isso levaria sua definição conter uma contradição: de um lado, a prática de extermínio de uma nação seria genocídio; por outro, também chamaria genocídio o ataque sincronizado contra diferentes aspectos do povo cativo, como a desnacionalização, a destruição de artefatos culturais, o impedimento de procriação – e demais elementos apontados por Lemkin. Bauer, no entanto, tem dificuldades em

[416] No original: “Here, it appears, it becomes perfectly clear what it meant by the term ‘Zionism’. It is no longer and attack ‘merely’ on Israel, but on Jewish peopple as a whole”

[417] No original: “The denial of the Holocaust as a specifically Jewish tragedy is therefore a wolrdwide phenomenon connected with dangers of anti-Semitism”

sintonizar as duas partes como fases do mesmo processo, ou entender procedimentos díspares em seu grau de extremidade como sendo tudo – um genocídio. "Se Lemkin realmente quis dizer que genocídio era a aniquilação física total de nações e grupos étnicos",[418] os demais elementos não fariam sentido. Bauer "corrige" Lemkin, então, tendo em vista o conhecimento sobre o Holocausto que o jurista judeu não teria na época da cunhagem do termo genocídio – especificando que holocausto se referia somente ao extermínio completo. Assim, a desnacionalização dos poloneses seria um genocídio, enquanto, o caso mais extremo, seria um Holocausto.

> A atitude da Alemanha nazista em relação aos judeus era motivada por considerações ideológicas; os argumentos econômicos ou políticos eram meras racionalizações. Aos olhos dos nazistas, os judeus eram uma força satânica no mundo e, como tal, precisavam ser combatidos. Os judeus eram "parasitas" e, embora as duas metáforas não fossem compatíveis, elas formavam uma combinação ideológica muito poderosa. (BAUER, 1980, p. 44).[419]

O Reich estava em guerra existencial contra os judeus, estes, controladores da França, Grã-Bretanha, Rússia e América. A especificidade do Holocausto não estava em seus números ou nos métodos de aniquilação, mas em sua ideologia apocalíptica que movia os nazistas e seus aliados contra os judeus.

Bauer conclui:

> Holocausto é tanto o nome de um evento específico e único na história recente, quanto um conceito genérico: o extermínio total planejado de um grupo nacional ou étnico com base em uma ideologia geral. É claro que existe uma conexão entre Holocausto e genocídio, embora a diferença, como mostrado acima, seja importante (BAUER, 1980, p. 45).[420]

A posição que amplia o leque de vítimas do Holocausto, ao mesmo tempo que minimiza a vitimização dos judeus, seria, segundo Bauer, uma espécie de "inveja" contra a experiência vitimária judaica. E uma definição de Holocausto que não prezasse pela unicidade estaria, de fato, retrocedendo a sentimentos antissemitas. É como se o Holocausto só importasse se fosse universalizado – se outras vidas fossem ceifadas que não as judias – e, desta maneira, possibilitaria que os inimigos do povo judeu obliterassem o seu martírio. E, quem sabe, proporcionassem um novo Holocausto contra os judeus?

---

[418] No original: "If Lemkin really meant that genocide was the total physical annihilation of nations and etnical groups"

[419] No original: "The attitude of Nazi Germany to Jews was motivated by ideological considerations; the economic or political arguments were mere rationalizations. In Nazi eyes Jews were a satanic power in the world, and had to be combated as such, Jews were "parasites", and though the two metaphors do no agree, they formed a very powerful ideological combination."

[420] No original: "Holocaust is both the name for a specific, unique event in recent history, and also a generic concept: the planned total annihilation of a national or ethnic group on the basis of a general ideology. There is of course a connection between Holocaust and genocide, though the difference, as shown above, is important."

Em texto de 1984, republicado em 1989, chamado *The place of Holocaust in Contemporary History* (BAUER, 1989), Bauer avança em seus argumentos, tentando reconciliar as reivindicações de singularidade e universalidade do evento. Insiste, todavia, no argumento da singularidade: a vitória dos "arianos" sobre os judeus não se tratava de mera necessidade geopolítica para a conquista do espaço-vital, mas de uma pré-condição para a existência da Humanidade. Se os judeus não sucumbissem ao extermínio, a Humanidade estaria em risco da "infecção" do vírus judeu, especialmente representado pelo bolchevismo. A unicidade do Holocausto seria a tradução de sua ideologia em plano, logicamente executado, de assassinato total. Sobre os aspectos universais do Holocausto, diz que os assassinatos em massa são comuns desde tempos imemoriais, em guerra ou quase-paz. Mas sobre esse tipo de assassinato, embora para a vítima seja indiferente a causa e o modo como tenha morrido, é necessário uma gradação do mal. Assim, segue, na mesma toada, a argumentação do texto anterior, em que genocídio e Holocausto (neste caso, chega a usar o termo Shoah) são coisas diferentes, apesar de correlatas. Haveria um continuum entre um e outro, que vai de assassinato em massa a Holocausto (Shoah), passando por genocídio. Pode-se concluir, por estes termos, que há genocídios completos e incompletos, genocídios parciais e totais, não-suficientes e suficientes. Apenas o Holocausto seria um genocídio completo – frise-se, até a data – enquanto outros assassinatos em massa seria apenas um simulacro de Holocausto, um genocídio incompleto. Novamente, o autor menciona o destino dos poloneses, diferenciando-o do dos judeus, e adiciona o dos ciganos. "No entanto, o caso dos ciganos foi novamente diferente." (BAUER, 1989, p. 25).[421] Os sinti, na Alemanha, e os lalleri, na Áustria, eram estereotipados como ladrões, feiticeiros e sequestradores de crianças. A soma dessas vítimas mortas em campos de concentração, calculada por Bauer, chega na estimativa 23.587 a 39.607, enquanto 14.017 form salvos por Himmler. Aos roma, as mesmas leis de Nuremberg se aplicavam. Primeiramente, perseguidos como "associais", posteriormente, por critérios "raciais", e os roma considerados "puros" e "assimilados" e que levassem uma vida sedentária não seriam perseguidos. A esta pequena exceção, Bauer atribuí o destino único dos judeus em relação aos ciganos. Alguns ciganos também estavam isentos de perseguição por atuar no exército alemão. Dois terços dos roma alemães foram assassinados, porém.

[421] No original: "However, the case of the Gypsies was different again"

> A destruição planejada, desde meados do século XIX, de um grupo racial, nacional ou étnico como tal, pelos seguintes meios: (a) assassinato em massa seletivo das elites ou de partes da população; (b) eliminação da cultura nacional (racial, étnica) e da vida religiosa com a intenção de "desnacionalização"; (c) escravidão, com a mesma intenção; (d) destruição da vida econômica nacional (racial, étnica), com a mesma intenção; (e) dizimação biológica por meio do sequestro de crianças ou da prevenção da vida familiar normal, com a mesma intenção.
>
> O genocídio, assim definido, incluiria as políticas nazistas em relação aos tchecos, poloneses ou ciganos, por exemplo, e as políticas da Sociedade em relação aos chechenos, alemães do Volga ou tatares. Incluiria as políticas dos colonos americanos em relação a muitas tribos nativas americanas (Seminoles, Blackfoot, Arapaho, Apache e outras), embora haja casos em que as políticas foram além do que aqui é definido como genocídio (Nez Percé, Lakotas): provavelmente incluiria também os casos dos hutus, dos biharis e dos ibos.
>
> (...)
>
> Ficamos então com uma reafirmação da "primeira" definição de Lemkin, ou seja, o extermínio físico planejado, por razões ideológicas ou pseudorreligiosas, de todos os membros de um grupo nacional, étnico ou racial. Esse parece ser, de fato, o verdadeiro significado de holocausto. Assim definido, torna-se um termo geral, não limitado à experiência judaica na Segunda Guerra Mundial, embora essa experiência seja a mais completa até à data, o único caso em que "holocausto" (ou "Shoah", como sugerido anteriormente) pareceria totalmente aplicável. (BAUER, 1989, p. 30)[422]

Assim, tem-se, no extremo: Holocausto/Shoah: o que aconteceu com os judeus durante a Segunda Guerra Mundial; e entre Genocídio e Holocausto: o destino dos ciganos durante a Segunda Guerra Mundial e o dos Armênios durante a Primeira Guerra Mundial. Apesar de poder voltar a acontecer, há dois perigos na equivalência entre o Holocausto e outras violências: a de não reconhecer as especificidades de cada violência e acomodá-las na categoria Holocausto, por um lado; e de políticos israelenses, movidos pelo trauma, configurar cada ameaça ao estado de Israel como um possível novo Holocausto.

[422] No original: "The planned destruction, since the mid-nineteenth century, of a racial, national or ethnic group as such, by the following means: (a) sellective mass murder of the elites or parts of the population; (b) elimination of national (racial, ethnic) culture and religious life with the intent of "denationalization"; (c) enslavement, with the same intent; (d) destruction of national (racial, ethnic) economic life, with the same intent; (e) biological decimation through the kidnaping of children, or the prevention of normal family life, with the same intent.

Genocide, as thus defined, would include the Nazi policies towards Czechsm Poles, or Gypsies, for example, and Societ policies towards the Chechens, Volga Germans, or Tatards. It would include the policies of American settlers towards many native American tribes (Seminoles, Blackfoot, Arapaho, Apache and others), though there are cases where policies went beyound what is here defined as genocide (Nez Percé, Lakotas): It would probably also include the cases of the Hutus, the Biharis and the Ibos.

(...)

We are then left with a re-statement of Lemkin's "first" definition, namely, the planned physical annihilation, for ideological or pseudo-religious reasons, of all the members of a national, ethnic, or racial group. Thatm indeed, seems to be the true meaninf of holocaust. So defined, it becomes a general term, no limited to the Jewish experience in World War II, though that experience is the most thorough-going to date, the only case where "holocaust" (Or "*Shoah*", as previously suggesterd) would appear fully applicable."

Em 1991, em capítulo publicado em *Lessons and Legacies I: The Meaning of the Holocaust in a Changing World*, intitulado "Holocaust and Genocide: some comparisons" (BAUER, 1991), Bauer discute a temática novamente, reconhecendo que *ad infinitum et ad nauseam*. Começar por reafirmar suas posições anteriores:

> The Holocaust, that is, the planned total annihilation of the Jewish people and the actual murder of close to six millions of them, is a historical event; it was perpetrated by humans for human reasons, and is therefore as explicable as any other series of violent acts in recorded history (BAUER, 1991, p. 36).[423]

Nesta afirmação temos, de certa forma, reafirmação da unicidade do Holocausto, ao reivindicá-lo como a morte de 6 milhões de judeus (retirando do plano as "outras vítimas"), ao mesmo tempo que a sua, talvez, universalidade – posto que pode ser explicável como qualquer outro evento histórico, e nisto, não sendo único. " Discordo dos escritores, filósofos e teólogos que tentam remover o Holocausto para uma esfera abstrata de mistificação e nos dizem que "nunca saberemos"" (BAUER, 1991, p. 37).[424] Bauer chega, inclusive, a afirmar que não há nada de novo nos extremos que o Holocausto trouxe à tona do comportamento humano (tortura, sadismo, assassinato); haveria precedentes disso "desde os tempos antigos até a modernidade" (BAUER, 1991, p. 37).[425] O problema é que o Holocausto demonstrou que humanos, na era tecnológica, apesar de ensinamentos de grandes políticos e filósofos morais dos últimos três séculos, são capazes de estender os limites do comportamento humano normal para o quase-absoluto mal. Uma das explicações sobre a possibilidade para o mal, Bauer a encontra em Erich Fromm, discípulo de Freud que afirmava haver um instinto para Tânatos, a morte, da mesma maneira que havia um para a vida, a Libido. E em alguns contextos sociais a moralidade poderia ser varrida de cena para que Tânatos entrasse em ação. Isso explicaria a recorrência de assassinatos em massa. Mas e o Holocausto, seria ele, também, recorrente? Bauer defende que todos são maus, mas que deveríamos diferenciá-los, assim como se diferencia a cólera do câncer – ambas doenças mortais – para distinguir o remédio que se as daria. Portanto, diferentemente de assassinatos em massa e genocídios, o Holocausto seria único – mas passível de ser repetível.

Assim, Bauer repete o que disse em outros textos. Sobre as "outras vítimas" são frutos de uma discussão fútil. Os homossexuais, por exemplo, foram encarcerados em

[423] No original: "The Holocaust, that is, the planned total annihilation of the Jewish people and the actual murder of close to six millions of them, is a historical event; it was perpetrated by humans for human reasons, and is therefore as explicable as any other series of violent acts in recorded history"

[424] No original: "I disagree with writers, philosophers, and theologians who try remove the Holocaust into some abstract sphere of mystification, and tell us "we shall never know"

[425] No original: "from ancient times to modernity"

campos de concentração ao número de 20 mil, de um total de 1.5 milhões de homossexuais na Alemanha. De novo, apenas homossexuais homens alemães foram internados, sem ter nenhuma ordem para extermínio deste gênero. Fora da Alemanha, a homossexualidade não foi perseguida, posto que era vista como um método de diminuir as taxas de natalidade dos países invadidos, objetivo dos nazistas contra nações eslavas, por exemplo. As Testemunhas de Jeová também foram presas e torturadas em campos de concentração, mas não por motivos abstratos como teologia, mas por se recusarem a servir no Exército e não reconhecer a autoridade do Führer. Eles não eram selecionados para assassinato. Sobre o *Generalplan Ost*, que lidaria com os nativos do leste, haveria uma estratégia de desnacionalização, comparável ao Holocausto mas não à sua altura. Já os ciganos foram alvos de diretivas contraditórias desde 1938. Se por um lado eram perseguidos por motivos de higiene social, Himmler considerava, ao menos alguns deles, como arianos. Analisou-se, portanto, a procedência racial dos ciganos alemães, constatando-se que 90% deles eram "Puros". Em outubro de 1942, Himmler decidiu que os ciganos puros fossem separados do resto, receberiam nove líderes que os supervisionariam e teriam liberdade relativa. Ao fim das contas, dos cerca de 20 mil ciganos internos em Auschwitz, 6,430 foram mortos em câmaras de gás enquanto 14 mil sobreviveram. Não se sabe ao certo o que teria acontecido com ciganos dos países invadidos. Bauer conclui que, em relação aos ciganos, não havia um política de extermínio como em relação aos judeus – eles não eram vistos como uma força supernatural que ameaçava a luta entre as raças inferiores e superiores. (BAUER, 1991, p. 42).

Quanto aos armênios, houve um genocídio análogo ao Holocausto. Os Jovens Turcos queriam aniquilar os armênios completamente da Turquia, e o fato de alguns sobreviverem, de nenhuma maneira, implica o contrário – da mesma forma que a sobrevivência de um terço da judiaria européia não nega o Holocausto. Ambos foram assassinatos de maneira organizada pelo governo, tiveram colaboração de aliados, valeram-se de marchas da morte. Porém, não está claro se os Jovens Turcos quiseram aniquilar todos os armênios do mundo ou tinham limitações geográficas para seus objetivos. Ao mesmo tempo que este morticínio tinha um motivo muito pragmático: estabelecer um império Pan-Turco, ou seja, uma motivação política, contrária à motivação ideológica dos nazistas.

Em comparação com outros genocídios após Holocausto, se eles se assemelhariam, Bauer descarta Kampuchea como auto genocídio; as bombas atômicas

com motivação para encerrar a guerra e não eliminar os japoneses. A tentativa de destruição dos Hutus, em Burundi, pelos Tutsi, não foi alcançada – mas tinha potencial para ser um holocausto. As histórias bíblicas sobre assassinatos em massa e destruição inteira de povos, Bauer as relega, pois, a estrutura de governo e as relações sociais desse tempo e para o nosso, moderno, impede que se faça comparações. O Holocausto é um fenômeno de nosso tempo.

E, de tudo isso, o que ele conclui: "Uma compreensão mais profunda do Holocausto nos obriga a fazer comparações. Torna-se claro que o Holocausto teve certas características que são únicas, por um lado, mas que podem se repetir de outra forma, talvez, por outro lado." (BAUER, 1991, p. 44)[426]

Em 1999, Bauer publica texto de teor parecido na coletânea *Studies in Comparative Genocide*, intitulado "Comparison of Genocides" (BAUER, 1999). Yehuda Bauer se refere, em tom crítico, a David Stannard, que aborda o genocídio indígena nas Américas como "Holocausto Americano". Stannard assim classifica os eventos que ocorreram nas Américas durante a expansão marítima não apenas pelo número expressivo de mortos dentre os nativos – cerca de 90 a 95% de diminuição demográfica – e pelo desaparecimento quase completo de algumas nações, mas sim porque reputa essas mortes a uma intenção deliberada de exterminar os indígenas. Bauer discorda dessas afirmações, atribuindo a morte às doenças espalhadas pelos europeus entre os indígenas, que não possuíam antígenos para se protegerem. E nas ilhas caribenhas, onde a população local foi completamente exterminada, a diferença entre estes eventos e o Holocausto reside em que os nativos eram usados para trabalho escravo, e sua morte, portanto, não era desejada. Para Bauer, "É evidente que se trata de um caso de assassinato em massa, e deve ser considerado um genocídio, mas não pode ser comparado ao Holocausto, como propõe Stannard." (BAUER, 1999, p. 33).[427] Sendo a comparação inadequada, ela só é feita, acredita Bauer, por o Holocausto ter se tornado um padrão comparativo contra os quais outros eventos são medidos.

Em seguida, Bauer critica outro autor, desta vez, outro exclusivista do Holocausto – Steven Katz. O conceito de genocídio que o filósofo americano propõe – a ser estudado

[426] No original: "A deeper understanding of the Holocaust obligates us to make comparison. It becomes clear that the Holocaust had certain characteristics that are unique, on the one hand, but can be repeated in another form, perhaps, on the orher hand."

[427] No original: "It is clear that this is a case of mass murder, and it should be considered a genocide, but it cannot be seen on a par with the Holocaust, as Stannard proposes"

adiante – é por demais amplo, em termos de grupos possíveis de vítimas, porém por demais estreito, ao incluir a necessidade de provar a intenção de destruição de determinado grupo. Para Katz, genocídio é apenas a realização da intenção de exterminar a totalidade de um grupo. A discordância de Bauer para com Katz começa com a abrangência dos grupos alvo – este deveria ser marcado pela impossibilidade de se trocar de grupo, como a genética e a hereditariedade. Para Bauer, a discussão do genocídio carrega um problema – muitas vezes se quer encaixar a realidade nele, quando o que deveria acontecer, quando realidade e conceito entram em choque, era o conceito se alterar. "As abstrações, definições e similares, quando entram em conflito com a realidade, têm de ceder, e não o contrário." (BAUER, 1999, p. 35).[428] Um exemplo de genocídio seria o dos poloneses durante a Segunda Guerra Mundial. A conquista do o território polonês foi seguida pelo extermínio da intelectualidade polonesa e pela morte de cerca de 3 milhões de poloneses, incluindo camponeses, não apenas por ação direta, mas como soldados ou como vítimas de políticas tais como negação de tratamento médico e de comida. Foi, de fato, uma tentativa de exterminar um grupo – mas pena desnacionalização, e não pela aniquilação total e física dos indivíduos componentes. Outro exemplo é, novamente, os armênios no contexto de uma Turquia otomana. Não visavam uma destruição dos armênios como raça em todos os territórios que pudessem por as mãos. Katz não chamaria isso de genocídio, enquanto Bauer atribuiria essa definição. O mesmo se segue para os roma. Os cerca de 150 mil da etnia que pereceram sobre o nazismo foram vítimas de genocídio. Sobre o que ocorreu em Camboja do Khmer Vermelho e Pol Pot não considera ter sido genocídio, mas um assassinato em massa. – Não havia a intenção de exterminar racialmente os khmer – gerando a terrível conceptualização de auto genocídio. Bauer prefere, como Rummel, chamar estes massacres juntamente com os soviéticos a uma determinada classe política de politicídio.

Em um aspecto, porém, Bauer e Katz concordam. Comparado com estes eventos, o Holocausto permaneceria único: (1) havia uma intenção de aniquilação global e total dos judeus; (2) havia um componente totalmente ideológico no ataque aos judeus, nada pragmático, ao contrário dos demais genocídios conhecidos; (3) havia uma coordenação central, governamental e burocrática, aplicando métodos que eram normais numa sociedade moderna, para exterminar os judeus; (4) o antissemitismo não era apenas parte da ideologia nazista, senão seu pilar.

[428] No original: "Abstractions, definitions and the like, when they clash with reality, have to yeld, not the other way round"

> O Holocausto não é único, na minha opinião, sob nenhum ponto de vista – nem no número de vítimas, nem na proporção das vítimas em relação à população-alvo total, nem na veemência do ataque, seu sadismo, crueldade ou caráter assassino.
> O Holocausto compartilha com outros genocídios, acredito, a característica de vitimização do Outro e/ou da minoria, o grupo que é conhecido, estranho e impotente, de modo que pode ser atacado com impunidade. Mas o Holocausto está no fim de um ódio coletivo muito antigo, na verdade o mais antigo que conhecemos: o que chamamos — novamente de forma imprecisa — de antissemitismo. (BAUER, 1999, pp. 40-41).[429]

Cabe ainda falar de outras publicações de Bauer, ambas datando de 2001. *A History of the Holocaust* (2001a) e *Rethinking the Holocaust* (2001b); a primeira uma obra mais compreensiva sobre o Holocausto, mas com uma discussão sobre a questão Holocausto versus Genocídio; a segunda, uma revisão de artigos anteriores, em que revê algumas posições. E, mais recentemente, tem sua contribuição para o Forum *Holocaust and Genocide*, publicado pela Dapim em 2013 – seu artigo se chama "Genocide Prevention in Historical Perspective" (2013). Em *A History of the Holocaust*, o tratamento do assunto é por demais breve, mas há aparentes novidades no pensamento de Bauer. Aqui, reafirma que há um continuum entre assassinato em massa, genocídio e Holocausto, e lista variados genocídios que ocorreram no século XX – com a novidade sendo o dos Tutsi, em Ruanda. Porém, além da necessidade de graduar o mal, Bauer afirma, creio que, pela primeira vez:

> Não há gradações entre todos esses ataques contra pessoas – não se pode (nem se deve) dizer que um é "melhor" ou "pior" do que o outro. Também não há gradação de sofrimento. As diferenças residem nas motivações dos grupos assassinos, ou seja, nas ideologias que levaram ao assassinato em massa e nos regimes que os perpetraram (BAUER, 2001a, p. 364).[430]

Com esta afirmação, Bauer livra de sua a pecha de que um genocídio é mais grave do que o outro. Ou seja não quer dizer que uma vítima sofreu mais do que a outra, nem que o Holocausto é mais grave do que qualquer outro genocídio.

---

[429] No original: "The Holocaust is not unique,in my view, from any other point of view – not in the number of victims, not in the proportion of the victims constituted of the total target population, and not in the vehemence of onslaught, its sadism, is cruelty or its murderousness.

The Holocaust shares with other genocides, I belive, the characteristic of victimization of the Other, and/or the minority, the group that is known, strange and powerless, so it can be attacked with impunity. But the Holocaust stands at the end of a very ancient group hatred, in fact the oldest we know of: what we call – again inaccurately – anti-Semitism."

[430] No original: "There are no gradations as between all these attacks on people – one cannot (and should not) say that one is "better" or "worse" than the oher. Nor is there a gradation of suffering. The differences lie in the motivations of the murdering groups, in other words, in the ideologies that led to mass murder, and in the regimes that perpetrated them."

Já em *Rethinking the Holocaust*, Bauer o escreve num contexto de universalização da memória do Holocausto:

> O Holocausto foi um genocídio, mas de um tipo especial e sem precedentes. Nas últimas duas décadas, ocorreu um fenômeno surpreendente: o Holocausto tornou-se um símbolo do mal naquilo que é incorretamente conhecido como civilização ocidental, e a consciência desse símbolo parece estar se espalhando por todo o mundo. Um museu perto de Hiroshima homenageia Auschwitz; uma universidade chinesa traduziu um resumo da literatura sobre o Holocausto para o chinês. Quando as pessoas querem comparar a "limpeza étnica" nos Bálcãs ou outros assassinatos em massa em outros lugares com o Holocausto, independentemente de tal analogia resistir à análise (o que não acontece). Não passa um mês sem o lançamento de livros, filmes, obras musicais, produções teatrais e assim por diante relacionados ao Holocausto. (...) Por quê?
> Porque, ao que me parece, está se consolidando a percepção de que o Holocausto diz algo terrivelmente importante sobre a humanidade. Por um lado, é um genocídio e deve ser comparado a outros genocídios; essa dimensão universal de comparabilidade deve preocupar a todos, de Kamchatka à Tasmânia e da Patagônia à Baía de Hudson. Por outro lado, é um genocídio único, com características sem precedentes — e, até agora, irrepetíveis. (...) O Holocausto tornou-se, portanto, o símbolo do genocídio, do racismo, do ódio aos estrangeiros e, é claro, do antissemitismo (BAUER, 2001b, pp. x-xi)[431]

Alguns elementos se destacam nessa nova perspectiva de Bauer. Primeiro, ele considera o Holocausto um evento global, com potencial universal para servir de padrão para outros eventos. Isso terá consequências no capítulo seguinte, quando o cosmopolitismo da memória do Holocausto e a sua multidirecionalidade serão tratados. E faz parte da tese que pretendo defender – que a universalidade do Holocausto já estava imbuída, de certa forma, em seu discurso sobre a unicidade. Outro aspecto, ainda se considerando a comparabilidade do Holocausto com outros genocídios, aqui é colocado de maneira mais veemente: defende a compatibilidade. Ao contrário de Edward Alexander, que reclamava de isto ser um roubo do Holocausto, a comparação é vista com bons olhos – pois ajudaria a uma cooperação para se impedir que genocídios voltem a acontecer no futuro. Por fim, outro aspecto, é mostrar como nos praticamente 20 anos em que Bauer escreveu sobre a temática da singularidade do Holocausto, a historiografia sobre o tema, assim como sobre

[431] No original: "The Holocaust was a genocide, but of a special and umprecedented type. In the past two decades or so, an amazing phenomenon happened: The Holocaust has become a symbol of evil in what is inaccurately known as Western civilization, and he awareness of that symbol seems to bem spreading all over the world. A museum near Hiroshima memorates Auschwitz; a Chinese university has translated a summary of Holocaust literature into Chinese. When people want to liken "ethnic cleansing" in the Balkans or other mass murder somewhere else but with the Holocaust, whether such an analogy stands up to analysis or not (it doesn't). Not a month passes without the appearance of Holocaust-related books, films, musical works, theatrical productoins, and so on. (...) Why?

Because, it seemsm to me, the realization in sinking in that the Holocaust says something terribly important about humanity. It is, on the one hand, a genocide and must be compared with other genocides; that universal dimension of comparability should concern everyone, from Kamchatka to Tasmania and from Patagonia to the Hudson Bay. On the other hand, it is a unique genocide, with unprecedented – and so far, unrepeated-characcteristics. (...) The Holocaust has, therefore, become the symbol for genocide, for racism, for hatred of foreigners, and, of courser, for antisemitism"

a de genocídios, se desenvolveu, e teve impacto em seu trabalho. Bauer também demonstra uma autoconsciência maior da instrumentalização do Holocausto por parte da sociedade e políticos de Israel – ora vistos como nazistas ocupando terras árabes, ora vistos como vítimas dos árabes nazistas. Isto seria fruto do trauma de que os judeus e a sociedade israelense trazem do fato do quase total extermínio judeu da Europa. A solução: confrontar os fatos e trabalhar uma memória do Holocausto. O estudo do Holocausto a serviço do "nunca mais".

Analisarei aqui os três primeiros capítulos do livro acima mencionado; no primeiro deles, "What was the Holocaust", Bauer começa com uma meditação sobre a necessidade de objetividade em se tratar do tema, mesmo que uma subjetividade seja inerente nas motivações. Nada de novo ou sofisticado para a Teoria da História. Mas chama a atenção quando ele se pergunta "Estamos, então, nos conformando com um subjetivismo que dita a reescrita da história a cada geração? Em certo sentido, sim, parcialmente" (BAUER, 2001b, p. 2).[432] Chama a atenção justamente o fato de os escritos de Bauer atravessarem gerações de historiadores e sociólogos que trabalharam sobre o tema, e suas motivações estarem num umbral entre as concepções passadas e as de então. Uma das transformações é evitar falar unicidade diretamente, para adotar o termo "sem precedentes". Bauer admite seus preconceitos (*biases*):

> Acho que o assassinato planejado de um povo foi uma catástrofe sem precedentes na civilização humana. Isso aconteceu porque era possível acontecer; se não fosse possível, não teria acontecido. E como aconteceu uma vez, pode acontecer novamente. Qualquer evento histórico é uma possibilidade antes de se tornar um fato, mas quando se torna um fato, também serve como um precedente possível. E embora nenhum evento se repita exatamente, se for seguido por eventos semelhantes, ele se tornará o primeiro de uma série de acontecimentos análogos. O Holocausto pode ser um precedente ou pode se tornar um aviso. Minha opinião é, em certo sentido, política: acredito que devemos fazer tudo ao nosso alcance para garantir que seja um aviso, não um precedente (BAUER, 2001b, pp. 2-3)[433]

Bauer também, antes de propor uma definição do que foi o Holocausto, assevera que ele não necessariamente deveria ter acontecido, contrariando certos determinismos. Ele permanecia como uma possibilidade, até certo ponto ser cruzado – não se sabe

[432] No original: "Do we then conform to a subjectivism that dictates the rewriting of history in every generation? In a sense, we do, partially."

[433] No original: "I think that the planned total murder of a people was an unprecedented catastrophe in human civilization. It happened because it could happen; if it could not have happened, it would not have done so. And because it happened once, it can happen again. Any historical event is a possibility before it becomes a fact, but when it becomes a fact, it also serves as a possible precedent. And although no event will ever be repeated exactly, it will, if it is followed by similar events, become the first in a line of analogous happenings. The Holocaust can be a precedent , or it can become a warning. My bias is, in sense, political: I belive we ought to do everything in our power to make sure it is a warrant, not a precedent"

exatamente quando – e tornar-se inevitável. A própria guerra poderia ser evitável tivessem França e Grã-Bretanha e Soviéticos prevenido a expansão do Reich. Então, ele retoma uma antiga discussão, mas que tem ressonância marcante no debate da singularidade: a dos intencionalistas versus os funcionalistas. Os intencionalistas argumentam que Hitler, desde sempre, tinha a intenção de exterminar os judeus, e graças à sua intencionalidade e ordens diretas, o Holocausto foi possível. Funcionalistas estavam mais preocupados em descrever os processos de desenvolvimento social e econômico que levaram aos impasses que levaram a soluções mais radicais para o "problema" judeu. De um lado, a intencionalidades desde o início; de outro, a mudança de planos. Porém, a historiografia superou o embate entre as duas correntes, mesclando-as, de um modo ou de outro. Reconhece-se que o processo de extermínio dos judeus foi levado a cabo por decisões cada vez mais radicais; reconhece-se o papel da burocracia estatal, que competia entre si em radicalidade nas políticas antijudaicas; mas, sobretudo, reconhece-se a liderança pessoal de Hitler e seu necessário envolvimento na questão.

> A conclusão a tirar é que se deve diferenciar entre a intenção de destruir um grupo num contexto de assassinato em massa seletivo e a intenção de aniquilar todas as pessoas desse grupo. Para simplificar ao máximo, sugiro manter o termo genocídio para assassinato "parcial" e o termo Holocausto para destruição total. Argumentarei que o termo Holocausto pode ser usado de duas maneiras: para descrever o que aconteceu aos judeus nas mãos dos nazistas e para descrever o que poderia acontecer a outros se o Holocausto do povo judeu se tornasse um precedente para ações semelhantes (BAUER, 2001b, p. 10).[434]

> Isso não significa que as guerras sejam "melhores" do que os genocídios, nem que o assassinato em massa de civis seja menos repreensível do que o genocídio; significa que há conexões óbvias entre todos esses fenômenos e que, ocasionalmente, uma forma se funde com outra.
> Não é possível graduar o sofrimento humano (BAUER, 2001b, pp. 12-13)[435]

No capítulo seguinte, Bauer discute com aqueles que acham o Holocausto inexplicável – misterioso, em última instância. Mas se o Holocausto está fora da História, ele é irrelevante para discursos racionais. "A singularidade absoluta leva ao seu oposto, a banalização total: se o Holocausto é um acontecimento único e inexplicável, então é uma

[434] No original: "The conclusion to draw is that one ought to differentiate between the intent to destroy a group in a context of selective mass murder and the intend to annihilate every person of that group. To make this as simple as possible, I would suggest retaining the term *genocide* for "partial" murder and the term *Holocaust* for total destruction. I will argue that *Holocaust* can be used in two ways: to describe what happened to the Jews at Nazi hands and to describe what might happen to oters if the Holocaust of the Jewish peoplle becomes a precedent for similar actions."

[435] No original: This does not mean that wars are "better" than genocides, nor that the massa murder of civilians is less reprehensible than genocide; it does mean that there are obvious connections between all these, and that occasionally one form merges into another.
No gradation of human suffering is possible.

perda de tempo lidar com ele." (BAUER, 2001b, p. 14).[436] Mas muito frequentemente, o que os autores dessa "unicidade transcendental" querem transmitir, não é a inexplicabilidade causal do estabelecimento do estado nazista ou do Holocausto, mas que uma sua qualidade interna, contida na falta de sentido da brutalidade dos perpetradores, no silêncio dos espectadores (*bystanders*) e na reação de espanto das vítimas – enfim, que na vastidão e absurdo tremendo do Holocausto resiste uma inexplicabilidade. Escrever contra a mistificação do Holocausto é um tema retomado desde *The Holocaust in Historical Perspective*, e, lá, como agora, ele discorda de pessoas do estatuto de Elie Wiesel. Wiesel é descrito como paradoxal, por dizer que o sofrimento das vítimas e a brutalidade dos perpetradores, em última instância, não podem ser compreendidos – mas que, por sua vez, esforçou-se por escrever vastamente sobre os eventos do Holocausto.

Mas, do ponto de vista de um historiador, o Holocausto há de ser explicável. E deve ser explicado porque vivemos num mundo onde eventos como o Holocausto podem ser repetidos. Elementos que produziram o Holocausto ainda estão entre nós. O princípio da explicabilidade do Holocausto é a empatia – sim, ainda que seja difícil colocar-se no lugar dos perpetradores. Pois tudo que é humano, que já foi performado por um ser humano pode, em princípio, ser repetido por outro ser humano. "É claro que ninguém pode sentir a dor de outra pessoa. (...) Mas você sabe como é essa sensação por causa de suas próprias experiências semelhantes." (BAUER, 2001b, p. 17).[437] Mesmo a ação maligna podemos entender, porque em nós, mesmo que a rejeitemos, sentimos impulsos e tentações para fazê-la. E o fato de que o maligno possa ocorrer, é que ocorreu – e se ocorreu, é porque podemos ser malignos. Por podemos compreender o outro ser humano, podemos compreender o Holocausto. A comparabilidade da experiência humana nos garante isso. A depravação, humilhação, sofrimento por grande números de seres humanos em cenas horrivelmente descritas, que transcendem as tragédias do dia a dia são difíceis de serem compreendidas. "No entanto, essas atrocidades foram cometidas por seres humanos, e todos nós temos dentro de nós instintos que, em determinadas circunstâncias de nascimento, educação, sociedade, história social e similares, podem nos levar a realmente compreendê-las." (BAUER, 2001b, pp. 18-19).[438]

[436] No original: "Absolute uniqueness ths leads to its opposite, total trivialization: if the Holocaust is a onetime, inexplicable occurrence, then it is a waste of time to deal with it"

[437] No original: "Of course, no individual can fell the pain of another. (...) But you know how it feels because of yout own similar experiences"

[438] No original: "Yet these atrocities were committed by human beings, and we all have within us instincts that under certain circunstances of birth, education, society, social history abd the like might lead us to actually understand them"

Isso pode ser checado ao longo da história com a desumanização do outro desde tempos imemoriais até os dias de hoje. Seguem-se vários exemplos fornecidos por Bauer, que conclui:

> A singularidade – doravante usarei o termo "sem precedentes", apesar de sua estranheza – do Holocausto não reside, portanto, no nível de brutalidade alcançado pelos nazistas e seus colaboradores, embora esse tenha sido, sem dúvida, um pico. O genocídio dos judeus não foi melhor nem pior do que qualquer outro. (...) O comportamento dos nazistas não foi "desumano". Foi apenas muito humano. Foi maligno, não desumano, e foi provavelmente, em sua forma concentrada, mas não totalmente sem precedentes, a aproximação mais próxima do que poderia ser chamado de mal "absoluto" que a história da humanidade já viu (BAUER, 2001b, pp. 20-21).[439]

Os próprios instintos para morte que vemos em personagens como Himmler está dentro de nós, segundo a psicanálise de Erich Fromm. Mas se não a brutalidade do Holocausto, o que o torna sem precedentes? Para os nazistas, o "problema" judeu "não era uma questão alemã ou mesmo europeia, mas um problema global da maior magnitude. A libertação da humanidade dos judeus foi concebida em termos pseudo-religiosos e messiânicos. (...) O Holocausto é sem precedentes, basicamente por causa da motivação dos assassinos" (BAUER, 2001b, p. 22).[440]

Como é mister avançar nos argumentos sem muita delonga, passemos para o terceiro capítulo da obra analisada, o que será feito, também, com a máxima brevidade. Ressaltarei apenas algumas permanências e alternâncias no pensamento de Bauer em relação ao já extensamente dito. Em "Comparisons with Other Genocides", Bauer argui que somente a comparação permite dizer em que medida o Holocausto é sem precedentes – ou não – e em relação a que?

Bauer, defendendo a comparabilidade do Holocausto com outros eventos, começa por acusar a "sanitarização" da História empreendida quando se a ensina – ela é feita de sangue, todos sabemos.

> Procuramos minimizar, ignorar e não ensinar sobre esse lado sombrio da história, porque ele é uma ameaça constante ao nosso sentimento de segurança, e queremos evitar o perigo desviando o olhar. Erich Fromm usou o conceito de Tânatos, o instinto destrutivo, para explicar nosso comportamento. Parece que os seres humanos oscilam entre o impulso pela vida, a "Libido" descrita

[439] No original: "The uniqueness – I shall henceforth use the term *unprecedentedness* despite its awkwardness – of the Holocaust does not lie, therefore, in the level of brutality reached by the Nazis and their helpers, althoug that was undoubtly a peak. The genocide of the Jews was neither better nor worse than any other. (...) The behavior of the Nazis was not "inhuman". It was only too human. It was evil, not inhuman, and was probably, in its concentrated but not entirely unprecedented form, the closes approximation to what could be termed "absolute" evil that human history has seen.""

[440] No original: "was not a German or even a European issue but a global problem of the greatest magnitude. The delivery of human kind from the Jews was conceived in pseudo-religious, messianic terms. (...) The Holocaust is unprecedented, them, basically because the motivation of the murderes"

> por Freud (em termos muito sexuais), e o impulso destruidor da vida. Eu diria que a idéia de deuses "bons", ou de um Deus justo, onipresente e todo-poderoso, ou de seres transcendentais não humanos em geral, que supostamente são os depositários da moralidade, e seu oposto — figuras demoníacas, deuses malignos ou um Deus monoteísta que esconde seu rosto —, deriva desse conflito interno imanente. Temos esses opostos dentro de nós, geneticamente fixados por uma longa história de desenvolvimento humano; podemos ser "bons", "justos" e "humanos", ou o oposto. Transferimos essas qualidades para fora de nós mesmos e criamos imagens de seres transcendentais que personalizam essas qualidades para nós (BAUER, 2001b, pp. 40-41).[441]

Essa dualidade "bem" e "mal", externalizada em deuses e figuras míticas, convive em nós, humanos, em nossos próprios impulsos – na vontade de fazer o bem e de pecar. Essa externalização é um modo de mistificar o evento e nos livrar da responsabilidade sobre eles. Tanto na Bíblia, no Corão e nos Vedas indianos constam histórias de extermínio. Mas nós, humanos, não precisamos das motivações teológicas para cometer genocídios – há exemplos vastos que impossibilitam escrever sobre todos. A respeito do Holocausto, a conclusão de Bauer é: "*O horror do Holocausto não é o fato de ter se desviado das normas humanas; o horror é o fato de não ter se desviado.*" (BAUER, 2001b, p. 42).[442]

Bauer prossegue diferenciando o Holocausto de outros genocídios, tal qual fizera nos outros textos já citados – os armênios, os ciganos, os norte-americanos – todos eles genocídios, mas nenhum deles Holocausto. A novidade é a referência aos Tutsis, em Ruanda, que é visto como uma perseguição de classe misturada com rivalidades tribais – o que coloca um pragmatismo no genocídio, ao invés de uma ideologia. Neste capítulo, porém, Bauer se alonga mais detidamente em cada genocídio que ele compara com o Holocausto, dando mais detalhes, mas chegando, inevitavelmente, à mesma conclusão.

O autor israelense observa três diferenças maiores entre o Holocausto e as outras formas de genocídio. Enquanto as razões pragmáticas eram centrais nos demais genocídios analisados, abstrações ideológicas eram periféricas. Com o Holocausto se dava o contrário, as motivações pragmáticas eram periféricas enquanto um absurdo aparato ideológico mobilizava o extermínio dos judeus. Um segundo princípio

[441] No original: "We try to minimize, ignore, not to teach about, this dark side of history, because it is a constant threat to our feeling of security, and we want to avoid danger by looking the other way. Erich Fromm used the concept of Thanatos, the destructive instint, to explain our behavior. It appears that humans veer between the urge for life, the "Libido" described by Freud (in much to sexual terms), and the life-destroying urge. I would argue that the idea of "good" gods, or a just, omnipresent, and all-powerful God, or trascendental nonhuman beings generally who are supposed to be the repositories of morality, and their opposite – devil figures, or evil gods, or a monotheistic God who hides his face – stem from that immanent inner conflict. We have these opposites within us, genetically fixed by a long history of human development; we can be either "good" and "just" and "humane", or the opposite. We transfer these qualities outside ourselves and create images of transcendental beings who will personalize these qualities for us""

[442] No original: "*The horror of the Holocaust is not that it deviated from human norms; the horror is that it didn't*"

diferenciador é a globalidade sem precedentes do Holocausto. Enquanto os demais genocídios se limitavam a uma porção geográfica para eliminar seus inimigos, no Holocausto, os nazistas queriam exterminar os judeus de todo o Império a vir a ser da Alemanha. Um terceiro elemento é a sua pretensão à totalidade. Todos os judeus deveriam ser mortos, onde é que estivessem – e assim teria ocorrido, muito provavelmente, se a Alemanha saísse da guerra vencedora. Nos demais genocídios, Bauer não identifica uma pretensão de totalidade de extermínio, um planejamento. Se os argumentos de Bauer estiverem corretos, o Holocausto seria uma forma extrema de genocídio – e essa extremidade é o que o faria sem precedentes. Bauer ainda vislumbra possíveis quarto e quinto elementos para a ausência de precedentes do Holocausto: "porque os judeus estavam no fundo do inferno que era o campo de concentração nazista, eles foram vítimas de um crime sem precedentes de humilhação total e tiveram um destino pior do que outros que foram vítimas do mesmo crime." (BAUER, 2001b, p. 52).[443] O quinto e último princípio seria a tentativa nazista de tentar controlar não apenas a Alemanha, mas toda a Europa e, enfim, o mundo, através do princípio da raça. Fazê-lo seria jogar fora, Bauer interpreta, todas as conquistas do Ocidente. Era uma rebelião contra o Humanismo.

Por último, o artigo de Bauer, de 2013, para o Forum da Dapim – que visou discutir se o Holocausto era o caso mais extremo de genocídio conhecido, ou se, pelo contrário, sua centralidade obscurecia outros eventos de terem sua apropriada dimensão avaliada. Nele se vê a reiteração dos argumentos anteriores, especialmente do livro *Rethinking the Holocaust*, voltando mais a sua preocupação para a possível repetição de eventos similares. Darfur e o Congo, por exemplo, são questões prementes em seu texto. Mas o argumento central, de que há uma continuidade entre genocídio e Holocausto, e que o destino dos judeus foi sem precedentes, permanece.

Antes de proceder à próxima seção, farei uma recapitulação do "capítulo Bauer" na História da singularidade do Holocausto. Ele reitera, em seus textos, que o Holocausto não é nem inexplicável nem incomparável, mas é único – ou, como posteriormente tentou consertar-se – sem precedentes. Sua preocupação com uma boa definição de genocídio e de Holocausto consistia na crença de que os estudos sobre o tema pudessem servir de subsídio para que impedisse novas catástrofes de acontecerem. O Holocausto como um

[443] No original: "because the Jews were at the bottom of the hell that was the Nazi concentration camp, they were the victims of an unprecedented crime of total humilation and fared worse than others who were victims of the same crime"

aviso, e não como um precedente. A ausência de precedentes para o Holocausto, ou sua singularidade, residia em, *basicamente*, três aspectos: a totalidade, a globalidade e a intencionalidade da destruição total dos judeus. O antissemitismo tem um papel preponderante em sua crença no destino único dos judeus. Os demais genocídios carecem de uma ideologia fanática e são tomados por considerações puramente pragmáticas. Eis um resumo de seus argumentos.

Steven T. Katz: um fanático da unicidade

Steven T. Katz, filósofo americano, pode ser definido como obcecado pela unicidade do Holocausto. Tem traços em comum com Bauer, porém as diferenças são relevantes. Enquanto o historiador israelense admite a singularidade do Holocausto dentro de um espectro contínuo que vai desde assassinatos em massa até Holocausto, passando por genocídio – todas as categorias tendo algo em comum, portanto – para Katz haveria apenas um genocídio na história – a Shoah, como prefere dizer. Ao invés de sem precedentes, como cautelosamente Bauer prefere referir-se ao Holocausto, Katz fala de unicidade. Ambos fazem estudos comparativos, ambos historicizam o evento, e para ambos o papel da única intencionalidade em destruir os judeus figura como importante elemento da descrição. Mas a radicalidade de Katz está em julgar que nenhum dos eventos comparados que analisa possam ser genocídio. Para o termo, ele criou um novo sentido. Por mais que o efeito dos termos "sem precedentes" e "unicidade" sejam o mesmo, no final das contas, "sem precedentes" tem a qualidade lógica de poder ser alcançado por um evento posterior, que venha a equivaler-se. Ao contrário, um "evento único" nunca pode encontrar outro com o mesmo status.

Sua "estréia" na polêmica questão, até onde pude rastrear, data de 1981, com seu *The "unique" intentionality of the Holocaust* (KATZ, 1981); versão em artigo de uma palestra dada em 1979 na Universidade de Notre Dame. Katz reconhece um histórico de perseguição aos judeus que, todavia forme uma pré-história do Holocausto, não tira a completa novidade deste evento. Esta reside na "intenção": o nazismo foi um evento humano e societal organizado com a intenção integral de erradicar os judeus do mundo. Aqui, Katz distingue dois conceitos de genocídio: (a) a destruição total de um grupo nacional, religioso ou étnico; (b) a completa destruição de todas as pessoas que se identificam com um tal grupo nacional ou étnico, não permitindo que o indivíduo perseguido se dissocie dessa identidade por conversões ou assimilação. No primeiro sentido, a destruição levada a cabo por Hitler não seria única na história, com muitos

exemplos e paralelos servindo de exemplo. O próprio judaísmo já foi vítima de diversas tentativas de eliminação, não como uma raça, mas como uma religião. Um exemplo seria a diferença de Antíoco para Hitler:

> Embora Antíoco não fosse avesso a matar judeus para atingir seus objetivos, como indicam as perseguições antioquenas descritas no *Livro dos Macabeus*, seu objetivo não era o extermínio físico do povo judeu na Palestina, mas sim uma mudança em suas lealdades, de acordo com suas ambições políticas. Assim, torna-se relevante observar a distinção mais crucial entre Antíoco e Hitler, a saber, que Antíoco procurava eliminar o judaísmo, não os judeus, enquanto Hitler, com seus princípios racistas pseudocientíficos, procurava tornar o mundo *Judenrein* através da eliminação dos judeus "raciais", ou seja, todos os judeus como seres humanos concretos, bem como do judaísmo como ideologia (KATZ, 1981, p. 1662).[444]

A conclusão é que a perseguição nazista aos judeus, de acordo com a primeira consideração do que seria genocídio, não foi um fenômeno único. Muitas vezes antes os judeus foram perseguidos na história com o fim de ter sua identidade religiosa destruída ou enfraquecida. O mesmo aconteceu com outros povos. Mas nunca houve uma perseguição que visasse a destruição de todos os seres humanos de determinada nacionalidade, grupo étnico ou nacional, como houve contra os judeus durante o período nazista. Nem contra os judeus, nem contra outros povos. Daí a necessidade, segundo Katz, de introduzir um segundo conceito de genocídio. Depois de considerar uma série de perseguições contra os judeus, contudo, Katz confirma sua tese:

> À luz desta discussão preliminar, começa a parecer que a forma mais forte do "argumento da intenção genocida", ou seja, a intenção de matar todos os judeus sem deixar nenhum escapar, é uma evidência substancial a favor de considerar a experiência nazista como, pelo menos, "única" *no contexto da história judaica* (KATZ, 1981, p. 167).[445]

Para Katz, resta investigar se existe um paralelo à perseguição dos judeus no nazismo em relação a outro povo na história mundial:

> As políticas assíria, babilônica, persa, helenística e romana eram cruéis, mas nem toda crueldade é genocídio. As políticas dos hunos, muçulmanos, mogóis, imperadores japoneses, chineses (por exemplo, Genghis Kahn) e conquistadores eram tirânicas, mas nem toda tirania é genocídio. Não considero o tráfico de escravos negros genocida, nem considero que a política do homem branco contra os índios tenha sido genocida (....) Ambos foram atos

[444] No original: "Though Antiochus was not averse to killing Jews to gain his ends, as the Antiochene persecutions described in the *Book of Maccabees* indicate, his aim was not the physical de-populatoin of the Jewish people in Palestine but rather a change in their allegiances in keeping with his political ambitions. It thus becomes relevant to note the most crucial distinction between Antiochus and Hitler, namely, that Antiochus sought to eliminate Judaism, not Jews, while Hitler, with his pseudo-sicentific racism principles sought to make the world *Judenrein* by the elimination of "racial" Jews, i.e. all Jews as concrete individual human beings, as well as of Judaism as na ideology"

[445] No original: "In light of this preliminary discussion it begins to appear that the stronger form of the "argument from genocidal intention", i.e. the intention to kill all Jews without escape, is substantive evidence in favor of viewing the Nazi experience as at least "unique" *in the context of Jewish history*"

> desumanos e exploradores de um grupo contra outro, mas nem todo ato explorador pode ser chamado de genocídio. (...) Esta observação hermenêutica não é feita com o objetivo de diminuir o grau de sofrimento envolvido em cada um desses eventos calamitosos. Muito menos para reivindicar para a própria catástrofe nacional coletiva algum "lugar de destaque", pois não há orgulho em nada disso, apenas angústia e miséria humana, dor registrada e ainda mais não contada. Em vez disso, ela é introduzida para manter nosso foco metodológico bem definido, i.e., a destruição nazista dos judeus, que propriamente pode ser chamada de genocídio, é "única" (não melhor!!) pelo menos em sua intencionalidade? (KATZ, 1981, p. 168).[446]

A metodologia de Katz, contudo, é voltada para a intencionalidade única do genocídio, feita sob medida pra tratar do Holocausto e excluir outras formas de violência em massa da definição. Ainda que não assuma que isto é uma hierarquização do sofrimento ou da violência (enfatize-se!), o Holocausto é colocado em posição de destaque. Os exemplos da história mundial (não judia) que Katz oferece é o (não-)genocídio armênio e a destruição dos indígenas das Américas do Norte e do Sul durante a colonização européia.

Os indígenas, em questão numérica, ultrapassam a catástrofe judia. Tanto quantitativamente quanto proporcionalmente. Nesse aspecto, o Holocausto não seria um evento único. Para restabelecer a sua singularidade, dever-se-ia recorrer ao aspecto da intencionalidade, novamente. Por mais que houvessem estereótipos contra indígenas, sua visão como inferior não almejava sua extinção ou eliminação, mas sim convertê-los ao cristianismo, explorá-los economicamente e tomar seu território e controlá-lo. Para Katz, isso não envolve intenção genocida. Sobre o grande número de morte dos indígenas, Katz recorre ao argumento da doença, e não do extermínio intencional, mesmo reconhecendo que:

> Por exemplo, ao distribuir aos índios cobertores contaminados com cólera e varíola, doenças contra as quais os índios não tinham imunidade, resultando em centenas de milhares de mortes, parece não haver uma ideologia consistente de genocídio sistemática e continuamente em ação na política da América branca. (KATZ, 1981, p. 170).[447]

---

[446] No original: "Assyrian, Babylonian, Persian, Hellenistic and Roman policy was cruel, but not every cruelty is genocide. Hun, Muslin, Mogul, Imperial Japonese, Chinese (e.g. Genghis Kahn) and Conquistador policy was tyranical, but not every tyranny is genocide. I do not consider the black slave trade genocidal, nor again do I consider the white man's policy against the Indians to have been genocidal (....) Both were inhuman, exploitative acts by one group against another, but not every exploitative act can go by the name of genocide. (...) This hermeneutical remark is not made in order to lessen the degree of suffering each of these calamitous events involved. Even less is it to claim for one's own collective national catastrophe some "pride of place", for there is no pride in any of this, only anguish and human misery, pain recorded and still more untold. Rather, it is introduced in order to keep our methodological concern squarely in focus, i.e. is the Nazi destructoin of Jewry, which properly goes by the name genocide, "unique" (*not* better!!) at least in its intentionality?"

[447] No original: "for example, passing on Indians deseased cholera and small pox blankets which the Indians were known to have no immunity to, resulting in hundreds of thousands of deaths, there seems to be no consistent ideology of genocide systematically and continuously at work in the policy of white America"

No caso armênio, haveria mais semelhanças com a Shoah do que em qualquer outro caso. Ele foi transformado em possível durante o tempo de guerra, que deveria ser aproveitada para os fins eliminacionistas. De uma população de 2,5 milhões de armênios, metade, apenas, sobreviveu ao extermínio. Houve também um "deslocamento" populacional de armênios para o deserto da Mesopotâmia. Mais um elemento em comum seria o desejo de tornar a Turquia num estado racialmente homogêneo. Porém, Katz recorre ao argumento de que os armênios eram vistos como "quinta coluna" contra os turcos na guerra, e eram foco de traição e rebelião. Porém, o que mais diferenciava a tragédia judia da armênia era a intencionalidade genocida do perpetrador – para Katz, inexistente no caso turco. O caráter da desumanidade turca era nacional e política. O componente ideológico e de extermínio total estava ausente. Mais uma vez, o Holocausto resta como único e singular (KATZ, 1981, p. 173).

Katz também analisa o exemplo dos ciganos, que foram presos e mandados para Auscwhitz, bem como os judeus. Porém, eles não foram destruídos "sem exceção" com uma intenção genocida que foi a essência do programa antijudeu. "Os nazistas não ontologizaram os ciganos como sua antítese metahistórica" (KATZ, 1981, p. 177).[448] Com tudo isso, o filósofo americano conclui que, apesar de ainda ser necessário mais pesquisa em História Comparativa, ele acredita que evidência suficiente foi concentrada para demonstrar que o caráter intencional do Holocausto foi único. E, como ver-se-á adiante, mesmo com o volumoso *The Holocaust in Historical Context* (KATZ, 1994), sua metodologia e conclusão permanecem as mesmas.

Treze anos após este primeiro ensaio sobre a intencionalidade única da Shoah, Katz a reatualiza, enfatizando, sobremaneira, a historiografia intencionalista sobre o tema. Argumenta que nem o antissemitismo tradicional nem a burocracia moderna, por si só, foram capazes de criar Auschwitz – mas idéias, são capazes. (KATZ, 1994, p. 3). As idéias estavam hierarquicamente acima das instituições que a tornaram concretas. O extermínio dos judeus teve de ter sido imaginado antes de executado – não foi mero acidente. O Holocausto foi feito como consequência de uma ideologia antissemita cósmica, em que o judeu era visto como o inimigo da humanidade, uma contra-raça que se digladiava contra a raça ariana pela existência ou destruição da humanidade. E nada poderia limpar a negatividade ontológica dos judeus. Nos comentários introdutórios, Katz

[448] No original: "The Nazis did not ontologize the Gypsy into their meta-historic antithesis"

relembra a controvérsia entre Martin Broszat e Saul Fridländer sobre a historicização do Holocausto, com Friedländer defendendo uma unicidade do Holocausto, portanto a inadequabilidade de sua historicização, enquanto Broszat defendia sua historicização, contrário a uma idéia de unicidade. Para Katz, no entanto, não há um antagonismo entre historicização e unicidade; ele quer demonstrar a unicidade do Shoah ao historicizá-la (KATZ, 1994, p. 25). De antemão, o filósofo americano propõe responder aos disparates de Ernst Nolte, que sobre a pretensão comparação do Holocausto com os gulags, acaba propondo um revisionismo histórico deficiente. Katz argui que a comparação entre nazismo e stalinismo demonstrará a diferença entre ambos os regimes e assegurará a unicidade da Shoah.

A tese que Steven Katz pretende defender em seu longo volume (primeiro de supostos 3) sobre a contextualização do Holocausto é a de que: "O Holocausto é fenomenologicamente único pelo fato de que nunca antes um Estado se propôs, como princípio intencional e política efetivamente implementada, a aniquilar fisicamente todos os homens, mulheres e crianças pertencentes a um povo específico" (KATZ, 1994, p. 28).[449] O autor faz alguns apontamentos sobre o conceito de unicidade, antes de tratá-lo extensamente em seu livro. (1) A asserção de Katz não pretende ser teológica (KATZ, 1994, p. 28). (2) Também, ao defender a unicidade da Shoah, não quer, simultaneamente, endossar que o Holocausto é mais maligno do que os eventos com que o compara. (3) O caráter fenomenológico que ele associa à unicidade da Shoah não deve ser associada com outros conceitos mais dramaticamente metafísicos. Não há unicidade transcendental no Holocausto. (4) A maneira como Katz trabalha a unicidade do Holocausto distingue-se da de Kren e Rappoport, para os quais o mundo seria completamente outro depois da Shoah. Para Katz, seguindo Wiesel, nada foi aprendido; o mundo continua essencialmente o mesmo. (5) Katz defende que a questão de se o Holocausto foi único é uma questão legítima, ainda que haja censores dizendo que ela impede a apreensão de suas lições. Não há nada que impeça quem reconhece a unicidade da Shoah de se empatizar com outros eventos. (6) A versão de unicidade de Katz rejeita mistificações. A Shoah não transcende a linguagem, não é incompreensível nem ininteligível.

Em seguida, o autor propõe nove premissas pela unicidade da Shoah. (1) Negar *a priori* unicidade do Holocausto é um dogmatismo. É logicamente necessário admitir essa

[449] No original: "The Holocaust is phenomenologically unique by virtue of the fact that never before has a state set out, as a matter of intentional principle and actualized policy, to annihilate physically every man, woman, and child belonging to a specific people"

possibilidade. (2) Negar a possibilidade do Holocausto ser único é, também, uma posição não histórica. (3) Arguir que A não é B não é uma mistificação. É racional distinguir entre eventos históricos. (4) Estudar o Holocausto como fenômeno histórico é admitir que ele é sujeito às leis de causalidade e que essa causalidade é múltipla e desvendável. (5) A Shoah não pode ser traduzida em termos psicológicos ou categorias sociais. Negar sua unicidade por teorias universais é um erro metodológico. (6) Quando se fala que o Holocausto é único, diz-se algo diferente do que quando se afirma que todo evento histórico é único. (7) A unicidade do Holocausto não significa sua impossibilidade de repetição. (8) Unicidade não requer novidade total. (9) Dizer que o Holocausto é único não implica em dizer que ele não tem importância historiográfica para outras matérias – pode ser, muito bem, o inverso o verdadeiro.

A definição de unicidade fenomenológica de Katz é a seguinte:

> O Holocausto é fenomenologicamente único pelo fato de que nunca antes um Estado se propôs, como princípio intencional e política efetivamente implementada, a aniquilar fisicamente todos os homens, mulheres e crianças pertencentes a um povo específico. Para colocar de forma esquemática: Ø é exclusivamente C. Ø pode compartilhar A, B, D, ... X com Δ, mas não C. E, novamente, Ø pode compartilhar A, B, D, ... X com Δ, mas não C. Tudo o que é essencial gira, por assim dizer, em torno de Ø ser exclusivamente C. Isso implica que o Holocausto não seria o Holocausto se a propriedade de "buscar intencionalmente a aniquilação física de um povo sem deixar vestígios" não estivesse presente. Π sem C não é Ø – uma ocasião de morte em massa que não inclui a intencionalidade necessária não é comparável ao Holocausto, pelo menos no que diz respeito a essa propriedade C. Por definição, não são permitidas exceções a essa regra. Δ compartilhando A, B, D, ... X com Ø pode ser como Ø nesses outros aspectos — e, para muitos fins de tipologia e comparação, isso pode ser suficiente para estabelecer generalizações e conclusões importantes —, mas no que diz respeito à nossa definição de singularidade, qualquer ou todos os Δ sem C não são Ø. (...) Historicamente incorporado, isso significa que uma descrição completa do Holocausto incluiria a consideração de elementos como tecnologia, burocracia, desumanização e similares na destruição dos judeus europeus. Mas a presença desses fenômenos complementares sem a propriedade da intencionalidade genocida (...) não seria, na minha opinião, suficiente para estabelecer nem o caráter da Shoah como tal nem, em particular, sua singularidade (KATZ, 1994, pp. 58-59).[450]

[450] No original: "The Holocaust is phenomenologically unique by virtue of the fact that never before has a state set out, as a matter of intentional principle and actualized policy, to annihilate physically every man, woman, and child belonging to a specific people". To put is schematically: Ø is uniquely C. Ø may share A, B, D, ... X with Δ but not C. And again Ø may share A, B, D, ...X with Δ but not C. Everything essential turns, as it were, on Ø being uniquely C. This entails that the Holocaust would not be the Holocaust if the property of "intentionally pursuing the physical annihilation of a people without remainder" were not present. Π lacking C is not Ø – an occasion of mass death that does not include the necessary intentionality is not comparable to the Holocaust, at least as regards this property C. By definition, no exceptions to this rule are allowed. Δ sharing A, B, D, ... X with Ø may be like Ø in these other respects - and for many purposes of typology and comparison this may be sufficient to establish important generalizations and conclusions – but as regards our definition of uniqueness any or all Δ lacking C are not Ø. (...) Historically

Assim, num conjunto de semelhança familiar – os eventos comparados por Katz que não são classificados como genocídio – uma característica em específico em infinitas outras similares tornaria o evento único – ou melhor, a Shoah, única. Este elemento seria intencionalidade "implacável, sem exceções, biocêntrico" (KATZ, 1994, p. 59)[451] da guerra de Hitler contra os judeus.

Katz ainda levanta 8 qualificantes de "fenomenológico" para de sua definição. (1) O aspecto fenomenológico é uma característica para se distinguir das interpretações transcendentais. (2) É uma característica que indica uma análise descritiva e classificatória do Holocausto enquanto fenômeno empírico e histórico. (3) O termo fenomenológico é usado sem qualquer relação com a tradição fenomenológica husserliana – ou de seus discípulos. (4) Apesar de não seguir a tradição fenomenológica, o aspecto intencional, termo caro à fenomenologia, é ecoado em seus estudos. (5) O termo fenomenológico é adotado para enfatizar a particularidade do fenômeno contra visões moralizantes ou generalizantes da Shoah. Para dizer que A não é B, precisa-se saber o que é A e B. (6) A unicidade do Holocausto não é dada, mas um julgamento baseado em reflexão. (7) O termo é usado para rejeitar o reducionismo psicológico, inclusive da psicohistória. (8) A Shoah não está disponível para ser experimentada por aqueles que não tiveram envolvimento nela; mas pode ser conhecida por aqueles que estão de fora – assim como todo evento histórico.

Após formular longamente seu conceito de unicidade, Katz passa a analisar, em termos quantitativos, se a Shoah pode ser considerada um evento único, tanto na história judaica quanto na história universal. Enquanto na história judaica o Holocausto se destaca, numericamente, pelos 6 milhões de assassinados, relativamente à história universal isto não há este destaque. A "diminuição catastrófica" dos indígenas no Norte e do Sul da América no século XVI, o "despovoamento" da URSS nos anos de Stalin; as "perdas" chinesas na rebelião de Taiping, na Guerra Civil dos anos 1940 e sobre o regime de Mao entre 1949-1975 ultrapassaram em número a catástrofe judaica. Uma "primeira conclusão interina" é que a quantidade não vai estabelecer, de maneira universal, a unicidade do Holocausto (KATZ, 1994, p. 67). Uma vez estabelecido que, na história

embodied, this means a *full* description of the Holocaust would include cosnsideration of such elements as technology, bureaucracy, dehumanization, and the like, in the destructoin of European Jewry. But the presence of these complementary phenomena without the property of genocidal intentionality (...) would not, in my view, be sufficient to establish either the character of the Shoah as such nor, in particular, its uniqueness"

[451] No original: "merciless, exceptionless, biocentric"

judaica, o número de mortos durante o Holocausto foi superior às outras perseguições, Katz põe-se a analisar se, em relação à proporcionalidade, o mesmo é verdadeiro. Põe em revista a Conquista Assíria, a Conquista Babilônica, a Grande Revolta, as Cruzadas, e a Inquisição Espanhola e a perseguição dos Conversos. Nenhuma delas ultrapassa a proporcionalidade de judeus mortos no Holocausto (um terço de toda a judiaria mundial). Voltando-se, desta feita, para a história mundial, Katz revisa os números da "tragédia" armênia, o "despovoamento" do Novo Mundo, a destruição de Cartago e dos Hunos, no medievo, e dos aborígenes australianos após a colonização britânica. A conclusão interina a que chega Katz é que o Holocausto não é um evento único. A proporção, por exemplo, do massacre indígena nas Américas supera em muito o morticínio dos judeus durante o Holocausto. Não é, portanto, nos números, já que a busca continua, que a já enunciada singularidade do Holocausto será encontrada.

A jornada pela unicidade agora ronda a destruição dos centros culturais causados pelo deslocamento populacional. Aqui, coloca quatro questões. (1) O deslocamento geográfico foi único em termos de localizações envolvidas? (2) A migração forçada foi única em criar um novo padrão para a vida judia? (3) Os deslocamentos foram tão dramáticos a ponto de serem únicos em magnitude? (4) O deslocamento judeu foi único em termos de história mundial, ou outros povos sofreram do mesmo? À primeira questão, responde negativamente; os judeus não se mudaram para lugares onde antes não havia vida cultural judia. Ao segundo parâmetro para unicidade, há evidências que sugerem que se criou um novo padrão de vida judia nos lugares em que ela existia. Antes de 1939, 9,5 milhões de judeus habitavam a Europa, enquanto 5.5 milhões residiam na América, 400 mil faziam da Palestina seu lar, 600 mil viviam na África e mais 1 milhão na Ásia. Após 1948, reduziu-se o número de judeus para 11,5 milhões no mundo todo; 3,7 dos quais viviam na Europa e 5,8 milhões na América, enquanto 600 mil em Israel. No terceiro senso de unicidade que se avaliou, não encontrou-se a unicidade da magnitude. À quarta pergunta, admite existir paralelos na história mundial ao deslocamento de judeus pelo mundo. Portanto, "Dados os inúmeros exemplos de migrações nacionais em grande escala considerados neste capítulo, os fatores de deslocamento demográfico e destruição cultural não fornecem evidências sólidas para individualizar o Holocausto como um *novum* histórico." (KATZ, 1994, p. 123).[452]

[452] No original: "given the numerous examples of large-scale national migrations considered in this chapter, the factors of demographic dislocation and cultural destruction will not provide strong evidence for individuatin the Shoah as a historical *novum*."

Creio que o capítulo mais importante do livro seja o quarto, chamado "On Intentionality", cerne da unicidade do Holocausto já anunciada na Introdução. Aqui Katz apresenta o conceito de Genocídio da ONU, mas reconhece nele "pelo menos duas questões distintas que são problemáticas"[453] (KATZ, 1994, p. 127). A primeira questão concerne à identificação dos grupos protegidos, da qual excluiu-se grupamentos políticos, sociais e econômicos. Katz, então, decide incluir em seu novo conceito de genocídio, grupos político, sociais, econômicos e de gênero. O segundo problema identificado por Katz é o conceito de intencionalidade de destruir determinado grupo "em parte". Qual fração de um grupo seria necessário exterminar, então, para se considerar o caso genocídio? A solução de Katz é controversa: genocídio ocorreria somente quando uma intenção atualizada, independentemente de bem sucedida, de destruir fisicamente um grupo inteiro – tal como identificado pelo perpetrador.

> Resumindo: empregarei a noção de genocídio aplicando-a, e apenas aplicando-a, à "concretização da intenção, independentemente do sucesso com que tenha sido levada a cabo, de exterminar na totalidade qualquer grupo nacional, étnico, racial, religioso, político, social, de gênero ou econômico, tal como esses grupos são definidos pelo perpetrador, por quaisquer meios" (KATZ, 1994, p. 131).[454]

Eis a mágica acontecendo. Definida a Shoah como um extermínio com intento único genocida contra os judeus, e definindo genocídio como atualização do intento genocida contra um grupo com a intenção de exterminá-lo fisicamente por inteiro – temos, então, a unicidade do Holocausto.

> Empregando essa definição, podemos começar a reconhecer que as políticas assíria, babilônica, persa, helenística, romana e das Cruzadas foram cruéis, mas nem toda crueldade é genocídio. Que o comportamento dos hunos, muçulmanos, mogóis, imperadores japoneses, mongóis e conquistadores foi tirânico, mas nem toda tirania é genocídio. Que a escravidão — antiga, caribenha e americana — é uma abominação, mas nem toda abominação é genocídio. Que o misoginismo que culminou na queima de bruxas é uma obscenidade, mas nem toda obscenidade coletiva é genocídio. Que a exploração dos fracos pelos fortes é imoral e inconcebível, mas nem todo ato imoral ou inconcebível é genocida. Que o bombardeio aéreo destrutivo pode ser bárbaro, mas nem toda barbárie é genocídio. Que a emigração forçada de um milhão de russos para a Sibéria no século XIX foi uma opressão política envolvendo intenção assassina, assim como a repetição posterior de tais migrações sob Stalin, mas nem toda intenção assassina é genocídio. Que a emigração em massa dos russos entre 1917 e 1922, como resultado da invasão alemã, da Revolução Russa e da grande fome que afetou até 15 milhões de

[453] No original: "at least two separate issues that are problematic"

[454] No original: "To summarize: I shall employ the notion of genocide as applying to, and only as applying to, "the actualization of the intent, however successfuly carried out, to murder in its totality any national, ethnic, racial, religious, political, social, gender or economic group, as these groups are defined by the perpetrator, by whatever means""

> almas, é um horror sem precedentes, mas nem toda tragédia nacional é genocídio (KATZ, 1994, pp. 135-136).[455]

Nem tudo isso é genocídio. Apenas o Holocausto é. Ou a Shoah, como prefere Katz.

E o Holocausto não foi um genocídio cultural. Etnocídio está distante dos campos de extermínio, e a noção de genocídio cultural está longe da unicidade pretendida pelo Holocausto. É um fenômeno bastante conhecido na história da Humanidade – e da judaica, em particular.

E, finalmente, o que torna o Holocausto um genocídio único – o único genocídio jamais visto, para Katz – é o antissemitismo. Para tanto, o autor diferencia o antissemitismo religioso do antissemitismo cósmico e metahistórico nazista, apesar de ver num as raízes do outro. E assim, define a intencionalidade do Holocausto, que foi levada a cabo pelos nazistas. Katz se pergunta e responde se o antissemitismo tradicional foi capaz de perpetrar um genocídio contra os judeus – a resposta é não. Em seguida, questiona se a intenção hitlerista de exterminar todos os judeus consiste um *novum* na história mundial e judaica – para responder que sim. Todas as perseguições aos judeus, anteriores à Shoah, "nenhuma dessas confrontações odiosas e semiritualizadas, apesar de toda a sua maldade e barbárie, era intenção dos assassinos genocidas" (KATZ, 1994, p. 157).[456] A conclusão a que chega o autor americano é de que a contínua e comum perseguição aos judeus ao longo da antiguidade, medievo e modernidade constituem um plano de fundo para o antissemitismo moderno, mas com ele não devem ser confundidas. Muitas nuances e descontinuidades devem ser observadas na discussão (KATZ, 1994, p. 170). O judeu, pelo menos desde o evangelho de João, assim como pelos escritos patrísticos, era visto como um adversário da Humanidade, o Mal encarnado. Com o estabelecimento do cristianismo como religião distinta do judaísmo, houve uma progressiva distinção entre o "Eles" e o "Nós". A acusação aos judeus de morte de Jesus

[455] No original: "Employing this definition we can begin to recognize that Assyrian, Babylonian, Persian, Hellenistic, Roman, and Crusade policy was cruel, but not every cruelty is genocide. That Hun, Muslim, Mughal, Imperial Japanese, Mongol, and conquistador behaviour was tyrannical, but not every tyranny is genocide. That slaveery – ancient, Caribbean, and American – is na abominations, but not every abomination is genocide. That misogynism culminating in the witch burnings is an obscenity, but not every collective obscenity is genocide. That the explotations os thhe weak by the strong is immoral and unconscionable, but not every immoral or unconscionable act is genocidal. That the obliterative aerial bombardment may be barbaaric, but not evey barbarism is genocide. That the forced emigration of a million Russians to Sibeeria in the nineteenth century was political oppression involving murderous intent, as was the later repetition os such migrations under Stalin, but not every murderous intent is genocide. That the mass Russian emigration between 1917 and 1922 as a result of the German invasion, the Russian Revolution, and the great famine that affected up to 15 millions souls is horror untiold, but not every national tragedy is genocide"

[456] No original: "none of these odious, semiritualized confrontations, for all their meandacity and barbarism, was the intention of the actuality of the murderers genocidal in character"

– um deicídio – apenas acrescentava à figura demoníaca que os cristãos nutriam pelos judeus. Os judeus deveriam ser "superados" – mas esta superação deveria esperar o momento messiânico adequado. Enquanto o tempo de deus não chegava, os judeus deveriam ter suas almas salvas, serem cristianizados, batizados – um genocídio cultural, mas não um extermínio físico. "Sob o nazismo, não havia conversão para fora do judaísmo – a biologia era destino, a biologia era morte." (KATZ, 1994, p. 174).[457]

A recepção de Katz não foi boa imediatamente depois que escreveu seu volumoso e anotado livro, tanto quanto não foi bem vista vinte e seis anos depois. Já em 1997, no Newsletter do Center for the Study of Ethnonationalism (CCNY), "The Genocide Forum", seu editor, Henry Huttenbach o acusa de falacioso e de usar a arte de Proscrutes. (HUTTENBACH, 1997). Huttenbach acusa Katz de não ser um historiador treinado, e de que os numerosos exemplos de que faz uso parecem ter sido descobertas de Katz, quando, na verdade, eram largamente conhecidos. A mais dura crítica, porém, é a de que a lógica utilizadas pelo filósofo não se trata mais do que um silogismo falho: primeiro anuncia que o Holocausto é único, enumera uma série de eventos que diz não se relacionarem com o Holocausto e, daí, conclui novamente a unicidade do Holocausto. (HUTTENBACH, 1997, p. 1). A segunda fase, portanto, é uma artimanha prosecruteana, que retalha os eventos de maneira que eles caibam – ou melhor, não caibam – na definição de genocídio proposta. Um assalto ao senso comum e ao método rigoroso, assevera Huttenbach. A unicidade já está anunciada de antemão; (apesar da extensa definição de unicidade exposta por Katz) faltaria lógica no conceito de "único", que poderia – e, de fato, pode – ser aplicada a qualquer evento. Huttenbach também critica a validade do uso de "unicidade" por um historiador – não acha um conceito útil (quando muito significa sem precedentes). A definição de genocídio proposta por Katz é feita sob medida para nenhum evento anterior e nenhum posterior poder se encaixar na definição, fazendo com que o autor não proceda a um estudo comparativo sério entre os diversos genocídios e o Holocausto. A conclusão de Huttenbach é que o livro de Katz contribuí para a mistificação do Holocausto mais do que uma sua humanização. O Holocausto deveria ser inserido no tecido da História e não condenado a ser uma experiência meta/trans-histórica. (HUTTENBACH, 1997, p. 3).

[457] No original: "Under Nazism there was no convesion out of Judaism – biology was destiny, biology was death"

A resposta de Katz veio em seguida no mesmo *The Genocide Forum*. Destaco apenas alguns pontos de sua resposta. Primeiramente, Katz ataca Huttenbach de não citar, e portanto, não ler o seu trabalho. Assegura, também, que não começou seu trabalho com uma crença na unicidade do Holocausto, senão o contrário: uma palestra em Notre Dame foi o ponto de partida, onde queria demonstrar a não unicidade do Holocausto. Apenas por força de evidência encontrada ao longo da pesquisa, mudou de opinião. Sobre a falta de critérios para definir o que seria um evento único, Katz cita parte da sua extensa definição em linguagem lógica do que seria um evento único – mas não acrescenta nada relevante que indique a relevância e critério dessa definição; apenas acrescenta que dentre os muitos critérios para unicidade que analisou, apenas o de intencionalidade ficou de pé. Dentre mais algumas trocas de farpas, Katz crítica Huttenbach na direção do Forum e sugere que ele seria melhor editor do periódico *Der Stürmer* (KATZ, 1997, p. 5). No mesmo número contém a resposta de Huttenbach, que se pode resumir no seguinte: um autor com raiva que acusa os outros de não terem lido seu trabalho.

Talvez o ponto alto do debate sobre a unicidade do Holocausto tenha sido a importante publicação de Alan Rosenbaum, de 1996, *Is the Holocaust Unique?* (2009), com uma terceira edição saindo em 2009. Importantes contribuições surgiram nela, apontando a importância e relevância do debate então. Autores como Israel Charny, Ian Hancock, Robert Melson, Vahakn Dadrian, Ben Kiernan, Scott Straus, John Roth, Richard Rubenstein, David Stannard e Steven Katz participaram do debate em sua última edição. Mas, além da polêmica do assunto, outra foi revelada, com Steven Katz envolvido nela. Segundo Christopher Shea, em artigo no Chronicle of Higher Education, Alan Rosenbaum providenciou de maneira adiantada para Katz – e somente para ele – as submissões dos capítulos do livro. Katz, tendo-os em mãos, pediu que fossem feitas alterações em textos de seus críticos, e Rosenbaum as passou como se fossem "sugestões" do próprio editor. Depois de reuniões entre editora e advogados, a maioria dos ensaios retomaram seu formato inicial (CHURCHILL, 2001, p. 97). Seja como for, o livro foi publicado e tornou-se sucesso editorial. Tratarei aqui, brevemente, do texto de Katz nesta coletânea, onde ele reafirma posições e comparações anteriores.

Por unicidade do Holocausto, Katz afirma:

> Pretendo apenas afirmar que o Holocausto é fenomenologicamente único pelo fato de que nunca antes um Estado se propôs, como princípio intencional e política efetivamente implementada, a aniquilar fisicamente todos os homens,

> mulheres e crianças pertencentes a um povo específico (KATZ, 2009, pos. 1505).[458]

Começa a comparação com o caso dos nativo-americanos. Embora esses tenham sido alvo de exploração, espólio, estupro, e assassinato, o destino deles era fundamentalmente diferente em relação ao dos judeus durante o Holocausto pelo papel que as doenças desempenharam nesta caso. Segundo Katz, haveria um consenso entre os estudiosos da demografia da região que o fator predominante para as mortes dos indígenas fossem os patógenos europeus levados pelo Atlântico. A estas mortes, portanto, faltavam o fator da intencionalidade. Katz dá como exemplo a descoberta da vacina contra varíola em 1797. O governo americano estimulou os indígenas a se vacinarem, e na epidemia de 1831-1832, o governo requereu que os indígenas fossem vacinados. Além disso, grande eram os investimentos em catequização e, com o fracasso dessas missões, a estratégia de recolher os indígenas em assentamentos próprios. Segundo Katz, isso evidencia que havia uma alternativa ao extermínio, o que não existiu para os judeus durante o Holocausto. Em relação à grande fome dos ucranianos (Holodomor), o autor aponta para a crueldade de Stalin em combater os camponeses nacionalistas e a intransigência em acreditar que a colheita não era suficiente para alimentar ucranianos e exportar, ao mesmo tempo. Mas, tecnicamente, este crime não é comparável à Shoah e nem constitui genocídio. Era, todavia, um conflito nacional e de colonialismo interno. A diferença entre Holodomor e o Holocausto, para Katz, era que depois da grande fome, Stalin pretendia que ainda existissem ucranianos; mas Hitler, depois de Auschwitz, pretendia um mundo *judenfrei*. Sobre os armênios, sua perseguição não se deu numa linguagem barroca de um mal metafísico (KATZ, 2009, pos. 1806). O argumento para eliminar os armênios eram de que eles constituiam uma ameaça política. Com a conclusão de Katz sendo:

> Os limites espaciais impostos a este capítulo impedem uma revisão e análise comparativa mais aprofundada. No entanto, acredito que em todos os outros casos que se dizem paralelos ao Holocausto, um estudo aprofundado mostraria que eles também são diferentes, na medida em que também não seriam exemplos de uma guerra ilimitada que exigisse a aniquilação completa — a morte de todos os homens, mulheres e crianças — da população vítima. O Holocausto é uma realidade histórica única (KATZ, 2009, pos. 1903-1920).[459]

[458] No original: "I intend only to claim that the Holocaust is phenomenologically unique by virtue of the fact that never before has a state set out, as a matter of intentional principle and actualized policy, to annihilate physically every man, woman, and child belonging to a specific people."

[459] No original: "The spatial limits imposed on this chapter prevent further comparative review and analysis. However, I believe that in all the other cases that are said to parallel the Holocaust, close study would show that they also are dissimilar insofar as they, too, would not be examples of an unlimited war that required complete annihilation—the death of every man, woman, and child—of the victim population. The Holocaust is a unique historical reality."

Em 2019, em ensaios reunidos em *Holocaust Studies*, Katz advoga mais uma vez pela unicidade do Holocausto. Em "On the Definition of Genocide and the Issue of Uniqueness" (KATZ, 2019c), Katz refaz seu argumento pela unicidade e rebate críticos. Nessa revisão, adota o mesmo conceito de genocídio outrora analisado, ao mesmo tempo em que enfatiza a questão da intenção em matar a totalidade do grupo. "Minha insistência em incluir a noção de "intenção" na definição de "genocídio" reflete, entre outras coisas, a consciência de que nem toda causa representa ou implica um ato intencional, ou seja, um ato de vontade" (KATZ, 2019c, pos. 2800-2802).[460] Porém, reconhece que o uso do termo "único" ensejou grandes polêmicas, com alguns autores "recuando" e chamando o evento de "singular", "paradigmático", "sem precedentes". No entanto, Katz não é um desses autores.

O "desafio" de Katz neste ensaio provém dos novos eventos corridos desde a publicação de seu *The Holocaust in Historical Context*, como o massacre dos Tutsis em Ruanda (1994), as matanças na Bósnia-Herzegovina (1995) e Darfur (2003). Restaria, ainda, aplicar seu conceito de genocídio, para demonstrar que estes eventos não constituíram – genocídio. "A violência horrível em Darfur foi indiscutivelmente criminosa. Mas, agora que podemos, com o benefício da retrospectiva, ver esse evento claramente, é evidente que ele não constituiu genocídio segundo a minha definição." (KATZ, 2019c, pos. 2874-2876).[461] Sobre Ruanda, admite: "minha definição agora pode se aplicar a dois casos, não apenas a um." (KATZ, 2019c, pos. 2888);[462] mas aponta diferenças cruciais que diferenciam estes eventos (Ruanda e Holocausto):

> Entre essas diferenças significativas estão: o papel da tecnologia e da burocracia, a definição da "vítima" com base em critérios raciais, a ideologia governante, i.e., a teleologia nacional versus ontológica, o ataque ilimitado às crianças e, especialmente, o caráter internacional da campanha contra os judeus, sendo cinco dos elementos mais importantes desse tipo.(KATZ, 2019c, pos. 2891-2894).[463]

[460] No original: "My insistence on involving the notion of "intent" in the definition of "genocide" reflects, among other things, an awareness of the fact that not every cause represents or implicates an intentional act, that is, an act of a will."

[461] No original: "The horrific violence in Darfur was indisputably criminal. But, now that we can, with hindsight, see this event clearly, it is evident that it did not constitute genocide on my definition."

[462] No original: "my definition may now apply to two cases, not just one"

[463] No original: "Among these significant differences are: the role of technology and bureaucracy, the definition of the "victim" on racial criteria, the governing ideology, i.e., the national vs. ontological teleology, the unlimited assault on children, and especially the international character of the campaign against Jews, being five of the most important such elements."

Finalmente, Katz acusa autores de má compreensão de seu uso do conceito de unicidade. Dentre eles, está Dirk Moses, que aponta, como efeito da distinção elegida por Katz, que os judeus constituiriam um grupo sagrado, status que as vítimas de outros genocídios não gozariam. Katz afirma que nunca disse que o Holocausto era sagrado (e, efetivamente, nunca disse; nem Moses afirmou o contrário); quem atribuía sacralidade ao Holocausto seria Elie Wiesel, de quem, nesse aspecto, Katz se afastaria. Moses coloca, apesar das diferenças entre Bauer e Katz, os dois no mesmo patamar de defensores da unicidade do Holocausto. Katz rejeita esta colocação, ressaltando as diferenças entre seus trabalhos. O autor também reclama que Dan Stone faz acusações semelhantes à de Moses, de que a unicidade do Holocausto serviria para colocá-lo como uma "entidade sagrada". Mais um que critica o uso do termo "unicidade" é Donald Bloxham, para quem o termo serve de obstáculos ao estudo comparado de genocídios. Além do mais, para Bloxham, a unicidade seria algo impossível de provar, e que o Holocausto, ao contrário do que os intencionalistas acreditam, não seria o desenvolvimento teleológico de uma ideologia, mas sim teria sido posto em prática após um "caminho tortuoso". Katz se defende dizendo que se vale da diacronia, perspectiva temporal adotada por vários historiadores para analisar vários outros eventos.

O ensaio anterior de Katz é parte da Introdução de seu mais recente empreendimento defendendo a unicidade do Holocausto, os dois volumes de *The Holocaust and the New World Slavery* (KATZ, 2019a, 2019b). Jan Burzlaff, em artigo para o Forum: Colonialism, Slavery, and the Holocaust ("The Holocaust and Slavery? Working towards a comparative History of Genocide and Mass Violence" (BURZLAFF, 2020)), mostra-se intrigado com o surgimento dos dois volumes. "Essa comparação me intrigou. Afinal, a escravidão como sistema social, embora assassina e excruciante, nunca teve como objetivo exterminar africanos e afro-americanos, mas explorá-los como mão de obra não livre." (BURZLAFF, 2020, p. 1).[464] Se é verdade que com o crescimento da consciência pública do Holocausto nos anos 1960, sua equiparação com a escravidão foi levada a cabo por autores como W.E.B DuBois, e até os anos 1970 encontrou defensores na New Left, o cenário agora é outro. O Holocausto é parte constituinte da memória do Ocidente, e seus estudos se movem em outra direção. Katz, vinte e cinco anos depois de

[464] No original: "This comparison intrigued me. After all, slavery as a social system, though murderous and excruciating, never aimed to exterminate Africans and African Americans but exploit them for unfree labour."

escrever seu *The Holocaust in Historical Context*, revive o debate da unicidade começado nos anos 1970. Se antes a comparação era com eventos pré-modernos, desta vez o alvo foi a escravidão moderna. E embora Jan Burzlaff reconheça que Katz não recai na interpretação de que o Holocausto foi um evento místico – como Elie Wiesel, Emil Fackenheim e Claude Lanzmann – seu argumento apresenta falhas significativas, como: por que escolher a escravidão como objeto comparativo? E que ganho haveria em reconhecer o Holocausto como único, seja analiticamente ou na prática? (BURZLAFF, 2020, p. 2). Desde 1994, os estudos comparativos sobre genocídio apontaram dinâmicas genocidas em diversas sociedades e descobriram causas como: criação de nações étnicas e raciais, com ações estatais e não-estatais, competição imperial e colonialismo de povoamento. É verdade que em anos anteriores, como demonstrado previamente, a questão do Holocausto como "metáfora" para o movimento negro engendrava polêmicas. Mas por volta dos anos 1980, aponta Burzlaff, a analogia entre campos de concentração e a escravidão foi perdendo a força e os estudos nazismo e plantation tomaram diferentes rumos (BURZLAFF, 2020, p. 5). Como respingos da discussão, durante a feroz disputa pela unicidade do Holocausto, sugeriam a comparação entre o destino dos judeus em campos nazistas e o dos negros no sistema de plantation. Lucy Dawidowicz reclamava em 1981: "que "negros extremistas, com descaso imprudente pela precisão linguística ou clareza conceitual, têm abusado de palavras como 'genocídio', 'Auschwitz', 'holocausto', explorando-as em excessos de exagero retórico para descrever as condições em favelas urbanas."" (BURZLAFF, 2020, p. 5).[465] A questão da unicidade do Holocausto parecia adormecida.

Apesar das críticas, o tom de Burlaff era não polêmico e ainda achou méritos nos estudos de Katz; desconsiderando o argumento pela unicidade (seu principal, diga-se de passagem), trouxe à discussão temas que geralmente encontram-se separados. O que não passou desapercebido em sua resposta (KATZ, 2020b). Katz replica e questiona que a unicidade seja hoje uma questão superada pelos estudos de genocídios – que advogam a não unicidade do Holocausto, diga-se –, mas que a questão é dúbia. O pesquisador afirma que após estudos, considera que muito do que se coloca sob a rubrica de genocídio, de fato, não o é. Para Katz, o debate sobre a unicidade do Holocausto está tão vivo quanto sempre.

[465] No original: "that "extremist blacks, with careless disregard for linguistic precision or conceptual clarity, have abused words like 'genocide,' 'Auschwitz,' 'holocaust,' exploiting them in excesses of rhetorical overkill to describe conditions in urban slums.""

A polêmica com David Stannard, no mesmo forum, é mais ressentida e pessoal do que a com Burzlaff. E não é nova – remonta, pelo menos, à publicação de *Is the Holocaust Unique*. Em seu texto, Katz critica Stannard por comparar o fado dos indígenas sob os Conquistadores ao dos judeus sob o Holocausto. O mote central da disputa é uma afirmação que Stannard faz tanto em seu *American Holocaust* (STANNARD, 1992) e "Uniqueness as Denial: the politics of genocide scholarship" (STANNARD, 2009). A de que cerca de 50% dos judeus morreram de causas naturais, assim como a maioria dos indígenas morreram por doenças. Cito:

> Um assim chamado revisionista histórico poderia, é claro, usar este documento (e outros como ele) para sustentar, como Katz fez com relação à destruição dos povos indígenas das Américas, que a morte em massa nos campos de concentração nazistas foi "uma tragédia não intencional" e uma "tragédia que ocorreu apesar do desejo sincero e indiscutível dos [nazistas] de manter viva a população [dos campos de concentração]." Isso, é claro, seria uma avaliação equivalente à de Katz em falsidade histórica e baixeza moral. Mas todos esses documentos, e muitos outros, de fato fornecem forte apoio à afirmação do historiador de Princeton, Arno J. Mayer, de que "de 1942 a 1945, certamente em Auschwitz, mas provavelmente no conjunto, mais judeus foram mortos por assim chamadas 'causas naturais' do que por 'não naturais'"—sendo as "naturais" "doença, enfermidade, desnutrição [e] superexploração", em oposição às "não naturais", como "fuzilamento, enforcamento, injeção de fenol ou gaseamento." (STANNARD, 2009, pos. 7475).[466]

E, anteriormente:

> Além disso, embora Arno J. Mayer possa muito bem estar correto ao sustentar que "de 1942 a 1945, certamente em Auschwitz, mas provavelmente no geral, mais judeus [nos campos] foram mortos pelas chamadas causas 'naturais' do que pelas 'não naturais' — sendo as causas 'naturais' 'doença, enfermidade, subnutrição [e] hiperexploração', em oposição às causas 'não naturais', como 'fuzilamento, enforcamento, injeção de fenol ou gaseamento'" — não se pode negar, como o próprio Mayer insiste, que aqueles que morreram "naturalmente" não foram menos vítimas de genocídio do que outros que foram assassinados diretamente. (STANNARD, 1992, pp. 254-255).[467]

[466] No original: "A so-called historical revisionist could, of course, use this document (and others like it) to contend, as Katz has done with regard to the destruction of the indigenous peoples of the Americas, that mass death in the Nazi concentration camps was "an unintended tragedy" and a "tragedy that occurred despite the sincere and indisputable desire of the [Nazis] to keep the [concentration camp] population alive." That, of course, would be an assessment equal to Katz's in historical falsity and moral baseness. But all these documents, and many others, do provide powerful support to the assertion of Princeton historian Arno J. Mayer that "from 1942 to 1945, certainly at Auschwitz, but probably overall, more Jews were killed by so-called 'natural' causes than by 'unnatural' ones"—"natural" causes being "sickness, disease, undernourishment, [and] hyperexploitation," as opposed to "unnatural" causes such as "shooting, hanging, phenol injection, or gassing.""

[467] No original: "Moreover, although Arno J. Mayer may well be correct in contending that "from 1942 to 1945, certainly at Auschwitz, but probably overall, more Jews [in the camps] were killed by so-called "natural" causes than by "unnatural" ones—"natural" causes being "sickness, disease, undernourishment, [and] hyperexploitation," as opposed to "unnatural" causes such as "shooting, hanging, phenol injection, or gassing"—there can be no denying, as Mayer himself insists, that those who died "naturally" were no less victims of genocide than others who were murdered outright."

Katz prossegue demonstrando a causa de morte dos judeus durante o Holocausto. (1) 1,4 milhões mortos por balas, pelos *Einsatzgruppen*; (2) 150 mil por gasificação em Sobibor; (3) 800 mil em Treblinka; (4) 150 mil em Chelmno; (5) 434.508 foram mortos em Belzec, ao chegarem no campo; (6) cerca de 900 mil ou 1 milhão de judeus foram mortos em Auschwitz à chegada do campo, cerca de 90% dos internos. O total é de 3,850 milhões de mortos de "causas não naturais", durante o Holocausto. Num total de 5,1 milhões, adotado por Stannard, 80% foram mortos de maneira intencional, sem ser pela fome ou pelo trabalho.

Sobre os supostos mortos por "causas naturais", Katz, de fato, faz um interessante trabalho, argumentando que os nazistas tinham condições, se quisessem, de tratar as doenças dos internos.

> Mas eles escolheram não fazê-lo. Em vez de optar por manter pessoas vigorosas em forma, mulheres saudáveis e reprodutivas, mães grávidas e seus fetos bem cuidados, crianças pequenas crescendo e pessoas doentes assistidas, o Estado de Hitler escolheu fazer o oposto e tornar pessoas saudáveis doentes, criar condições em que mulheres judias fossem estéreis, identificar mulheres judias grávidas e seus fetos como "inimigos do Estado" que precisavam ser eliminados, deixar crianças judias pequenas desnutridas e desprotegidas e tratar judeus doentes como estando fora do círculo das obrigações éticas. (KATZ, 2020a, p. 6).[468]

Assim, Katz espera ter demonstrado que as causas "naturais" por que morreram os judeus, de fato, faziam parte de uma estratégia genocida intencional; primeiro porque as doenças de que pereciam eram atribuídas à vontade dos nazistas em não alimentarem os judeus; segundo, pelo método de extermínio pelo trabalho. E, ademais isso, a vasta maioria das mortes do Holocausto foram "não naturais", ou seja, via assassinato direto por balas ou gasificação.

A resposta de Stannard, no entanto, foi enfática. Ele demonstra espanto ao ser alvo de um artigo de Katz por um livro que escreveu há mais de vinte anos, com a historiografia sobre o tema tendo alterado bastante. Stannard também estranha que, de seu livro *American Holocaust*, de mais de 400 páginas, apenas uma citação, a respeito da comparação do número de nativos americanos e de judeus mortos, foi feita. Em seguida, Stannard contesta que jamais afirmou que a a maioria das causas de mortes dos indígenas

[468] No original: "But they chose not to do so. Instead of electing to keep vigorous people fit, women healthy and reproductive, pregnant mothers and their foetuses well, young children growing, and sick people cared for, the Hitler state elected to do the opposite and make well people ill, to create conditions in which Jewish women would be barren, to identify pregnant Jewish women and their foetuses as "enemies of the state" that had to be eliminated, to leave young Jewish children malnourished and unprotected, and to treat ill Jews as being outside the circle of ethical obligations"

tenha sido doenças. – E que Katz não providencia nenhuma citação sua a esse respeito, assim, começando seu artigo com:

> uma alegação falsa sobre minhas comparações "repetidas" do Holocausto com a conquista espanhola em "uma série de ensaios" que não existem, seguida por uma afirmação vergonhosa de que eu apoio a noção de que a doença foi responsável pela maioria das mortes que ocorreram durante o colapso populacional de quatro séculos nas Américas (STANNARD, 2020, p. 2).[469]

Com base numa mentira – a de que Stannard afirma que tanto os indígenas quanto os judeus tiveram como causa principal da morte as doenças – Katz constrói toda a sua argumentação. Ela se basearia numa falsa premissa, de que ou se morre por doença (causa natural) ou por intenção. Stannard, por sua vez, alega que ao citar Arno Meyer, queria dizer apenas que os mortos por doença também faziam parte do cálculo dos mortos pelo Holocausto. E, no caso dos indígenas, o motivo principal da morte não se resumia em doença *versus* intenção, mas que ambos andaram juntos, com os espanhóis cometendo atrocidades mais do que documentadas, ceifando vidas indígenas com a espada e com guerra, ao mesmo tempo em que epidemias se espalhavam pelo continente. Para Katz, a diferença entre "doença ou violência" importa, acusa Stannard, porque ela possibilita sua distinção entre o que é e não é genocídio. As doenças não seriam espalhadas de maneira intencional, portanto, a morte dos nativos americanos não pode ser considerada como genocídio. E com esta manobra retórica o Holocausto permaneceria como evento único. E quase trinta anos desde a a primeira discussão entre ambos, Katz ainda seria um fanático da unicidade do Holocausto – defendendo-a, desta feita, solitariamente.

Stannard continua seu artigo com exemplos de como ameríndios foram exterminados por guerras e violência, defendendo que eles também sofreram genocídio. Na última parte de sua resposta a Katz, no entanto, se destacam as acusações desferidas. Stannard acusa Katz de criar uma solução para os problemas que via na definição de genocídio da ONU – ou seja, uma definição própria de genocídio, esposada unicamente por ele, que o possibilitava definir o Holocausto como único. Assim, conseguia comparar diversos assassinatos em massa com o genocídio dos judeus, afirmando, todavia, que o último era único, por apenas ele enquadrar-se em sua definição restrita – a da intencionalidade única de destruir totalmente o povo judeu, perseguida pelos nazistas. Os ataques de Stannard, no entanto, continuam, e ficam mais pessoais. No primeiro artigo de

[469] No original: "a false claim about my "repeated" comparisons of the Holocaust to the Spanish conquest in "a number of essays" that don't exist, followed by a shame assertion that I support the notion that disease was responsible for most of the deaths that occurred during the four-century long population collapse in the Americas."

Katz a respeito da unicidade do Holocausto, de 1981, em uma nota de rodapé, promete que trataria mais longamente do assunto em um livro chamado *The Uniqueness of the Holocaust*, que seria publicado no ano seguinte. O livro nunca veio à lume. Em 1994, todavia, publicou *The Holocaust in Historical Context*, e menos de um ano depois, aceitou uma nomeação para diretor do USHMM. Isto foi o chamativo para um artigo investigativo no Washington Post que revelou que ele recebeu votos de censura, na Cornell Univeristy, por má conduta acadêmica por dizer que seu trabalho estava perto de ser publicado, quando na verdade, não estava. (STANNARD, 2020, p. 15)

> Em documentos, autoridades universitárias disseram que, como seu salário havia sido aumentado devido às suas alegações, o salário de Katz foi congelado por três anos. A investigação também constatou "dois outros livros nos currículos e pedidos de financiamento de Katz… descritos como 'no prelo' ou 'em breve para ir à impressão' ou 'aceitos para publicação' em documentos que datam de 1978. Nenhum dos livros jamais apareceu." (STANNARD, 2020, p. 15).[470]

Devido a isto, Katz não conseguiu o posto no USHMM e deixou a Cornell para a Boston University. A prática de mentir sobre publicações vindouras continuou, no entanto. Apenas em 2019 a publicação prometida para comparar a escravidão com o Holocausto saiu, em dois volumes. O problema é que quase nenhum historiador reclamava a comparação da escravidão com o Holocausto e Katz teve que inventar inimigos. Segundo Stannard, em vez de evitar escrever 800 páginas sobre o assunto sobre o qual não resta nenhuma oposição:

> Então ele o fabricou apresentando as idéias de estudiosos cujo trabalho citado ou já havia sido desacreditado há muito tempo (Elkins), estava apenas especulando (Jones), estava fazendo algo completamente diferente (Sala-Molins) ou – como era o caso da maioria deles – havia avançado argumentos sérios que diametralmente se opunham às alegações com as quais Katz os sobrecarregou para cumprir sua função como bonecos de palha. (STANNARD, 2020, p. 18).[471]

Stannard conclui que a sorte de Katz é que seus últimos volumes passaram desapercebido pela maioria dos estudiosos da escravidão do Novo Mundo.

[470] No original: "In documents, university officials said that because his pay had been increased due to his claims, Katz's salary was frozen for three years. The investigation also found "two other books on Katz's resumes and grant applications…described as 'forthcoming' or 'soon to go to press' or 'accepted for publication' on documents dating back to 1978. Neither book has ever appeared.""

[471] No original: "So he manufactured it by presenting the ideas of scholars whose cited work either had long been discredited (Elkins), were only speculating (Jones), were doing something else altogether (Sala-Molins), or – as was the case with the majority of them – had advanced serious arguments that diametrically opposed the claims with which Katz saddled them in order to carry out their function as straw men."

Saul Friedländer: Unicidade e Integração da História do Holocausto

A ordem de análise dos autores debatidos, como anteriormente dito, seguem critérios temáticos e cronológicos. Yehuda Bauer e Steven Katz foram os epígonos do debate sobre a unicidade do Holocausto, por isso, sendo tratados primeiro, mesmo que Saul Friedländer já tenha intervindo na polêmica alguns anos antes. Em 1981 publicara "On the Possibility of the Holocaust: An Approach to a Historical Synthesis" (FRIEDLÄNDER, 1981), versão retrabalhada de um texto publicado em 1976 – "The Historical Significance of the Holocaust". Portanto, na análise do "capítulo Friedländer" do debate, é por este texto que começarei a análise.

O historiador tcheco começa seu texto com a seguinte afirmação: "Nas três décadas desde o Holocausto, nosso conhecimento dos eventos em si aumentou, mas não nossa compreensão deles. Não há hoje uma perspectiva mais clara, nem uma compreensão mais profunda do que imediatamente após a guerra." (FRIEDLÄNDER, 1981, p. 1).[472] Para Friedländer, há uma distinção entre conhecer os eventos do Holocausto e compreendê-los, dar-lhes uma explicação racional. A primeira tarefa seria possível, a segunda, não: "Como foi possível o extermínio dos judeus da Europa?", o motivo dos nazistas, a falta de resistência dos observadores, a apatia das vítimas? Isto não seria explicável. Conhecimento e compreensão do Holocausto andariam a passos dissonantes, em direções distintas. Fridländer coloca uma questão crucial antes de avançar em seu texto: o Holocausto seria um evento comparável ou único, mesmo dentro do contexto nazista? O famoso historiador decide pela segunda opção. Nem mesmo relativo ao mundo nazista a perseguição dos judeus encontrou algo semelhante. Não haveria evidência documental de um plano de total extermínio dos poloneses ou russos. Em relação aos ciganos, eles teriam sofrido perseguição parcial, não como inimigos, mas como associais – podendo, até, servir no exército. Seu extermínio, depois de muita hesitação, foi planejado e executado limitadamente em apenas um mês de 1944. O argumento de Friedländer, portanto, pela unicidade do Holocausto, é o mesmo do de Bauer e Katz, recaindo sobre um antissemitismo que, posteriormente, o próprio autor chamaria de "redentor":

> Foi o aspecto absolutamente intransigente da campanha de extermínio contra os judeus, bem como a extirpação frenética de quaisquer elementos reais ou supostamente ligados aos judeus ou ao "espírito judeu", ou seja, a identificação

[472] No original: "In the three decades since the Holocaust, our knowledge of the events as such has increased, but not our understanding of them. There is no clearer perspective today, no deeper comprehension than immediately after the war."

> dos judeus como o mal absoluto, que distinguiu fundamentalmente as ações antijudaicas dos nazistas de sua atitude em relação a qualquer outro grupo. (FRIEDLÄNDER, 1981, p. 2)[473]

O caráter absoluto do antissemitismo não apenas impediria uma integração da História do Holocausto dentro do contexto das perseguições nazistas, mas também de uma classificação mais ampla de aspectos políticos-ideológicos, como fascismo, totalitarismo e exploração econômica. O conceito de fascismo, por exemplo, como trabalhado por Nolte (antes que ele virasse um revisionista) se mostra inadequado, pois identifica fascismo com anti-marxismo. Assim, o extermínio dos judeus recairia num impulso antimarxista, contrarrevolucionário. Mas a visão mais apropriada da relação entre antijudaísmo e anti-marxismo seria a reversa – a cruzada antimarxista derivaria da posição antijudaica. É a posição de Jäckel a de que o antijudaísmo era central na *weltanschauung* de Hitler, e que também a noção de *Lebesnraum* estava associada pela sua visão antijudia. Martin Bormann, chefe da chancelaria do NSDAP, explicitou a relação em 1944: ""A doutrina nacional-socialista é, portanto, anti-judaica em excelsis, pois é tanto anticomunista quanto anticristã. O nacional-socialismo é sólido até o âmago, e toda a sua força está concentrada contra os judeus..." (FRIEDLÄNDER, 1981, p. 3)[474]

A generalização "totalitarismo" também não serviria para compreender o Holocausto. A comparação entre o Terceiro Reich e a URSS apontava mais para diferenças cruciais do que para semelhanças entre os dois regimes – especialmente quando o assunto era seus inimigos. Enquanto no totalitarismo os "inimigos" do regime são vários e que se alternam com o tempo, para os nazistas o inimigo seria tão-somente um, o tempo inteiro: os judeus. E nos regimes totalitários as perseguições são feitas de maneira aberta contra tais inimigos, e mesmo os nazistas agiram da mesma forma com a eliminação dos líderes da SA, mas quanto ao extermínio propriamente dito, dos judeus, esta fase foi mantida em segredo. Esta – a eliminação dos judeus da face da Terra – era uma missão sagrada para os nazistas. A forma burocrática de dominação e manipulação, tidas por defensores da tese do totalitarismo como cruciais para que o Holocausto acontecesse – Friedländer as relega para um segundo plano, reconhecendo sua importância, mas asseverando que eram meras circunstâncias facilitadoras. Elas não

[473] No original: "It was the absolutely uncompromising aspect of the exterminatory drive against the Jews, as well as the frantic extirpation of any elements actually or supposedly linked to the Jews or to the "Jewish spirit," that is, the identification of the Jews as absolute evil, which fundamentally distinguished the anti-Jewish actions of the Nazis from their attitude toward any other group."

[474] No original: "National Socialist doctrine is therefore anti-Jewish in excelsis, for it is both anti-Communist and anti-Christian. National Socialism is solid to the core, and the whole of its strength is concentrated against the Jews... "

explicam a face mais cruel e essencial: o caráter sagrado do antissemitismo e a necessidade de levar a cabo o extermínio do judeu. Também há a tese dos fatores econômicos que levaram ao genocídio. Mas, em verdade, a persecução contra os judeus destruiu mão de obra necessária em momentos mais críticos do conflito na Segunda Guerra Mundial. Rosenfeld, em resposta ao *Reichskomissar* Lohse, disse: "Por princípio, não se deve levar em conta nenhuma consideração econômica na solução deste problema." (FRIEDLÄNDER, 1981, p. 4).[475]

Friedländer se pergunta se o Holocausto é comparável a algum evento fora da esfera do contexto nazista. Sobre a perseguição às bruxas, reconhece que seu assassinato, para os cristãos, era uma forma de lhes salvar a alma – uma cura. Sobre o genocídio armênio (ele usa o termo genocídio, diferentemente de Katz), enxerga uma clara diferença: a perseguição envolvia conflitos políticos e nacionais, e não requeria um mito sobre mal absoluto. Os nazistas também eram inovadores numa longa história de perseguição aos judeus. Enquanto anteriormente a expulsão ou conversão era o remédio para o "problema judeu", além de atos de violência, apenas os nazistas tinham um impulso exterminatório como motivação. Por fim, Friedländer critica os trabalhos de Geoffrey Barraclough, um historiador "pós-liberal" que propõe uma nova periodização da História alemã contemporânea, que desde os anos 1870 passaria por uma transformação social e econômica – e o nazismo estaria incluso nessa era. Mas, dentro desta perspectiva, como explicar os crimes do regime? Na sua proposta de estudos, Auschwitz praticamente desaparece do horizonte e não há espaços para explicações para o Holocausto em seu quadro analítico. "Para ser franco, compreender o que aconteceu em Auschwitz é muito menos importante para Barraclough do que certos aspectos da mobilidade social na sociedade alemã contemporânea" (FRIEDLÄNDER, 1981, p. 5).[476] Para Friedländer, então, a explicação do Holocausto não pode ser subsumida em quadros explicativos generalizantes, tampouco esmorecido por perspectivas analíticas que o retirem de quadro. Este problema levanta a questão: "O Holocausto não é um evento único, uma anomalia da história que pode ter o máximo significado em um nível teológico ou filosófico, mas que está fora do escopo de qualquer interpretação histórica?" (FRIEDLÄNDER, 1981, p.

[475] No original: "On principle, one shall not take into account any economic consideration in the solution of this problem."

[476] No original: "To put it bluntly, understanding what happened at Auschwitz is far less important to Barraclough than certain aspects of social mobility within contemporary German society"

6).[477] Seria o Holocausto um evento de relevância apenas para teólogos e filósofos, estando fora da História? Friedländer, como historiador, tenta escapar a este dilema: para ele, por mais que categorias generalizantes não deem conta do evento, a cumulação de tendências históricas poderia servir para explicá-lo. – Estas tendências seriam a tentativa de explicar a ação dos perpetradores, dos observadores e das próprias vítimas.

Se é verdade que em cada época, todo grupo social projetou seus medos nos judeus; e que em épocas de crise esse antissemitismo adquiria contornos patológicos, ainda fica aberta a questão sobre como a obsessão antissemita e a burocracia industrial se juntaram para produzir a "Solução Final". Primeiro, se tem em conta o princípio quase metafísico de que o judeu representa o mal cósmico. Outra posição, é a de que os judeus compunham uma raça destruidora de cultura que, ao longo da história, tentou destruir as raças criadoras de cultura. Para os nazistas, o pacifismo, a democracia, o internacionalismo e o marxismo representariam formas de destruição moral da sociedade, através da qual os judeus pretendiam conquistar o mundo. Por fim, o judeu era tido como um bacilo mortal. A gramática biológico-patológica do judeu como parasita e bacilo excluía-o mesmo do do universo das raças inferiores, legadas para os russos e eslavos. Se os russos eram animais cuja morte não valia a lágrima dos alemães, o bacilo judeu deveria ser exterminado a todo custo. Mais do que a "obediência cega", esse mito do judeu como bacilo e anti-raça contribuiu, através, é claro, do carisma de Hitler, para que a classe média germânica colaborasse ou não se importasse com o extermínio dos judeus. Assim a patologia antissemita e a organização burocrática do extermínio dos judeus se conectariam.

Sobre os observadores, Friedländer assevera que se houvesse mais resistência por parte desses, mais ações contrárias, mais protestos, ou intervenção violenta vinda de fora da Europa ocupada, o curso do genocídio seria outro. Ainda que ele fosse viável, seria mais difícil de acontecer, ou teria números reduzidos. Mas por que não houve uma tal resistência? Friedländer acusa que a "banalidade do mal" é incapaz de explicar a ação dos perpetradores, mas serve bem para descrever a inação dos observadores. Interesse próprio e escolhas ideológicas misturavam-se num cálculo em que a vida de um judeu valia menos que a sua ação ou inação. Havia, é claro, regiões – como no leste europeu – em que o antissemitismo era motivo suficiente para não intervir, senão colaborar, no andamento do

[477] No original: "is not the Holocaust a unique event, an anomaly of history that may have the utmost significance on a theological or philosophical level, but falls outside the scope of any historical interpretation?"

genocídio. Mas em outras regiões esta explicação não basta. Em vários círculos ocidentais, o sentimento antiliberal contribuiu para o isolamento do judeu – que se tornava um *outsider*. Com o anti-marxismo e o sentimento contrarrevolucionário, os nazistas eram vistos mais como *insiders* e toleráveis e defensores de uma Europa do que os judeus. Ninguém se importava com os judeus; dois exemplos notáveis são a Conferência de Evian (1938) e os passageiros do St. Louis, que vagaram pelo Atlântico em 1939 sem nenhum país oferecendo-se para receber os judeus que saíam da Alemanha, então. "Tanto em sua propaganda quanto em sua expressão espontânea, o nazismo afirmava consistentemente derivar dos valores "verdadeiros" da cultura ocidental, particularmente europeia" (FRIEDLÄNDER, 1981, p. 12).[478] Até o meio da guerra, o Terceiro Reich era considerado um parceiro aceitável. Friedländer resume: a revolta da classe média Ocidental contra os valores liberais colaborou para o isolamento dos judeus, assim como para o anti-bolchevismo que tornou, em muitos aspectos, o nazismo aceitável.

Sobre o comportamento das vítimas, faz-se a pergunta constrangedora: algo que os judeus fizeram contribuíram para seu assassinato? Ou ao menos para a passividade dos observadores? Lembra-se, imediatamente, dos *Judenrat* – os Conselhos Judeus. Eles contribuíram para o extermínio do próprio grupo? Havia alternativa senão integrar a estes Conselhos? Era possível, uma vez admitindo a existência deles, trabalhar para evitar o extermínio dos judeus? Ou os Conselhos tratam-se de mais uma faceta criminosa do Nazismo, que forçou as vítimas trabalharem contra si mesmas? Friedländer acrescenta: como explicar a falta de consciência dos judeus de que seu destino estava ameaçado sob a Alemanha nazista, a ponto de não terem fugido enquanto era tempo?

> Pode-se argumentar que não há como prever acontecimentos de caráter tão singular; de fato, ninguém poderia ter previsto a própria Solução Final. Mas uma sensação de perigo iminente, de mudanças possivelmente catastróficas, poderia ter sido esperada dos judeus europeus assim que Hitler chegou ao poder. No entanto, a maioria dos judeus permaneceu inconsciente de que o momento de mudanças radicais havia chegado. (FRIEDLÄNDER, 1981, p. 13)[479]

Se por um lado era impossível saber os detalhes do extermínio dos judeus, para Friedländer, todos sabiam que algo estava acontecendo com eles – menos os próprios judeus. Ou melhor, eles sabiam de alguma forma, mas o senso de sobrevivência

[478] No original: "In both its propaganda and its spontaneous expression, Nazism consistently claimed to issue from the "true" values of Western, particularly European, culture"

[479] No original: "One can argue that there is no way of foreseeing developments of so unique a character; indeed, nobody could have foreseen the Final Solution itself. But a sense of imminent danger, of possibly catastrophic changes, might have been expected from European Jews as soon as Hitler came to power. Yet most Jews remained unaware that the time of radical change had come."

conspirava para que negassem ou diminuíssem o que seria seu destino. Os judeus não estavam prontos para assimilar a desilusão de que não eram mais aceitos, nem para abdicar de suas cidadanias. Fugir da Alemanha seria expatriar-se, mais do que salvar suas vidas. Muitos judeus, assim como líderes do Ocidente, ainda acreditavam que as medidas extremas ainda iram assentar-se. Inclusive, muitos dos que emigraram da Alemanha em 1933, voltaram em anos seguintes. E ainda que não o houvessem feito, pouco adiantaria – o apetite territorial do Reich estenderia seus tentáculos sobre eles, novamente.

> Independentemente do que os judeus fizessem ou deixassem de fazer, não podiam impedir a existência do antissemitismo como tal, nem mesmo o surgimento do antissemitismo assassino dos nazistas, que era alimentado por um elemento de verdadeira insanidade e crescente desintegração totalmente independente dos próprios judeus. O antissemitismo nazista, no entanto, conseguiu atingir seu pleno alcance porque não encontrou forças contrárias fortes dentro da sociedade europeia. (FRIEDLÄNDER, 1981, p. 15)[480]

Friedländer ainda recorre a Arendt e Kafka para interpretar o destino dos judeus na Europa. Em *O Castelo*, de Kafka, o herói é um estrangeiro que acredita ter sido aceito para entrar no castelo. Mas ao tentar entrar, sua presença é negada. Então ele se torna um tipo de revolucionário, ajuntando mais pessoas excluídas do castelo, num esforço ambíguo para ser aceito pelas normas da sociedade que o recusava. Em algum momento, porém, a carta convidando-o a entrar no castelo chega, mas no mesmo momento, o herói está morto. – Este é o judeu. Para Friedländer, o que aconteceu com os judeus é incompreensível, mas estas tendências históricas radicalizadas na tríade perpetrador-observador-vítima tentam dar conta do por que ocorreu o Holocausto.

Em 1991, Saul Friedländer contribui para o primeiro volume de *Lessons and Legacies*, com um texto chamado “The "Final Solution": On the Unease in Historical Interpretation” (FRIEDLÄNDER, 1991). O famoso historiador do Holocausto, neste texto, continua insistindo que o Holocausto não é um evento histórico como qualquer outro. Ao invés de defender a sua inexplicabilidade, desta vez, admite que o Holocausto está sendo e precisa ser historicizado. A dificuldade em tratá-lo, por sua vez, se daria por um “não sei o que”, nos termos do filósofo francês Jankelevitch. “Há alguma coisa de estranha e inexplicável que não posso explicar o que é” – eis o melhor que pode fazer a

[480] No original: “Whatever the Jews did or failed to do, they could not prevent the existence of antisemitism as such, nor even the emergence of the murderous antisemitism of the Nazis, which was fueled by an element of true insanity and growing disintegration totally independent of the Jews themselves. Nazi antisemitism, however, was able to reach its full scope because it did not encounter strong countervailing forces within European society”

defesa da unicidade. Um desconforto em falar do Holocausto. Nada objetivo, porém. Nesta situação, o historiador encontra-se num dilema: eles devem estudar o Holocausto; mas pelo menos para alguns historiadores, há uma opacidade remanescente no tema, ao passo que se conhece cada vez mais os seus detalhes. O que era uma dificuldade óbvia nos anos pós-guerra, estranhamente continua em trabalhos recentes – e, qualifico, não apenas da época em que Friedländer escreveu, mas ainda hoje, no século XXI. Essa dificuldade e dilema aparece em Arno Mayer (que disse não conhecer mais sobre o Holocausto após mais de 5 anos de estudos sobre ele); de Charles Maier (para quem Auschwitz é incompreensível) e Raul Hilberg (para quem o evento aconteceu na história mas está aparte dela). Quanto ao Holocausto, reina um sentimento de incompreensão (FRIEDLÄNDER, 1991, p. 24).

Haveria algo inquietante (*unheimlichkeit*) no Holocausto, que estaria expresso no discurso de Himmler em Poznan, em 4 de outubro de 1943. Neste famosos discurso, entre outras coisas, Himmler defende que o extermínio dos judeus é uma página heróica da história alemã que jamais será escrita. Comemora, também, que a maioria dos SS sabia o que eram 100, 500, 1000 corpos empilhados, mas que ainda assim permaneciam decentes. Ora, há algo estranho aqui. Ao mesmo tempo em que se defende o extermínio de um povo e o empilhamento de seus cadáveres, comemora que isto é feito mantendo-se a decência, sem mácula moral. "No entanto, a fonte do inquietante (*unheimlichkeit*) não se limita apenas a essa dissonância" (FRIEDLÄNDER, 1991, p. 26).[481] A morte de mulheres e crianças, especialmente, evitaria, no futuro, que vingadores surgissem contra os alemães. Uma página heróica que jamais deveria ser escrita, justificada, todavia, para os SS – não encontraria respaldo nas gerações futuras, que agradeceriam o genocídio sem ter que saber como era a vida antes do genocídio. Assim, um aspecto da singularidade do Holocausto "parece residir não apenas no ato, mas, incidentalmente, é claro, na linguagem e na autopercepção dos perpetradores" (FRIEDLÄNDER, 1991, p. 27).[482] Essa linguagem do "terrível segredo" explica como, apesar de haver um significativo conhecimento sobre o que estava acontecendo, havia uma recusa ou inabilidade de transformar os fatos em compreensão: "A "Solução Final" era, de certa forma, "inconcebível".[483] Essa incompreensibilidade do Holocausto ficaria patente em se

[481] No original: "However, the source of the strangeness (*unheimlichkeit*) is not limited to this dissonance only"

[482] No original: "seems to lie not only in the act, but, incidentally of course, in the language and the self-perception of the perpetrators"

[483] No original: "the "Final Solution" was in a way, "unthinkable."'"

comparando as vítimas do nazismo com as vítimas da União Soviética, sendo que as últimas não enfrentavam uma paralisia do pensamento. As vítimas do nazismo, também, não tinham nenhuma instrumentalidade racional, como econômica, por exemplo: "a razão para o seu extermínio era algo que eles não conseguiam compreender de forma alguma." (FRIEDLÄNDER, 1991, p. 28).[484] O historiador pode analisar os eventos "de fora", mas haveria um bloqueio da intuição compreensiva.

Outra possível fonte do "desconforto" em se tratar do Holocausto recai na dificuldade de se colocar a História da "Solução Final" em uma interpretação histórica global. Friedländer atesta que a "Solução Final" deveria ser tratada como todo evento histórico mas, que este não é e nem pode ser o caso. O ponto de vista de Hitler, por exemplo, é vetado como ângulo possível de interpretação – até para os negacionistas. Mormente, o Holocausto é um evento histórico singular, porque as questões éticas que o permeiam elidem sua significância para o presente. Seguindo o conceito de "consciência histórica" de Rüsen, para quem a História tem um aspecto normativo para o presente, Friedländer descarta esta possibilidade para o Holocausto.

> Essa definição geral de história e consciência histórica parece se encaixar em qualquer fenômeno importante do passado que possamos imaginar, certamente qualquer um que ainda tenha influência sobre nossas emoções ou nosso interesse, qualquer um que pareça ser existencialmente relevante: as duas guerras mundiais, a Revolução Bolchevique, a Revolução Francesa e, nesse sentido, a industrialização ou o processo de modernização em geral, o fascismo em seus aspectos mais globais, etc. Pode-se sugerir que a vida contemporânea pode ser melhor compreendida à luz desses fenômenos e, possivelmente, ainda consideramos cada um deles relevante para o nosso futuro. Não é assim, na minha opinião, com a "Solução Final". Dentro da interpretação geral da consciência histórica, esse passado não nos ensina nada que seja compatível com a enormidade do evento; aparentemente, não nos ajuda a compreender o mundo atual ou o futuro da condição humana, exceto que sabemos, desde "então", que tal evento ocorreu dentro da sociedade industrial moderna. Não parece nos ensinar nada sobre a sociedade industrial moderna como tal, apesar de algumas ligações estabelecidas entre a modernidade e a tentativa de extermínio total. (FRIEDLÄNDER, 1991, p. 34)[485]

[484] No original: "the reason for their extermination they could in no way comprehend."

[485] No original: "This general definition of history and historical consciousness seems to fit any major past phenomenon that we can think of, certainly anyone that still has hold on our emotions or our interest, anyone that seems to be existentially relevant: the two world wars, the Bolshevik Revolution, the French Revolution, and for that matter, industrialization or the modernization process in general, fascism in its most global aspects, et cetera. Contemporary life, one could suggest, may be better understood in the light of these phenomena, and, possibly, we still consider each of them as relevant for our future. Not so, in my opinion, with the "Final Solution." Within the general interpretation of historical consciousness, this past teaches us nothing commensurable with the very enormity of the event; apparently, it does not help us to understand the present-day world or the future of the human condition, except that we know, since "then," that such an event took place within modern, industrial society. It does not seem to teach us anything about modern industrial society as such, notwithstanding some linkages established between modernity and the attempt at total extermination."

> Paradoxalmente, a "Solução Final", como resultado de sua aparente excepcionalidade histórica, poderia muito bem ser inacessível a todas as tentativas de representação e interpretação significativas. Assim, apesar de todos os esforços para a criação de significado, ela poderia permanecer fundamentalmente irrelevante para a história da humanidade e a compreensão da "condição humana". Nos termos de Walter Benjamin, podemos estar diante de um passado irremediável. (FRIEDLÄNDER, 1991, p. 35)[486]

O Holocausto seria único porque dele não se pode extrair lições. E, de fato, de um evento único e incomparável não se pode esperar nem um suspiro de "nunca mais".

Escolhi um texto de 2010 para encerrar o "capítulo Friedländer" sobre a singularidade do Holocausto. Muitos outros poderiam ser escolhidos, mas a data recente do artigo e sua abrangência justificam a escolha. Foi escrito e publicado após as missivas trocadas com Broszat, quando foi contra o desejo de historicização do Holocausto; depois da publicação de *Probing the limits of representation* (1992), no qual fala do Holocausto como evento-limite; e posterior à sua *opus magnum*, *Nazi German and the Jews*, de dois volumes, onde cunha o termo "antissemitismo redentor" para explicar o Holocausto. O texto em questão é: "An integrated history of the Holocaust: possibilities and challenges" (FRIEDLÄNDER, 2010), que, como expresso já no título, preocupa-se com a inscrição do Holocausto em uma História integrada. Nos textos anteriormente citados, essa preocupação de uma História integrada do Holocausto já aparece, contudo sua possibilidade seja negada. Aqui, por sua vez, Friedländer expressa-se como um autor que conseguiu realizar este intento na sua principal obra. *Nazi German and the Jews* pode ser visto como uma resposta a Broszat, para quem os judeus representavam uma "memória mítica" do Holocausto ao invés de uma historiografia racional. Com esse livro, Friedländer quis demonstrar que "que todos os historiadores que tratam desse tema devem estar cientes de sua inevitável subjetividade e que todos devem ter autocrítica suficiente para contê-la." (FRIEDLÄNDER, 2010, pos. 468-460).[487] Então, em seu livro, Friedländer pretendeu demonstrar vários pontos de vista, incluindo as vozes das vítimas judias.

Primeiramente, uma História integrada do Holocausto deveria contextualizá-lo para além das fronteiras alemãs; deveria levar em conta os países satélites e os ocupados,

[486] No original: "Paradoxically, the "Final Solution," as a result of its apparent historical exceptionality, could well be inaccessible to all attempts at a significant representation and interpretation. Thus, notwithstanding all efforts at the creation of meaning, it could remain fundamentally irrelevant for the history of humanity and the understanding of the "human condition." In Walter Benjamin's terms, we may possibly be facing an unredeemable past"

[487] No original: "that all historians dealing with this theme had to be aware of their unavoidable subjectivity and that all could muster enough self-critical insight to restrain it."

suas instituições e autoridades. A percepção judia do que estava acontecendo deveria ser levada em conta, posto que impactava em outros elementos da história. Por fim, uma História integrada do Holocausto deveria considerar diversos pontos de vista simultâneos e como eles se interrelacionavam. Uma consideração que esta perspectiva enfatiza é a ciência temprana de que estava ocorrendo um extermínio dos judeus, dentro e fora da Alemanha. Echternkamp resumiu a situação da seguinte forma: "A mentira de Auschwitz tornou-se a mentira da sociedade alemã, em que o conhecimento secreto do mal secreto era apresentado como ignorância [...] Viver uma mentira era normalidade na sociedade alemã durante a guerra [...] Apenas alguns faróis de verdade [...] se erguiam acima do mar de mentirosos." (FRIEDLÄNDER, 2010, pos. 473).[488] Por sua vez, testemunhos, diários e outros tipos de documentos legados pelos judeus, indicam que eles não entendiam o que estava reservado para eles – à exceção de alguns relatos de resistência armada. O que ouviam sobre outros lugares, criam, não seria realidade para eles. Esta falta de compreensão colaborou para um processo mais fácil de extermínio. Sobre o método usado no livro, Friedländer afirma:

> Tal função disruptiva dificilmente seria necessária em uma história do preço do trigo às vésperas da Revolução Francesa, mas é essencial para a representação de eventos históricos extremos, como o Holocausto, que a historiografia comum necessariamente domestica. (FRIEDLÄNDER, 2010, pos. 496)[489]

Ou seja, o Holocausto teria, ainda, para Friedländer, uma dimensão especial, singular, única – extrema –, diferente da de outros eventos históricos como a Revolução Francesa, em que uma visão "objetiva" e "desprendida" poderia ser aplicada. O Holocausto reivindicaria métodos especiais de representação por ser um evento histórico distinto. A citação acima ainda revela que a historiografia ordinária tende a "domesticar" os eventos através da narrativa, o que seria indesejável quando se trata do Holocausto. Escolher dentre as possíveis formas de se narrar os eventos significaria alterar, também, o conteúdo dessas narrativas. Ao Holocausto, nenhuma das formas para narração, tradicionalmente usadas pela historiografia, estariam disponíveis para a elaboração de seu enredo. Aos eventos do Holocausto cabem o caos da crônica, não a ordem que dá sentido. Posto que narrar, estabelecer início, meio e fim e uma perspectiva moral aos acontecimentos é

[488] No original: ""The lie of Auschwitz became the lie of German society, whereby secret knowledge of secret evil was passed off as ignorance [...] Living a lie was normality in German war society [...] Only a few beacons of truth [...] rose above the sea of liars.""

[489] No original: "Such a disruptive function would hardly be necessary in a history of the price of wheat on the eve of the French Revolution, but it is essential to the representation of extreme historical events such as the Holocaust, which ordinary historiography necessarily domesticates."

domesticar o passado – precisar-se-ia de um novo método para representar o Holocausto. Friedländer pensa tê-lo alcançado. “Em outras palavras, uma história integrada, tal como aqui apresentada, impõe um retorno a uma narração semelhante a uma crônica.” (FRIEDLÄNDER, 2010, pos. 523).[490] A única forma para se alcançar uma História integrada do Holocausto, ao contrário do que alguns defensores da “historicização” defendem, é tendo em vista a centralidade da “questão judaica” nas políticas do regime nazista. Do contrário, não se o entenderia. Assim, tem-se novamente o argumento da unicidade do Holocausto pela centralidade do antissemitismo, tido como “redentor”, na perseguição nazista.

Alan Rosenberg: a peculiar questão da unicidade do Holocausto

Para Alan Rosenberg e Evelyn Silverman (1992, p. 48), é estranho como a questão da unicidade é tida não só como “natural”, mas como de primeiro escalão nos estudos sobre o Holocausto. – E nunca perguntada para qualquer outro tipo de evento. Por que?

> Algumas autoridades na história do Holocausto chegam ao ponto de afirmar que a posição que se adota em relação à "questão da singularidade" determina a maneira como se relaciona o Holocausto com o restante da história humana, influenciando cada dimensão da interpretação e avaliação do próprio evento (ROSENBERG e SILVERMAN, 1992, p. 48).[491]

Saul Friedländer é colocado entre estes autores para os quais a questão da unicidade do Holocausto determina toda a interpretação vindoura a respeito do evento - se é único ou comparável, mesmo dentro dos quadros do nazismo. George Kren e Leon Rappoport chamam a questão de muito importante e, dependendo de como ela é respondida, a análise geral pode variar bastante. Bauer também contesta: se a experiência do Holocausto não for um problema universal, por que sistemas púbicos de ensino tão diferentes como os de Philadelphia, New York e Timbuktu deveriam ensiná-lo? Para Bauer, não há unicidade nem mesmo num evento único – tudo pode acontecer novamente. Veja-se que a questão é a mesma posta ao fim da seção anterior – se o Holocausto é único, haveria ele de proporcionar uma mobilização da consciência histórica? Ensinaria lições? Seria importante para o presente? Isso tudo depende de como a questão da

[490] No original: “In other words, an integrated history, as presented here, imposes a return to a chronicle-like narration.”

[491] No original: “Some authorities on the history of the Holocaust go so far as to claim that the stance that one takes with respect to the "uniqueness question" determines the way in which one relates the Holocaust to the rest of human history, influencing every dimension of one's interpretation and evaluation of the event itself.”

unicidade é respondida. “a "questão da singularidade" é ao mesmo tempo fundamental e problemática.” (ROSENBERG e SILVERMAN, 1992, p. 48).[492] A fixação na unicidade do Holocausto tem impedido alcançar suas lições universais.

Rosenberg e Silverman acreditam que uma definição clara do que se quer dizer com unicidade permite escapar da mistificação: (1) Jäckel admite que a questão da unicidade acrescenta pouco ou nada na nossa compreensão do que foi o Holocausto. Schorsch atribui à discussão apenas uma tonalidade política e divisiva – portanto, desnecessária. (2) Pode-se tentar entender o por que da centralidade da discussão sobre a unicidade do Holocausto, enquanto ela é de todo irrelevante para outros eventos. (3) Pode-se, também, se concentrar em como a questão da unicidade ajuda ou atrapalha a compreender o Holocausto. Por entenderem que a discussão sobre a unicidade do Holocausto é central nos debates sobre o evento, os autores optam por seguir a terceira opção.

À medida que os elementos horríficos da perseguição aos judeus foram sendo descobertos ao fim da Segunda Guerra, a mente humana se viu incapaz de lidar com tremenda desgraça, incapaz mesmo de compreendê-la. A medida que estes eventos foram acomodados e nomeados como Holocausto, tentou-se captar o sentido único do evento. Na nomeação estava implícito a incompreensibilidade do evento que ora se distinguia dos demais horrores. Mas em que, exatamente, constitui a unicidade deste evento, sua incapacidade de formar sentido? O termo “unicidade” é comumente usado como sinônimo de “singularidade”, “particularidade”, “sem precedentes”, “sem igual” ou “criador de época”. No sentido corriqueiro do termo “único”, seria por demais banal chamar o Holocausto ou qualquer outro evento de tal maneira – pois todos os eventos assim o seriam. Para evitar a trivialização, é preciso analisar a intenção de quem o usa, posto que, certamente, querem dizer algo diferente da unicidade banal de cada evento. “Pareceria que, para muitos estudiosos, a afirmação de "unicidade" tem a intenção de distinguir dos outros eventos históricos justamente aquele evento singular que tem o potencial de transformar uma cultura ou alterar o curso da história de maneira profunda e decisiva.” (ROSENBERG e SILVERMAN, 1992, p. 50).[493] Uma tal definição aproxima-se do uso feito por Fackenheim, de que o Holocausto seria um evento que alteraria

[492] No original: “the "uniqueness question" is at once paramount and problematic.”

[493] No original: “It would seem that for many scholars the claim of "uniqueness" is intended to set apart from other historical events just that singular event that has the potential of transforming a culture, or altering the course of history, in some profound and decisive way.”

radicalmente o curso da história. Mas, nesse sentido, outros eventos – como o bombardeio nuclear das cidades japonesas – poderiam ser classificados como únicos. Outro grupo usaria o termo "unicidade" de maneira mais trivial ou desleixada – sim, o Holocausto seria único, mas teria fortes precedentes que o possibilitaram ser o que foi – como o genocídio armênio e os gulags soviéticos e o extermínio dos indígenas americanos. Essa interpretação é, por exemplo, reivindicada por Ernst Nolte. Outros, que Rosenberg e Silverman ainda categorizam como trivialistas, defendem, por exemplo, que Holocausto foi apenas mais um evento trágico numa sequência deles outros na história judaica. Em contraste definitivo com o que chamam de trivialistas, encontra-se os que chamam Auschwitz de "outro planeta", nos termos de Ka-Tzetnik. "É incompreensível, completamente fora das dimensões normais da nossa história terrestre, além de toda explicação e avaliação histórica" (ROSENBERG e SILVERMAN, 1992, pp. 50-51).[494] Menachem Rosensaft diz que o Holocausto está sozinho como uma aberração na história; Segundo Elie Wiesel, os campos de concentração estão fora da história. Estes, ao contrário dos trivialistas, seriam os absolutistas na defesa da unicidade do Holocausto. Por outro lado haveria os contextualistas. Estes admitem critérios que colocam o Holocausto como único na história, mas consideram importante ele ser colocado em contexto junto a outros eventos. Outros eventos cataclísmicos servem de comparação ao Holocausto. Não é nem "extra histórico" nem apenas outra atrocidade dentre tantas outras que a Humanidade é capaz de promover. Ainda que em alguns aspectos possa ser visto como sem precedentes, a linguagem da mistificação não traz nada de útil para a compreensão – esta, possível – do Holocausto.

Após analisar o *Historikerstreit* e o debate entre intencionalistas e funcionalistas – que não interessa revisitá-los, aqui –, Rosenberg e Silverman concluem que o mais importante é descobrir como essas abordagens clamam por resultados mais coerentes e colaboram para esclarecer mais o Holocausto – ao invés de mistificá-lo e colocá-lo, uma vez mais, no reino da incompreensão.

Em 1996 Alan Rosenberg retoma o tema, desta vez em ensaio escrito conjuntamente com Alan Milchman. Os autores se preocupam com dois dilemas do discurso da singularidade: o primeiro, a contrapõe com a historicização, que, de certa forma, significaria uma relativização do Holocausto. Não sendo um evento único e

[494] No original: "It is incomprehensible, completely outside the normal dimensions of our terrestrial history, beyond all historical explanation and appraisal"

contextualizado em meio a outras más ações da Humanidade, dilui-se a responsabilidade pelo Holocausto e o status das vítimas. Por outro lado, há a oposição entre singularidade e universalização. Visto, como vê Elie Wiesel, como sendo um evento transcendental, fora da história, desconectado do avanço técnico e científico da civilização, o Holocausto não se presta a ser universalizado – sequer poder ser designado como um evento histórico. "De fato, pareceria que uma reivindicação da universalidade do Holocausto deve envolver uma rejeição de sua singularidade" (MILCHMAN e ROSENBERG, 1996, p. 7).[495] Os autores pretendem argumentar em favor da unicidade do Holocausto, mas sem cair nos extremos das opções binárias e defendendo a possibilidade de contextualização e historicização do Holocausto. "Da mesma forma, insistiremos que a singularidade do extermínio está inextricavelmente ligada à sua universalidade." (MILCHMAN e ROSENBERG, 1996, p. 8).[496] Ou seja, a realidade que o Holocausto inaugurou se tornou um precedente repetível.

Quando se fala que o Holocausto é único, se diz que ele tem algo de único em si mesmo ou que se atribui unicidade a ele através da interpretação? Rosenberg e Milchman rejeitam a idéia de que o passado está inteiramente disponível e intacto e que cabe ao historiador achar palavras que o correspondam. Para os autores, o passado é dinâmico, e não existe significado próprio senão o que se lhe dá posteriormente à análise. Esse significado, contudo, não é aleatório, mas fruto de uma construção social, fruto de nosso estar-no-mundo. Estas mesmas considerações epistemológicas e ontológicas a respeito do sentido do Holocausto estão no cerne metafísico que tornou o Holocausto possível. Os autores valem-se do conceito de *Gestell* de Heidegger para dizer que o próprio humano se torna material para manipulado, controlado, processado e dispensado de acordo com um imperativo de vontade de poder.

> A compreensão tecnológica dos entes, que Heidegger via como a marca distintiva de nossa civilização ocidental, agora cada vez mais global, incluindo sua concepção da verdade como representação, é parte da matriz sociocultural que produziu o mundo da morte construído pelos nazistas em Auschwitz.' (MILCHMAN e ROSENBERG, 1996, p. 10).[497]

[495] No original: "Indeed, it would seem that a claim for the universality of the Holocaust must involve a rejection of its uniqueness."

[496] No original: "In much the same fashion, we will insist that the singularity of the Extermination is inextricably bound to its universality."

[497] No original: "The technological understanding of beings, which Heidegger saw as the hallmark of our Western, now increasingly global, civilization, including its conception of truth as representation, is a part of the sociocultural matrix that produced the death-world constructed by the Nazis at Auschwitz.'"

Se isso não significa traçar uma linha direta entre a noção moderna de representação e as fábricas de morte, significa, ao menos que Auschwitz é uma possibilidade do mundo em que vivemos.

Chamar o Holocausto de único, para Alan Rosenberg e Alan Milchman, significa crer que ele foi um evento transformador. Alterou o curso da história de maneira profunda e decisiva. Lacoue-Labarth descreve o Holocausto como "a cesura" – cesura com o mundo anterior. Para ele, o Holocausto mudou a História num antes e num depois – uma *zivilisationsbruch*, talvez, como colocara Dan Diner. O próprio tecido civilizacional fora rompido com os eventos do Holocausto, como em nenhuma outra tragédia anterior.

> Embora constituísse o novum que abriu uma porta para um possível mundo do Holocausto, Auschwitz também fechou uma porta para outro mundo, o mundo moldado pelo sonho do amanhecer iminente da paz perpétua e pela idéia de progresso inevitável e contínuo, que havia sido um dos fios do projeto do Iluminismo (MILCHMAN e ROSENBERG, 1996, p. 11).[498]

Desta feita, o Holocausto é compreendido como um evento universal, global, que colocou um fim na linha da autopercepção Ocidental de um progresso moral ao mesmo tempo que científico, para, em seu lugar, abrir uma fase de terror. O Holocausto como metanarrativa do Ocidental – eis a sua unicidade. Uma modernidade incompleta, sepultada, em nome de um futuro incerto e preocupante. De catástrofe repetível no horizonte de perspectiva. Talvez o Holocausto seja "o" produto da civilização Ocidental? Os autores não acreditam nisso, pois o Ocidente não pode ser reduzido à antecâmara de Auschwitz.

Otto Dov Kulka, seguindo os trabalhos de Shmuel Ettinger, atribui a unicidade do Holocausto à centralidade do antissemitismo. Kulka vê, no antissemitismo o elemento central da intencionalidade do Holocausto, uma revolta do Ocidente consigo mesmo, com suas raízes. Enquanto isso, pós-modernos como Lacoue-Labarth, Lyotard, Derrida e Blanchot vêm o judeu como o "outro" a ser exterminado como projeto do Ocidente. Os autores, no entanto, apesar de entenderem a centralidade do antissemitismo como distintivo do Holocausto, não reduzem a sua unicidade à questão da escolha da vítima. O antissemitismo não constitui um *novum* na história, mas o caráter não utilitário dos campos de concentração e extermínio, sua falta de sentido sequer instrumental, parece a base para a sua unicidade. – Este é o reino da técnica que reduz os seres humanos a matéria bruta.

[498] No original: "While constituting the novum that opened a door into a possible Holocaust world, Auschwitz also closed a door on another world, the world shaped by the dream of the imminent dawn of perpetual peace, and the idea of inevitable and continuous progress, that had been one strand of the Enlightenment project"

> Na Shoah, a prática de assassinato em massa e genocídio, que já havia ocorrido anteriormente na história, esteve inextricavelmente ligada ao próprio desenvolvimento da ciência e da tecnologia moderna. Uma das distinções cruciais entre o mundo de morte criado pelos nazistas e as orgias de assassinato em massa anteriores e até mesmo posteriores (como na Bósnia hoje) foi a eficiência técnica e a organização do Holocausto. A Shoah foi possibilitada pela aplicação implacável das prodigiosas criações da ciência e da tecnologia do século XX (MILCHMAN e ROSENBERG, 1996, p. 13).[499]

O caráter único do Holocausto reside na industrialização da morte (MILCHMAN e ROSENBERG, 1996, p. 14). E é precisamente sua singularidade que lhe dá um caráter de universalidade (MILCHMAN e ROSENBERG, 1996, p. 14).

> A universalidade do Holocausto reside precisamente no fato de que seus elementos constitutivos, aqueles que o marcaram com sua singularidade, estão sobremaduros em nossa civilização tecno-científica, e que o grito que surgiu das cinzas em Auschwitz, "nunca mais!", pode vir a ter sido em vão. (MILCHMAN e ROSENBERG, 1996, p. 15).[500]

O "nunca mais" que o Holocausto iniciou como slogan contra os malefícios no mundo podem resultar inúteis, posto que ele iniciou, também, algo diferente – abriu as portas do inferno da técnica, da *Gestell*. Haveria de nunca mais cair uma lagrimazinha, sequer uma lagrimazinha, de uma criança inocente?

Rosenberg escreve mais um texto, em 2000, sobre a unicidade do Holocausto. Desta vez como autor único, mas o texto é basicamente uma repetição do texto anterior. Em "Was the Holocaust unique?: a peculiar question?" (ROSENBERG, 2000), no entanto, Rosenberg oferece quatro respostas afirmativas para a pergunta "Com qual definição em mente existem características discerníveis do Holocausto que o distinguem de outros eventos genocidas?" (ROSENBERG, 2000, p. 156).[501] Primeiro, haveria evidência de unicidade no próprio tamanho e escopo do Holocausto – de outra magnitude, se comparado a outros genocídios. Segundo, os complexos meios utilizados para perseguir seus objetivos, usando toda a estrutura legal e administrativa do governo para chegar a estes fins. Terceiro, a unicidade residiria na variedade física e psicológica usada para transformar as vítimas em meros objetos – matéria prima da morte. E por último, o

[499] No original: "In the Shoah, the practice of mass-murder and genocide, which had previously occurred in history, was inextricably linked to the very development of science and modern technology. One of the crucial distinctions between the death-world created by the Nazis, and orgies of mass murder before and even after (as in Bosnia today), was the technical efficiency and organization of the Holocaust. The Shoah was made possible by the ruthless application of the prodigious creations of twentieth-century science and technology."

[500] No original: "The universality of the Holocaust lies precisely in the fact that its constituent elements, those that stamped it with its singularity, are over-ripe in our techno-scientific civilization, and that the cry that arose from the ashes at Auschwitz, "never again!", may prove to have been futile."

[501] No original: "With what definition in mind are there discernilbe features of the Holocaust that distinguish it from other genocidal events?"

quarto motivo seria a tentativa de transformar os judeus na imagem que os nazistas tinham deles. O autor, portanto, se coloca no rol dos que defendem a unicidade do Holocausto, mas rejeita a visão absolutista de que é um evento incompreensível e fora da história. Esta visão seria a negação – ou convite? – de que ele possa acontecer novamente. Porém, Rosenberg igualmente rejeita os trivialistas a respeito da questão da unicidade. Ao dizer que a questão da unicidade é desnecessária, ignoram justamente seus aspectos novos que deveriam gerar mais atenção e compreensão. "Ao adotar a visão de que o Holocausto é apenas mais uma atrocidade, é improvável que percebamos seu significado profundo e único como um evento com potenciais consequências transformadoras para nossa cultura e nossa época" (ROSENBERG, 2000, p. 157).[502]

Eis os principais argumentos da unicidade do Holocausto, visto pelos autores que compreendo como mais significativos no debate. No capítulo seguinte procederei a reconstruir os argumentos de quem é contra a unicidade do Holocausto. No cerne da discussão, pretendo demonstrar que a questão da unicidade foi substituída pela da universalidade. Não como um simples reposicionamento de questões, mas como um desenvolvimento dela mesma. Em germe, a questão da universalidade do Holocausto estava presente na questão da unicidade. Eis o paradoxo: somente um evento tido como único e ao mesmo tempo universal poderia suscitar comparações e reivindicar o lugar "paradigmático" que obscurece o debate entre as áreas dos estudos do Holocausto com a dos estudos de genocídios.

[502] No original: "By taking the view that the Holocaust is just one more atrocity, we are unlikely to see its deep and unique significance as an event with a potential transformational consequences for our culture and our age"

5. Da Unicidade do Holocausto ao Cosmopolitismo

Contra a Singularidade do Holocausto

Acima, discuti a unicidade do Holocausto entre seus principais promotores, desde os que propõem uma leitura mística do evento, àqueles que o compreendem como um fenômeno histórico explicável, mas incomparável. É chegada a hora de passar em revista os argumentos contrários, pois iluminarão o que virá a seguir neste trabalho. Breve, muito brevemente, posto que a economia interna deste trabalho não comportará digressões ou detalhes demasiados de uma discussão que, a partir de agora, será apenas subsidiária. O intento da primeira parte deste capítulo é demonstrar como a noção de singularidade do Holocausto foi destruída para dar nascimento à noção de sua universalidade. E, comparando-se o Holocausto com outros eventos históricos do tipo – a ver, os genocídios – poderei proceder a um estudo que entenda os limites coloniais do Holocausto, comparando-o, assim, com crimes anteriores. Apenas dois autores, por sua destacada e feroz contribuição no debate sobre a (não) unicidade do Holocausto serão destacados – eles são David Stannard e Ward Churchill. Mas, por enquanto, tratarei de contribuições mais modestas, ainda num espírito de ordem cronológica, quando possível.

O primeiro destes autores a serem trabalhados é Henry Huttenbach, já familiar, uma vez que sua contraposição a Steven Katz foi elucidada na parte anterior. Em seu artigo "Locating the Holocaust on the genocide spectrum: towards a methodology of definition and categorization" (HUTTENBACH, 1988), Huttenbach critica autores como Elie Wiesel e Yehuda Bauer por adotarem a posição da unicidade do Holocausto. De um lado oposto, haveria autores que tenderiam a diluir o Holocausto como simples ordens dadas e obedecidas, de acordo com um aparato burocrático muito semelhante ao que temos hoje. "A primeira posição torna o Holocausto inassimilável na história secular; a segunda, se levada à sua conclusão lógica, o reduz a um ato de violência estatal, fundamentalmente não diferente de qualquer outra política de extermínio dirigida pelo Estado, exceto pelas vítimas alvo." (HUTTENBACH, 1988, p. 290).[503] Para além do clamor intelectual pela sua unicidade e a banalidade extrema que o tornaria num evento como qualquer outro – há de ter uma saída. Uma categorização que permita-se o ver com suas características peculiares, mas também, inseri-lo num todo em que possa ser comparado com outros eventos. Esta categorização é a de genocídio. Como o Holocausto

[503] No original: "The former stance makes the Holocaust unassimilable in secular history; the latter, if pushed to its logical conclusion, reduces it to an act of state violence, fundamentally no different from any other state directed policy of extermination except for the targeted victims"

se encontra dentro do espectro do genocídio? Porém, genocídio é um conceito que causa confusão. Entre sua interpretação sociológica e legal – temos também a militante. Assim, praticamente tudo pode ser considerado genocídio, desde eventos que não o são, até eventos que não aconteceram – a catástrofe nuclear. É preciso ter um bom conceito de genocídio para propor estudos comparativos. Apontando uma série de problemas com o conceito de genocídio, que não cabe remontar aqui, Huttenbach propõe o seu, um simples: "Simplificando, genocídio é qualquer ato que coloca a própria existência de um grupo em perigo." (HUTTENBACH, 1988, p. 297).[504] Assim, a mesma luz que o Holocausto pode jogar sobre outros genocídios, outros genocídios também poderiam jogar sobre o Holocausto. O Holocausto pode ser visto como um genocídio incompleto, uma vez que foi interrompido por sua derrota na Segunda Guerra; mas, se concluído, não apenas os judeus poderiam ser exterminados da Inglaterra ao Oriente Médio, mas também os poloneses e ucranianos poderiam ser exterminados. Estes genocídios poderiam ser colocados lado a lado do Holocausto, assim como o genocídio de indígenas na Amazônia brasileira. De tal modo que a unicidade deve ser descartada em prol a uma História comparativa dos genocídios.

Uma crítica mais mordaz é a proposta por John Murray Cuddhy, em "The Holocaust: the latent issue in the uniqueness debate" (CUDDIHY, 1988). Para o autor "O argumento pela singularidade do Holocausto, por outro lado, ocorre, frequentemente, de forma oblíqua, na negação indignada da legitimidade da comparação, ou na rejeição brusca, digamos, do massacre armênio como uma "comparação obscena."" (CUDDIHY, 1988, p. 63).[505] A asserção de que o Holocausto é único serve de barreira para comparações – como as feitas por Marcel Ophuls em "The meaning of Justice" e Styron em "A escolha de Sofia" – que seriam consideradas como roubo da especificidade judia do Holocausto e, portanto, trivialização. Seguindo a opinião de Paul Robinson, expressa no New York Times Book Review, afirmar a unicidade do Holocausto perante a outros incidentes trágicos é querer colocar as vítimas do Holocausto num estatuto ontológico diferente. Ao contrário de aumentar nosso senso de vergonha dos maus que infligimos

[504] No original: "Simply put genocide is any act that puts the very existence of a group in jeopardy"

[505] No original: "The argument for the uniqueness of the Holocaust, on the other hand, occurs, frequently, in oblique form, in the indignant denial of the legitimacy of comparison, or in the brusque dismissal, say, of the Armenian massacre as an "obscene comparison.""

um ao outro, como Humanidade, a unicidade serviria apenas para render todos os outros crimes perante ao altar de pecados iniciados em 1933.

> Se a singularidade do Holocausto é demonstrada pela singularidade de suas vítimas – os judeus – então as outras vítimas se tornam uma espécie de resíduo, a ser mencionadas de passagem, entre parênteses, e convertidas a um novo status, sociologicamente anômalo, embora presumivelmente honroso: "quase-judeus", "como se fossem judeus." (CUDDIHY, 1988, p. 67).[506]

A unicidade do Holocausto se sustentaria na divisão de vítimas judias e não judias do Holocausto, e transformaria a morte dos não-judeus em um resultado não esperado de uma ação social propositiva – o extermínio dos judeus. Um efeito colateral, digamos, da morte dos judeus. Para Cuddihy, a unicidade do Holocausto provém de uma separação mais antiga entre judeus e não judeus, vista na declaração de Balfour, no julgamento de Eichmann e, finalmente, na historiografia do Holocausto. Na declaração de Balfour de 1917, o Lord Balfour escrevia a Chaim Weizmann parecer favorável à criação do Estado de Israel na Palestina, sem prejuízo à população não-judia da região. Mas a população da Palestina, na época, consistia de 800 mil pessoas das quais apenas 58 mil eram judias – os não-judeus eram categorizados por antagonismo aos judeus. No julgamento de Eichmann, a deportação dos ciganos para os campos de concentração foram vistas como não conscientes de seu futuro extermínio – ao contrário dos judeus que tiveram o mesmo destino. No debate sobre a unicidade do Holocausto, haveria uma sacralidade das vítimas judaicas.

Escrevendo para a *Midstream* em 1994, em artigo intitulado "A "Unique Uniqueness"? (PAPAZIAN, 1994), Pierre Papazian afirma que desde o fim da Segunda Guerra Mundial uma vasta literatura sobre o assunto veio à tona: a maior parte delas afirmando o mesmo – que o Holocausto é único. Para o autor, o Holocausto apenas é único para o povo judeu, da mesma forma como o genocídio armênio foi único para o povo armênio. Os defensores da unicidade do Holocausto, no entanto, ignoraram o genocídio armênio, que o precedeu, e com o qual há muitas similaridades. Anteriormente, nesta tese, o genocídio armênio foi abordado, mas sob o signo da diferença em relação ao Holocausto. Papazian, ao contrário, explora as semelhanças, asseverando que os argumentos pela unicidade do Holocausto servem, também – para falar da unicidade do

[506] No original; "If the uniqueness of the Holocaust is demonstrated by the uniqueness of its victims – the Jews – then the other victims become a kind of residue, to be mentioned in passing in a parenthesis, and converted to a new, and sociologically anomalous, if presumably honorable, status: "quasi-Jews," "as if Jews.""

genocídio armênio. (PAPAZIAN, 1994, p. 14). Ambos os povos sofreram tentativa de extermínio; o maior massacre aos armênios extinguiu cerca de 1,5 milhão de vítimas. Homens armênios foram separados da família e liquidados. As mulheres, crianças e idosos foram forçados a marchas sem comida e água pelo deserto sírio. Bernard Lazare, judeu francês ativo na defesa do caso Dreyfus, afirmava haver uma "solução armênia" disponível para o ódio aos judeus (PAPAZIAN, 1994, p. 14). Lucy Dawidowicz fala que a unicidade do assassinato dos 6 milhões de judeus se torna singular não pela forma distinta como foram mortos, mas pela intenção única dos assassinatos – exterminar a cultura e civilização judaica. Nenhum outro povo foi selecionado para extermínio total. Mas, para Papazian, estes argumentos também servem para descrever o aniquilamento dos armênios pelos Jovens Turcos. "A intenção do governo turco na Primeira Guerra Mundial era aniquilar os armênios e, assim, extinguir uma cultura antiga e um renascimento moderno que havia começado no século XIX " (PAPAZIAN, 1994, p. 15).[507]

Papazian também contesta Nora Levin, para quem o genocídio perpetrado pelos alemães não tinha precedentes na História Moderna. Conclui, Papazian que se a Primeira Guerra Mundial faz parte da História Moderna, ela é o precedente do Holocausto. Enquanto Hitler tentou resolver o "problema judeu" com genocídio, os Pashas da Turquia tentaram o mesmo com a "questão armênia". Enquanto o número de armênios mortos foram significativamente menores que os de judeus, proporcionalmente perfazem uma quantidade maior, cerca de 50% enquanto o número de judeus mortos oscila entre os 30% e 40%. Da mesma forma que as perdas da comunidade judaica impossibilitaram a continuidade biológica da existência da cultura judaica na Europa, o mesmo se pode dizer sobre a continuidade biológica da vida armênia na Ásia Menor. Kren e Rappoport argumentam que para além do antissemitismo e da completa destruição visada contra os judeus, o Holocausto é único por causa da incompreensível e, talvez, mesmo mística experiência dos sobreviventes dos campos. Mas o mesmo seria verdadeiro para os sobreviventes do genocídio armênio, argumenta Papazian. "Se os campos de extermínio nazistas eram um mundo desprovido de valor humano e significativo, o mesmo é verdade para as marchas da morte turcas" (PAPAZIAN, 1994, p. 15).[508] Uma suposta diferença

[507] No original: "The intent of the Turkish government ih World War I was to annihilate the Armenians, and thereby terminate an ancient culture and a modem renaissance that had begun in the 19th century"

[508] No original: "If the Nazi death camps were a world devoid of human and meaningful value, the same is true of the Turkish death marches"

seria que os armênios estariam em luta política e territorial contra so turcos, enquanto os judeus não buscavam território; mas este seria um argumento cínico, pois o central para cada perpetrador era como representavam cada grupo como uma ameaça nacional – sejam elas representações reais ou imaginárias. Também a questão do extermínio total – todos os judeus serem condenados à morte, sem escapatória, não importa o que fizessem – também tem paralelos no genocídio armênio. Uma vez expedida a ordem de morte, não tinham escolhas; embora indivíduos pudessem subornar autoridades pela sua sobrevivência, nenhum grupo foi salvo desta maneira. Mais um argumento de Kren e Rappoport pela unicidade do Holocausto é contradita por Papazian: o método de extermínio. Se os nazistas usaram a tecnologia moderna em favor do extermínio, como câmaras de gás e Zyklon-B e crematórios - também os turcos usaram a tecnologia que tinham à disposição para cometer seu extermínio. "(Faltando crematórios, os turcos frequentemente transformavam igrejas para tal uso, queimando vivos as vítimas trancadas dentro.) Alguns meios usados pelos nazistas podem ter sido sem precedentes, mas o fim não foi único. O assassinato em massa pode ser cometido com ou sem tecnologia moderna." (PAPAZIAN, 1994, p. 16).[509]

Papazian também se lembra de Elie Wiesel, um dos mais ferrenhos defensores da unicidade do Holocausto. Mas ao mesmo tempo que defendia sua singularidade, sempre que havia um evento remotamente parecido com o genocídio, ele o relacionava com o Holocausto – como se a mensagem do sobrevivente, se mais enfaticamente posta, pudesse evitar outras tragédias. Então presidente do USHMM, Wiesel relata as diversas discussões para integrar à narrativa do museu as "outras vítimas", e, em especial, se abordasse o genocídio armênio. Wiesel conclui que a universalidade do Holocausto é realizada em sua unicidade. (PAPAZIAN, 1994, p. 16). Mas para Papazian, o paradoxo de Wiesel não é a pior hipérbole da unicidade do Holocausto; o conceito de "unicamente único", dos Eckardt, o termo é um insulto ao leitor. Ser unicamente único impediria a comparação do Holocausto com qualquer outro genocídio, segundo Papazian.[510] Contra o tom misterioso que alguns autores – como o próprio Wiesel – adotam em relação ao Holocausto – por ter sido cometido contra o "povo escolhido" – também os armênios

[509] No original: "(Lacking crematoria, the Turks often turned churches to such use by burning alive the victims locked inside.) Some means usd by the Nazis may have been unprecedentd. but the end was not unique. Mass murder can be committd writh or without moder technology."

[510] Segundo a interpretação fornecida dos argumentos dos Eckardt, anteriormente, verifica-se que a interpretação de Papazian sobre o que seria "unicamente único" está equivocada.

dotam seu genocídio de mistério – por serem a primeira nação cristã. Ambos os genocídios são marcados por uma aura religiosa.

Para o autor, a defesa da unicidade do Holocausto, significando que nunca antes houve algo igual ou que não haverá no futuro, apenas pode implicar num obliteramento da comemoração de outros genocídios e diminuição da gravidade de outras vítimas. "O Holocausto Judeu não foi uma repetição dos Massacres Armênios: ambos são eventos únicos, mas compartilham uma semelhança: em cada caso, um governo tentou a aniquilação sistemática de um povo alvo" (PAPAZIAN, 1994, p. 18).[511] O genocídio armênio, antes do Holocausto, era tido como único; após ele, passou a ser o primeiro genocídio do século XX – segundo Papazian. Rotular um genocídio como único é mistificá-lo, colocá-lo além da compreensão e torná-lo impotente para identificar uma tragédia em andamento. (PAPAZIAN, 1994, p. 18).

David Stannard

Críticas mais contumazes à unicidade do Holocausto emanam da escrita de David Stannard, historiador da Universidade do Hawaii. O autor chama o genocídio do Novo Mundo de "holocausto americano" e inverte a régua dos que colocam o genocídio judeu como paradigmático, dizendo que "A destruição dos índios das Américas foi, de longe, o ato de genocídio mais massivo da história do mundo" (STANNARD, 1992, pos. 50).[512] O "holocausto americano" foram "prelúdio para orgias de destruição humana" (STANNARD, 1992, pos. 37).[513]

> Dentro de não mais do que algumas gerações após seus primeiros encontros com os europeus, a grande maioria dos povos nativos do Hemisfério Ocidental havia sido exterminada. O ritmo e a magnitude de sua obliteração variavam de lugar para lugar e de época para época, mas há anos demógrafos históricos vêm descobrindo, região após região, taxas de despovoamento pós-colombianas entre 90 e 98 por cento com tanta regularidade que um declínio geral de 95 por cento se tornou uma regra prática. Isso significa que, em média, para cada vinte nativos vivos no momento do contato europeu — quando as terras das Américas estavam repletas de dezenas de milhões de pessoas — apenas um

[511] No original: "The Jewish Holocaust was not a repetition of the Armenian Massacres: both are unique events, but srith one bask similarity: in each case, a government attempted the systematk annihilation of a subject people."

[512] No original: "The destruction of the Indians of the Americas was, far and away, the most massive act of genocide in the history of the world."

[513] No original: "prelude to orgies of human destructiveness"

> permanecia em seu lugar quando o banho de sangue terminou. (STANNARD, 1992, pos. 50).[514]

Muitos estudiosos da destruição demográfica do Novo Mundo apontam que as doenças foram as causas primordiais para a aniquilação da população indígena – e, de fato, foram – porém, com isso, fazem parecer que as mortes foram apenas um acidente infeliz do encontro entre povos, que a principal batalha era entre os assassinos invisíveis com os nativos ceifados, sem anticorpos. Porém, de fato, a morte dos nativos não foi acidente nem inevitável. Desde 1942, ano da descoberta, doença e genocídio foram dinâmicas interdependentes da quase destruição total dos povos indígenas. Em sua tentativa de resgatar o tema do genocídio do "holocausto americano", então tido como negligenciado pela academia, Stannard começa as comparações com o Holocausto. Cita Wiesel, quem diz que o perigo é esquecer – e que o esquecimento não atinge apenas os mortos, mas a esperança do amanhã. A questão do nunca mais, aqui, é retrabalhada: não se pergunta apenas se "pode acontecer de novo?", mas "se pode ser parado?" , uma vez que o genocídio contra os povos ameríndios é algo em curso – não um passado recente ou distante, onde o mal repousa.

Repetindo a pergunta de Stamp Paid, personagem de *Amada*, de Toni Morrison, Stannard coloca: "Quem foram aquelas pessoas cujas mentes e almas alimentaram com tanta avidez genocídios contra muçulmanos, africanos, indianos, judeus, ciganos e outros grupos religiosos, raciais e étnicos? Quem são aqueles que continuam com esse massacre em larga escala ainda hoje?" (STANNARD, 1992, p. 150).[515] Terrence Des Pres, uma vez respondendo a questão sobre os nazistas, descartou a terminologia "insano", optando pela "demônico" – posto que insanidade não tem estrutura e confiabilidade, ao contrário da malignidade do demônico. Mas Des Pres continuaria, em sua resposta, distinguindo o destino dos judeus dos de outras vítimas de genocídio. O Holocausto seria único na história de inumanidade do homem contra o homem pelo esforço nazista de extinguir o povo judeu sem fins racionais, sem intenção de espólio, nem por estratégia militar; o

[514] No original: "Within no more than a handful of generations following their first encounters with Europeans, the vast majority of the Western Hemisphere's native peoples had been exterminated. The pace and magnitude of their obliteration varied from place to place and from time to time, but for years now historical demographers have been uncovering, in region upon region, post-Columbian depopulation rates of between 90 and 98 percent with such regularity that an overall decline of 95 percent has become a working rule of thumb. What this means is that, on average, for every twenty natives alive at the moment of European contact—when the lands of the Americas teemed with numerous tens of millions of people—only one stood in their place when the bloodbath was over."

[515] No original: "What were those people whose minds and souls so avidly fueled genocides against Muslims, Africans, Indians, Jews, Gypsies, and other religious, racial, and ethnic groups? What are they who continue such wholesale slaughter still today?"

objetivo era tão-somente genocídio pelo bem do genocídio. O que Stannard reconhece como sendo uma diferença mais aparente do que real. Do século XV ao XIX, a destruição de diferentes indígenas, em diferentes partes da América, se deu – também – através do genocídio pelo genocídio. E, ao mesmo tempo, nem todo judeu foi morto, segundo Stannard, sem motivos racionais – por mais doentios que fossem.

> Dizer isso não é dizer que o Holocausto judeu— a destruição desumana de 6.000.000 de pessoas — não foi um evento abominavelmente único. Foi. Da mesma forma, por razões próprias, o assassinato em massa de cerca de 1.000.000 de armênios na Turquia algumas décadas antes do Holocausto também foi. Da mesma forma, também foi a "fome-terror" deliberadamente causada na União Soviética de Stalin na década de 1930, que matou mais de 14.000.000 de pessoas. Da mesma forma, foram cada um dos massacres genocidas de muitos milhões mais, décadas após o Holocausto, em Burundi, Bangladesh, Cambodia, Timor-Leste, na Amazônia brasileira e em outros lugares.(STANNARD, 1992, pp. 150-151).[516]

> É claro que também houve os horrores únicos do comércio de escravos africanos, durante o qual pelo menos 30.000.000 — e possivelmente até 40.000.000 a 60.000.000 — de africanos foram mortos, a maioria deles no auge de suas vidas, antes mesmo de terem a chance de começar a trabalhar como escravos nas plantações nas Índias e nas Américas. E, finalmente, há o tema único deste livro, a exterminação total de muitos povos indígenas americanos e o quase extermínio de outros, em números que eventualmente totalizaram perto de 100.000.000. (STANNARD, 1992, p. 151).[517]

Cada genocídio é ao mesmo tempo distinto e único. Cada um por suas características específicas, de proporção, vastidão, método, motivação, duração.

Outro problema identificado por Stannard no discurso da unicidade é que cada representante de um grupo de vítima é partidário pela unicidade de seu genocídio em particular, afirmando que a experiência de seu grupo é singularmente diferente da experiência de outro grupo, de tal forma, afirmando que um sofreu mais do que o outro. E, de certa maneira, veta-se, como tabu, a discussão de outros genocídios de maneira comparada. Este discurso da incomparabilidade leva à infortunada disputa entre grupos para ver quem foi mais vítima, como se viu entre judeus e americanos negros. A alegação

[516] No original: "To say this is not to say that the Jewish Holocaust—the inhuman destruction of 6,000,000 people—was not an abominably unique event. It was. So, too, for reasons of its own, was the mass murder of about 1,000,000 Armenians in Turkey a few decades prior to the Holocaust. So, too, was the deliberately caused "terror-famine" in Stalin's Soviet Union in the 1930s, which killed more than 14,000,000 people. So, too, have been each of the genocidal slaughters of many millions more, decades after the Holocaust, in Burundi, Bangladesh, Kampuchea, East Timor, the Brazilian Amazon, and elsewhere."

[517] No original: "Of course, there also were the unique horrors of the African slave trade, during the course of which at least 30,000,000—and possibly as many as 40,000,000 to 60,000,000—Africans were killed, most of them in the prime of their lives, before they even had a chance to begin working as human chattel on plantations in the Indies and the Americas. And finally, there is the unique subject of this book, the total extermination of many American Indian peoples and the near-extermination of others, in numbers that eventually totaled close to 100,000,000."

de maior sofrimento de um grupo em relação a outro quando usado pelas próprias vítimas. Reclamar a unicidade do próprio sofrimento é bloquear o reconhecimento do sofrimento dos outros e, nas palavras de Michael Berenbaum: ""Devemos permitir que nossos sofrimentos, por mais incomensuráveis que sejam, nos unam na condenação da desumanidade, em vez de nos dividir em um cálculo de calamidade."" (STANNARD, 1992, p. 152).[518] Um dos aspectos que une todos os genocídios mencionados – em especial o genocídio ameríndio e o genocídio judeu – é o caráter religioso. E Stannard usa, mais uma vez, Elie Wiesel, de exemplo. Foi ele quem disse: todos os criminosos eram cristãos. O nazismo foi embalado na tradição cristã europeia de antissemitismo. Mas, argumenta Stannard, não apenas o antissemitismo foi nutrido pela Europa, mas todo um sentimento de repúdio ao não-cristão como demoníaco foi levado da Europa para as Américas e contribuiu para o chamado "holocausto americano".

> Se Hitler tivesse exigido evidências para essa alegação, ele não precisaria olhar além das justificativas piedosas dos Puritanos para exterminar os índios da Nova Inglaterra no século XVII ou, antes disso, da legitimação hipocritamente santa dos espanhóis para o genocídio, conforme ordenado pela Verdade Cristã, na Meso e América do Sul nos séculos XV e XVI. (Vale também notar que o Führer, de tempos em tempos, expressava admiração pela "eficiência" da campanha de genocídio americana contra os índios, vendo-a como um precursor de seus próprios planos e programas.) (STANNARD, 1992, p. 153).[519]

Muito antes da Idade Média, o desejo cristão por destruir os infiéis existia. E para entender este fenômeno, Stannard retorna aos primórdios do cristianismo, quando a separação entre os prazeres da carne e o mundo espiritual se deu. Assim, o autor nos fala dos ermitões que iam para o deserto para refugiar-se dos desejos da carne. Além, considera também a representação de terras e povos distantes como antípodas do cristianismo. Quanto mais distante uma terra e diferente o seu povo, mais eles se entregavam aos prazeres e eram vistos como não-humanos. Desta feita, o encontro entre o Europeu e o indígena se deu imiscuído de teologia cristã e cristianismo popular, em que o indígena era visto como animalesco, demoníaco. Deveria ser batizado, mas, na impossibilidade do resgate de sua alma, deveria ser exterminado. Não havia muita diferença no trato do indígena americano para o trato do judeu na Idade Média. Ambos eram o outro do

[518] No original: ""we should let our sufferings, however incommensurate, unite us in condemnation of inhumanity rather than divide us in a calculus of calamity.""

[519] No original: "Had Hitler required supporting evidence for this contention he would have needed to look no further than the Puritans' godly justifications for exterminating New England's Indians in the seventeenth century or, before that, the sanctimonious Spanish legitimation of genocide, as ordained by Christian Truth, in fifteenth- and sixteenth-century Meso- and South America. (It is worth noting also that the Führer from time to time expressed admiration for the "efficiency" of the American genocide campaign against the Indians, viewing it as a forerunner for his own plans and programs.)"

cristianismo, e foi o desenvolvimento da ideologia cristã que proporcionou a ideologia do genocídio – em ambos os casos.

> Como vimos, uma das pré-condições para os genocídios espanhóis e anglo-americanos contra os povos nativos das Américas foi uma definição pública dos nativos como seres inerentemente e permanentemente — ou seja, racialmente — inferiores. Para os espanhóis conquistadores, os índios, mais especificamente, eram definidos como escravos naturais, como bestas sub-humanas de carga, porque isso se encaixava no uso que os espanhóis desejavam fazer deles, e porque tal definição podia ser explicada por meio de verdades cristãs e europeias antigas — através de Aquino e retrocedendo até Aristóteles. Como os britânicos colonizadores, e subsequentemente os americanos, tinham pouco uso para a servidão indígena, mas apenas desejavam a terra dos índios, eles recorreram a outras fontes de sabedoria cristãs e europeias para justificar seu genocídio: os índios eram ajudantes de Satanás, eram homens selvagens lascivos e assassinos da floresta, eram ursos, eram lobos, eram vermes. Alegadamente, tendo se mostrado além da conversão ao cristianismo ou à vida civil — e com pouco uso britânico ou americano deles como escravos — nesse caso, o assassinato em massa direto dos índios foi considerado a única coisa a fazer. (STANNARD, 1992, pp. 247-248).[520]

Ward Churchill

Ward Churchill, que reivindica-se como intelectual Cherokee,[521] é o mais agressivo de todos os contestadores da unicidade do Holocausto. Em seu *A little matter of genocide* (2001), por mais contundente e válidos que seus argumentos possam ser, chega a flertar com o conspiracionismo, ao denunciar autores, editoras e pareceristas

[520] No original: "As we have seen, one of the preconditions for the Spanish and Anglo-American genocides against the native peoples of the Americas was a public definition of the natives as inherently and permanently—that is, as racially—inferior beings. To the conquering Spanish, the Indians more specifically were defined as natural slaves, as subhuman beasts of burden, because that fit the use to which the Spanish wished to put them, and because such a definition was explicable by appeal to ancient Christian and European truths—through Aquinas and on back to Aristotle. Since the colonizing British, and subsequently the Americans, had little use for Indian servitude, but only wanted Indian land, they appealed to other Christian and European sources of wisdom to justify their genocide: the Indians were Satan's helpers, they were lascivious and murderous wild men of the forest, they were bears, they were wolves, they were vermin. Allegedly having shown themselves to be beyond conversion to Christian or to civil life—and with little British or American need for them as slaves—in this case, straightforward mass killing of the Indians was deemed the only thing to do."

[521] Ward Churchill perdeu seu cargo na University of Colorado (CU) em 2007. Em 2005, um artigo seu que passou desapercebido em 2001, no qual chamava as vítimas do atentado de 11 de Setembro de "pequenos Eichmanns", começou a chamar atenção. O episódio ensejou que uma investigação fosse feita a seu respeito. Atestou-se que Churchill era praticante de más condidas acadêmicas, como plágio, e que ele falsificou sua identidade de Cherokee.

A esse respeito, veja-se:

WEI, W. "Fake Indian: The Case of Ward Churchill". International Journal of Humanities and Social Science, v. 1, n. 18, [s.d.].

Dean Chavers: Calling out Ward Churchill and other wannabes. Disponível em: <https://indianz.com/News/2014/10/16/dean-chavers-calling-out-ward.asp>. Acesso em: 18 out. 2025.

Report on the Termination of Ward Churchill. Disponível em: <https://www.aaup.org/JAF3/report-termination-ward-churchill>.

como membros do *status quo* que apenas entende o Holocausto como genocídio e age, ativamente, para negar todos os outros. Os defensores da unicidade do Holocausto seriam, por sua vez, negadores de outros genocídios, mais pérfidos do que os negadores do Holocausto, por subtraírem mais eventos do rótulo "genocídio" e por serem publicados por editoras de respeito, empregados em universidades de excelência e controlar quem pode falar o que.

Churchill introduz seu livro citando a morte de milhões de indígenas por machados, e espadas, pisadas por cavalos, queimadas vivas, caçadas como esporte, entregues como comida a cachorros, escalpadas, penduradas, por trabalho escravo, e de inúmeras outras maneiras cruéis. Na maior parte da História, os indígenas americanos eram descritos como vermes e campanhas eram feitas para exterminá-los. A historiografia ortodoxa, a principal inimiga de Churchill, diz que nada disso aconteceu, ou, quando admite o extermínio dos indígenas, tem-nos como trágicos, inevitáveis e não intencionais. A culpa da morte dos indígenas recai sobre eles mesmos, pois não eram capazes de desenvolver anticorpos para as novas doenças trazidas da Europa. Alguns historiadores e antropólogos afirmam que apenas uma fração menor de nativos foi exterminada, de maneira que a morte de pessoas que não existiram não precisa ser explicada, e o território tomado é tido como vazio antes da chegada dos conquistadores. Fala-se, também, das guerras indígenas, como se os indígenas fossem inexplicavelmente agressivos e os conquistadores, pacíficos. Assim, a destruição dos indígenas seria de responsabilidade deles mesmo, por trazer a guerra e destruição sobre si. Churchill imagina "acadêmicos nazistas" que falariam coisas parecidas sobre os poloneses e judeus, caso a Alemanha vencesse a guerra. Essas suposições e entrecruzamentos com uma imaginada comunidade nazista são uma constante em seu livro – comparando o genocídio indígena com o Holocausto. Para Churchill, essa visão da conquista indígena é doutrinada em sala de aula no sistema escolar americano e alimentadas pelo sistema universitário por falsos "experts" (cf. CHURCHILL, 2001, p. 18). Quando há o reconhecimento, enfim, do genocídio indígena, ele é visto como um "excesso", um "erro" que foi "longe demais".

> A falsidade de tais expressões limitadas de arrependimento (como em "Ops!") e das pretensas demonstrações de humildade sociocultural que as acompanham (como em "Todos nós cometemos erros") é, além disso, invariavelmente desmentida pelas afirmações que imediatamente se seguem a tais admissões. Embora existam muitas variações, todas elas se baseiam, em essência, na premissa apresentada como uma conclusão inevitável de que, "por mais infeliz e lamentável que tenha sido o passado, no fim das contas tudo acabou dando certo" tanto para a vítima quanto para o algoz, dada a natureza superlativa da civilização que agora habitamos mutuamente. Esse novo — e supostamente

> vastamente superior — modo de existência foi criado, segundo a narrativa, exclusivamente com base na erradicação da "sórdida e brutal desumanidade" do antigo. (CHURCHILL, 2001, pp. 19-20).[522]

Churchill inscreve o "holocausto americano" como "inigualável, tanto em termos de sua magnitude e do grau em que seus objetivos foram alcançados, quanto em termos da extensão em que sua ferocidade foi sustentada ao longo do tempo não por um, mas por vários grupos participantes." (CHURCHILL, 2001, p. 20).[523] – Assim, o genocídio indígena seria único e paradigmático. Não obstante, sua negação seria disseminada por todos os campos ideológicos.

Na direita, está Lynne Cheney que, conjuntamente com o Senado americano, se recusou a usar o termo genocídio – sob pena de não financiamento – em um filme em comemoração aos 500 anos de chegada de Colombo à América. Charles Krauthammer, colunista político da revista *Time*, chamou de oportunistas "politicamente corretos" aqueles que utilizavam o termo. O que aconteceu na Conquista da América foi o que sempre aconteceu na história da Humanidade. Afinal de contas, o genocídio na América teria levado o progresso e desenvolvimento a estas regiões, sendo, portanto, positivo. Na esquerda, J.H. Elliott, na *New Yorker Review of Books*, apontou o uso indiscriminado do termo genocídio para retratar o que aconteceu na América. Dentre os radicais de esquerda, o Partido Revolucionário Comunista dos EUA, assentiam que as pessoas que habitavam a América eram "primitivas" e que a conquista européia os tirou de um nível de civilização rudimentar. O anarquista Bob Black exortava que não se chorasse por um genocídio que nunca vivenciaram e que ele tinha tanto direito a esta terra como os indígenas (cf. CHURCHILL, 2001, pp. 19-23). Como exceção, o American Indian Movement, em 1968, com base na definição de Lemkin e da Convenção da ONU de 1948, chamavam o que aconteceu com os indígenas de genocídio. Outros agrupamentos juntaram-se a eles. "No início da década de 1970, movimentos de libertação no exterior, tanto na Europa quanto em todo o Terceiro Mundo, adotaram o termo com referência

[522] No original: "The falsity of such limited expressions of regret (as in, "Oops!") and accompanying pretenses of sociocultural humility (as in, "We all make mistakes") are, moreover, invariably belied by the assertions that immediately follow such admissions. While there are many variations, they all go in substance to the premise, presented as a foregone conclusion, that, "however unfortunate and regrettable the past, it has all worked out for the best" for victim and victimizer alike, given the superlative nature of the civilization we now mutually inhabit. This new—and supposedly vastly superior—mode of existence was created, so the story goes, solely on the basis of obliterating the "squalid, brutish inhumanity" of the old."

[523] No original: "unparalleled, both in terms of its magnitude and the degree to which its goals were met, and in terms of the extent to which its ferocity was sustained over time by not one but several participating groups."

específica à devastação histórica das sociedades indígenas americanas." (CHURCHILL, 2001, p. 25).[524]

Seu livro, de título irônico, tem o intento de contribuir para desmascarar o que chama de trivialização do genocídio indígena. Em seus agradecimentos, Yehuda Bauer e Steven T. Katz constam como "inspiração negativa". Sua intenção com a obra: "Para colocar de forma simples, meus objetivos são inequivocamente políticos." (CHURCHILL, 2001, p. 30).[525] Inspirando-se em Deborah Lipstadt, quem diz que desvitimar um povo é retirar sua autoridade moral, Churchill diz acreditar que "Índios americanos, comprovadamente um dos grupos mais vitimizados na história da humanidade, têm direito a cada grama de autoridade moral que pudermos conseguir." (CHURCHILL, 2001, p. 30).[526] Ou seja, seu livro é inscrito na "olimpíada da opressão", na tentativa de colocar os indígenas como os maiores vitimados por genocídios e, portanto, as maiores autoridades morais do sofrimento. – E isso ele assevera muito claramente.

Após a introdução de seu livro, segue-se o capítulo "Assaults on Truth and Memory", que, na primeira parte, dedica-se a contextualizar o negacionismo do Holocausto. Baseia-se quase que inteiramente no livro de Deborah Lipstadt, *Denying the Holocaust* (LIPSTADT, 1993). Após segui-la quase linearmente até certo ponto, abruptamente se distancia ao mencionar seu último capítulo. A obra em questão de Lipstadt já foi tratada acima e não tenciono ser repetitivo. Apenas para situar as observações de Churchill a seu trabalho, relembro as críticas de Lipstadt aos autores que não negavam, explicitamente, o Holocausto, mas eram "cripto" negacionistas; ou melhor, sustentavam o discurso negacionista com o verniz de autoridade acadêmica que possuíam, ao "relativizar" ou "normalizar" o Holocausto. Um desses autores citados, e que Churchill retoma, é Ernst Nolte. Para o autor (autointitulado) cherokee, Nolte é um historiador decente, apenas um pouco problemático – mas injustiçado. "O que ela tem em mente, em vez disso, é usar Nolte como um veículo por meio do qual atacar os métodos

[524] No original: "By the early 1970s, liberation movements abroad, both in Europe and throughout the Third World, adopted the term with specific reference to the historical devastation of indigenous American societies."

[525] No original: "To put it plainly, my goals are unequivocally political."

[526] No original: "American Indians, demonstrably one of the most victimized groups in the history of humanity, are entitled to every ounce of moral authority we can get."

comparativos, per se." (CHURCHILL, 2001, p. 53).[527] – Ou seja, para Ward Churchill, Nolte foi criticado por ousar comparar o Holocausto com outras atrocidades, restabelecendo, assim, as credenciais do autor. – Sem mencionar as barbaridades defendidas por Nolte, assinaladas no capítulo anterior.

Sobre a comparação do Holocausto com outros genocídios – e o pendor contrário a isto de Deborah Lipstadt e outros intelectuais já abordados – Churchill critica os defensores da unicidade do Holocausto e classifica-os como negacionistas. Churchill teme que entre os cripto-negacionistas indicados por Lipstadt estariam pesquisadores como Stannard, Ian Hancock e Vahakn Dadrian, por ousarem comparar o Holocausto com outros.

> Mesmo estudiosos judeus como Israel Charny e Richard Rubinstein, e o caçador de nazistas Simon Wiesenthal, que reconhecem semelhanças entre o genocídio nazista e aqueles sofridos por armênios, poloneses, ciganos, índios americanos e outros, são necessariamente incluídos na surpreendente definição de Deborah Lipstadt de erudição neonazista (CHURCHILL, 2001, p. 54).[528]

Porém, Lipstadt jamais afirma tanto, ao contrário do que deduz Churchill – sendo isto mais um viés analítico seu do que um argumento da autora.

Ward Churchill defende que o argumento da unicidade do Holocausto equivale a negação de outros genocídios, pois que assim existiria apenas um genocídio incomparável, restando aos demais o esquecimento ou a ignorância. Ele acusa Lipstadt de usar a mesma estratégia dos negacionistas que ela denuncia, do "sim, mas". "Quaisquer que sejam as falhas de Nolte, e elas são muitas, é Lipstadt quem está ignorando fatos aqui, formando uma simetria metodológica com os negacionistas." (CHURCHILL, 2001, p. 56).[529] Sobre o genocídio armênio, Lipstadt afirma que foi uma coisa horrenda, mas não foi um processo de aniquilação de um povo inteiro – portanto, não comparável ao Holocausto. Sobre o Khmer Rouge, em Cambodia, foi parte de uma guerra brutalizante em que os colaboradores imaginários do inimigo foram eliminados. A comparação entre Cambodia e o Holocausto seria, portanto, imoral. A coletivização soviética dos anos 1930 é definida como arbitrária, não focada em um único grupo. "Independentemente de tais deturpações históricas do sofrimento de outros povos, a alegação essencial de

[527] No original: "What she has in mind instead is to use Nolte as a vehicle upon which to attack comparative methods, per se."

[528] No original: "Even Jewish scholars like Israel Charny and Richard Rubinstein, and nazi-hunter Simon Wiesenthal, who acknowledge similarities between the nazi genocide and those undergone by Armenians, Poles, Gypsies, American Indians, and others, are necessarily encompassed within Lipstadt's astonishing definition of neonazi scholarship."

[529] No original: "Whatever Nolte's shortcomings, and they are many, it is Lipstadt who is ignoring facts here, forming a methodological symmetry with the deniers."

singularidade para o Holocausto apresentada por Lipstadt e por aqueles que compartilham de sua visão está fundamentada em uma dupla falácia." (CHURCHILL, 2001, pp. 57-58).[530] A primeira falácia seria de que no Holocausto todo judeu deveria ser extirpado. Yehuda Bauer diria que a missão era pseudo-messiânica e cósmica. Steven Katz acrescenta que todos os judeus deveriam morrer, aqui e agora. A segunda parte da falácia seria dizer que nada parecido ocorreu "até a data" com outro povo. – Portanto, sendo o Holocausto único. Mas isto seria falacioso porque nem Hitler ou qualquer outro líder nazista – até onde as evidências podem apontar, segundo Churchill – manifestavam uma crença na possibilidade real de exterminar todos os judeus do planeta. Segundo Churchill, os proponentes da unicidade o fazem para agregar capital vitimário, assim, engajando em "negação do holocausto em grande escala, não apenas em relação aos armênios, ucranianos e cambojanos, mas também em relação a dezenas de outros casos de genocídio, tanto históricos quanto contemporâneos." (CHURCHILL, 2001, p. 60).[531] Holocausto, aqui, significando genocídio – todo e qualquer, não apenas o sofrido pelos judeus.

> Nesse sentido, Lipstadt e seus colegas superaram amplamente qualquer coisa tentada por Rassinier e seus semelhantes. Aqueles que negam o Holocausto, afinal, concentram suas distorções em um único alvo. Aqueles que negam todos os holocaustos, exceto o dos judeus, têm o mesmo efeito sobre muitos (CHURCHILL, 2001, p. 60).[532]

Os "exclusivistas" – ou seja, os defensores da unicidade do Holocausto – fariam um assalto à verdade e à memória, usando de expedientes conhecidos dos negacionistas. Expedientes tais como a diminuição do número de vítimas, por exemplo, de ciganos exterminados pelos nazistas. Churchill põe-se longamente a discutir o caso de Porrajmos – como os ciganos chamam seu extermínio pelos nazistas – para demonstrar que é um exemplo de genocídio obscurecido pelo Holocausto e os defensores de sua exclusividade. E, a propósito do mesmo Holocausto, Churchill critica o exclusivismo judeu, mais uma vez, de apagar vítimas. Além dos ciganos, ainda haveria os eslavos. Que embora não houvesse uma "solução final" para eles, na política do *Lebensraum* havia uma estimativa

[530] No original: "Such historical misrepresentations of other peoples' suffering aside, the essential claim to uniqueness for the Holocaust put forth by Lipstadt and those sharing her view, is lodged in a double fallacy."

[531] No original: "holocaust denial on the grand scale, not only with respect to the Armenians, Ukrainians, and Cambodians, but as regards scores of other instances of genocide, both historical and contemporary."

[532] No original: To this extent, Lipstadt and her colleagues have greatly surpassed anything attempted by Rassinier and his ilk. Those who would deny the Holocaust, after all, focus their distortions upon one target. Those who deny all holocausts other than that of the Jews have the same effect upon many.

do tanto de eslavos que deveriam ser mortos no território ocupado. Estimando a morte de russos, poloneses, ucranianos, eslovenos e outros sob o jugo do Terceiro Reich, Churchill conclui que as vítimas do Holocausto não foram 6 milhões de judeus, mas totalizavam os 26 milhões de seres humanos, sendo 6 milhões deles judeus. Um conceito de Holocausto que tira, completamente, a proeminência dos judeus como vítimas. Churchill recorre a Stannard, dizendo que os "exclusivistas" do Holocausto judeu definem a unicidade de genocídio de acordo com as experiências que acreditam terem sido vividas unicamente por judeus. E assim, "descobrem" a unicidade do Holocausto. – Isto não seria um estudo acadêmico, mas sofisma. Os sofismadores seriam Deborah Lipstadt, Yehuda Bauer, Steven Katz, Lucy Dawidowicz e outros defensores da unicidade do Holocausto. Churchill os coloca ao lado de Paul Rassinier, Robert Faurisson e Arthur Burtz, "consagrados" negacionistas do Holocausto. "Todos eles, igualmente, são exercícios conscientes na destruição da verdade e da memória " (CHURCHILL, 2001, pp. 74-75).[533] "Visto em equilíbrio, então, os negacionistas do Holocausto do exclusivismo judaico representam uma ameaça proporcionalmente maior e mais insidiosa à compreensão do que os negacionistas do Holocausto do tipo IHR" (CHURCHILL, 2001, p. 75).[534] – IHR sendo *Institute for Historical* Review. Desta forma, alegando que o Holocausto é o único genocídio da História, os "exclusivistas" estariam negando a existência de outros genocídios – segundo faz crer Churchill. Afirmar que apenas os judeus foram vítimas do Holocausto é trivializar os outros genocídios, argumenta – da mesma maneira que os defensores da unicidade do Holocausto reclamam que a comparação com outros genocídios é uma trivialização do Holocausto.

Em outro capítulo, intitulado "Lie for Lie", Churchill defende que o negacionismo do Holocausto tem o seu espelho nos "exclusivistas" do Holocausto; o exclusivismo sendo fenômeno tão abjeto quanto o negacionismo do Holocausto, diz, mas compartilhado pela mídia, academia e público em geral. "Nada se qualifica como genocida de fato, exceto o Holocausto, ou Shoah, como é conhecido na tradição judaica." (CHURCHILL, 2001, p. 97).[535]

[533] No original: "All of them, equally, are conscious exercises in the destruction of truth and memory"

[534] No original: "Viewed on balance, then, the holocaust deniers of Jewish exclusivism represent a proportionately greater and more insidious threat to understanding than do the Holocaust deniers of the IHR variety."

[535] No original: "Nothing qualifies as being "truly" genocidal except the Holocaust, or Shoah, as it is known in the Jewish tradition."

> Além disso, entre aqueles que sofreram nas mãos dos próprios nazistas, nenhum além dos judeus experimentou um genocídio "real". Isso permanece verdadeiro, argumentam os defensores da posição exclusivista, seja quando se faz referência à intelligentsia polonesa — um grupo-alvo quase totalmente aniquilado como parte do programa alemão para fazer a entidade nacional da Polônia desaparecer para sempre —, seja à redução calculada das populações eslavas do oeste da URSS em talvez 15 milhões de pessoas para abrir caminho ao "reassentamento germânico" de seus territórios (os soviéticos sofreram cerca de 11 milhões de fatalidades no total). Isso se mantém verdadeiro até mesmo em relação ao destino dos Sinti e Romani (ciganos), exterminados na mesma proporção e nos mesmos campos de extermínio que os judeus, e como parte igualmente integral da "higiene racial" hitlerista.
> O desempenho é verdadeiramente impressionante, superando até o dos neonazistas. Enquanto estes se contentam em negar a autenticidade de um único processo genocida, os exclusivistas negam, categoricamente e de imediato, a validade de inúmeros genocídios (CHURCHILL, 2001, pp. 97-98).[536]

Assim, Churchill retoma e aprofunda questões do capítulo anteriormente tratado, chamando os defensores da unicidade do Holocausto de completos negadores de genocídios, mais perigosos que os próprios neonazistas. E se ressente de que teses como a de Katz sejam colocadas no mesmo patamar de validade que as de Stannard, como se uma não fosse falsa e a outra verdadeira. – O termo negacionismo, tal como usado por Churchill, tem claramente um elemento policialesco.

> Coloca-se, por certo, a questão de saber se é uma caracterização justa e precisa afirmar que os exclusivistas do Holocausto são "da mesma laia" que os negacionistas do Holocausto. Os primeiros, como os últimos, realmente distorcem o registro histórico para ajustá-lo a conclusões pré-ordenadas e ideologicamente definidas? Eles deliberadamente citam suas fontes de forma incorreta, omitem e muitas vezes suprimem dados contrários, ou organizam "fatos" fabricados como meio de "provar" seu argumento? E eles, como prática habitual, buscam defender não apenas sua "verdade", mas também as impropriedades metodológicas que a sustentam, por meio de ataques ad hominem ferozes contra todos que possam desafiá-los? A resposta a cada uma dessas perguntas é um sim inequívoco (CHURCHILL, 2001, p. 101).[537]

---

[536] No original: "Moreover, of those who suffered at the hands of the nazis themselves, none but Jews experienced "actual" genocide. This remains true, argue proponents of the exclusivist position, whether reference is made to the Polish intelligentsia, a target group which was almost totally annihilated as part of the German program to cause the national entity of Poland to disappear forever,14 or the calculated reduction of the Slavic populations of the western U.S.S.R. by perhaps 15 million to make way for "Germanic resettlement" of their territories (the Soviets suffered some 'll million fatalities overall).15 It holds true even with respect to the fate of the Sinti and Romani (Gypsies), exterminated in the same proportion and in the same death camps as the Jews and as an equally integral aspect of Hitlerian "racial hygiene."

The performance is truly astonishing, outstripping that of the neonazis. Whereas the latter content themselves with denying the authenticity of a single genocidal process, exclusivists deny, categorically and out of hand, the validity of myriad genocides."

[537] No original: "The question presents itself, to be sure, as to whether it is a fair and accurate characterization to contend that Holocaust exclusivists are cut of the same cloth as Holocaust deniers. Do the former, like the latter, really twist the record to fit preordained and ideologically defined conclusions? Do they deliberately misquote their sources, omit and often suppress contrary data, or orchestrate fabricated "facts" as a means of "proving" their case? And do they, as a matter of course, seek to defend not only their "truth" but the methodological improprieties underlying it with viciously ad hominem attacks upon all who might challenge them? The answer to each query is an unequivocal yes."

Para Churchill, a motivação dos "exclusivistas" seria estabelecer uma "verdade" que servisse para legitimar o estado de Israel estabelecido em terra árabe e estabelecer uma "tela" por trás da qual Israel cometeria genocídio contra os Palestinos. – Afirmar o sofrimento único dos judeus, para Churchill, seria uma tal maquinação. Os intelectuais não judeus que afirmam a unicidade do Holocausto poderiam nutrir a fantasia de derrotarem genocídios passados – ao invés de serem perpetradores de genocídios que ainda estão em curso. Churchill argumenta que para se evitar o fenômeno do genocídio, crucial é uma definição clara do que ele seja – mas que os "exclusivistas" estão longe de proporcionar isso, muito pelo contrário, trabalhando pelo obscurecimento do que seja o conceito, ao privatizá-lo.

Poder-se-ia avançar nos argumentos de Ward Churchill por pelo menos mais dois capítulos de seu longo *A little matter of genocide*, porém, para os propósitos deste trabalho, creio já sido suficientemente exposta sua fúria contra os ditos "exclusivistas" – ou defensores da unicidade do Holocausto. Em suma: Churchill assevera que aqueles que esposam desse argumento são negacionistas de outros "holocaustos", como o americano. Por mais que seus argumentos cheguem a ser policialescos e, às vezes, conspiracionistas – ao ponto de afirmar que o *status quo* age para manter a defesa do "exclusivismo" e excluir autores com visões divergentes – o autor tem um ponto. Não que os acadêmicos bem empregados sejam operadores de uma conspiração para silenciar os que pensam divergente e defender um sionismo maléfico. Não que sejam mesmo negacionistas como os negacionistas do Holocausto. Mas ao defenderem a unicidade do Holocausto, mesmo que em seus argumentos afirmem sobremaneira não estarem construindo uma hierarquia de sofrimento e de vítimas – colocar o Holocausto em primeiro plano, como central, acaba por obscurecer outros genocídios que, de fato, existiram, existem e existirão.

Estudos do Holocausto na era pós-unicidade

A idéia de uma era pós-unicidade do Holocausto é expressa no título do artigo de Daniel Blatman, "Holocaust scholarship: towards a postuniqueness era" (BLATMAN, 2015). Após passar em revista os argumentos pela unicidade do Holocausto, defende uma História integrada do Holocausto – integrada, a saber, nos estudos sobre genocídio. Deste modo pode-se ter um cruzamento fértil entre estudos do Holocausto e estudos do genocídio – ao invés do jogo de luz e sombras que marcou as últimas décadas do século XX e as primeiras do XXI.

Dirk Moses, por exemplo, fala de integrar o Holocausto no que ele chamou de século racial, de 1850 a 1950, cuja competição imperial e projetos rivais de construção da nação culminou no Holocausto e em outros genocídios. Outra forma de integração é proposta por Bloxham, que vê o Holocausto integrado a uma história européia de 1870 a 1940 marcada pelo etnonacionalismo. O genocídio se tornou uma opção para resolver os problemas de "pureza" racial e eliminar grupos dissidentes dentro do espaço nacional. Blatman também aponta para as tentativas de Levene para contextualizar o Holocausto; o nacionalismo e os modernos estados-nações mostraram uma sede de sangue sem precedentes contra as minorias. Veja-se que o Holocausto está inserido em contextos mais amplos e dialogando com outros genocídios do período. Sobre estas tentativas, Blatman assevera:

> O principal desafio ao escrever uma história integrada que incorpore o Holocausto aos estudos sobre genocídio é compreender as condições que possibilitaram o surgimento desse evento assassino, ao mesmo tempo rejeitando a perspectiva de identidade étnica e nacional que força o Holocausto (ou qualquer outro genocídio) a caber em uma caixa étnica ou nacional — às vezes a do próprio autor — e que atribui ao evento dimensões nacionais limitadas e particularistas (BLATMAN, 2015, p. 29).[538]

Eis a dificuldade de se encaixar o Holocausto em uma História integrada; saber a qual delas pertence o Holocausto: a uma História Européia? Da Alemanha? Da Segunda Guerra? Da História judaica? Cada uma destas contextualizações trará implicações diferentes para o estudo do Holocausto. Estas novas formas de enquadramento ensejam novas formas de explicação multicausais que relativizam o papel do "antissemitismo redentor" como explicação monocausal do Holocausto. Para Blatman:

> A tentativa de compreender o Holocausto por meio de uma abordagem baseada na idéia de singularidade nacional chegou a um beco sem saída. O grande desafio que os estudiosos do Holocausto enfrentam hoje é escrever uma história integrada do Holocausto e dos genocídios nazistas que não seja contada apenas a partir da perspectiva das vítimas judias ou de qualquer outro grupo de vítimas (BLATMAN, 2015, p. 38).[539]

Mas a explicações que elidem a unicidade do Holocausto ainda podem irritar historiadores como Dan Michman, para quem o Holocausto deve ser entendido, senão

[538] No original: "The main challenge in writing an integrated history that incorporates the Holocaust into genocide studies is to understand the conditions for the emergence of this murderous event while rejecting the perspective of ethnic and national identity that forces the Holocaust (or any other genocide) into an ethnic or national box, sometimes that of the author, and assigns the event limited and particularistic national dimensions"

[539] No original: "the attempt to understand the Holocaust through the lens of a national uniqueness approach has reached a dead end. The great challenge facing Holocaust scholars today is to write an integrated history of the Holocaust and Nazi genocides that is not told only from the perspective of the Jewish victims or any other group of victims"

unicamente, mas quase sempre, da perspectiva judaica. Até questiona que os proponentes da anti-unicidade do Holocausto é eivada de questões políticas e de posicionamentos relativos ao conflito Israel-Palestina. Blatman observa que o discurso da unicidade não está isento de considerações políticas, e talvez até por isso Michman decidiu construir sua casa na Cisjordânia ocupada. (cf. BLATMAN, 2015, p. 39). Em suma, Blatman conclui:

> Em resumo, os estudos sobre o Holocausto no século XXI devem seguir um caminho que integre a história do Holocausto, nas regiões onde ele ocorreu, à história mais ampla da Europa no século XX e aos estudos de genocídio em geral. Em outras palavras, precisamos conceituar a história judaica do Holocausto ao lado de seu contexto histórico no espaço e no tempo. A incapacidade de fazer isso, somada a abordagens apologéticas ultrapassadas — e levando em conta que o Holocausto está gradualmente desaparecendo do encontro humano vivo com seus sobreviventes e sendo transferido para os arquivos empoeirados — pode significar que ele se tornará um evento histórico separado de suas dimensões humanas e universais, uma mera anomalia histórica para as gerações futuras, um episódio que combina imagens e mitos apocalípticos, uma espécie de metahistória. (BLATMAN, 2015, p. 39).[540]

Em discussão com com Omer Bartov, Dirk Moses critica as "ansiedades" nos estudos sobre genocídio e Holocausto. Em texto de 2016, Bartov acredita que os termos "unicidade" e "integração", muitas vezes colocadas antepostas, podem ser melhor compreendidas complementarmente. Bartov ainda afirma que a "noção de um evento único, que é ao mesmo tempo incomparável e que não pode ser contextualizado, ameaça arrancá-lo do próprio tecido da história e catapultá-lo para as esferas da metafísica e do mito." (BARTOV, 2016, p. 319).[541] Continua: "que eu considerava as afirmações sobre a singularidade do Holocausto pouco úteis — na verdade, prejudiciais — sobretudo porque qualquer hierarquização do sofrimento das vítimas é inerentemente perniciosa e pode, potencialmente, abrir espaço para um ciclo vicioso de violência retributiva sem fim" (BARTOV, 2016, p. 320).[542] Bartov também não dispensa os argumentos de que o

[540] No original: "To sum up, Holocaust scholarship in the twenty-first century must follow a path that integrates the history of the Holocaust, in the regions where it took place, into the broader history of Europe in the twentieth century and with genocide studies in general. In other words, we need to conceptualize the Jewish history of the Holocaust alongside its historical context in space and time. The failure to do so, in tandem with outdated apologetic approaches—and taking into account that the Holocaust is gradually disappearing from the living human encounter of its survivors and being transferred to the files of dusty archives—could mean that it will become a historic event severed from its human and universal dimensions, a mere historical anomaly for future generations, an episode that combines apocalyptic images and myths, a sort of metahistory".

[541] No original: "notion of a unique event that is both incomparable and may not be contextualized threatens to extract it from the very fabric of history and catapult it into the spheres of metaphysics and myth."

[542] No original: "that I found assertions about the uniqueness of the Holocaust unhelpful, indeed harmful, not least because any ranking of victimhood is inherently pernicious and potentially provides license for a vicious cycle of endless retributive violence."

discurso da unicidade gera sombra nos estudos de outros genocídios; que ele provém de uma visão eurocêntrica enraizada no colonialismo; ou que líderes sionistas utilizam do discurso para justificar a ocupação de terras palestinas. – Nada disso ele nega, *neste texto* de 2016. Temos um Bartov diferente do de 2011, quando discute a obra de Donald Bloxham (MATTHÄUS, SHAW *et al.*, 2011). – Como quando afirma que foi o Holocausto que ensejou a cunhagem do termo e os estudos de outros genocídios, em dissonância com a afirmação posterior. (BARTOV, 2014, p. 9). Estas diferenças são observadas por Moses ("Embora, em seu capítulo neste volume, Bartov adote de maneira satisfatória muitas das posições que ele rejeitava até muito recentemente, seu texto ainda contém inquietações não declaradas sobre certas direções tomadas pelos estudos do Holocausto e do genocídio." (MOSES, 2016, p. 335)[543]), que em "Anxieties in Holocaust and Genocide Studies", capítulo contíguo ao de Bartov, que tece severas críticas. Moses credita essas ansiedades ao fato de que o Holocausto desperta reações muito emocionais, dentre elas, o medo da "trivialização" do evento se se o comparar com outros genocídios.

Na nova versão da unicidade defendida por Bartov – porque, para Moses, é disso que se trata seu capítulo – o Holocausto é feito universal. O Ocidente seria culturalmente superior porque a memória do Holocausto levou à criminalização do genocídio e à própria existência do campo dos estudos de genocídio. A importância do Holocausto seria ao mesmo tempo única e universal, e o judeu a representação da vítima universal. A tentativa de destruí-los jamais poderia ser "apenas" uma outra tentativa de genocídio, mas sim um ataque niilista à civilização. Daí as visões do Holocausto como *tremendum* e "profunda quebra civilizacional".

O Holocausto teria também um papel especial na civilização Ocidental, por ter sido praticada em seu seio, num contexto pós-iluminista e numa das nações mais desenvolvidas da Europa. " A terra de Schiller e Goethe, Beethoven e Brahms representa a civilização mundial e, implicitamente, serve como uma metonímia para a humanidade como um todo. Daí a formulação de Bartov: "no coração de nossa civilização, perpetrado por uma de suas nações mais importantes"" (MOSES, 2016, p. 337).[544]

> Se esses autores estão dizendo que o Holocausto é especial porque foi perpetrado por alemães civilizados, estariam então sugerindo que, por

[543] No original: "Although in his chapter in this volume, Bartov pleasingly adopts many of the positions he has rejected until very recently, it still contains unstated anxieties about some directions in Holocaust and genocide studies.

[544] No original: "The land of Schiller and Goethe, Beethoven and Brahms represents world civilization, and implicitly serves as a metonym for humanity as whole. Hence, Bartov's formulation: "in the heart of our civilization, perpetrated by one of its most important nations.""

> exemplo, um genocídio intra-africano não é surpreendente, não é chocante e carece de valor exemplar ou didático para outros? Ou sustentam que o Holocausto tem mais a ensinar do que, digamos, o genocídio de Ruanda porque a civilização contemporânea (ocidental?) está mais próxima da Alemanha nazista? (MOSES, 2016, p. 337).[545]

Assim, o argumento pela unicidade do Holocausto seria eminentemente eurocêntrico, destacando sua importância e universalidade para o Ocidente por ter acontecido na Europa. E sua importância deriva da memória que se criou a seu respeito como matriz fundadora de uma nova Europa. Daí a a unicidade e, ao mesmo tempo, universalidade do Holocausto, uma vez que, para a Europa, ele foi o genocídio mais significativo, ao contrário de outros que aconteceram fora dela – e mesmo dentro. "O deslizamento inconsciente entre o que é ocidental e o que é universal é construído para manter o lugar central do Holocausto na pesquisa e na memória como o evento de significado histórico mundial da modernidade tardia" (MOSES, 2016, p. 338).[546] Certamente o Holocausto desafiou os fundamentos das sociedades européias, mas e outros crimes que a envolvem, como o colonialismo? Aqui os argumentos de Churchill são válidos: este crime são vistos como coisas menores ou exageros – mas benéficos, no fim das contas, por possibilitar o desenvolvimento da cultura Ocidental. A escravidão moderna não foi vista como uma quebra, mas uma continuidade das práticas Ocidentais. A centralidade do Holocausto, portanto, seria uma ansiedade em relação à perda de hegemonia da Europa Ocidental.

Outra ansiedade gira em torno do apagamento do antissemitismo presente no Holocausto para a subsunção de um novo paradigma explicativo – o do imperialismo colonial, o qual acarretaria numa diminuição do que foi o Holocausto e o sofrimento dos judeus. Porém, antissemitismo e história do imperialismo são ambos componentes explicativos do Holocausto que não se excluem. "Enquanto Bartov e seus colegas investem o antissemitismo com o status ontológico de uma presença e força que atravessa a história, eu observo uma variedade de preconceitos antijudaicos que foram gerados e mobilizados em contextos diversos e em constelações particulares" (MOSES, 2016, p.

[545] No original: "If these authors are saying that the Holocaust is special because it was perpetrated by civilized Germans, are they thereby suggesting that, say, intra-African genocide is unsurprising, not shocking, and bereft of exemplary or didactic value for others? Or do they maintain that the Holocaust has more to teach than, say, the Rwandan genocide because contemporary (Western?) civilization is closer to Nazi Germany's?"

[546] No original: "The unconscious slippage between Western and universal is designed to maintain the Holocaust's central place in scholarship and memory as late modernity's event of world historical significance."

342).[547] Não se trata de uma explicação ou outra; falar em imperialismo não apaga o papel do antissemitismo na perseguição aos judeus. Ao contrário, os advogados da unicidade do Holocausto ontologizam o judeu como vítima e excluem do quadro outras explicações possíveis para seu extermínio. Dirk Moses, assim, denuncia as ansiedades que estudiosos do Holocausto mantém em relação à sua unicidade, ao mesmo tempo que aponta caminhos para um entrecruzamento fértil entre as áreas de genocídio e estudos do Holocausto. Novas abordagens, como a História Cruzada em relação ao imperialismo colonial, possibilitam que o Holocausto seja visto não como único, obscurecendo outros genocídios, mas permite que ele seja visto em contexto – e que não enseje disputas sobre capital vitimário daqueles que sofreram maus feitos pela história.

O escrito acima, sem dúvidas, não esgota o tema da unicidade do Holocausto e de seus críticos; uma infinidade de bibliografia poderia ser trazida. Importantes para o debate são textos já mencionados, contudo, não analisados, como o textos de Bloxham, Jeffrey Herff, Yair Auron e Annegret Ehmann no Forum "Holocaust and Genocide", de 2013, da revista *Dapim* (BAUER, BLOXHAM *et al.*, 2013). Igualmente textos do Forum de discussão sobre *The Final Solution: a genocide* de Donald Bloxham, que saiu pelo *Journal of Genocide Research*, em 2011 (MATTHÄUS, SHAW *et al.*, 2011), reunindo textos de Jürgen Matthäus, Martin Shaw, Omer Bartov, Doris Bergen – e uma resposta a todos do próprio Bloxham. Estes textos mostram que a questão da unicidade do Holocausto, ainda que em termos diferentes dos postos, especialmente, nas décadas de 1980-90, ainda permanece viva e candente, como pressuposto metahistórico de diversas obras. Do Forum sobre o livro de Bloxham, cabe destacar como a contextualização do Holocausto num cenário Europeu mais amplo é benéfico para a compreensão do genocídio judeu para além de antigos dilemas historiográficos. Como diz Dan Stone, em texto para *Rethinking History*, de 2010, o Holocausto não mais pode ser visto como único se se quer ver o genocídio como um fenômeno compreendido historicamente. E que a farta literatura sobre as vítimas de genocídios, em geral, e do Holocausto, em particular – nada fez para prevenir a ocorrência de novos genocídios. Acrescenta: "Somente essa História mais ampla do genocídio, que está agora sendo construída, pode nos levar além da noção de singularidade e da competição étnica." (STONE, 2010b, p. 139).[548] O "nunca

[547] No original: "Whereas Bartov and colleagues invest anti-Semitism with the ontological status of a presence and drive through history, I observe a variety of anti-Jewish prejudices that were generated and mobilized in diverse contexts and in particular constellations."

[548] No original: "Only this broader history of genocide, now being forged, may take us beyond uniqueness and ethnic competition"

mais" não funcionou com o paradigma da unicidade do Holocausto – funcionaria ele com o paradigma de sua universalidade?

Cosmopolitismo da Memória do Holocausto: da unicidade à universalidade

Aproveitarei o texto de Gavriel Rosenfeld, do Forum "Holocaust and Genocide", "Between Uniqueness and Universalization: Holocaust Memory at a Dialectical Crossroads" (BAUER, BLOXHAM *et al.*, 2013), para unir esta e a seção anterior. Neste texto Rosenfeld faz uma arqueologia da noção de universalidade da memória do Holocausto, remontando-a à questão da unicidade. Tentei demonstrar, no capítulo anterior, como a questão da unicidade do Holocausto permanece viva tanto na historiografia sobre o Holocausto quanto nas discussões mais recentes sobre estudos do genocídio. Isso, a despeito dos debates mais tensos sobre a questão da unicidade terem eclipsado. É quase inescapável o truísmo de que mesmo aqueles que querem descentralizar o Holocausto das discussões de genocídio, discutem, ainda, o Holocausto. Apesar disso, digo, apesar do progressivo eclipsamento da discussão da unicidade do Holocausto, ela não desapareceu por completo – e se não pela luz que joga no debate, pela força oculta de suas sombras, exerce poder sobre o novo debate – o da universalidade do Holocausto. Rosenfeld aponta que os autores que discutem a universalidade do Holocausto recusam tanto a noção de unicidade quanto os argumentos contrários a ela; defendem, outrossim, que a consciência sobre o Holocausto, ao invés de ofuscar o conhecimento e entendimento de outros genocídios, ela contribuí para que estes sejam conhecidos. "Em resumo, eles observam que a idéia da singularidade do Holocausto, ao convidar comparações com outras injustiças históricas, levou paradoxalmente o assassinato dos judeus pelos nazistas a ser entendido como um evento de importância universal, e não particular." (BAUER, BLOXHAM *et al.*, 2013, p. 362).[549]

Um autor que vislumbra a universalidade da memória do Holocausto é John Torpey (2001), quem afirma que foi através do modelo de memória do Holocausto e do ensejo a pedidos de reparação engendrados por ele que surgiram, a seu molde, por outros grupos que historicamente padeceram sob catástrofes, outros pedidos de justiça e reparação. Um dos pontos de Torpey é que o mundo pós-Holocausto e sua globalização é um mundo onde os Direitos Humanos são reivindicados e que: "Embora as reparações

[549] No original: "In short, they observe that the idea of the Holocaust's uniqueness, by inviting comparisons to other historical injustices, has paradoxically led the Nazis' murder of the Jews to be understood as an event of universal, rather than particular, import."

por danos de guerra tenham uma longa história, a tendência geral de indenizar diversos grupos por injustiças passadas é um produto das respostas ao Holocausto; a disseminação mundial da política de reparações tem suas raízes nas respostas do pós-guerra às experiências europeias" (TORPEY, 2001, p. 334).[550] Pouco tempo depois de seus escritos, vieram Daniel Levy e Natan Sznaider, talvez os mais influentes advogados desta idéia, para quem o Holocausto forneceria um tipo de memória cosmopolita de um mundo globalizado, que padece de referências morais – de certo e errado. Outro autor que percorre o mesmo caminho é William F.S. Miles, que chama a atenção para uma expansão da consciência do Holocausto emergente nos países de Terceiro Mundo, que na luta pela descolonização, faziam referência aos judeus e seu padecimento durante o Holocausto. Na mesma linha de argumentação, contudo com importantes diferenças – como adiante será argumentado – está o trabalho de Michael Rothberg, vindo do campo da Literatura. Rothberg reconhece um padrão, nos estudos da memória, de uma competitividade entre os vários grupos identitários, como se a memória de um grupo tivesse que, necessariamente, usurpar o lugar da memória de outro grupo. Propõe, por sua vez, o conceito de memória multidirecional. Jeffrey Alexander, sociólogo, é outro importante autor que traça idéias semelhantes às dos mencionados, assevera que a memória do Holocausto se tornou num símbolo global justamente por ser percebido como único – um paradoxo: o Holocausto só alçou-se ao patamar de ser comparado a outros eventos pelos aspectos que o tornariam únicos. – É seu grau de extremidade que o capacita à universalidade, que vira *metro* de outros eventos catastróficos. Rosenfeld afirma:

> Eles rejeitaram a visão de que o genocídio nazista foi único, ao mesmo tempo em que rejeitaram a idéia de que a noção de singularidade tenha inibido a lembrança de outras injustiças históricas. Essa perspectiva mais matizada pode ser atribuída ao "boom da memória" na virada do milênio, quando diversos grupos passaram a invocar o Holocausto como um padrão moral e uma fonte de inspiração para novas reivindicações de reparações (BAUER, BLOXHAM *et al.*, 2013, p. 367).[551]

Nesta subseção tratarei mais detidamente os argumentos de Levy e Sznaider (2006; 2012), Alexander (2009) e Rothberg (2009a, 2009b, 2015). Rosenfeld, com quem concordo, aponta em comum entre eles a noção de uma universalidade do Holocausto

[550] No original: ""Although reparations for wartime damages have a long history, the general trend toward indemnifying various groups for past injustices is a product of responses to the Holocaust; the worldwide spread of reparations politics has its roots in postwar responses to European experiences"

[551] No original: "They have rejected the view that the Nazi genocide was unique, while also rejecting the view that uniqueness has inhibited the remembrance of other historical injustices. This nuanced perspective can be credited to the "memory boom" of the turn of the millennium, which witnessed various groups invoking the Holocaust as a standard of morality and a source of inspiration for new reparations claims."

oriunda de uma dialética a partir da unicidade do Holocausto. Desses, Rothberg é o mais crítico da noção de unicidade e das noções de particular e universal. Adiante, ver-se-á como ele recusa, também, a noção de universalidade e cosmopolitismo tal como empregadas por Levy e Sznaider. Contudo, em comum, todos estes autores defendem um estudo comparativo do Holocausto, que se veja semelhanças e diferenças entre os variados eventos postos em paralelo e subsumam a noção de unicidade. Como o Holocausto, há muitos eventos. Em conjunto e alternadamente com a exposição do pensamento desses autores, apresentarei também as críticas que eles sofreram, não apenas um do outro, mas de outros autores envolvidos na discussão. A discussão será apresentada em ordem cronológica, o que possibilitará uma compreensão do debate como um desenvolvimento de uma idéia incipiente a seu auge – mesmo que uma noção de progresso aqui seja recusável. Porém, entre a noção de cosmopolitismo do Holocausto, sua simbolização como mal universal e a multidirecionalidade da memória, creio que há um movimento, contudo diferente do progresso, de refinamento dos argumentos. Por fim, avaliarei os resultados de toda a discussão *vis-à-vis* o discutido no capítulo anterior – ou seja, se os estudos do Holocausto contribuem para ou esmorecem a memória de outros eventos comparáveis. O que será discutido no restante deste capítulo, a possibilidade do Holocausto ser uma memória universal e as implicações disso, será fundamental para encaminhar o encerramento da discussão sobre "nunca mais". Afinal, com a memória do Holocausto aprendeu-se alguma coisa que funcionasse como um fermento para a consciência e implementação de Direitos Humanos, ou, ao contrário – a consciência do Holocausto, como uma esponja, sugaria a consciência de outros eventos marginalizados e contribuiria para o "nunca mais" dos perpetradores?

Cosmopolitismo da Memória do Holocausto

Daniel Levy e Natan Sznaider são autores de uma influente obra que analisa como, com a globalização, o Holocausto se tornou uma memória cosmopolita, desterritorializada, que se transformou em parâmetro de comparações para outros eventos catastróficos. Neste percurso, tratam de como a memória do Holocausto passou por um período de latência até se tornar universal, analisando casos de países europeus, Israel e Estados Unidos. De fato, o processo de universalização do Holocausto pode ser compreendido como sua "americanização". A análise dos textos que procederei em diante não visa uma reconstrução passo a passo de seus argumentos, senão um vislumbre geral

de seu argumento. Para analisar como surge a idéia de uma memória cosmopolita do Holocausto, por exemplo, deixarei de fora as análises dos casos nacionais, ou seja, de como a memória do Holocausto foi surgindo e se transformando em importantes centros.

Os autores em questão entendem a globalização como uma saída da primeira para a segunda modernidade, de uma onde os estados-nações são o centro da identidade coletiva para outra na qual as pessoas precisam achar novos meios para identificar-se, fora das bordas dos estados nacionais. Com a globalização, veio o medo de uniformização das diferentes culturas, sendo que, para os autores, o que acontece, não é uma padronização imposta por um suposto universal, mas um jogo entre particular e universal em que as culturas redefinem-se. Assim, definem cosmopolitismo como um processo que acontece dentro das sociedades nacionais. A globalização é internalizada pelas culturas locais. A cultura local e a cultura globalizada se misturam e novas formas de cultura local e cultura globalizada são geradas a partir deste encontro. Universal e particular, portanto, não são tidos como opostos, mas complementares. A globalização impôs o fim das memória coletivas como fechadas a um estado nação; haveria a possibilidade de construção de memórias coletivas fora deste cercamento? Para os autores, a resposta é positiva e o Holocausto seria um símbolo desta construção.

> Inicialmente, a repulsa em relação ao Holocausto era proeminente na Europa, como demonstrado pelas atitudes continuamente negativas dos europeus em relação ao nacionalismo e por sua correspondente disposição em permitir que um conjunto de idéias e instituições transnacionais assumisse certos aspectos que antes estavam sob a firme soberania do Estado-nação. No entanto, como mostram nossas conclusões, na década de 1990 o Holocausto havia sido reconfigurado como um evento descontextualizado, orientado para símbolos e sistemas de significado que transcendem as nações, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas de 1948. As memórias do Holocausto ajudaram a moldar a articulação de uma nova cultura de direitos. Uma vez que essa cultura se consolidou, porém, ela já não precisava depender de sua formulação original para adquirir fortes poderes normativos.
> (LEVY, Daniel e SZNAIDER, 2006, p. 5).[552]

Com a globalização, resultaria que a memória do Holocausto não é mais restrita às sociedades que o produziram, mas está "deslocada de seu espaço e tempo, resultando em sua inscrição em outros atos de injustiça e em outras memórias nacionais traumáticas

[552] No original: "Initially, revulsion about the Holocaust was prominent in Europe, as shown by Europeans's continuously negative attitudes toward nationalism and their corresponding willingness to let a set o transnational ideas and institutions take ove certain aspects that had been under the firm sovereignty of nation-state. However, as our findings show, by the 1990s the Holocaust had been reconfigured as a decontextualized event oriented toward nation transcending symbols and meaning systems such as the Unieted Nations's Universal Declaration of Human Rights of 1948. Memories of the Holocaust helped shape the articulation of a new rights culture. Once that culture was in place, however, it no longer needed to rely on its original articulation to take on strong normative powers"

ao redor do mundo." (LEVY, Daniel e SZNAIDER, 2006, p. 5).[553] Exemplo disso seria a abundância com que o Holocausto seria citado em debates sobre a escravidão negra e o colonialismo. Mesmo na China, o Holocausto estaria conectado com a memória da invasão japonesa e o massacre de Nanking, bem como a uma emergência dos direitos humanos; também seriam casos de comparação o genocídio em Ruanda; a "geração roubada" na Australia; e a última ditadura na Argentina, reivindicada também como genocídio. (LEVY, Daniel e SZNAIDER, 2006, p. 5). Mas dizer que o Holocausto se tornou uma memória cosmopolita, ou seja, que transcende os espaços do estado nacional para se tornar desterritorializada e descontextualizada, não significa que ela seja totalizante e impositiva. O jogo entre local e global se faz efetivo e, em cada lugar, a memória do Holocausto terá um significado diferente. A perspectiva do "ou/ou" da Primeira Modernidade dá lugar à perspectiva do "assim como". Críticos da globalização, no entanto, apontam este processo que se dá com a memória do Holocausto como uma sua trivialização, diminuição, ou mesmo "McDonaldização" – símbolo da homogeneização da memória do Holocausto e da cultura, em geral. Porém, o que se observa é um processo de hibridização entre o local/particular com o global/universal. – Efeito chamado de "glocalização", por Roland Roberston, em que "o local torna-se um horizonte cultural pelo qual medimos a nossa existência (local)." (LEVY, Daniel e SZNAIDER, 2006, p. 10).[554] O processo de cosmopolitização da memória do Holocausto se deu nos anos 1990, com o fim da Guerra Fria, e foi bastante reivindicado nas guerras separatistas da antiga Iugoslávia. "A necessidade de um ponto de referência moral em uma era de incerteza e a ausência de grandes narrativas ideológicas impulsionaram o Holocausto à proeminência no pensamento público" (LEVY, Daniel e SZNAIDER, 2006, p. 18).[555]

Enquanto a Segunda Modernidade afeta as estruturas da Primeira Modernidade, entre elas, o papel do estado-nação na construção de memórias coletivas, os autores não descartam o papel desta, apenas concebem que outros atores também podem contribuir para a construção de uma memória coletiva que não seja o estado. Os autores se sustentam no argumento de Benedict Anderson, para quem as comunidades nacionais nada mais eram do que comunidades imaginadas, posto que a relação entre seus membros não eram

[553] No original: "dislocated from space and time, resulting in its inscriptioninto other acts of injustice and obter traumatic national memories across the globe"

[554] No original: "the local becomes a cultural horizon by which we measure our (local) existence"

[555] No original: "The need for a moral touchstone in a age of uncertainty and the absence of master ideological narratives have pushed the Holocaust to prominence in public thinking"

a mesma que a relação paroquial dos membros das sociedades locais, tradicionais. Para os críticos da globalização, esse ponto de vista é perdido ou ignorado – posto que creditam à nação o lugar primordial para a construção das identidades e construção de memórias que orientam a vida comum. Esquecem, portanto, que a nação também foi criticada pelos mesmos motivos que criticam a globalização, e que a globalização também pode engendrar memórias coletivas – ainda que desterritorializadas de seu contexto original. As memórias flutuam de nação em nação, e se transformam de acordo com a localidade. "Alguns celebram a perda de significantes vinculantes, enquanto outros a lamentam" (LEVY, Daniel e SZNAIDER, 2006, p. 25).[556] Mas, na opinião dos autores, a memória coletiva ainda é importante se redefinida para contextos de uma era global. Ela, porém, é desterritorializada e reterritorializada. Com as migrações nacionais também migram-se memórias; e com a mídia o sofrimento alheio e distante se torna próximo. O cidadão global, portanto, pode escolher acolher esse sofrimento alheio ou ignorá-lo – mas as duas opções são uma forma de participação.

O Holocausto, visto pelos autores como "a catástrofe definitiva" (LEVY, Daniel e SZNAIDER, 2006, p. 29), seria propício a se tornar esta memória cosmopolita gestada fora dos parâmetros do estado-nação.

> A privatização da mídia e o vasto alcance da Internet resultaram em um fluxo incontrolável de informações no qual as memórias do Holocausto também são arrastadas. Um rápido olhar confirma que especialistas em Holocausto, pseudoespecialistas, negacionistas, memoriais, museus e assim por diante convivem na Internet em harmonia e discórdia globais. O consumidor se depara com uma quantidade esmagadora de informações. Diferentemente da Primeira Modernidade, porém, a informação já não é estruturada de forma hierárquica, e o usuário desinformado frequentemente não tem como saber sua origem — se vem do U.S. Holocaust Memorial Museum, de um grupo de neonazistas ou do site de um historiador sério. O poder da memória deixa de ser centralizado e torna-se fragmentado.(LEVY, Daniel e SZNAIDER, 2006, p. 29).[557]

O que alguns, como Norman Finkelstien veriam como uma "indústria do Holocausto", na qual interesses econômicos de grupos – nomeadamente os judeus – explorariam a memória do Holocausto, pode ser visto como um fenômeno mais amplo e menos

[556] No original: "Some celebrate the loss of binding signifiers while others mourn it"

[557] No original: "The privatization of the media and the vast reach of the Internet have resulted in an unstoppable torrent of information into which Holocaust memories are also swept. A quick glance confirms that Holocaust experts, pseudo-experts, deniers, memorials, museums, and so on cohabit on the Internet in global hamony and discord. The consumer faces an overwhelming amount of ingormation. Unlike First Modernity, however, the information is no longer hierarchically structure, and the uniformed user frequently has no way to know its source – whether it comes from the U.S. Holocaust Memorial Museum, from a pocket of neo-Nazis, or from the website of a serious historian. The power of memory is no longer centrally driven and becomes fragmented."

conspiracionista, no qual a memória do Holocausto é gestada fora dos parâmetros do estado-nação, sendo uma propriedade de todos – a ponto de sua difusão ser ao mesmo tempo proporcionada por instituições de pesquisa e historiadores, e por leigos ou negacionistas. A Segunda Modernidade tirou o monopólio que os especialistas tinham do assunto e contribuiu para a expansão da memória do Holocausto.

Mas o que, no Holocausto, diferente de outras memórias de injustiças, proporcionou que ele se tornasse uma memória cosmopolita? "Na consciência de vítima derivada do Holocausto, em contraste, há uma divisão essencial entre vítimas inocentes e perpetradores malignos" (LEVY, Daniel e SZNAIDER, 2006, p. 40).[558] Além da divisão clara entre perpetradores e vítimas que a consciência do Holocausto proporciona, é o modo como ele se atrela à modernidade que o transforma em candidato ideal para cosmopolitização. Ele pode ser visto tanto como uma ruptura com a modernidade quanto como a face bárbara do progresso. Posições como a de Arendt reconhecem no Holocausto uma ruptura com a civilização; já Adorno e Horkheimer vislumbram o Holocausto como fruto próprio da modernidade. Bauman segue caminho semelhante. Para Levy e Sznaider, o cosmopolitismo do Holocausto tem a ver, também, com o lugar do judeu como o "Outro". O judeu, por excelência, é uma vítima cosmopolita. Seu lugar diaspórico, com sua identidade construída e mantida para além de um estado-nação, posto que pertencentes a várias nacionalidades (ao mesmo tempo que, também, excluídos), tornam a memória do judeu desterritorializada. "As memórias do Holocausto adquiriram um alcance cosmopolita porque permitem que diversos grupos oprimidos reconheçam a si mesmos no papel das vítimas judias" (LEVY, Daniel e SZNAIDER, 2006, p. 46).[559] E é por esta identificação possível que o Holocausto se tornou um evento cosmopolita. Os judeus foram perseguidos e assassinados justamente por conta de seu cosmopolitismo numa era de estados-nações e etnonacionalismo. Esse valor é que proporciona a identificação de outras vítimas com os judeus. Estes, viviam a condição diaspórica e ao mesmo tempo nacional; eram multiculturais e ao mesmo tempo ansiavam pela fundação de um estado próprio, de tal maneira que a relação entre particular e universal lhes era própria. E justamente esta é a condição da globalização: o estado-nação não dita mais as

[558] No original: "In Holocaust-derived victim consciousness, by contrast,, there is na essential divide between innocent victims and evil perpetrators"

[559] No original: "Holocaust memories have taken on a cosmopolitan scope because they enable diverse oppressed groups to recognize themselves in the role of the Jewish victims"

regras de pertencimento e os indivíduos podem ter múltiplas lealdades, até mesmo conflitantes, entre os diversos grupos a que pertencem.

Um elemento da transição da memória do Holocausto como memória nacional em centros como Alemanha, Israel e Estados Unidos é a queda dos tabus. Para os autores, sinal de que o Holocausto é único é que ele possui um nome. " Há o Holocausto, e depois há todos os outros massacres" (LEVY, Daniel e SZNAIDER, 2006, p. 52).[560] E isto, além de torná-lo único, transforma-o, também, em sagrado. " Em outras palavras, o Holocausto é cercado por tabus" (LEVY, Daniel e SZNAIDER, 2006, p. 52).[561] A queda dos tabus em torno do Holocausto, que o transformava num evento quase-místico, marca sua metamorfose de um evento sagrado para um profano. Nas palavras de alguns, uma sua trivialização, para outros, a libertação de sua força moral para usos em crises políticas. Levy e Sznaider prosseguem com uma reconstrução de como a memória do Holocausto foi construída nestes três centros – Alemanha, Israel e Estados Unidos – de acordo com seus respectivos dilemas locais – de país dos perpetradores, das vítimas e libertadores –, passando desde o momento de latência, antes mesmo que os eventos que compuseram o Holocausto fossem conhecidos por este nome, até a institucionalização da memória e sua transformação em evento midiático. Por mais interessante que seja essa discussão, me furtarei a reconstruí-la, posto que a disposição deste subcapítulo é capturar outros elementos da análise; não quer reconstruir a memória do Holocausto, mas apenas verificar o funcionamento de seu suposto cosmopolitismo. Assim, pularei os importantes marcos como a representação teatral de Anne Frank, o julgamento de Eichmann, a série *The Holocaust* da NBC, e a produção de Spielberg (*A lista de Schindler*).

O momento que marca, nos termos dos autores, a "quarta onda" de memorialização do Holocausto se dá nos anos 1990, com o fim da Guerra Fria e a dissolução da Iugoslávia. Fora de seu contexto original, dos tabus que os estados-nações o enquadravam, a memória do Holocausto pode viajar para outros territórios e servir de comparação com outros eventos. Mais do que se tornar comparável com outros eles, a memória do Holocausto se tornou mote para "intervenções humanitárias" em países que estariam sofrendo genocídio ou outras catástrofes. "Nada legitima mais a tarefa dos direitos humanos que o slogan "Nunca mais!" e por trás desse imperativo está a memória do Holocausto." (LEVY, Daniel e SZNAIDER, 2012, p. 262). O Holocausto, na era da globalização, mostra que não apenas a economia se torna transnacional, mas como ética

[560] No original: "There is the Holocaust, then there are all the other massacres"
[561] No original: "In other words, the Holocaust is surrounded by taboos"

e política também percorrem espaços e se desnacionalizam. E, enfatizando um ponto defendido neste capítulo, os autores asseveram que, paradoxalmente, "são precisamente os limites de representação do Holocausto que contribuíram para sua descontextualização, permitindo que ele funcione como um modelo geral de "bem e mal" ou de "culpa e inocência"" (LEVY, Daniel e SZNAIDER, 2006, p. 132).[562] Para o Holocausto se tornar um ponto de referência global para a memória, a sua "americanização" desempenhou um papel importante. Por americanização, não se diz apenas o transplante de uma memória européia para os EUA, mas o modo como essa memória dialogou com os padrões dos Estados Unidos e se espalhou para o mundo – e, mesmo, para os países centrais onde o evento transcorreu inicialmente. A americanização do Holocausto o tornou um produto de consumo, ao mesmo tempo em que o transformou num imperativo universal – a prevenção de um novo Holocausto. Memórias, autobiografias, filmes, testemunhos orais, projetos audiovisuais, e outras formas de domínio público do passado deslocaram o monopólio antes tido pelo estado-nação e historiadores profissionais na construção de uma memória coletiva. Ao mesmo tempo que isto indica uma individualização da memória, a humanização da vítima permite uma identificação abstrata, de nível global. Estabelece-se uma nova dialética entre particular e global, que desnacionaliza e desterritorializa a memória do Holocausto. Levy e Sznaider afirmam que desde a transmissão da série *Holocaust* – a televisão, os filmes, a literatura e os jornais substituíram o historiador como fontes de informação sobre o Holocausto.

A americanização do Holocausto é vista com desconfiança por aqueles que acham que não se pode representar o evento, como representantes da teoria crítica. Com o Holocausto cada vez mais sendo uma presença midiática, usa-se os termos "banalização", "trivialização", "Disneyficação" e "McDonaldialização" do Holocausto. Ou mesmo, para críticos da saturação da memória do Holocausto na sociedade global, de "instrumentalização" da memória para fins políticos. No fundo, essas críticas têm como pressuposto a idéia de que há uma representação pura do Holocausto, intocada, que as demais representações distorcem. Provém, também, de um desdém pela cultura americana como sendo de massas e vulgar. Assim, uma "americanização" do Holocausto estaria fatalmente ligada a sua trivialização. Mas é justamente a representação do Holocausto em produções de massa que o tornam identificável com o público geral; que

[562] No original: "it is precisely the Holocaust's limits of representation that have contributed to its decontextualization, enabling it to function as a model for "good and evil" or "guilt and innocence" in general"

permite que quem não foi afetado diretamente por estes eventos se tornem simpáticos às suas vítimas. A popularização cultural do Holocausto não deve ser vista apenas com desconfiança e como manipuladora, mas como uma emancipação cultural da rememoração. A comercialização do Holocausto é fundamental para a sua cosmopolitização. Os autores acreditam que com a expansão do mercado, também se expande a moral e a empatia. (LEVY, Daniel e SZNAIDER, 2012, p. 268). A mercantilização do Holocausto permite que todos se identifiquem com a vítima, tornando o possível que o Holocausto seja comparado a outros eventos na expectativa de impedir que catástrofes e injustiças similares aconteçam.

Uma consequência da "americanização" do Holocausto e exemplo da função cosmopolita de sua memória foi a crise em Kosovo, nos anos 1998-99. Aqui as "lições do Holocausto" foram conclamadas para mobilizar a proteção dos direitos humanos e a necessidade de se intervir militarmente na prevenção de um genocídio. O slogan "nunca mais", invocado para defender uma "intervenção militar humanitária" dá provas do cosmopolitismo da memória do Holocausto. Em suma, a memória do Holocausto foi reivindicada como motivo para intervenções militares em conflitos distantes, pelo jogo, pela dialética entre a memória particular e universal, pela comparação entre o que se passava em Kosovo com o que se passou no Holocausto. Enfim, pelos autores, isto é visto como uma guinada aos direitos humanos proporcionada pela cosmopolitização da memória do Holocausto. A Declaração dos Direitos Humanos da ONU, em 1948, é vista como tendo relação direta com o Holocausto. Os sociólogos atribuem a cosmopolitização da memória do Holocausto a continuação de um processo civilizador e na obstrução de que novos genocídios aconteçam.

A universalização do Holocausto como Mal Universal

Jeffrey Alexander é outro sociólogo que elaborou sobre a universalidade do Holocausto. Há diferenças, contudo, entre a abordagem de Alexander e as de Levy e Sznaider. Estes últimos insistem no caráter especial do Holocausto em frente a outros eventos catastróficos e numa ligação estreita entre a memória cosmopolita do Holocausto e a inauguração dos direitos humanos. Não se vê esta significação especial do Holocausto em Alexander; e se o autor enxerga no Holocausto uma universalização do Bem e do Mal, não é por uma associação direta aos direitos humanos, mas sim por uma construção histórica do um trauma globalizado. Assim, o que faz Alexander, é um desdobramento da sua teoria de trauma cultural – que se difere das teorias psicanalíticas de trauma. A teoria

psicanalítica do trauma, em linhas gerais, concebe o trauma como um mecanismo interno de defesa a eventos, no mais das vezes, externo, que desencadeia uma resposta traumática e a repressão do evento traumatizador. Essa teoria argumentativa foi, indevidamente, transplantada do nível individual para o coletivo, causando distorções na percepção do que seria um trauma cultural. Nela, as sociedades seriam traumatizadas quando um evento ruim se abatesse sobre elas, ferindo-a em sua coletividade, com mecanismos de repressão e repetição análogos ao que existe no indivíduo. Para Alexander, no entanto, isto não procede. Um trauma é cultural quando mecanismos específicos sociais e institucionais são colocados em funcionamento para que um grupo portador o transforme em um trauma de toda uma sociedade. Sem entrar especificamente na teoria social do trauma cultural desenvolvido por Alexander, pode-se compreender que o Holocausto se transformou num trauma cultural porque "o evento histórico originário, traumático ao extremo para um grupo particular e delimitado, passou, ao longo dos últimos sessenta anos, a ser redefinido como um evento traumático para toda a humanidade" (ALEXANDER, Jeffrey C., 2012, p. 31).[563] Alexander, portanto, procede a uma reconstrução de como uma narrativa traumática foi se construindo no entorno do Holocausto que, como ele lembra, em abril de 1945 não era conhecido por este nome.

Ao fim da Segunda Guerra Mundial, os eventos que hoje tratamos por Holocausto não eram assim conhecidos – sequer eram individualizados de tal maneira das atrocidades da guerra, nem as vítimas judias eram reconhecidas como suas principais. (cf. KAPLAN, 2019). O extermínio dos judeus não era visto como um caso especial da inumanidade do homem contra o homem, mas apenas uma das consequências terríveis de uma sangrenta e cruel guerra. "Em outras palavras, as atrocidades eram um significante especificamente ligado à guerra. Elas se referiam a eventos gerados pela guerra que transgrediam as regras que delimitavam como a matança nacional normalmente podia ser conduzida" (ALEXANDER, Jeffrey C., 2012, p. 32).[564] Quando os campos nazistas foram sendo descobertos um em seguida ao outro, o termo que se empregava para designar o que acontecera ali era este – atrocidades. Assim jornalistas e autoridades se referiam aos campos e ao destino dos judeus – não apenas deles, mas de todas as vítimas da máquina genocida nazista. Apesar disso, o extermínio dos judeus pelos alemães já era conhecido

[563] No original: "the originating historical event, traumatic in the extreme for a delimited particular group, has come over the last sixty years to be redefined as a traumatic event for all of humankind."

[564] No original: "Atrocities, in other words, were a signifier specifically connected to war. They referred to war-generated events that transgressed the rules circumscribing how national killing could normally be carried out."

nos países aliados, como demonstrado em capítulos anteriores. Falava-se em extermínio, até mesmo em holocausto (com minúsculas), e que o que estava acontecendo era sem precedentes. A World Jewish Congress (WJC) enfatizava que o os judeus eram vítimas especiais do tratamento inumano e criminoso da política de opressão da população civil (MOSES, 2021b, p. 173); e o líder sionista Chaim Weizmann tentou convencer os Aliados a incluir um indiciamento especial para o extermínio de judeus nos julgamentos de Nuremberg (MOSES, 2021b, p. 196). De fato, a discussão sobre a unicidade do Holocausto começou antes dos debates acadêmicos, sendo defendidas pela WJC (MOSES, 2021b, p. 195). A organização defendia que o único critério para o extermínio era o pertencimento ao povo judeu. Isso em 1943. No entanto, Alexander bem argumenta, que pouco tempo antes dos campos serem liberados, muitos americanos ainda não acreditavam nas histórias de execução em massa de judeus. (ALEXANDER, Jeffrey C., 2012, p. 33). Estes indiciamentos podem parecer contraditórios com a tese que tenho defendido – de que o conceito de genocídio foi cada vez mais se estreitando para significar, finalmente, o mesmo que Holocausto; como o parâmetro para definição de genocídio foi o Holocausto se ele sequer era um quadro conceitual à época? Creio, no entanto, que o conhecimento prévio, ainda que não disseminado e mesmo inacreditado por boa parte dos aliados, daquilo que viria a ser conhecido como o Holocausto – especialmente o uso de câmaras de gás para o extermínio de judeus – já dava contornos do significado que viria a ter o evento. Então, mesmo antes de se pensar no Holocausto como um evento distinto da Guerra, podemos falar de uma noção do que seria o Holocausto no momento das disputas conceituais em torno do genocídio.

De 3 abril de 1945 em diante, quando os campos de concentração começaram a ser libertados, a consciência de que os judeus form vítimas de um esforço sistemático de destruição firmou-se sem levantar muitas dúvidas – tornou-se um fato. Mas, ainda assim, o destino particularmente injusto reservado aos judeus não teria se consagrado à categoria de experiência traumática para a maioria dos observadores. “Para que um público seja traumatizado por uma experiência que ele próprio não compartilha diretamente, são necessárias a extensão simbólica e a identificação psicológica” (ALEXANDER, Jeffrey C., 2012).[565] As vítimas sobreviventes eram vistas como uma massa alienígena – uma despersonalização que dificilmente gera identificação. O Holocausto, portanto, não era um evento evidentemente traumático. Não há nada de óbvio em se o considerar o pior

[565] No original: “For an audience to be traumatized by an experience that they themselves do not directly share, symbolic extension and psychological identification are required”

evento da história moderna, o mal radical, único, ou mesmo "mal ontológico", nas palavras de Elie Wiesel (ALEXANDER, Jeffrey C., 2012, p. 35).

O Holocausto se tornou Mal. E para isto, necessitou ser representado como tal. Para compreender a evolução dessa representação, é necessário compreender os meios de produção simbólicas da narrativa. Este, ao fim da Guerra, passou das mãos dos próprios nazistas para os vitoriosos americanos, que o codificaram, pesaram e narraram. Antes, porém, de o Holocausto ser descoberto e codificado, o Nazismo já era representado como o "o mal dominante de nossos tempos" (ALEXANDER, Jeffrey C., 2012, p. 39), e combatê-lo era combater uma guerra justa. Nesta maneira de representar as coisas, a perseguição e o assassinato em massa dos judeus era visto como um mero exemplo das ações desumanas perpetradas pelo nazismo. A *Kristallnacht* foi o cúmulo para se codificar os nazistas como a encarnação do mal e antípoda das democracias ocidentais, em especial, a americana. Hitler e sua Alemanha não mais poderiam ser vistos como agentes racionais com reivindicações razoáveis; curioso, no entanto, é que as vítimas eram assinaladas como "pessoas inocentes e indefesas", mas não como judias. Assim, ainda que a Alemanha nazista fosse vista como um mal incompatível, ainda havia resistência para a identificação dos judeus como os perseguidos. Contudo, houve uma "evolução" desta posição: os alemães, vistos como inimigos do universalismo democrático, tinham como inimigos os judeus. Surgiu, então, o anti-anti-semitismo, nas palavras de Alexander, que condenava a perseguição dos judeus por ser a prática de seus inimigos.

Alexander aponta duas diferentes narrativas sobre o Holocausto, que se sucedem. A primeira é a narrativa progressiva, a última é a narrativa trágica.

Na narrativa progressiva, o nazismo é visto como um mal, um trauma que foi superado. O mal era o nazismo, não a específica matança dos judeus. Havia um bloqueio na empatia entre o público mais amplo e as vítimas do Holocausto. A Segunda Guerra era o trauma maior, no qual as especificidades do sofrimento judeu eram subsumidas. "A força da narrativa progressista significava que, embora as revelações de 1945 confirmassem o assassinato em massa dos judeus, elas não criaram um trauma para o público do pós-guerra" (ALEXANDER, Jeffrey C., 2012, p. 47).[566] O pós-guerra foi tomado por um clima de euforia; os Aliados venceram e as pessoas pensavam em reconstruir sua vida, tomadas por otimismo. Na América, não se pensava nos crimes

[566] No original: "The force of the progressive narrative meant that while the 1945 revelations confirmed the Jewish mass murder, they did not create a trauma for the postwar audience."

cometidos em outro continente, com outras pessoas, no passado – ainda que recente. Nos anos 1940 e 1950, o sentimento geral era de colocar essa tragédia "para trás" e seguir com a vida. Para Alexander:

> Não foram nem a repressão emocional nem o bom senso moral que moldaram as primeiras respostas ao assassinato em massa dos judeus. Foi, antes, um sistema de representações coletivas que direcionou seu feixe de luz narrativa para a expulsão triunfante do mal. A maioria dos americanos não se identificava com as vítimas do trauma judaico (ALEXANDER, Jeffrey C., 2012, p. 48).[567]

Nesse clima, no entanto, de anti-anti-semitismo, apesar de não haver uma identificação com a vítima judia dos terrores nazistas, progressivamente o judeu passava a desempenhar um papel maior na democracia americana. Cotas contra judeus foram suspensas. O antissemitismo americano foi relegado a tempos distantes e associado ao hitlerismo. Essa situação era uma vitória contra o nazismo, não um reconhecimento do Holocausto como trauma. O ponto, Alexander assevera, é que o que era um trauma para as vítimas (os judeus) não era um trauma para uma audiência mais ampla (os americanos, no caso). O objetivo não era focar no Holocausto, mas purgar a sociedade americana de males vistos como pertencentes às forças derrotadas na Segunda Guerra.

A representação trágica do Holocausto, que sucedeu à narração progressista, atribuiu a este mal um novo peso simbólico. Nela, o assassinato em massa dos judeus ganhou em gravidade, e passou a ser visto como um processo diferente da Guerra e da profanação do nazismo, em si. Visto não como uma atrocidade típica de conflitos, o Holocausto passou a ser visto como um mal sem precedentes e único. A noção de que o Holocausto foi um evento transformador da História Mundial surge dessa recodificação do trauma. Em termos durkheimianos, o Holocausto se tornou num mal sagrado, que deve ser separado de todos os outros males e traumas. Se tornou inexplicável racionalmente. – Em suma, misterioso. No período que o Holocausto passa a ser codificado em termos de tragédia é que deixa de se tornar uma nota de rodapé nos estudos para ocupar bibliotecas inteiras dedicadas ao tema; é nesse mesmo contexto em que os discursos sobre a unicidade do Holocausto emergem. De fato, é nos anos 1960 que o evento passa a ser denominado de Holocausto, substantivo próprio com H maiúsculo, distinguindo-o de outras atrocidades e outros genocídios. O ato de nomeação o torna especial, identificável como evento no caos da história e passa a ser um evento classificável. " O Holocausto tornou-se

[567] No original: "It was neither emotional repression nor good moral sense that created the early responses to the mass murder of the Jews. It was, rather, a system of collective representations that focused its beam of narrative light on the triumphant expulsion of evil. Most Americans did not identify with the victims of the Jewish trauma"

parte da linguagem contemporânea como um símbolo em inglês que representava aquilo que não podia ser nomeado." (ALEXANDER, Jeffrey C., 2012, p. 58).[568]

> A história de redimir as vítimas do nazismo por meio da criação de uma ordem mundial progressista e democrática poderia ser chamada de narrativa ascendente, pois apontava para o futuro e sugeria confiança de que as coisas melhorariam com o tempo. Na medida em que os assassinatos em massa passaram a ser definidos como um Holocausto, e na medida em que era o próprio surgimento desse mal sagrado — e não sua derrota final — que ameaçava tornar-se emblemático de "nosso tempo", a narrativa progressista foi bloqueada e, de certo modo, sobrepujada por um senso de descida histórica, por um afastamento do bem (ALEXANDER, Jeffrey C., 2012, pp. 58-59).[569]

Eis a diferença entre a narrativa progressista e a narrativa trágica. Enquanto uma apontava para o futuro e visava enterrar o passado; desejava construir uma sociedade melhor que acolhesse os judeus, mas não os identificava como vítimas – a outra os via como tocados pelo mal sagrado, como um desaparecimento de Deus e da Razão na História. Uma proveria lições para toda a humanidade, a outra duvidaria das possibilidades de progresso. O sofrimento dos judeus era o *telos* dessa narrativa. Nesse enquadramento do Holocausto, com as vítimas judias sendo vistas como justas e inocentes, não merecedores da desgraça que os abateu, tornou-se possível um reconhecimento maior da audiência com os traumatizados. "Em vez disso, para alcançar a redenção somos compelidos a dramatizar e redramatizar, experienciar e reexperienciar o trauma arquetípico. Compadecemo-nos das vítimas do trauma, identificando-nos e simpatizando com seu destino horrível" (ALEXANDER, Jeffrey C., 2012, p. 61).[570] O Holocausto se torna um trauma-drama, cujo retorno compulsivo às fontes do trauma seria a única forma de garantir o "nunca mais".

> Essa universalização dramática aprofundou a sensibilidade contemporânea ao mal social. A mensagem do drama-trauma, como a de toda tragédia, é que o mal está dentro de todos nós e em toda sociedade. Se somos todos as vítimas e todos os perpetradores, então não existe um público que possa legitimamente se distanciar do sofrimento coletivo, seja das vítimas, seja dos perpetradores. Essa identificação psicológica com os assassinatos em massa dos judeus e a extensão simbólica de suas implicações morais para além das partes diretamente envolvidas estimularam uma universalização sem precedentes da

[568] No original: "Holocaust became part of contemporary language as an English symbol that stood for that thing that could not be named."

[569] No original: "The story of redeeming Nazism's victims by creating a progressive and democratic world order could be called an ascending narrative, for it pointed to the future and suggested confidence that things would be better over time. Insofar as the mass killings were defined as a Holocaust, and insofar as it was the very emergence of this sacred-evil, not its eventual defeat, that threatened to become emblematic of "our time," the progressive narrative was blocked, and in some manner overwhelmed, by a sense of historical descent, by a falling away from the good"

[570] No original: "Rather, to achieve redemption we are compelled to dramatize and redramatize, experience and reexperience the archetypal trauma. We pity the victims of the trauma, identifying and sympathizing with their horrible fate."

> responsabilidade política e moral. (ALEXANDER, Jeffrey C., 2012, pp. 62-63).[571]

Os eventos que proporcionaram essa mudança de enquadramento são so mesmos ciados por Levy e Sznaider, como a encenação de Anne Frank no teatro, o Julgamento de Eichmann em 1961, a discussão entre Christopher Browning e Daniel Goldhagen sobre a natureza e os motivos dos perpetradores nazistas. Mas Alexander aponta, também, como crucial para uma mudança de enquadramento narrativo, a perda dos EUA do controle dos meios de produção simbólicos. A guerra do Vietnã e a luta pelos Direitos Civis fizeram com que os americanos perdessem a aura e prestígio de nação libertadora, para ser vista como uma nação capaz de cometer genocídios e violar os direitos humanos. O Holocausto, então, neste processo de distinção e singularização, se tornou uma metáfora-ponte: serviu de analogia para outros eventos na medida em que o slogan "nunca mais" surgia e se expandia. O Holocausto era visto como um "inchaço do mal", que a tudo que tocava, poluía. Tudo que se comparava a ele era tornado terrível. E essa possibilidade de analogias e "contaminação" só foi possível pelo consecutivo processo de singularização do Holocausto. Alexander chama de dilema o que nesse trabalho tenho chamado de paradoxo. Que o discurso sobre a universalidade do Holocausto se tornou possível graças ao discurso de sua unicidade. Como metáfora para o mal radical, é irônico dizer desparticularizou o evento e o tornou *metro* para comparação com outros genocídios e eventos catastróficos. O Holocausto, como evento único, se tornou uma norma para ser transposto como metáfora e metonímia para outros eventos.

Os limites da universalização da memória do Holocausto

Eis que se tem dois importantes argumentos em prol da universalização do Holocausto, até agora. De um lado, Levy e Sznaider defendem um processo de cosmopolitização da memória do Holocausto, seguindo o processo de globalização da Segunda Modernidade, em que sua memória é desterritorializada e descontextualizada, passando a flutuar, como símbolo, em diversas nações, pronta para ser posta ao lado outros eventos e lhes servir de padrão comparativo. Há um forte otimismo nesta visão,

[571] No original: "This dramatic universalization has deepened contemporary sensitivity to social evil. The trauma-drama's message, like that of every tragedy, is that evil is inside all of us and in every society. If we are all the victims and all the perpetrators, then there is no audience that can legitimately distance itself from collective suffering, either from its victims or from its perpetrators. This psychological identification with the Jewish mass killings and the symbolic extension of its moral implications beyond the immediate parties involved has stimulated an unprecedented universalization of political and moral responsibility"

em que com a dialética entre local e global, a consciência do Holocausto ensejaria pautas por direitos humanos ao redor do globo. De outro lado, a importante contribuição de Alexander, que traça um histórico, não exatamente da construção da memória do Holocausto, mas de como uma representação narrativa dele deu lugar a outra, em que o Holocausto passa a ser exemplo do mal radical, assim identificado não apenas por suas vítimas, mas por uma ampla audiência. E, através da metáfora ponte que o conceito de Holocausto se tornou, seu trauma-drama pode ser encenado por diversos outros atores – e a comparação com o Holocausto passou a significar uma comparação com o mal global. Em ambas atitudes, contudo, parece-me haver uma positivação da comparação do Holocausto com outros eventos, ao contrário da perspectiva adotada até aqui, que a centralização do Holocausto como evento catastrófico serviria para encobrir ou marginalizar outros eventos da mesma estirpe.

Amos Goldberg e Haim Hazan organizaram uma excelente coletânea, chamada *Marking Evil: Holocaust memory in a Global* Age (2015) que se dedica a questionar esta pretensa universalidade do Holocausto. Da obra, selecionei alguns capítulos que ajudam a refletir mais acuradamente sobre a questão. Pergunto, portanto, com eles, o teor dessa universalização. Se ela parece real e inevitável, há, todavia, aspectos a se levar em consideração que parecem comprometer esse status. A maioria das instituições de memória do Holocausto estão localizadas nos EUA. Não se estaria confundindo uma memória global com uma memória americana, ou no máximo, Ocidental? Goldberg, analisando uma foto de 2015 com representantes de diversos países em frente ao Yad Vashem, em um primeiro momento, reconhece nela o mesmo padrão de fotos retirados em eventos com líderes globais, como, por exemplo, encontros da ONU. No entanto, vendo mais criticamente a foto, percebe que há somente líderes ocidentais na foto – o que o leva à conclusão:

> Pode-se, assim, referir-se ao discurso sobre o Holocausto como o fundamento essencial do antifundamentalismo ocidental. Ele parece situar-se além do próprio discurso que constitui. É como se o Holocausto gerasse um discurso liberal cosmopolita que não pode ser aplicado a ele e aos seus portadores, já que todo o discurso desabaria caso essa crença essencial fosse abalada. Se o Holocausto perdesse sua sacralidade e se tornasse "apenas mais um" evento político ou histórico, como seria possível justificar o compromisso com um discurso cosmopolita de direitos vinculado à sua memória como imperativo ético global? (GOLDBERG, 2015, p. 21).[572]

[572] No original: "One may thus refer to Holocaust discourse as the fundamental foundation of Western antifundamentalism. It seems to stand beyond the discourse that it ittself constitutes. It is as though the Holocaust generates a liberal cosmopolitan discourse that cannot be applied to it and its carries, since

Assim, pode-se entender que para Goldberg a memória do Holocausto, de fato, é cosmopolita, mas não exatamente global. Ela é fundamenta o pertencimento da Europa e Estados Unidos numa comunidade de direitos humanos. Sem essa memória, seria impossível, talvez, a União Européia, por exemplo. O Holocausto funcionaria como o Imaginário de Lacan, em que o Eu deseja ver o reflexo da sua imagem como coerente, soberana, bela; e, para isto, precisa reprimir a pluralidade que existe dentro de si, num anto de violência. Da mesma forma, o Ocidente fundamentando-se na memória cosmopolita do Holocausto, pode excluir Outros que não compartilham dessa memória e dela acabam sendo vítimas.

Já Peter Novick, destarte, nega que o Holocausto seja ou venha a ser uma memória global. O historiador recorre à distinção entre memória e mnemônica, sendo esta última práticas ou artefatos que invocam a memória. Confundir ambos é mistificar a memória e se esquecer de sua agência: alguém se lembra de alguma coisa. Instituições e monumentos não se lembram. A dispersão de instituições mnemônicas a respeito do Holocausto não significa que sociedades ou indivíduos se lembram dele. Outro argumento de Novick é a localização dessa suposta "memória global do Holocausto". Existiriam três círculos concêntricos que dão conta da memória do Holocausto: o primeiro deles seria Israel, onde grande parte da população teria ligação com as vítimas do Holocausto; o segundo deles seria a Alemanha, pátria de onde surgiram os criminosos e seus descendentes; e, em seguida, países da Europa que foram ocupados ou invadidos pela Alemanha, e tiveram uma história de colaboração e resistência com o nazismo. Estes seriam os círculos onde a população teria uma conexão "orgânica" com o Holocausto. Novick argumenta que as reivindicações de que o Holocausto teria se americanizado, ou seja, tenha se expandido para um um país sem conexão orgânica com o evento e, portanto, se tornado global, seria falha. Primeiramente porque esta memória "não orgânica" do Holocausto teria se expandido apenas para países como Canadá e Austrália, estando o resto do mundo fora da celebração da memória do Holocausto.

O primeiro desses círculos concêntricos, Israel, é tido como porta-voz dos que morreram no Holocausto. Grande parte da população é sobrevivente ou tem ligação com as vítimas do genocídio, e o estado alimenta uma identidade de vítima. Cercado por

---

the entire discourse would collapse were this essenetial belief to be cracked. Should the Holocaust lose its sanctity and become "just another" political or historical event, how would it be possible to justify the commitment to a cosmopolitan discourse of rights linked to its memory as a global ethical imperative?"

vizinhos hostis, nas palavras de Thomas Friedman, nos anos 1980, Israel seria um "Yad Vashem com força aérea". A Alemanha – especialmente a Alemanha Ocidental, antes da reunificação – teve um difícil encontro com a memória do Holocausto. Primeiramente compreendendo o nazismo e todos os seus males como um golpe de uma gangue de fanáticos como Hitler e seus asseclas, posteriormente historiadores tomaram a missão de "confrontar o passado". A identidade alemã visou ser construída como sendo atualmente afastada do passado nazista. Outras nações européias são vistas como "testemunhas" do Holocausto; mas há "tanta variedade na forma como as nações da Europa têm lidado com a memória do Holocausto nos últimos anos que considero impossível generalizar." (NOVICK, 2015, p. 51).[573]

A respeito da "americanização do Holocausto", ou seja, do argumento de que não é necessário ter uma memória direta em relação ao Holocausto para dele se lembrar, Novick se mostra cético. Para o autor, a afirmação nada mais é do que sintoma da confusão entre mnemônica e memória. "Em nenhum lugar essa mistificação é mais flagrante do que nas afirmações infladas sobre a "memória americana do Holocausto"." (NOVICK, 2015, p. 51).[574] O autor explica este fenômeno responsabilizando os "lugares de memória" do Holocausto como sendo fruto do empenho de judeus norte-americanos – não compartilhados pelo resto da sociedade. Assim, a suposta memória americana do Holocausto seria fruto da influência de judeus na política, mídia e meio cultural americano – ainda que, Novick reforce, nada disso seja fruto de uma conspiração. O argumento do historiador americano é uma contraposição frontal à dos sociólogos Levy e Sznaider – recorre a uma noção de memória coletiva baseada nos critérios dos estado-nação e nega que seja efetiva ou possível uma desterritorialização da memória do Holocausto, que fosse compartilhada por populações sem conexões "orgânicas" com o genocídio.

Alon Confino (2015) tem uma visão mais nuançada. "No nível mais básico, a noção de uma "memória global do Holocausto" é simplesmente imprecisa." (CONFINO, 2015, p. 56).[575] Apesar de negar que em boa parte do mundo a memória do Holocausto

[573] No original: "so much variety in how the nations of Europe have dealt with the memory of the Holocaust in recent years that I find impossible to generalize"

[574] No original: "Nowhere is this mystification more egregious than in inflated claims concerning "American Holocaust Memory""

[575] No original: "On the most basic level, the notion of "the global memory of Holocaust" is simply inacurate"

tenha uma força afetiva, concede que Estados Unidos esteja entre Israel e países europeus onde esta força existe. Mas, ao contrário de Levy e Sznaider e Alexander, exclui a América Latina deste seleto grupo. Para Confino, o argumento desses autores é como uma transformação do argumento da unicidade para uma esfera global. Paradoxalmente, a singularidade do Holocausto o tornaria em evento paradigmático para comparações. Porém, o Holocausto não seria o primeiro ou único evento a ser relembrado de maneira global; antes dele, a Revolução Francesa foi tratada como um "passado fundacional" semelhantemente ao trato que se dá ao Holocausto, hoje. "A Revolução criou um manual simbólico, utilizado de forma vigorosa até muito recentemente, para compreender a ação política e a redenção no mundo moderno" (CONFINO, 2015, p. 58).[576] Fora apropriada por diferentes causas nos séculos XIX e XX, como revoluções e lutas anticoloniais, indo de Lenin a Bolivar.

Assim, Confino se pergunta o que significa o "global" da memória do Holocausto. Se significar apenas a difusão de idéias para além das imediatas fronteiras nacionais e contextos culturais, o termo quer dizer muito pouco. Se com isso quer-se explicar condições inerentes ao nosso tempo, assim estaria explicando mais do que procede. Colocando em perspectiva tanto a Revolução Francesa quanto o Holocausto como passados fundacionais – ou seja, que influenciaram o discurso político em escala transnacional desde sua ocorrência –, Confino observa que a narrativa do Holocausto sucede à da Revolução, precisamente, na década de 1970. François Furet declarou em 1978 que a Revolução Francesa morreu. Ao mesmo tempo, o Holocausto passava a ser a referência de evento fundacional de nosso tempo.

> Nas discussões acadêmicas e públicas, o surgimento da memória do Holocausto tem sido interpretado como o motor de uma série de tendências legais, culturais, intelectuais e políticas, tais como debates públicos sobre escravidão e colonialismo, o interesse pelos temas do genocídio e dos direitos humanos, e a crescente importância das idéias de testemunho, sobrevivente, trauma, genocídio e limpeza étnica. Esse argumento implica o papel simbólico hegemônico da memória do Holocausto na formação dessas tendências (CONFINO, 2015, p. 59)[577]

Ou seja, há aqui, mesmo que pontual, uma concordância com o argumento de Levy e Sznaider, quanto à importância do Holocausto no fazer dessas tendências; discorda, no

[576] No original: "The Revolution created a symbolic manual, forcefully used until not long ago, with which to understand political action and redemption in the modern world"

[577] No original: "In the scholarly and public discussions the emergence of Holocaust memory has been interpreted as the motor for a whole host of legal, cultural, intellectualand political trends such as public debates about slavery and colonialism, interst in the topics of genocide and human rights, and the growing importancec o the ideas of testimony, survivor, trauma, genocide, and ethnic cleansing. This argument implies te hegemonic symbolic role of the Holocaust memory in the making of these trends"

entanto, que isto signifique uma hegemonia do Holocausto como memória. Confino nota uma diferença entre a transformação da Revolução Francesa em um passado fundacional e a do Holocausto no mesmo processo. Enquanto ambos os eventos foram comparados com terremotos – a Revolução Francesa por Schlegel; o Holocausto por Lyotard – que criaram uma ruptura com o passado, no caso da Revolução, essa percepção foi imediata. Já o Holocausto, somente décadas depois de ocorrido passou a ter o lugar de proeminência. Mas não foi num susto ou inexplicavelmente que o Holocausto se tornou um evento fundacional de nossos tempos – isso dependeu de um contexto intelectual e cultural que o alçou a esta categoria. O crescente interesse do público e dos acadêmicos por questões de memória, identidade e direitos humanos, mais o impacto da descolonização – contribuíram para o Holocausto tornar-se um evento proeminente nas décadas de 1970 e 1980. "Encarar o Holocausto como um evento hegemônico é uma abordagem grosseira: ela concebe as relações entre o Holocausto e outras memórias como oposições, contradições ou cancelamentos mútuos, em vez de como sobreposições e misturas dentro de um universo feito de idéias circulantes que se movem em todas as direções" (CONFINO, 2015, p. 60).[578] O surgimento da memória do Holocausto não veio como um padrão para classificar outros eventos na tentativa de equalizá-los; sua memória foi tanto formada por outros eventos quanto o Holocausto influenciou outras memórias e temas. Noções de direitos humanos e testemunhos, se não da mesma forma, teriam surgido também sem o Holocausto. Torná-lo hegemônico seria misturar causa e efeito.

Em seguida, Confino repete a crítica feita por Novick e mesmo por Goldberg, de que fora dos eixos centrais de memorização do Holocausto – Israel, Europa e Estados Unidos – não se tem uma memória afetiva do Holocausto. Pensa-se em China e Índia, ou mesmo Japão, onde o Holocausto não faz parte da identidade desses países. O que se chama de universalização da memória do Holocausto não é tanto a sua memória expandindo-se, mas com um vago senso moral abstrato de bem e mal – e seu potencial comparativo com outros eventos, como o Massacre de Nanjing. ""Global" é a palavra certa para descrevê-la? Duvido disso" (CONFINO, 2015, p. 62).[579] O que seria mais produtivo pensar é que o Holocausto forneceu um manual simbólico de acordo com o qual as sociedades imaginam, pensam e falaram sobre moralidade, genocídio e outros

[578] No original: "Viewing the Holocaust as a hegemonic event is too crude: it conceives of the relations between the Holocaust and other memories as opposing, contradicting, or cancelling each other out, instead of as overlapping and commingling in a universe mande of circulating ideas moving in all directions"

[579] No original: "Is "global" the right word to describe it? I doubt it"

assuntos. (CONFINO, 2015, p. 62). Ele pode ser usado em sociedades que não lembram do Holocausto – em *strictu senso*.

Talvez o crítico mais contumaz da idéia de universalização do Holocausto seja Dirk Moses – e o que mais se aproxima do argumento que tento defender: o de que o conceito de genocídio, moldado cada vez mais em referência ao Holocausto, acaba por encobrir outros eventos mais do que iluminá-los. Em artigo de 2011, intitulado *Genocide and the Terror of History* (2011), Moses começa por citar o Stockholm International Forum of the Holocaust (2000) como marco da institucionalização do Holocausto na Europa e, por conseguinte, de uma universalização de sua memória. Faz referência ao historiador Dan Diner, para quem o Holocausto consistia em um ato fundacional da nova Europa; e aos sociólogos Daniel Levy e Natan Sznaider – que, além de defenderem o cosmopolitismo da memória do Holocausto, defendem que ela funciona como crítica às Histórias Nacionais de cunho heróico e avançam as bandeiras dos direitos humanos. E, de fato, o historiador australiano concede que muitos exemplos podem ser dados sobre como evidências dessa noção. Mas ela seria sustentável?

> O Holocausto é de fato utilizado de muitas maneiras, mas não com o efeito cosmopolita que esses estudiosos supõem. Ele é invocado, antes, para expressar o medo da destruição coletiva: o apocalipse do genocídio. Em vez de tender apenas na direção liberal de uma compreensão transcultural, esse uso contribui para ações políticas marcadas pelo terror, na forma de ataques preventivos e autodefesa antecipatória para evitar uma destruição temida (MOSES, 2011, p. 91).[580]

Fazendo o aparte de que tudo depende de como o Holocausto é lembrado – e eu acrescentaria por quem –, para o autor, no mais das vezes, o Holocausto é lembrado na chave do "nunca mais seremos vítimas", ou seja, o que permite outros genocídios de acontecerem. O "terror da História", usando uma expressão de Mircea Eliade, impede que traumas coletivos, acumulados culturalmente, sejam superados senão por uma tentativa de revanche, vingança ou prevenção de novas humilhações.

> Pelo "terror da história", refiro-me à resposta do sujeito a um passado coletivo insuportável. Sustento que esse sujeito responde a esse passado buscando soluções redentoras que recorrem a tropos culturalmente enraizados ("o

[580] No original: "The Holocaust is indeed used in many ways but not with the cosmopolitan effect that these scholars suppose. It is invoked, rather, to express the fear of collective destruction: the apocalypse of genocide. Instead of tending only in a liberal direction of transcultural understanding, this usage contributes towards terroristic political action in the form of pre-emptive strikes and anticipatory self-defence to forestall feared destruction."

> homem tradicional") e/ou a novos projetos de construção grupal ("o homem moderno") (MOSES, 2011, p. 93).[581]

O trauma acumulado pela sociedade modifica suas percepções de realidade. Sob pressão, os motivos do trauma podem voltar e proporcionar hipervigilância e, no extremo, uma reação paranoide à realidade. O trauma social não seria "traços de memória" de nossos ancestrais; mas sim a transmissão de hábitos cognitivos de pais para filhos. – Um processo de retraumatização secundária que gera sintomas de ansiedade. O trauma é contagiante. E quando o trauma parece insuportável, é necessário agir. E muitas vezes, quando a ação se dá em torno de uma percepção de reencenação do trauma – a tendência é que se aja para uma autodefesa antecipatória. Assim, se um povo foi vítima de humilhação e dominação, ao se sentir ameaçado, desperta uma hipervigilância e perpetua "ataques preventivos". "Essa antecipação é significativa para a escalada militar e genocida, porque aquilo que é entendido como defesa inteligente por um agente é vivido como agressão genocida pelo outro que é atacado" (MOSES, 2011, p. 96).[582] Desta feita, no contexto atual, o Holocausto seria visto como um trauma primário que, na sociedade israelense, seria religado com as ameaças de grupos terroristas como Hamas e Hezbollah, e por governos hostis, como o Irã – desencadeando respostas preventivas: ataques e dominação que podem chegar a ser genocidas.

Após discutir exemplos de como a memória traumática pode desencadear respostas genocidas, que, por economia, não cabe referi-los aqui, Moses conclui que a memória do Holocausto seria perturbada pela noção de terror da história e, longe de ensejar um olhar cosmopolita, joga os israelenses e palestinos num conflito mortal e sem fim previsível. Os palestinos, para os israelenses, seriam a encarnação do mal. Para os palestinos, os israelenses significam expulsão e contínuo exílio de sua terra. Para ambos o terror da história é um fator mais premente do que o cosmopolitismo das memórias. O terror da história insiste em instrumentalizar o Holocausto. A noção de que uma educação sobre as lições do Holocausto ajudaria a incrementar a consciência dos direitos humanos é, basicamente, simplista. Desta maneira, fecha-se o ciclo da globalização da memória do Holocausto e a temática levantada nos capítulos prévios, qual seja, a de que a memória

[581] No original: "By the terror of history, then, I mean to describe the subject's response to an unbearable group past. It is my contention that this subject responds to this past by seeking redemptive solutions that appeal to culturally embedded tropes ('traditional man') and/or novel projects of group construction ('modern man')"

[582] No original: "This pre-emption is significant for military and genocidal escalation, because what is understood as intelligent defence by the one agent is experienced as genocidal aggression by the other who is attacked"

do Holocausto, antes de proporcionar um cosmopolitismo e uma reafirmação dos direitos humanos, ajuda a encobrir outros genocídios – senão mesmo a proporcioná-los, quando visto do ponto de vista da unicidade, do qual – assim entendo – surgiu a questão da universalidade do Holocausto. Para escapar da armadilha, seria necessário entender os genocídios não de uma maneira hierárquica, mas em suas correlações.

A seguir, reconstituirei os argumentos de Michael Rothenberg em prol de uma multidirecionalidade da memória, que é justamente uma proposta para escapar da universalidade do Holocausto – por mais que, à primeira vista, multidirecionalidade e universalização possam parecer sinônimos. O objetivo é aferir se essa nova visão da memória possibilita escapar à competitividade da memória do Holocausto com outras catástrofes, permitindo um olhar em que as olimpíadas do ressentimento deixem de ser uma realidade.

Proposta de uma multidirecionalidade da memória do Holocausto

Utilizarei três textos de Michael Rothberg – um estudioso de literatura e memória – que me parecem contribuir diretamente para a discussão. O primeiro deles, justamente por expor conceitualmente o que quer dizer por memória multidirecional, é sua obra de grane impacto, *Multidirectoinal Memory: remembering the Holocaust in the age of decolonization* (2009b). O livro é dividido entre uma introdução, estudos de caso e um epílogo. O que interessa para este trabalho é o capítulo introdutório e conceitual, mas parte do capítulo 8 (A Tale of Three Ghettos: Race, Gender, and "Universality" after October 17, 1961) também será utilizada, pois justamente faz crítica aos modelos anteriores de universalização – o de Levy e Sznaider e o de Alexander. Rothberg aprofunda essas críticas nos dois outros textos, que usarei nesta subseção, a saber: "Multidirectional Memory and the Universalization of the Holocaust" (2009a) e "Rethinking the Politics of the Past: Multidirectional Memory in the Archives of Implication" (2015).

A começar pelo livro *Multidirectional Memory*. Destarte, Rothberg empreende uma discussão com o crítico Walter Benn Michaels, que compara os legados da memória do Holocausto e da escravidão nos EUA. Para Michaels é incompatível que haja uma museu e memorial do Holocausto no Washington Mall enquanto a memória da escravidão era negligenciada. A implicação é de que a memória coletiva estaria regida por uma lógica de escassez – quanto mais memória do Holocausto se cultivar, menos espaço terá para a

memória da escravidão ser celebrada. Segundo essa lógica, temos a implicação, como visto na argumentação de Ward Churchill, de que a celebração do Holocausto judeu constituiria uma espécie de negacionismo de outros holocaustos – posto que lhes tiraria o lugar de recordação. Assim, estabelecer-se-ia vencedores e vencidos nas olimpíadas das vítimas. Rothberg reconhece que a memória do ressentimento tem potencial para a competitividade e, em última instância, o gerar guerras e genocídios, mas defende que esse modelo é falho:

> Embora não haja dúvida de que muitas manifestações de violência contemporânea, incluindo guerra e genocídio, sejam em parte produto de memórias ressentidas e de visões conflitantes do passado, argumento que o arcabouço conceitual por meio do qual comentaristas e cidadãos comuns têm abordado a relação entre memória, identidade e violência é falho (ROTHBERG, 2009b, pos. 168).[583]

Ao contrário dessa visão em de que entende a memória coletiva como um jogo de soma zero, competindo por recursos escassos, Rothberg propõe que a memória seja, na verdade, um fenômeno multidirecional.

> Contra o arcabouço que entende a memória coletiva como memória competitiva — como uma luta de soma zero por recursos escassos — proponho que consideremos a memória como multidirecional: sujeita a negociações contínuas, referências cruzadas e empréstimos; produtiva e não privativa (ROTHBERG, 2009b, pos. 168).[584]

A noção de multidirecionalidade da memória pressupõe, ao invés da escassez do espaço público, este seja visto como um espaço discursivo maleável, em que as diferentes memórias interagem entre si, se articulam, dialogam. Com isso, a própria noção de identidade ligada à memória coletiva é contestada: os indivíduos não são donos das memórias nem as memórias são donas dos indivíduos; o que se tem, no mais das vezes, é memórias tomando de empréstimo histórias que aparentemente eram distantes.

Rothberg toma a memória do Holocausto como paradigmática da memória multidirecional. Isto não quer dizer que ele toma o Holocausto como paradigma de outras memórias de sofrimento, mas, ao contrário, significa que o Holocausto está no centro de outras memórias comparativas. Num primeiro momento isso pode aproximá-lo dos autores acima mencionados, mas ver-se-á que que o contrário é mais verdadeiro.

---

[583] No original: "While there can be no doubt that many manifestations of contemporary violence, including war and genocide, are in part the product of resentful memories and conflicting views of the past, I argue that the conceptual framework through which commentators and ordinary citizens have addressed the relationship between memory, identity, and violence is flawed."

[584] No original: "Against the framework that understands collective memory as competitive memory—as a zero-sum struggle over scarce resources—I suggest that we consider memory as multidirectional: as subject to ongoing negotiation, cross-referencing, and borrowing; as productive and not privative."

> Sustento que, longe de bloquear outras memórias históricas em uma disputa competitiva por reconhecimento, o surgimento da memória do Holocausto em escala global contribuiu para a articulação de outras histórias — algumas anteriores ao genocídio nazista, como a escravidão, e outras posteriores, como a Guerra de Independência da Argélia (1954–62) ou o genocídio na Bósnia durante a década de 1990 (ROTHBERG, 2009b, pos. 240).[585]

A multidirecionalidade da memória é uma via de mão dupla, no entanto – não sendo o Holocausto o possibilitador dessas comparações com outras histórias de vitimização como se ele fosse um evento único; o que Rothberg pretende demonstrar, também, no livro, é como a memória do Holocausto surgiu em contextos de comparação com o colonialismo e a escravidão – por exemplo. Desta feita, o autor norte-americano se coloca na contramão da genealogia tradicional da emergência da consciência/memória do Holocausto, como apontada por autores anteriormente citados. Ao invés de ver Israel, Alemanha e Estados Unidos como centro dessas memórias, e sua institucionalização se dando especialmente após o julgamento de Eichmann, em Jerusalém, em 1961 – Rothberg estuda casos onde a memória do Holocausto aparece antes mesmo dessa designação tomar forma – antes mesmo do evento ser nomeado como Holocausto. Exemplos disso, analisados, seriam *As origens do Totalitarismo,* de Hannah Arendt; *Discurso sobre o Colonialismo*, de Aimé Césaire; *Crônicas de um Verão*, de Morin e Rauch – dentre outros, em que o testemunho sobre o Holocausto aparece imiscuído em memórias da colonização. Com tais argumentos Rothberg contesta justamente a historiografia tradicional que concebe desde o período de latência do Holocausto até a sua institucionalização como memória universal, historiografia esta que o colocaria como evento particular e único; questiona autores consagrados como Annette Wieviorka com seu *A Era dos testemunho* e os previamente citados já neste trabalho. O olhar da memória competitiva, de um lado o Holocausto sendo visto como único, de outro, sendo visto como devorador de outras memórias vitimárias, impede que se veja a fertilização cruzada entre memória do Holocausto e do Colonialismo, por exemplo. Nota-se, portanto, que o trabalho de Rothberg com a memória multidirecional é, também, negar a unicidade do Holocausto. O discurso da unicidade e o da memória competitiva estão intrinsecamente conectados.

Deixarei em suspenso algumas críticas ao conceito de multidirecionalidade da memória e passarei em revista os outros dois textos. Primeiramente, o capítulo

[585] No original: "I argue that far from blocking other historical memories from view in a competitive struggle for recognition, the emergence of Holocaust memory on a global scale has contributed to the articulation of other histories—some of them predating the Nazi genocide, such as slavery, and others taking place later, such as the Algerian War of Independence (1954–62) or the genocide in Bosnia during the 1990s."

"Multidirectional Memory and the Universalization of the Holocaust", que saiu numa coletânea organizada por Jeffrey Alexander, onde diversos autores comentam sua teoria da universalização da memória do Holocausto.

Em 9 de novembro de 1961, Marguerite Duras publicou um artigo no semanal *France-Observateur* chamado "Les Deux Ghettos", em que justapõe a experiência do Holocausto e os desenvolvimentos da guerra entre França e Argélia através de entrevistas. Em 17 de outubro do mesmo ano, a polícia francesa, comandada por Maurice Papon, conteve uma manifestação de dezenas de milhares de argelinos com mortes e prisão. O mesmo Papon que cumpriu ordens de transporte de judeus para campos de extermínio durante a França de Vichy. À época da escrita do artigo de Duras, entretanto, essa conexão ainda não fora elucidada – ainda assim, ela tece comparações entre o nazismo e a luta anticolonial através de entrevistas com trabalhadores argelinos e uma sobrevivente do gueto de Varsóvia.

> Duras faz perguntas breves e incisivas sobre a persistência do medo e sobre as possibilidades de felicidade e amor para seus sujeitos judeus e argelinos, que são vítimas de dois regimes raciais repressivos distintos — um "seguramente" situado no passado e outro atingindo novos paroxismos de violência no presente (ROTHBERG, 2009a, p. 123).[586]

Na mesma época acontecia o julgamento de Eichmann em Jerusalém, que contribuiu para que o Holocausto fosse conhecido como um evento unicamente maligno, ao invés de percebido como mais uma atrocidade da Guerra – apto a ser comparado com outros eventos históricos e iluminar o mal onde é que ele estivesse. De tal maneira, o artigo de Duras parece corroborar a tese de Alexander da universalidade do mal representado pelo Holocausto. – O Holocausto seria símbolo de uma universalidade e unicidade, a um só tempo, tornando-se o padrão comparativo para outras catástrofes. Mas a lógica multidirecional de Rothberg, analisando os anos 1950 e 1960, especialmente na França, leva-o a conclusões diferentes. Em particular, Rothberg sugere o desatrelamento entre a noção de universalidade da de americanização. O Holocausto seria melhor compreendido como uma memória transnacional, o que nem sempre corroboraria a tese das narrativas progressista e trágica propostas por Alexander. "Em vez de falar sobre o universalismo moral do Holocausto, concentro-me em formas de memória multidirecional do

[586] No original: "Duras ask brief , pointed questions about the persistence of fear and the possibilities for happiness and love for her Jewish and Algerian subjects, who are victims of two differently repressive racial regimes, one "safely" locate in the past, one reaching new paroxysms of violence in the present"

Holocausto que emergem de encontros transnacionais" (ROTHBERG, 2009a, p. 125).[587] Encontros como o proposto por Duras, ao comparar o Holocausto com as guerras coloniais. No momento em que as notícias do julgamento de Eichmann começaram a circular na França, elas foram filtradas pela intelectualidade francesa – tendo em vista a memória da ocupação nazista, a resistência, colaboração, fascismo e genocídio. Assim, escapando da cena cultural norte-americana – *locus* da "universalização do Holocausto – , na França, a memória do Holocausto foi construída em paralelo – ou melhor, em articulação – com as lutas anticoloniais. Eis a multidirecionalidade da memória em ação.

> A história da memória do Holocausto, na França como em outros lugares, não é apenas a história da sobrevivência do Holocausto; é também a história da interação do genocídio nazista com a descolonização, o racismo e os legados da escravidão, entre outros fatores (ROTHBERG, 2009a, p. 132).[588]

Entende-se a diferença entre a "universalização" do Holocausto e a "multidirecionalidade" de sua memória pelo reconhecimento de que o Holocausto não emerge como um mal absoluto e radical contra o qual outros eventos são postos de lado e comparados; que o Holocausto não é o mal supremo ou o genocídio completo e os outros são incompletos ou menos malignos. Não há uma hierarquia entre os eventos catastróficos; observando a construção da memória do Holocausto antes dos anos de sua canonização possibilita enxergar a dinâmica e interação entre ele e outras memórias.

Tratando, agora, das críticas tecidas em relação à tese de Levy e Sznaider, Rothberg analisa *Austerlitz*, de Sebald, e propõe uma idéia de sublime multidirecional. Ao final de seu livro, Sebald invoca a imagem das gigantescas minas desativadas de Kimberley e De Beers, na África do Sul. Elas servem de metáfora para a representação da memória, oposta às madeleines de Proust. Se estas últimas desencadeiam um processo de rememoração, o abismo das minas frustra a representação e a possibilidade de memórias, como um buraco negro. Nelas, não se pode ver o fundo do abismo.

> Evocando uma imagem de ausência, esquecimento, falta de transição e ruptura histórica, a mina sul-africana passa a figurar o fracasso do projeto do personagem Austerlitz: a tentativa de recapturar o tempo perdido — especificamente sua própria infância antes do Holocausto, a morte de sua mãe nos campos e o desaparecimento de seu pai. Embora Austerlitz descubra vestígios e fragmentos do passado, sua busca pela memória termina (…) sem

[587] No original: "Instead of talking the *moral universalism* of the Holocaust, I focus on forms of *multidirectional Holocaust memory* that emerge out transnational encounters"

[588] No original: "The history of Holocaust memory, in France as elsewhere is not only a history of the afterlife of the Holocaust; it is also a history of the Nazi genocide's interaction with decolonization, racism, and the legacies of slavery, among other things."

> que ele consiga atravessar a "linha divisória" rumo ao abismo escuro deixado pela aniquilação (ROTHBERG, 2015, p. 216).[589]

A mina é um lugar do esquecimento. Este modelo de memória se aproxima do que Ann Rigney chama de "modelo da plenitude original e perda subsequente". A memória é conceitualizada como "armazém", de um lado, e como algo imperfeito e que vai diminuindo, matéria de uma frustração crônica por sempre falhar na rememoração total. Essa perda radical da memória representada pelo abismo das minas relembra a noção de sublime kantiano – um sentimento simultâneo de prazer e desprazer. A imaginação encara um abismo que ela tema acessar, mas a razão ajuda a sobrepujar o terror, demonstrado sua proeminência. Mas "o sentimento de superioridade da razão que Kant nos prometeu (…) não descreve bem o terror da violência em massa evocada por Sebald." (ROTHBERG, 2015, p. 218).[590] Ao contrário, a obra de Sebald demonstra os perigos da alegada superioridade da razão. As conexões que Sebald faz entre a racionalidade e o terror – Rothberg as chama de "sublime multidirecional". "No sublime multidirecional de Sebald, a razão não triunfa onde a imaginação falha. Em vez disso, a memória cultural se regenera no próprio local da perda histórica (…)" (ROTHBERG, 2015, p. 219).[591] Novas memórias são criadas por associação enquanto marcam o lugar como de perdas. Contudo, essa criação de novas memórias por associação entre espaços, tempos e eventos diferentes – que consiste no "sublime multidirecional", não é um "cosmopolitismo" abstrato. Ao contrário, a tensão entre perda e excesso sugere um sujeito "implicado". Ser um sujeito implicado significa estar de alguma maneira relacionado com o passado, para além dos papéis restritos de observador, perpetrador e vítima. Descendente de perpetradores, mas sem ser um perpetrador, Sebald é assombrado por um trauma que foi transmitido pela história dos perpetradores, no que Gabriele Schwab chama de "legados assombrados" [*haunting legacies*].

A diferença entre implicação e identificação do sujeito é a chave para entender a diferença entre a multidirecionalidade de Rothberg e o cosmopolitismo de Levy e Sznaider. O tipo de comparação entre os eventos são diferentes. A identificação leva a

[589] No original: "Evoking an image of absence, forgetting, no transition, and historical rupture, the South African mine comes to figure the failure of the character Austerlitz's project: the attempt to recapturate lost time, specifically his own childhood before the Holocaust, his mother's death in the camps, and his vanished father. Althoug Austerlitz discovers traces and fragments of the past,, his memory quest ends, (...) without his being able to cross the "dividing line" into the dark chasm left behind by annihilation"

[590] No original: "the feeling of reason's superiority promised us by Kant (...) does not describe well the terror of mass violence evoked by Sebald"

[591] No original: "In Sebald's multidirectional sublime, reason does not triumph where imagination fails. Rather, cultural memory regenerates itself at the site of historical loss (...)"

crer que uma atrocidade é igual a outra; a implicação nos permite enxergar paralelos sem dizer que os eventos são iguais. Por exemplo, as comparações entre o Holocausto e a contínua Nakba dos palestinos. Uma lógica de identificação representaria a situação como os judeus repetindo com os palestinos aquilo que sofreram – passando do lugar de vítimas para o de perpetradores. A lógica da implicação, por outro lado, permite ver os paralelos entre ambas as catástrofes, numa lógica que a memória de um evento influencia a do outro. Assim, Rothberg conclui sua intervenção:

> Em última instância, o objetivo de uma política democrática radical da memória multidirecional hoje não é apenas superar discursos de equiparação ou hierarquia, mas também deslocar do centro da política global da memória a compreensão reducionista e absolutista do Holocausto como um código para "bem e mal". Essa tarefa é específica de cada tempo e lugar e exige uma nova visão de justiça; a intervenção crítica hoje é necessariamente diferente daquela, digamos, dos anos 1950, quando a memória do Holocausto ainda não ocupava posição central nos discursos morais. Atualmente, mesmo invocações críticas do Holocausto sob o signo da equiparação mantêm em vigor o símbolo legitimador mais potente de Israel: uma genealogia narrativa de vitimização absoluta acoplada à inocência absoluta. O deslocamento requerido hoje não implica a remoção da memória do Holocausto da esfera pública, mas sim a descentralização de sua forma abstrata e reificada (ROTHBERG, 2015, pp. 224-225).[592]

Em suma, a diferença entre a "comparação multidirecional" e a "cosmopolita" é a centralidade que o Holocausto ocupa, não reconhecendo as nuances e dinâmicas que os eventos comparados participam. A multidirecionalidade da memória propõe retirar o caráter normativo atribuído ao Holocausto pelas representações apresentadas por Levy e Sznaider.

> Em contraposição àqueles que elogiam ou criticam a universalização do Holocausto, venho argumentando que a circulação transnacional do Holocausto é melhor compreendida como um aspecto da multidirecionalidade da memória. Embora tanto Alexander quanto Levy/Sznaider ofereçam insights sobre as dinâmicas globais e as reivindicações morais da memória coletiva do Holocausto, a perspectiva que apresento aqui sob o signo da memória multidirecional difere da deles. Apesar de destacarem universalidade, globalização e cosmopolitismo, esses críticos narram a história da memória do Holocausto exclusivamente a partir da perspectiva de supostas mudanças autônomas em seus significados. Com isso, acabam obscurecendo o papel ativo que outras histórias e memórias desempenharam ao estimular muitas dessas transformações. Seus argumentos "universalistas" são, portanto,

[592] No original: "Ultimately, the goal of a radical democratic politics of multidirectional memory today is not only to move beyond discourses of equation of hierarchy, but also to displace the reductive, absolutist understanding of the Holocaust as a code for "good and evil" from the center of global memory politics. This task is time and place specific and demands a new vision of justice; critical intervention today is necessarily different from what is was, say, in the 1950s, when Holocaust memory was not yet as central tom moral discourses. Today, even critical invocations of the Holocaust under the sign of equation keep in place Israel's mos potent legitimating symbol: a narrative genealogy of ultimate victimization coupled with absolute innocence. The displacement called for today does not entail a removal of Holocaust memorry from the public sphere, but rather a decentring of its abstract and reified form."

> decididamente locais e, ocasionalmente, até mesmo paroquiais (ROTHBERG, 2009b, pos. 4748).[593]

A noção de "universalização" ou "cosmopolitização" do Holocausto retém uma autoridade moral que simplifica as comparações, desconsiderando a ação dialógica entre as memórias dos diferentes eventos. É, em suma, reter os aspectos da singularidade do Holocausto mesmo em uma dinâmica comparativa.

Vê-se que a proposta da multidirecionalidade da memória do Holocausto preserva sua importância e lugar na esfera pública; rejeita a lógica de soma zero que um excesso de sua memória resultaria, necessariamente, no apagamento de outras memórias – como do colonialismo e da escravidão –; aceita o lugar do Holocausto na esfera pública, mas ao mesmo tempo rejeita seu papel como paradigmático. São virtudes da proposta de Rothberg em relação às apresentadas anteriormente. Mas, cabe aprofundar alguns questionamentos sobre sua teoria da memória multidirecional. Como abordado no capítulo anterior, a memória competitiva do Holocausto comparado ao racismo negro nos EUA foi uma realidade histórica; o confronto entre James Baldwin e Shlomo Katz em missivas trocadas na *Midstream* atestam isso. O próprio Rothberg reconhece a existência de uma memória comparativa e os possíveis usos da memória do ressentimento para iniciar outros conflitos – foca, em especial, na secular contenda entre israelenses e palestinos. Assim, deixo três questionamentos: não seria a memória multidirecional mais um projeto do que uma constatação fática? Quanto ao Holocausto, essa dinâmica não estaria mais afeita aos anos 1940-1960, quando a memória do Holocausto ainda não havia se institucionalizado; depois disso, tornando as comparações mais pendentes para a memória competitiva do que para a multidirecional? E, por último, como verificar se uma comparação está sendo feita segundo os critérios de uma memória multidirecional, ou por outros critérios? Não tenho resposta para tais perguntas, mas quero deixar a sugestão de que acredito que a multidirecionalidade é, sim, mais um projeto ético do que explicação das dinâmicas da memória como elas de fato funcionam; sendo que no mais das vezes, percebemos na esfera pública a memória competitiva, da lógica da soma zero, e ensejando

[593] No original: "In contradistinction to those who praise or criticize the universalization of the Holocaust, I have been arguing that the transnational circulation of the Holocaust is better understood as an aspect of memory's multidirectionality. While both Alexander and Levy/ Sznaider offer insights into the global dynamics and moral claims of collective Holocaust memory, the perspective I have been offering here under the sign of multidirectional memory differs from theirs. Although highlighting universality, globalization, and cosmopolitanism, these critics narrate the history of Holocaust memory solely from the perspective of supposedly autonomous changes in the Holocaust's meanings. They subsequently occlude the active role that other histories and memories have played in stimulating many of those changes. Their "universalist" arguments are thus decidedly local and even occasionally parochial."

novos conflitos do que a paz. Quiçá se possa usar essa ferramenta para, através dos estudos de memória, criar projetos pacíficos e conciliar visões de mundo competitivas.

Na próximo capítulo, abordarei a polêmica do chamado *Historikerstreit 2.0*, em que a comparabilidade do Holocausto com o colonialismo gerou ferrenhas controvérsias. Em seguida, aberto o caminho da comparação entre as lógicas do colonialismo e do genocídio, abordarei a chamada "virada pós-colonial dos estudos do Holocausto", em que a mais recente historiografia sobre o tema interpreta o Holocausto como um genocídio similar aos coloniais. Com isso, fito cumprir outra das intenções deste trabalho – a de propor uma entrecruzamento fértil entre estudos de genocídio e estudos do Holocausto, por tanto tempo em divergência.

6. Holocausto e a virada pós-colonial

Como visto acima, os estudos do Holocausto, por muito tempo, trilharam um caminho afastado dos de outros genocídios. Também, como argumentado anteriormente, o discurso da unicidade do Holocausto teve impactos não somente na historiografia, limitando os estudos comparativos, como também proporcionou o surgimento de reflexões teóricas que o consideravam ímpar, um "evento limite". Em paralelo, surgiram os estudos pós-coloniais, vertente teórica que tratava das violências proporcionadas pelo imperialismo e colonialismo das potências européias fora deste continente. Assuntos como extermínio, trauma e racismo faziam parte desses estudos. E assim, em paralelo, os estudos do Holocausto e os estudos pós-coloniais trilharam seus caminhos. Se, por acaso, a senda os faziam encontrar-se, era para mútuas acusações, como as "olimpíadas vitimárias" sobre os que padeceram sob o Holocausto e os que padeceram sob o colonialismo. Nos anos 2000, no entanto, autores como Dirk Moses e Jürgen Zimmerer – como muitos outros a seu redor – propuseram um entrecruzamento entre as duas perspectivas teóricas. Não seria, também, o Holocausto, um empreendimento colonialista? Essa idéia, no entanto, tinha seus antecessores. Dentre os mais célebres estão Hannah Arendt com seu *Origens do Totalitarismo* (1997), publicado em 1951; Aimé Césaire com seu *Discourse on Colonialism* (2018), originalmente de 1950, mas republicado com modificações em 1955. O argumento destes autores é de que há uma ligação entre o fascismo europeu do século XX e as práticas coloniais de séculos anteriores. Ainda que as contribuições de Arendt e Césaire, diferentes entre si, sejam análises originais, essa mesma idéia já era gestada por um marxista alemão, Karl Korsch, para quem a violência totalitária estava em empregar para os "civilizados europeus" métodos empregados em "nativos" e "selvagens". (Cf. PERGHER, ROSEMAN *et al.*, 2013, p. 301). Esta noção carrega a idéia de que o Holocausto não foi único, e que os empreendimentos coloniais tanto lhe antecederam como quanto o sucederam, cronologicamente. Baseada nisto, surgiu uma historiografia que colocaram lado a lado esses episódios extremos de violência e começaram a traçar comparações. É sobre isto que se trata este capítulo – o desenvolvimento das últimas duas décadas da historiografia do Holocausto, em sua chamada "virada pós-colonial".

Um bom exemplo para iniciar essa discussão é o caso Mbembe, na Alemanha, que se amalgamou a outras polêmicas em torno da historiografia e paisagens da memória, tornando foco de intenso debate nos anos 2020-2021.

O debate Mbembe e o chamado Historikerstreit 2.0

Achille Mbembe, historiador e teórico pós-colonial camaronês, foi convidado para o Ruhrtrienale, um festival cultural alemão, no qual iria palestrar, em agosto de 2020. Em março do mesmo ano, Felix Klein, Alto Comissário pela Luta contra o Antissemitismo da Alemanha, juntamente com Lorenz Deustch, partidário do FDP alemão, solicitaram à Stefani Carp, organizadora do festival, que cancelasse o convite. Pairavam acusações sobre Mbembe de antissemitismo e relativização do Holocausto. Além de passagens devassadas de escritos do historiador, sua associação com o Boicote, Desinvestimento e Sanções (BDS), um movimento palestino que denuncia Israel como um poder colonizador ilegítimo, pesavam contra ele numa Alemanha cuja Razão de Estado estava vinculada à defesa e proteção de Israel. O trabalho de Mbembe foi resumido a algumas linhas de seus escritos, como o o prefácio para *Israel Apartheid* e *Necropolítica*, no qual desenha uma comparação entre o Holocausto e o regime de *apartheid* na África do Sul. (DORESTAL, 2021). Isto era o suficiente para atacar o camaronês como relativizador do Holocausto e antissemita (ANONYMOUS, 2021); e como o Ruhrtrienale é um evento financiado pelo estado alemão, ter em conta um convidado atacado de antissemitismo como palestrante de abertura era um constrangimento que a Alemanha não podia sustentar.

Após as declarações iniciais de Klein e Deutsch, denunciando o suposto antissemitismo de Mbembe, começou a *feuilleton war*, terreno típico dos alemães, onde especialistas a favor e contra Mbembe argumentavam em torno da questão, ou mesmo se atacavam mais rispidamente. As discussões não giravam em torno, apenas, da importante questão de se Mbembe era de fato antissemita e relativizador do Holocausto, mas entrou num caminho de dependência de outras discussões em torno da memória do Holocausto, na Alemanha, e tocou questões sensíveis para o país como a memória do colonialismo, a defesa incondicional de Israel, a situação dos palestinos e migrantes e outras questões afins (SZNAIDER, 2021). Sedar Günes arquivou, sobre o debate, centenas de artigos em jornais, blogs, programas de rádio dedicados ao caso, se concentrando entre abril e maio de 2020 (ROTHBERG, 2022). E quando a discussão parecia se amainar, a tradução de *Multidirectional Memory*, de Rothberg, e a aparição de *The German Catechism*, de Moses na cena pública, encadearam as discussões para o que veio a ser conhecido como o

Historikerstreit 2.0. Naturalmente, não me debruçarei nas centenas de trocas que compuseram o debate, mas sim nas implicações que ele teve para a paisagem da memória alemã, e no que nele tem de significativo para pensar os entrelaçamentos entre o Holocausto e o colonialismo. Segundo Ulrike Capdepón e Dirk Moses, na Introdução de um Fórum no *Journal of Genocide Research* dedicado ao assunto, historiadores vem discutindo há décadas sobre a origem colonial do Holocausto (CAPDEPÓN e DIRK MOSES, 2021), e as acusações de antissemitismo para aqueles que faziam as comparações eram ordem do dia. Geralmente os acusados eram professores, homens, acadêmicos respeitáveis – que de alguma forma se blindavam das acusações pelo seu prestígio. Desta feita, um camaronês, negro, de uma perspectiva teórica distinta e, ainda por cima acusando Israel, fez com que o debate se alastrasse. O debate extrapolou de tal forma a questão inicial do antissemitismo e da relativização do Holocausto que até mesmo o campo dos estudos pós-coloniais foi atacada, vista como uma área de estudo não séria que apenas perpetuaria retórica antissemita e anti-israelense (SZNAIDER, 2021).

As polêmicas afirmações de Mbembe diziam que a a ocupação colonial da Palestina era pior e mais letal que o *apartheid* sul-africano, e que a ocupação da Palestina era o maior escândalo moral de nosso tempo. Isso somado à sua ligação com o BDS, ajudaram que se interpretasse suas falas e suas posições como uma ameaça ao direito de existência de Israel. Um autor anônimo, que não se identificou por medo de ser associado com o antissemitismo, afirmou, no fórum do *Journal of Genocide Research* que "No psicodrama alemão, os palestinos passam agora a ocupar o lugar dos nazistas porque são vistos como ontologicamente opostos ao sionismo — que os alemães, assim como os sionistas, equiparam a todos os judeus — e, por isso, precisariam ser derrotados como os nazistas" (ANONYMOUS, 2021, p. 2).[594] Compare-se o *Historikerstreit 2.0* com o original, de 1986-87. Em ambos, pode-se dizer, a discussão girou em torno da possibilidade de comparações do Holocausto com outros eventos; mas se no século passado a preocupação era livrar a Alemanha do fardo do passado nazista, normalizando-o via comparação com o stalinismo, o gulag e catástrofes perpetradas por outras nações, levada a cabo por historiadores conservadores – desta feita a a comparação é com o colonialismo. Se, por intermédio de Habermas, o primeiro *Historikerstreit* foi resolvido em prol da unicidade do Holocausto e a sua incomparabilidade com outros eventos – o

[594] No original: "In the German psycho-drama, Palestinians now stand in for Nazis because they are seen as ontologically opposed to Zionism – which Germans, like Zionists, equate with all Jews – and thus need to be vanquished like Nazis"

segundo *Historikerstreit* defende o direito da comparação e vê os problemas interpretativos da unicidade do Holocausto. Dentro das políticas de memória da Alemanha, a nação é reconhecida pelo seu *vergangenheitsbewältigung*, algo como o reconhecimento e aceitação do passado, ao invés de uma negação. O "trabalho de luto" feito em torno do Holocausto é tido como exemplar, e parte disso vem do legado conquistado pelos vencedores do *Historikerstreit* - para os quais o Holocausto é único, incomparável, e a culpa da Alemanha é intransferível. Neste cenário, portanto, a comparação entre o passado nazista e o passado colonial é vista com maus olhos. É perceptível como uma diminuição ou relativização do Holocausto, e portanto, da culpa alemã. Quanto maior a importância do Holocausto na memória alemã, mais ela se arroga uma superioridade moral pela maneira em que conduz a memória da catástrofe. Admitir os crimes coloniais como equivalentes seria, não só diminuir o peso do Holocausto na paisagem da memória alemã, como também diminuir a autoridade do país e de seu povo em termos de trabalho de memória. Haveria, assim, uma legítima *vergangenheitsbewältigung*? Como chegar aos termos com o passado sem considerar seus crimes coloniais? Seria necessário escolher um ou outro no cenário público da memória? E, além – questionando o trabalho de memória sobre o Holocausto, ele não foi, assim, tão exemplar. Na Alemanha Ocidental, desde Adenauer, buscava-se normalizar o passado alemão, traçar uma *schlussstrich* na questão nazista, e recuperar a dignidade da Alemanha entre as nações. (cf. FULBROOK, 2002). Inclusive, é esta busca por um ponto final e recomeço de uma história alemã dissociada do passado nazista pode ser visto como o combustível para o primeiro *Historikerstreit*. Antes, porém, já havia o estudo pioneiro de Alexander e Margarete Mitscherlich, sobre a inabilidade para o luto dos alemães. Escrito em 1975, os autores falam de uma negação, como mecanismo de defesa, que assolou a nação inteira. Os alemães eram incapazes de realizar o luto, não pro Hitler como indivíduo, mas como Führer que encarnava os sentimentos de onipotência da nação. A morte do Führer significou a perda de um objeto narcísico. O Führer representava o ego-ideal coletivo alemão, cuja liderança carismática havia levado aos crimes do Holocausto. Após sua morte, e, com a incapacidade para realizar este luto, os alemães passaram por um processo de negação do passado e reinvestiram sua libido na reconstrução e recuperação econômica da Alemanha (cf. MITSCHERLICH e MITSCHERLICH, 1975, p.23). O debate sobre Mbembe se inclui nessa tradição questionadora do passado, como o *Sonderweg*, o debate de Goldhagen, a discussão do papel da *Wehrmacht* no extermínio dos judeus e outras atrocidades no front oriental – e muitos outros que lhe antecederam e

sucederam. Este debate dialoga intimamente com a noção de *vergangenheitsbewältigung*, e duplamente – primeiro por perturbar a paisagem da memória da Alemanha em torno do consenso a respeito do lugar do Holocausto – é por esta memória que considera o Holocausto único que o debate se deu –, em primeiro lugar; em segundo, questiona essa mesma *vergangenheitsbewältigung* – que chegada de termos com o passado é esta que não considera seu histórico como potência colonizadora?

Capdepón e Moses alertam para a ironia da situação: "A cultura alemã de "acerto de contas com o passado nazista" levou a uma situação em que pessoas podem colocar seu emprego em risco e enfrentar estigmatização permanente por questionarem os próprios termos desse "acerto de contas com o passado nazista"" (CAPDEPÓN e DIRK MOSES, 2021, p. 3).[595] Não só Mbembe, mas outros que questionaram a maneira alemã de lidar com o passado – enquanto elas mesmas lidavam com o passado alemão – correram riscos de perder prestígio e cargos por relativizar o Holocausto. Mas que maneira é essa, mais precisamente, da Alemanha lidar com seu passado, em que a menor contestação do lugar especial do Holocausto é tido como antissemitismo? Mais especificamente, Mbembe, que recebeu premiações na Alemanha, por seu trabalho, tanto em 2015 quanto em 2018? O que aconteceu nesse meio tempo que o transformou num antissemita? Em maio de 2019, o Bundestag (Parlamento Alemão) aprovou uma resolução rotulando as campanhas do BDS como sendo antissemitas, questionadoras do direito de existência de Israel. Desde então, a cooperação com o BDS é proibida na Alemanha e seus militantes vistos como antissemitas. Qualquer aproximação do movimento é suficiente para manchar reputações. A outra mudança foi a adoção da nova definição de antissemitismo da International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA), em maio de 2016. Antes, o antissemitismo era visto apenas como manifestação da extrema-direita, dos negacionistas do Holocausto, dos que acusavam um lobby judeu para dominação do mundo. Mas, em face do aumento do antissemitismo, no plenário da IHRA em Bucareste, este conceito foi redefinido. A partir de setembro de 2017, a nova definição foi sendo adotada por vários setores da sociedade alemã. Assmann (2021), em face da nova definição, distingue três tipos de antissemitismo: (a) o tradicional, de mais de 2500 anos, que persegue os judeus religiosa e racialmente, por via de discriminações e perseguições baseadas em estigmas; (b) o antissemitismo político, que é a negação do

[595] No original: "the German culture of "coming to terms with the Nazi past" has led to a situation in which persons can jeopardize their employment and face permanent stigmatization for questioning the terms of the German "coming to terms with the Nazi past.""

direito do estado de Israel existir, praticado, em sua maior parte, pela intelectualidade e política de esquerda, desde a Guerra Fria; (c) o novo antissemitismo, que mira críticos do estado de Israel, definindo condenações de suas políticas de ocupação como antissemitismo, e blindando o estado de Israel de críticas justas ou injustas. (ASSMANN, 2021, p. 7). O novo conceito de antissemitismo propagado pela IHRA e o rechaço ao BDS tornaram propício o contexto para o *Historikerstreit 2.0*, como o denominou Thierry Chervel. A simples comparação do Holocausto com outros contextos globais de violência bastava para que surgissem acusações de antissemitismo. Enquanto o primeiro *Historikerstreit* definiu que a comparação do Holocausto era algo a ser evitado, em sua segunda versão, os progressistas defendiam o contrário. A noção da unicidade do Holocausto novamente, entre em jogo – desta feita, não para resguardar a culpa alemã de qualquer relativização, mas vista como um obstáculo para uma verdadeira *vergangenheitsbewältigung*. A noção de unicidade do Holocausto e a nova definição de antissemitismo tornam um instrumento que deveria proteger a população judia num elemento de polarização "para dentro da sociedade alemã de imigração, que impede a possibilidade de uma existência compartilhada e igualitária em uma sociedade pluralista e democrática" (ASSMANN, 2021, p. 11).[596]

Sznaider reputa o debate como "natural", ou seja, que Klein só poderia ter tomado a decisão que tomou; e que Mbembe só poderia ter tido a posição que manteve. Isso porque ambos possuem uma visão de mundo completamente distinta. Mbembe e seus partidários defendem uma noção de "nunca mais" universalista, "o Holocausto foi universalizado para servir de cruzada não apenas contra o genocídio, mas também contra o comunismo, a ditadura, o apartheid e o colonialismo" (SZNAIDER, 2021, p. 2).[597] Enquanto, por outro lado, Klein e os seus postulam que "a consciência do Holocausto como um crime contra os judeus — e as reivindicações do estado de Israel de ser seu refúgio seguro para impedir que isso volte a acontecer. Trata-se de um "nunca mais" diferente" (SZNAIDER, 2021, p. 2).[598] Sznaider, contudo, mantém sua posição, vista anteriormente, de que o Holocausto é "o mal definitivo" do Ocidente. Além dessa diferença entre "nunca mais", universalista e individualista, a questão da culpa alemã

[596] No original: "into the German immigration society that stands in the way of the possibility of a shared and equal existence in a pluralistic, democratic society"

[597] No original: "the Holocaust was universalized to crusade not only against genocide, but also communism, dictatorship, apartheid, and colonialism"

[598] No original: "the consciousness of the Holocaust as a crime against the Jews – and the claims of the state of Israel to be their safe haven to prevent it from ever happening again. It is a different "never again.""

sobre o Holocausto explicaria outra parte da virulência do debate. Parafraseia, então, Günter Grass, para quem o passado alemão era como uma banheiro entupido – quanto mais se dava descarga (se tentava esquecê-lo), mais a merda subia (o passado emergia). Em cada debate sobre o passado alemão, lá estava o Holocausto como obstáculo à sua normalização. E a cada novo debate, os debates antigos reapareciam repaginados. A culpa alemã pelo Holocausto, portanto, torna qualquer assunto envolvendo judeus e Israel em algo extremamente sensível – uma vez que a Alemanha tem o dever histórico (e neurótico) de defender Israel e proteger os judeus que vivem em solo teutônico. Um terceiro ponto para explicar o debate-Mbembe, é a oposição Sul versus Norte – ou seja, entre duas epistemologias diferentes. Enquanto o Holocausto é visto como o mal supremo na Alemanha, para o camaronês, outras referências de desastres são mais proeminentes. E quando essas diferentes perspectivas se encontram, elas negariam uma à outra. É o embate, antes assinalado, entre os estudos do Holocausto e os estudos pós-coloniais. A questão Mbembe é um confronto entre duas epistemologias distintas, que por muito tempo se ignoraram em caminhos distintos, e se digladiaram quando, porventura, estes caminhos se cruzam. Neste sub capítulo pretendo demonstrar como ambas epistemologias podem dialogar entre si, frutiferamente.

Ao criticar Israel, ao compará-lo com o *apartheid*, ao indicar sua política de ocupação como colonialismo de assentamento (*settler colonialism*), a narrativa sobre o Holocausto precisa ser mudada. "Desde o início, Israel tentou se imunizar contra a história, a presença e o sofrimento palestinos. Essa imunização torna as pessoas insensíveis a esse sofrimento, indispostas a se engajar com a narrativa palestina, porque, do contrário, a própria narrativa da construção do pós-Shoah moral precisaria ser recontada." (ANONYMOUS, 2021, p. 5).[599] A necessidade de recontar o Holocausto não apenas como a perseguição e extermínio dos judeus, que culminou na criação de uma nação segura para seu povo – Israel – mas também como causa da *Nakba*, frustra o "orgulho alemão". Esse "orgulho alemão" é projetado tanto em Israel quanto na população judia da Alemanha, que acaba por tornar invisível o sofrimento dos palestinos.

> Para controlar o debate, a supremacia moral alemã se apoia no "excepcionalismo alemão", a leitura ideológica e historiográfica segundo a qual o "contexto alemão" é um contexto excepcional ou único, para o qual a singularidade do Holocausto serve como o único ponto de referência

[599] No original: "From the beginning, Israel attempted to immunize itself against Palestinian history and presence, and suffering. This immunity makes one insensible to this suffering, unwilling to engage with the Palestinian narrative, because otherwise the narrative of the making of the moral post-Shoah needs to be retold"

> genealógico para as injustiças cometidas pelas mãos de alemães. Da premissa da singularidade do Holocausto decorre a suposição aparentemente evidente da singularidade ou natureza excepcional do "contexto alemão" e, consequentemente, do "racismo alemão". Isso transforma o Holocausto em uma referência exclusivamente alemã (ANONYMOUS, 2021, p. 6).[600]

Ler o Holocausto não como um evento único, como a ruptura da civilização, mas como um *continuum* da aberração colonial – antes e depois de seu advento – seria romper com esse excepcionalismo alemão. E é justo esta ruptura que que feriria o orgulho alemão, que modificaria seu controle da narrativa sobre uma bem sucedida *vergangenheitsbewältigung* – que, na verdade, nunca existiu. Neste modo de ver as coisas, particularmente alemão, as posições anti-coloniais são vistas como ataques a Israel. De acordo com os críticos de Mbembe, portanto, a teoria pós-colonial estaria fazendo um desserviço à memória alemã (DORESTAL, 2021, p. 6). Nesta perspectiva, o próprio passado colonial alemão surge como problemático.

Os debates catalizados pela presença e críticas de Mbembe à Israel se prolongaram. O livro de Rothberg, *Multidirectional Memory*, teve sua tradução publicada na Alemanha em 2021. A obra, que foi recebida nos Estados Unidos como uma nova fase dos estudos de memória – antes baseados no Estado-nação, agora transnacionais – não teve o mesmo sucesso de crítica na Alemanha. Os mesmos motivos que pesaram contra Mbembe pesaram, também, contra Rothberg: o desafio à unicidade do Holocausto, as dificuldades de uma História comparativa, e as possíveis formas de antissemitismo e críticas à Israel tidas como possivelmente legítimas (ROTHBERG, 2022). Os estudos de Jürgen Zimmerer sobre as continuidades entre o passado colonial alemão e o Holocausto, conduzidos desde 2003, foram retomados e criticados. Seu livro, *From Windhoek to Auschwitz?* (2024), publicado na Alemanha em 2011, reuniu alguns de seus ensaios a respeito do genocídio promovido pela Alemanha imperial ao povo Hereró e Nama, entre 1904-1907, e a conexão desse passado com o genocídio nazista. Ao tempo, despertou polêmica, que parecia ter terminado numa trégua (ZIMMERER, 2024, pos. 312); mas na década de 2020, quando da tradução para o inglês, a polêmica estava reinstalada devido ao caso Mbembe, e aglutinou mais essa discussão. Desta forma, tanto *Multidirectional Memory* quanto *From Windhoek to Auschwitz* amalgamaram-se ao debate-Mbembe e

[600] No original: "To control the debate, German moral supremacy builds on "German Exceptionalism," the ideological and historiographical reading according to which the "German context" is na exceptional or unique one for which the uniqueness of the Holocaust serves as the only genealogical reference point for injustices inflicted at the hands of Germans. From the premise of uniqueness of the Holocaust followed the seemingly evident assumption of uniqueness or the exceptional nature of the "German context," and consequently of "German racism." This renders the Holocaust as an exclusively German reference."

transformaram-se no *Historikerstreit 2.0*. "De fato, a questão da relação entre a História e a memória do colonialismo e do Holocausto tornou-se agora central, mesmo enquanto questões de antissemitismo e Israel continuaram a permear o debate" (ROTHBERG, 2022, p. 1320).[601] O contexto do *Historikerstreit 2.0*, diferentemente do primeiro, foi internacional, e não nacional. Para Zimmerer e Rothberg – e também para Dirk Moses – ele assinalou, todavia, o provincianismo da memória alemã e o fracasso em um engajamento crítico com o passado. Descartar comparações com o Holocausto, de saída, é uma forma de separar o Holocausto da história global e, de fato, uma forma de enfraquecer o slogan do "nunca mais" (ZIMMERER, 2024, pos. 347). A reação contra este provincialismo alemão em tono da memória do Holocausto foi acentuado com a intervenção de 23 de maio de 2021, de Dirk Moses, na qual ele cunhou o termo "catecismo alemão" (MOSES, 2022b).

O catecismo alemão substituiu uma prévia forma de memória que predominou até os anos 2000,[602] na qual o Holocausto era visto como um desvio da tradição e história alemãs, e cometido por um pequeno grupo de fanáticos "profanadores do ninho" (*Nestbeschmutzer*) que tornaram vítima toda uma nação, além, é claro, dos judeus. O novo catecismo, ao contrário, proclamava que: (1) o Holocausto é único devido à perseguição ilimitada aos judeus; (2) ele foi uma ruptura civilizacional; (3) a Alemanha tem um dever especial com os judeus e com Israel; (4) antissemitsmo é um tipo diferente de preconceito que não deve ser confundido com o racismo; (5) antisionismo é antissemitismo. Tornaram-se, estes elementos, artigos de fé que levariam à redenção do passado pecaminoso alemão; e as críticas a qualquer um destes dogmas não poderiam fazer parte, livremente, do espaço público e do debate democrático – os catequéticos admoestariam seus críticos e os corrigiriam, posto que o contrário seria a profanação da memória do Holocausto. Segundo Zimmerer, existiram dois diferentes debates no *Historikerstreit 2.0*:

> Uma questão dizia respeito à singularidade do Holocausto e ao seu significado para o discurso alemão sobre Israel, e a outra perguntava sobre os precedentes coloniais dos crimes do Nacional-Socialismo — e, assim, em última instância,

[601] No original: "Indeed, the question of the relation between the history and memory of colonialism and the Holocaust now became central, even as questions of antisemitism and Israel continued to percolate"

[602] Após críticas, em "Dialetic of *Vergangenheitsbewältigung*", Moses assinala que um processo de luto em relação ao passado alemão serviu uma função progressiva até 2008 (MOSES, 2021a, p. 85). David Blackbourn chamou a alteração de data de "alvo móvel" (GAUDENZI, 2023, p. 10)

> se "Auschwitz" deveria ser colocado numa caixa-preta e extraído de fato da história alemã (ZIMMERER, 2024, pos. 421).[603]

Zimmerer ainda assevera que o debate sobre o Holocausto e o colonialismo, na Alemanha, já corria há pelo menos 15 anos antes do *Historikerstreit 2.0*:

> A relação entre os dois fenômenos históricos — entre os crimes racistas do colonialismo em geral e os crimes racistas e antissemitas da Alemanha nacional-socialista — tem ocupado intelectuais desde a Segunda Guerra Mundial: Hannah Arendt, Aimé Césaire, W. E. B. Du Bois e Raphael Lemkin são exemplos imediatos. Mais recentemente, Shelley Baranowski, Timothy Snyder, Richard Overy e A. Dirk Moses retomaram os debates iniciados na Alemanha no começo do novo milênio (ZIMMERER, 2024, pos. 438).[604]

Moses demonstra assombro sobre a ocorrência e virulência do debate na Alemanha, posto que

> O intenso debate alemão sobre o alegado antissemitismo de Achille Mbembe, o livro de Michael Rothberg, *Multidirectional Memory*, e *Von Windhoek nach Auschwitz?*, de Jürgen Zimmerer — que vincula o colonialismo alemão à guerra de aniquilação nazista — tem deixado observadores estrangeiros como eu coçando a cabeça. Afinal, discutimos essas questões há vinte anos. Rothberg e Zimmerer estiveram em uma conferência que organizei em Sydney sobre "Genocídio e Colonialismo" em 2003, e Zimmerer publicou um dos vários artigos sobre colonialismo e Holocausto em um livro que editei no ano seguinte. No final da década, muitos acadêmicos já reconheciam que o regime nazista e o Holocausto também podiam ser interpretados em chave imperial-colonial (MOSES, 2022b, s.p.).[605]

Ainda assim, com décadas de historiografia sobre o tema, a relação entre o colonialismo e o Holocausto é vista sob suspeita na Alemanha, devido ao catecismo de suas paisagens de memória e ao credo na unicidade do Holocausto. Desta feita, um debate inicialmente sobre o possível antissemitismo de um autor, despertou cólera entre os guardiões da memória e demonstrou os desafios de uma efetiva *vergangenheitsbewältigung*. Ademais, num contexto de uma Alemanha multifacetada pelo fenômeno das migrações, uma

[603] No original: "One was about the singularity of the Holocaust and its significance for German discourse about Israel, and the other asked about the colonial precedents of National Socialist crimes— and thus, ultimately, whether 'Auschwitz' was to be packed in a black box and extracted de facto from German history."

[604] No original: "The relationship between both historical phenomena— between the racist crimes of colonialism in general, and the racist and antisemitic crimes of National Socialist Germany— has occupied intellectuals since the Second World War: Hannah Arendt, Aimé Césaire, W. E. B. Du Bois, and Raphael Lemkin immediately come to mind. Shelley Baranowski, Timothy Snyder, Richard Overy, and A. Dirk Moses have more recently taken up the debates that commenced in Germany at the beginning of the new millennium."

[605] No original: "The heated German debate about Achille Mbembe's alleged antisemitism, Michael Rothberg's book, *Multidirectional Memory*, and Jürgen Zimmerer's *Von Windhuk nach Auschwitz?* linking German colonialism to the Nazi war of annihilation, has foreign observers like me scratching our heads. After all, we have been raising these issues for twenty years. Rothberg and Zimmerer attended a conference I organized in Sydney on "Genocide and Colonialism" in 2003, and Zimmerer published one of many articles on colonialism and the Holocaust in a book I edited the next year. By the end of the decade, many scholars had come to accept that the NS regime and the Holocaust could also be understood in imperial-colonial terms"

memória oficial do Holocausto demonstra-se obsoleta. Rothberg (2022) cita exemplos de como cidadãos alemães com *background* migratório reelaboram a memória do Holocausto, via familiarização e estranhamento, ao invés de oporem-se a ela, ao modo de antissemitas, como alguns reivindicaram no *Historikerstreit 2.0*.

A tese do *Sonderweg*, do caminho especial trilhado pela Alemanha rumo à modernidade, esteve como pano de fundo deste debate – e, em especial, nos debates anteriores sobre a continuidade ou descontinuidade do passado colonial alemão no Holocausto. Ocorreu, no entanto, anteriormente – são os 15 ou 20 anos de discussão historiográfica que tanto Moses quanto Zimmerer referem como antecedentes do *Historikerstreit 2.0*. A abertura desta subseção com o debate-Mbembe permite que se veja como a memória alemã do Holocausto, em sua forma de catequese, obscurece a discussão sobre o próprio passado colonial alemão e o genocídio cometido na atual Namíbia. A discussão que se seguiu serviu para abrir caminho para o debate sobre essa possível continuidade/descontinuidade dos crimes coloniais alemães com o Holocausto. Mais abrangentemente, também possibilita discutir a relação de colonialismo e genocídio – existem genocídios coloniais? E, além, discutir a historiografia do Holocausto sob a égide da "vidada pós-colonial" nos estudos do Holocausto. – Foi o Holocausto um genocídio colonial? E, com tais discussões, encaminharei o trabalho para seu encerramento, propondo os debates frutíferos que os estudos do Holocausto podem travar com a área dos estudos de genocídio e pós-coloniais.

Colonialismo e Holocausto: novo Sonderweg?

As discussões sobre o *Historikerstreit 2.0* trouxeram à tona polêmicas passadas que entendiam o passado colonial alemão como possível pré-história do Holocausto. Mais do que isso, reatualizaram debates adormecidos, pensados superados, sobre a relação entre o colonialismo, em geral, e a prática genocida. A introdução do paradigma colonial como possível explicação para o Holocausto, que se deu por volta dos anos 2000, trouxe contribuições para a compreensão do fenômeno, mas também apresentou suas limitações. O objetivo desta subseção é apresentar, especialmente, como a teoria do *Sonderweg* parece ter sido retomada com a discussão de uma possível continuidade do passado colonial alemão com o Holocausto.

O paradigma colonial, ou a "virada pós-colonial" dos estudos do Holocausto, possui múltiplas vertentes, nem todas coincidentes. Thomas Kühne (2013) distingue nada

menos que cinco vertentes que propõem a continuidade do passado colonial com o Holocausto, da qual, meramente por conveniência, abordarei apenas três. A primeira delas seria identificar no passado colonial alemão no sudoeste africano como uma pré-história do Holocausto. Nesta interpretação, o genocídio dos Hereró e Nama, no território que hoje se conhece como Namíbia, apenas 40 anos antes da "Solução Final", teria mais do que paralelos com o extermínio dos judeus, mas uma verdadeira continuidade entre um e outro – como se o primeiro possibilitasse o segundo. A segunda vertente fala de um "arquivo colonial" europeu que serviu aos alemães no propósito do extermínio dos judeus. Uma terceira variação do paradigma colonial seria a inspiração do "colonialismo de povoamento" (*settler colonialism*) norte-americano como modelo para os nazistas. Estas três variações sugerem uma continuidade entre um passado colonial, seja ele especificamente alemão, europeu, ou do colonialismo em geral, com o Holocausto. Haveria, portanto, uma causalidade entre um e outro. Kühne, no entanto, afirma que o paradigma colonial dificilmente proporcionou comparações rígidas entre os genocídios coloniais e o Holocausto, de modo a identificar as similaridades e diferenças entre ambos – focando, exclusivamente, nas continuidades. De tal forma que essa virada pós colonial nos estudos do Holocausto dependem, sobremaneira, da metáfora do "efeito bumerangue" que tanto Hannah Arendt e Aimé Césaire conceituaram. Nas palavras de Césaire:

> Da minha parte, se recordei alguns detalhes dessas carnificinas horrendas, não é de modo algum porque eu tire algum prazer mórbido delas, mas porque penso que essas cabeças de homens, essas coleções de orelhas, essas casas incendiadas, essas invasões góticas, esse sangue ainda quente, essas cidades que se evaporam ao fio da espada, não podem ser simplesmente descartadas. Elas provam que a colonização, repito, desumaniza até mesmo o homem mais civilizado; que a atividade colonial, a empresa colonial, a conquista colonial — fundada no desprezo pelo nativo e justificada por esse desprezo — tende inevitavelmente a transformar aquele que a empreende; que o colonizador, que para aliviar a própria consciência se habitua a ver o outro como um animal, acostuma-se a tratá-lo como um animal e tende, objetivamente, a transformar-se ele próprio em um animal. É esse resultado, esse efeito bumerangue da colonização, que eu quis destacar (CESÁIRE, 2018, pos. 135).[606]

Já, Arendt, colocava o "efeito bumerangue" nos seguintes termos:

[606] No original: "For my part, if I have recalled a few details of these hideous butcheries, it is by no means because I take a morbid delight in them, but because I think that these heads of men, these collections of ears, these burned houses, these Gothic invasions, this steaming blood, these cities that evaporate at the edge of the sword, are not to be so easily disposed of. They prove that colonization, I repeat, dehumanizes even the most civilized man; that colonial activity, colonial enterprise, colonial conquest, which is based on contempt for the native and justified by that contempt, inevitably tends to change him who undertakes it; that the colonizer, who in order to ease his conscience gets into the habit of seeing the other man as an animal, accustoms himself to treating him like an animal, and tends objectively to transform himself into an animal. It is this result, this boomerang effect of colonization that I wanted to point out."

> A aliança entre a ralé e o capital está na gênese de toda a política imperialista. Em alguns países, particularmente na Grã-Bretanha, essa nova aliança entre os demasiado ricos e os demasiado pobres limitou-se às possessões de ultramar. A hipocrisia da política britânica resultava do bom senso de estadistas ingleses, que traçaram uma linha divisória bem definida entre os métodos coloniais e a política doméstica normal, evitando assim, com bastante sucesso, o temido efeito de bumerangue do imperialismo em seu torrão natal. Em outros países, particularmente na Alemanha e na Áustria, essa aliança realizou-se em casa sob a forma dos movimentos de unificação, enquanto na França ela se refletia na chamada política colonial. O objetivo desses movimentos era, por assim dizer, "imperializar" toda a nação (e não apenas a sua parte "supérflua"), concatenar a política doméstica com a política externa de modo a organizar o país para a pilhagem de territórios alheios e a degradação permanente de povos estrangeiros. (ARENDT, 1997, pp. 184-185)

O efeito bumerangue, por assim dizer, seria o retorno à metrópole da violência exercida por ela nas colônias. Neste entender, o nazismo e o Holocausto seriam uma reencenação da violência colonial, antes exercida em indígenas, africanos e árabes, no interior da Europa. Mas, para além dessa (válida) metáfora do retorno da violência colonial para as metrópoles, o paradigma colonial ofertaria elementos empíricos para se acreditar na continuidade entre colonialismo e Holocausto? Kühne e outros (como ver-se-á) acreditam que não. Para Kühne, a tese do efeito bumerangue e demais similares, as quais afirmam que o fascismo é o retorno do colonialismo além-mar para a Europa – é apenas uma hipótese pouco trabalhada.

Hipótese levada "longe demais", segundo Gerwarth e Malinowski (2009, p. 281), especialmente por Zimmerer. O historiador alemão é um dos mais prolíficos autores proponentes do elo entre o extermínio dos Hereró e Nama e o Holocausto. Apesar de rejeitar explicações monocausais do extermínio dos judeus, para Zimmerer, ignorar a ligação entre ambos os genocídios seria negligenciar um elemento central para a explicação do Holocausto. O genocídio dos povos Hereró e Nama teriam sido uma "quebra de tabu" que teria tornado mais fácil a "Solução Final", uma vez que o extermínio de um povo deixou de ser visto como um impedimento. O argumento ainda sugere que não haveria Holocausto se não houvesse o genocídio na Namíbia. A explicação do Holocausto, portanto, pairaria sobre uma suposta "essência" genocida alemã, constituída já nos tempos imperais, e que subsistiria sob os nazistas. Mas quem leva o argumento da continuidade ao extremo, aproximando-se muito fortemente da tese do *Sonderweg* alemão, é a historiadora Isabel Hull. Segundo ela, haveria um pensamento militar próprio alemão voltado para "soluções finais". Para a cultura militar alemã, o extermínio não seria uma aberração, mas uma possibilidade. "Tais considerações poderiam então alimentar um debate incipiente que revisita parte da discussão sobre o *Sonderweg* alemão à luz da

experiência colonial" (KÖSSLER, 2005, p. 313).[607] Matthew Fitzpatrick também reconhece em Hull uma defesa do "excepcionalismo" alemão que leva ao caminho do genocídio, pois ela invocaria: a natureza da constituição de Bismarck; a estrutura política alemã; as incapacidades do governo guilhermino; e o sistema político incompleto da Alemanha imperial que explicariam seu hiper-militarismo único (FITZPATRICK, 2008, p. 491).

Porém, os críticos do paradigma colonial enxergam uma falta de elementos empíricos para comprovar as teses da continuidade. Por mais que houvessem percursos biográficos que ligassem o passado colonial alemão e o Terceiro Reich, como o caso de Hermann Göring, filho de Heinrich Göring; do nazista Franz Ritter von Epp, que participou do genocídio contra os Hereró; e do antropólogo Eugen Fischer – estes não seriam suficientes para demonstrar que uma continuidade entre o extermínio colonial e o Holocausto. Os militares que participaram do extermínio colonial, se ainda vivos, estariam velhos demais para participar da "Solução Final", tornando os elos biográficos entre um evento e outro deveras reduzido. O que os pesquisadores deveriam se perguntar, segundo Birthe Kundrus, era se havia paralelos entre a violência colonial e o Nacional-Socialismo – e onde esse paralelo estaria. Teriam os nazistas conscientemente se inspirado nas práticas coloniais? Houve, durante o genocídio contra os Hereró e Nama, um processo de brutalização dos alemães, que teria perdurado até o Holocausto? (KUNDRUS, 2005, p. 300-301). "É isso, ao que parece, o que se quer dizer com a idéia de uma pré-história do Holocausto: uma disposição genocida especificamente alemã, que teria surgido pela primeira vez no genocídio perpetrado contra os hereró e culminado na catástrofe alemã da Segunda Guerra Mundial" (KUNDRUS, 2005, p. 301).[608] Os defensores deste paradigma, segundo seus críticos, não conseguiram chegar a uma resposta afirmativa. Pelo contrário, os estudos ensejados por tais questões, apontam para uma descontinuidade entre as práticas coloniais e o nazismo. Além da continuidade pouca de pessoal entre um evento e outro, as idéias colonialistas também teriam mudado. Segundo Kühne, os "africanistas", ou seja, os defensores de que a Alemanha revivesse seu império ultramarino, durante o periodo nazista, foram sucessivamente escanteados, à medida que a guerra de aniquilação se aprofundava. Os nazistas defendiam que o

[607] No original: "Such considerations could then fuel an incipient debate revisiting some of the discussion on the German Sonderweg in the light of colonial experience"

[608] No original: "This is apparently what is meant by the idea of a prehistory of the Holocaust: a specifically German genocidal disposition, which emerged for the first time in the genocide perpetrated against the Herero and culminated in the German catastrophe of World War II."

Lebensraum deveria ser conquistado no leste europeu, e não em colônias africanas. Mattew Fitzpatrick assinala que:

> Hitler tinha pouca paciência para africanistas ex-liberais e para a história deles, e o que é interessante em von Epp não é que ele exemplifique uma linha contínua entre as duas empreitadas imperialistas genocidas da Alemanha, mas que suas profundas dificuldades em convencer outros colonos a acompanhá-lo na transferência dos antigos sonhos africanos para a Rússia demonstram claramente a cisão entre o imperialismo do Kaiserreich e o imperialismo nazista (FITZPATRICK, 2008, p. 489).[609]

Além disso, ainda segundo Fitzpatrick, apesar de uma menção ou outra de Hitler admirando o imperialismo britânico na Índia e a conquista do oeste pelos americanos – ainda que escassas –, não haveria menção nem de Hitler nem de nazistas de alto escalão referenciando as ordens de von Trotha, a batalha de Warterberg ou os campos de concentração em Shark Island. Portanto, se havia alguma admiração pelo mundo colonial por parte de Hitler e dos nazistas, esta não era pelo colonialismo alemão, pelo qual parecia haver um desdém (FITZPATRICK, 2008, p. 495). Portanto, para estes críticos, a hipótese de que o passado colonial alemão tem uma conexão direta com o Holocausto, é falha, além de se aproximar muito fortemente com a superada tese do *Sonderweg*, segundo a qual o processo de modernização da Alemanha desviou-se do caminho para uma democracia liberal – como ocorreu em França e Inglaterra – para a constituição de um regime autoritário e exterminacionista. Para Gerwarth e Malinowski, "Até agora, o florescente campo de estudos sobre perpetradores nazistas não revelou nenhuma evidência da relevância de tradições coloniais africanas" (GERWARTH e MALINOWSKI, 2009, p. 292).[610]

A segunda abordagem do paradigma colonial em estudos do Holocausto, de acordo com Kühne, é a de um "arquivo colonial" europeu o qual os nazistas herdaram e fizeram uso para o extermínio dos judeus. Haveria, portanto, uma continuidade entre a violência colonial européia, em geral, com os desdobramentos do Holocausto. Kundrus argumenta: "A prática de violência descontrolada em um contexto colonial, porém, não é um fenômeno especificamente alemão" (KUNDRUS, 2005, p. 301).[611] Antes de

[609] No original: "Hitler had little time for ex-liberal Africanists and their history, and what is interesting about von Epp is not that he exemplifies a through-line between Germany's two genocidal imperialist ventures, but that his profound difficulties in carrying other colonists with him in transferring old African dreams to Russia demonstrates neatly the split between Kaiserreich and Nazi imperialism"

[610] No original: "Thus far the flourishing field of Nazi perpetrator studies has revealed no evidence of the significance of African colonial traditions"

[611] No original: "The perpetration of uncontrolled violence in a colonial context is, however, not a specifically German phenomenon."

representar uma reatualização do *Sonderweg* alemão, se há uma continuidade entre o colonialismo e o Holocausto, ela se daria numa dimensão transnacional – com a violência entre metrópole e colônia formando um "arquivo colonial" do qual a Alemanha teria feito uso durante o Holocausto. Kühne recorda de que as leis anti-miscigenação, campos de concentração e aniquilação de pessoas não eram especificidades do colonialismo alemão, e que os genocídios coloniais não se circunscreveram apenas ao sudoeste africano dominado pela Alemanha.

> Os campos de concentração já haviam sido inventados antes de 1904 — em Cuba, sob o sistema espanhol de *Reconcentrado* (1896–97), e pelos britânicos na Guerra dos Bôeres (1900–02), onde provavelmente 30.000 pessoas, em sua maioria crianças, pereceram.
> A dimensão genocida das guerras francesas na Argélia no século XIX, das guerras coloniais espanholas em Cuba entre 1895 e 1898, da conquista americana das Filipinas de 1898 a 1902 e da guerra italiana na Líbia de 1911 a 1932 emerge não apenas dos respectivos números de mortos nesses episódios de violência colonial — embora entre 250.000 e 900.000 vítimas na Argélia, pelo menos 155.000 civis mortos em Cuba, sobretudo como resultado das infames "reconcentrações" do general espanhol Valeriano Weyler, e entre 250.000 e 750.000 filipinos mortos coloquem as taxas de mortalidade na Namíbia em perspectiva; a exploração belga do Congo custou a vida de quatro a dez milhões de congoleses, até metade da população indígena.
> Mas, enquanto os belgas no Congo não desenvolveram um plano para aniquilar totalmente os povos indígenas — buscando antes explorá-los economicamente — declarações diretas de líderes militares locais comprovam uma intenção genocida nos casos argelino, cubano e filipino; na Líbia, os italianos sob o comando do marechal Badoglio forçaram quase toda a população nômade de Djebel al-Akhdar a campos de concentração no deserto e a negligenciaram sistematicamente, de modo que metade dela morreu. Ali, a consequência genocida foi aceita, senão antecipada (KÜHNE, 2013, p. 343).[612]

Kühne lança mão, portanto, da categoria "genocídios coloniais" para demonstrar que não somente a Alemanha, no atual território da Namíbia, os cometeu, senão também Inglaterra, França, Bélgica, Espanha e demais potências européias que se aventuraram em outros continentes. Birthe Kundrus aponta para o trabalho de Jan-Bart Gewald, quem

[612] No original: Concentration camps had been invented before 1904, in Cuba under Spain's 'Reconcentrado' 1896–97 and by the British in the Boer War 1900–02, where probably 30,000 people, mostly children, perished (...)
The genocidal dimension of the French wars in Algeria in the nineteenth century, of the Spanish colonial wars in Cuba from 1895 to 1898, the American conquest of the Philippines from 1898 to 1902, and of the Italian war in Libya from 1911–32 emerges not only from the respective death tolls of these cases of colonial violence although 250,000 to 900,000 victims in Algeria, at least 155,000 killed civilians in Cuba, primarily a result of the Spanish general Valeriano Weyler's infamous 'reconcentrations', and 250,000 to 750,000 killed Philippines put the death rates in Namibia into context; the Belgian exploitation of the Congo cost the lives of four to ten million Congolese, up to half of the indigenous population. But while the Belgians in the Congo did not develop a plan to annihilate the indigenous people entirely but rather sought to economically exploit them, direct statements of local military leaders prove a genocidal intention in the Algerian, Cuban and Philippine cases; in Libya, the Italians under Marshall Badoglio forced almost the entire nomadic population of Djebel al-Akhdar into concentration camps in the desert and neglected them systematically so that half of them died. There the genocidal consequence was accepted if not anticipated.

demonstrou que oficiais alemães participaram da violenta conquista do Congo, "onde aprenderam a sufocar a resistência indígena com brutalidade sem piedade e uma estratégia implacável de terra arrasada" (KUNDRUS, 2005, p. 301).[613] A partir desse dado, pode-se inferir que a violência colonial era um fenômeno transnacional – ainda que reste esclarecer em que medida esse conhecimento tenha influenciado na escalada de violência na guerra contra os Hereró e Nama. Kühne, sobre o livro *From Windhoek to Auschwitz*, de Jürgen Zimmerer (2024), afirma que os artigos lá reunidos são "em parte redundante, em parte contraditório" (KÜHNE, 2013, p. 342),[614] com isso implicando que ele oscila entre uma abordagem que enfatiza a peculiaridade da Alemanha e a normalidade da Europa na formação do "arquivo colonial" de que os nazista teriam feito uso. – Com isso implicando na fragilidade do paradigma colonial. Desta forma, o próprio Zimmerer, que, juntamente com Hull, aproximar-se-iam da tese do *Sonderweg*, defenderia uma hipótese distinta – a de que o *background* do colonialismo europeu teria encontrado sua continuidade no Holocausto. Nestes termos, haveria uma "fantasia colonial" que faria parte do repertório nazista e teria resultado na guerra de aniquilação do leste e no extermínio dos judeus pela Europa. A importante pergunta que Kühne se faz é:

> *quais* fantasias, quais imaginários, quais formas de conhecimento, quais dossiês de um arquivo são mobilizados, apropriados ou priorizados — e quais não são? Não existe uma teoria geral capaz de responder a essa pergunta, e não houve um caminho unidirecional que levasse das fantasias coloniais — seja de sua versão alemã, seja de tradições europeias mais amplas — a qualquer aspecto da conquista nazista ou da política racial nazista. (KÜHNE, 2013, p. 344).[615]

A existência de um arquivo colonial não é negada por Kühne, mas sua mera existência não provaria que há uma continuidade entre o colonialismo e o nazismo. A conexão, ainda, se basearia em abstrações tais como as metáforas de Césaire e Arendt. Muito embora haja esparsas referências de Hitler sobre como o *Lebensraum* conquistado na Rússia seria a Índia da Alemanha – a retórica colonial é uma coisa, a prática é outra. Haveriam substanciais diferenças entre o domínio indireto exercido pela Inglaterra na Índia pelo que pretendia Hitler nas terras conquistadas a leste. O expansionismo radicalizava o domínio direto, a ausência de negociações e comprometimento com os

[613] No original: "where they learned to quash indigenous resistance with merciless brutality and a ruthless scorched earth strategy"

[614] No original: "in part redundant, in part contradictory"

[615] No original: "*which* fantasies, which imaginaries, which knowledge, which files of na archive are deployed, appropriated, or prioritized—and which are not? There is no general theory to answer to this question, and there was no one-way road from colonial fantasies, neither from their German version nor from broader European traditions, to any aspect of the Nazi conquest or Nazi racial politic"

povos subjugados, e baseava-se no extermínio dos eslavos para o subsequente povoamento e reassentamento do território pela população alemã. Ademais, resta a questão – por que potências como Inglaterra e França, apesar da virulência de seu colonialismo, não sofreram do efeito bumerangue, mas sim a Alemanha, que havia perdido suas colônias após a Primeira Guerra Mundial? Gerwarth e Malinowski afirmam que: "Embora as matanças em massa de civis indígenas no contexto da conquista de novos territórios e da repressão à resistência constituíssem um padrão recorrente na história do colonialismo ocidental, é certamente equivocado sugerir que "colonialismo" seja sinônimo de extermínio" (GERWARTH e MALINOWSKI, 2009, p. 293)[616] – assinalando diferenças entre as práticas colonialistas e o Holocausto.

Resta analisar as críticas feitas ao terceiro modelo do paradigma colonial que Kühne elenca. "À luz das diferenças entre a violência nazista e os tipos britânicos ou franceses de colonialismo de incorporação (*enfranchise colonialism*), alguns estudiosos sugeriram restringir a busca pelas raízes coloniais da violência nazista ao colonialismo de povoamento, exemplificado de modo paradigmático pela conquista britânica da Austrália e da América do Norte" (KÜHNE, 2013, p. 347).[617] O autor se vale da obra de Carroll Kakel, *The american west and the Nazi east*, que compara as ambições norte-americanas no século XIX com as dos nazistas no século XX. Havia o mito de que os indígenas deveriam desaparecer, seja por um destino da providência ou por leis biológicas que garantiriam sua extinção natural. Kakel teria observado semelhanças entre os empreendimentos de conquista americanos e nazistas, dentre elas: um nacionalismo exacerbado com obsessões raciais e de expansão territorial; e uma lógica do extermínio, segundo a qual não era possível uma coexistência pacífica entre os povos, e que contra os nativos deveria ser usada a guerra total, o que justificaria a violência contra a população civil e desarmada. Mas os objetivos de Kakel teriam sido frustrados por ele ser mais um especialista no oeste americano do que no leste alemão; para analisar o primeiro caso, sustentou-se em vastas fontes e literatura secundária, enquanto para o segundo, teve de fiar-se, exclusivamente, em fontes secundárias. De fato, Kekel reconhecia uma diferença

[616] No original: "Although mass killings of indigenous civilians in the context of conquest of new territories and the suppression of resistance constituted a recurring pattern in the history of western colonialism, it is certainly wrong to suggest that "colonialism" is synonymous with extermination"

[617] No original: "In light of the gaps between Nazi violence and British or French types of enfranchise colonialism, some scholars have suggested narrowing down the search for the colonial roots of Nazi violence to settler colonialism, paradigmatically embodied in the British conquest of Australia and North America"

fundamental entre os americanos e os nazistas – uns eram movidos por uma "missão democrática", liberal e individualista, de construir um império de fazendeiros brancos, com isso implicando no genocídio indígena; outros eram movidos por uma ditadura fascista e uma sociedade coletivista. O racismo anti-eslavo e anti-judeu motivava a expansão alemã para o leste. Ambas as noções de conquista, dificilmente se conciliariam quanto aos objetivos – apesar de o resultado final de ambas ser o genocídio. De fato, em *Mein Kampf*, pode-se encontrar citações de Hitler referentes à conquista norte-americana do oeste como modelo para a expansão alemã para leste; mas aquelas se referem a poucas referências (KÜHNE, 2013, p. 349) . Em contrapartida, Jens-Uwe Guettel analisa quais elementos do colonialismo de povoamento americano teria influenciado diretamente o expansionismo alemão – para chegar em uma conclusão oposta. Guettel mostra que, enquanto nos anos pré-1914 o colonialismo americano havia inspirado o colonialismo alemão, após o fim da Primeira Guerra esse interesse diminuiu e que, durante o Terceiro Reich não houve impacto significativo de um para o outro. A conclusão é a de que uma linhagem direta, de continuidade entre a conquista do oeste americano e o extermínio nazista não existe, posto que encontrou interrupções ao longo do tempo. Birthe Kundrus, sobre essas ligações, relembra que povos e instituições tendem a esquecer as experiências históricas (KUNDRUS, 2005, p. 305). O expansionismo alemão para o leste era entendido como o exato oposto das atividades coloniais alemãs na África, visto como um "anti-colonialismo" (KÜHNE, 2013, p. 350).

A conclusão destes autores críticos ao paradigma colonial é que o elo entre o colonialismo e o nazismo não é diretamente observável, com o Terceiro Reich constituindo, de fato, um novo tipo de regime que quebrou, tanto com as tradições colonialistas quanto com os "controles e contrapesos" das sociedades que as engendraram (GERWARTH e MALINOWSKI, 2009, p. 295; 297).

> É igualmente questionável se faz sentido conceituar o "fascismo" como uma forma de "colonialismo" e o Holocausto como um "genocídio colonial". Embora tenha se tornado comum rotular a guerra de extermínio nazista como uma guerra de "conquista colonial", estudos recentes sobre a ocupação alemã da Europa Oriental revelaram poucos paralelos estruturais com o colonialismo ocidental. Até agora, a "virada colonial" na historiografia do Terceiro Reich tem se limitado a uma redefinição primordialmente semântica da guerra de extermínio alemã (GERWARTH e MALINOWSKI, 2009, p. 297).[618]

[618] No original: "It is equally questionable whether it is sensible to conceptualize "fascism" as a form of "colonialism" and the Holocaust as a "colonial genocide." Even though it has become fashionable to label the Nazi war of extermination a war of "colonial conquest," recent studies on the German occupation of eastern Europe have uncovered few structural parallels with western colonialism. Thus far,

A idéia mais direta de um *Sonderweg* alemão, com o extermínio dos Hereró e Nama proporcionando uma "quebra de tabu" que possibilitou o Holocausto, também é negada; ela deve ser ampliada para um contexto europeu e de colonialismo mais amplo. A morte de indígenas e de populações classificadas como "inferiores" era prática comum, e as nações responsáveis por um colonialismo mais duradouro e violento que o alemão não foram responsáveis pelo Holocausto. Ainda assim, num contexto colonial mais amplo, o "arquivo colonial" não é capaz, por si só, de explicar por que a Alemanha cometeu o extermínio contra os judeus, uma vez que os elos entre os diversos tipos de colonialismo observados encontraram rupturas no caminho entre o século XIX e o XX. Ao invés de se fiar numa noção vaga de colonialismo e efeito bumerangue, a pesquisa empírica deveria se fiar, não apenas nas semelhanças como, também, nas diferenças entre o colonialismo e o Holocausto; e explicações monocausais deveriam sair de cena para dar lugar a mais complexas, multicausais, em que o elemento colonial seria tão importante para a explicação do Holocausto como o antissemitismo. Apesar das ponderações, no entanto, esses críticos reconhecem, como Kühne, que o paradigma colonial enriqueceu o debate sobre as raízes, as razões e as formas da violência nazista, sua expansão e mesmo do Holocausto (KÜHNE, 2013, p. 356). O colonialismo torna-se uma variável necessária, mas não suficiente, para explicar o nazismo e o Holocausto (FITZPATRICK, 2008, p. 500).

Deixarei, contudo, com a última palavra a esse respeito, o próprio Zimmerer. Ele lega como último capítulo de seu livro *From Windhoek to Auschwitz* um ensaio dedicado a combater a idéia de que o paradigma colonial dos estudos do Holocausto consistiriam em um renascimento do *Sonderweg*. Em "No German *Sonderweg* in 'Racial Warfare': The Genocide against Herero and Nama (1904-1908)", Zimmerer contesta as alegações de a Segunda Guerra ter sido um evento sem precedentes, circunscrita, basicamente, na Europa; acusa essa perspectiva de ser uma descontextualização da "pré-história" do conflito, tornando o evento à parte da história. Aqui, Zimmerer direciona sua crítica a Christian Hartmann, Johannes Hürter e Ulrike Jureit.

> Além disso, considerar essa guerra como sem precedentes por causa de fatores que ela apresenta — como "a adoção deliberada da guerra de aniquilação como estratégia", a "terrorização da população civil" e a "exploração irrestrita" de países e povos, sem mencionar a particular brutalidade de sua guerra de

the "colonial turn" in the historiography of the Third Reich has been confined to a primarily semantic redefinition of the German war of extermination."

> guerrilha — revela um nível impressionante de ignorância da história mundial. A afirmação de que a condução de uma guerra de guerrilha, ou, para usar a terminologia moderna, de uma guerra assimétrica, exige sempre a Frente Oriental da Segunda Guerra Mundial como modelo é baseada em puro eurocentrismo (ZIMMERER, 2024, pos. 7573).[619]

As "guerras assimétricas" foram lutadas, antes da Segunda Guerra Mundial, nas colônias, via de regra. E são nas guerras coloniais que devem ser buscadas as origens das táticas de guerra utilizadas, especialmente, no front oriental da Segunda Guerra. Lá, segundo Zimmerer, foi lutada, de fato, uma guerra colonial. "Não se trata de explicações monocausais ou de linhas de desenvolvimento unidimensionais, mas sim do fato de que, em muitas de suas características, a guerra apresenta semelhanças suficientes com conflitos coloniais para ser interpretada por meio dos instrumentos da historiografia (pós-)colonial" (ZIMMERER, 2024, pos. 7607).[620] O historiador alemão lamenta que as origens coloniais do conflito sejam reprimidas pela historiografia, que no mais das vezes ou "esquece" de como o colonialismo redesenhou o mundo nos últimos 500 anos, ou "romantiza" o período, atribuindo a ele momentos de glória e nostalgia; uma visão, portanto, eurocêntrica.

A guerra lutada no leste pelos nazistas teriam empregado os mesmos métodos da guerra colonial: conquista, controle, assentamento. A lógica deste conflito estava além da dicotomia amigo/inimigo, uma vez que o inimigo encarnava o Outro Absoluto, mesmo não humano, que deveria ser exterminado; tal qual os conflitos coloniais, que quase sempre eram regidos pela lógica da aniquilação. Zimmerer ressalta que apontar a lógica colonial da guerra de aniquilação perpetrada pelos nazistas não significa diminuir a natureza do conflito ou evadir a Alemanha de responsabilidades por ele; e que as tentativas de desacreditar esta abordagem – Zimmerer tem em mente Gerwarth e Malinowski – ao dizer que outras potências européias tinham mais experiência colonial que a Alemanha e não cometeram crimes comparáveis aos do Terceiro Reich – que isto era confundir causalidade com continuidade. Zimmerer, e aqui é importante dar-lhe a palavra, diz que é necessário reconhecer os "arquivos coloniais" de que fizeram uso os

[619] No original: "Furthermore: to regard this war as being unprecedented because of factors that it displays such as 'the war of annihilation adopted as a deliberate strategy', the 'terrorisation of the civilian population' and the 'uninhibited exploitation' of countries and people, not to mention the particular brutality of its partisan warfare, betrays an amazing level of ignorance of world history. The assertion that the waging of a partisan war, or, to use the modern terminology, asymmetric warfare, always requires the Second World War's Eastern Front as a role model, is based on pure Eurocentrism."

[620] No original: "It is not a matter of monocausal explanations or one-dimensional lines of development, but rather of the fact that in many of its characteristic features the war demonstrates enough similarities with colonial conflicts to be interpreted using the instruments of (post-) colonial historiography."

nazistas, e de que isto não significa que eles constituem uma explicação monocausal do conflito:

> Mesmo isso não significa que os "arquivos" do colonialismo tenham sido a única fonte disponível para eles — e da qual de fato se valeram —, mas apenas que esses arquivos existiam e desempenharam um papel importante, tanto em termos de motivação quanto de implementação prática, especialmente no que diz respeito à guerra na Frente Oriental (ZIMMERER, 2024, pos. 7635).[621]

O precedente colonial explicaria por que os alemães estavam preparados para cometer as atrocidades que cometeram sem oferecer uma resistência mais determinada. A conquista e a administração colonial não eram vistas como algo novo, como rupturas da civilização, mas fatores familiares e normais no curso da história.

Enquanto os críticos do paradigma colonial diminuíam a importância das referências de Hitler e dos demais nazistas de alto escalão às experiências coloniais, Zimmerer defende que se deva as levar a sério:

> Se Hitler pôde escrever que "a luta pela hegemonia no mundo será decidida em favor da Europa pela posse da Rússia; isso fará da Europa o lugar mais seguro contra bloqueios do que qualquer outro no mundo. […] O território da Rússia é a nossa Índia, e assim como os ingleses governam a Índia com apenas um punhado de homens, também nós governaremos esse nosso território colonial", então isso deve ser levado a sério (ZIMMERER, 2024, pos. 7647).[622]

Isso não significa que Hitler teria quisto recriar o Império Britânico tal qual ele foi, nem que as dimensões coloniais das políticas nazistas para o leste estejam, de todo, subsumidas nessa frase. Tampouco a referência significa que Hitler compreendia bem a dinâmica entre a metrópole britânica e suas colônias; mas que se deve ter em vista como a experiência colonial tinha significado para Hitler e seus assessores. Mesmo que Hitler tenha uma visão diferente de como teria sido o funcionamento da realidade colonial inglesa, para Zimmerer, é importante ressaltar que o colonialismo povoava seu imaginário, e moldou suas estratégias para a guerra total no leste.

> Ele acreditava em uma ordem mundial colonial no sentido de um Estado "racial", dividido em classes dominantes e serventes com base em entidades étnicas construídas e em uma articulação social-darwinista entre "raça" e "espaço", isto é, na conexão entre o princípio biopolítico e o geográfico. E isso,

[621] No original: "Even this does not mean that the 'archives' of colonialism were the only source available for them to draw on, and which they did indeed draw on; but only that these archives did exist and played an important role, in terms of both motivation and practical implementation, with regard to the war on the Eastern Front in particular."

[622] No original: "If Hitler could write that "the struggle for hegemony in the world will be decided in favour of Europe by the possession of Russia; this will make Europe the place that is more secure against blockade than anywhere else in the world. […] The territory of Russia is our India, and just as the English rule India with only a handful of people, so too we will govern this colonial territory of ours", then this is to be taken seriously."

> precisamente, é uma característica clara do colonialismo de povoamento (ZIMMERER, 2024, pos. 7666).[623]

E, para o autor, as referências ao colonialismo não estavam circunscritas ao campo da imaginação. Outras estruturas semelhantes entre colonialismo e a expansão aniquilacionista alemã podem ser encontradas: a idéia de um *Lebesnraum* representa uma continuidade entre o período guilhermino e o hitlerista; a estruturação de um pensamento racial baseado no darwinismo social, em que uma nação estava sempre em competição (existencial?) com a outra, e que raças poderiam (deveriam?) ser extintas para a sobrevivência de outra. – Esta lógica é igualmente válida para a África e para a Ucrânia. As noções de "raça" e "espaço" estavam tanto no centro da expansão do colonialismo de assentamento, quanto no programa nazista. A noção de hierarquia racial entre os povos é um denominador comum para ambos os empreendimentos.

> Quer se tratasse da evangelização dos "pagãos", do "Fardo do Homem Branco" ou do "Destino Manifesto": o conceito legitimador podia variar, mas a ênfase na condição dos colonizadores como guardiões da verdadeira fé ou como "escolhidos" sempre desempenhou um papel importante na preparação ideológica da expansão da dominação colonial (ZIMMERER, 2024, pos. 7704).[624]

A população subjugada era considerada ou "racialmente inferior" ou mesmo "não humana", justificando não apenas a conquista e o domínio, mas o eventual extermínio dela. Estes elementos, presentes no mundo colonial, são os mesmos indicados como sem precedentes para a Segunda Guerra, tornando-a tão chocante. As violências destes conflitos não conheceram limites porque "os direitos humanos do adversário, que deveriam impor um limite à violência, foram postos de lado. É por isso que as guerras coloniais são "guerras irrestritas", assim como também foi a guerra de aniquilação na Europa Oriental." (ZIMMERER, 2024, pos. 7720).[625] As normas da Convenção de Haga (1899-1907) foram, de fato, suspensas na campanha oriental, tornando-a uma guerra colonial. Dos combatentes contra os bolcheviques era esperado crueldade máxima e tratamento desumano, uma vez que eles eram a origem do modo bárbaro e "asiático" de

[623] No original: "He believed in a colonial world order in the sense of a 'racial' state, divided into serving and ruling classes on the basis of constructed ethnic entities and of a social Darwinist interlinking of 'race' and 'space', that is to say on the connection between the biopolitical principle and the geographical one. And precisely that is a clear characteristic of settler colonialism."

[624] No original: "Whether it was the proselytising of the 'heathen', the 'White Man's Burden' or the 'Manifest Destiny': the legitimising concept might vary, but an emphasis on the colonisers' standing as guardians of the true faith or their 'chosen-ness' always played an important role in the ideological preparation of the expansion of colonial domination"

[625] No original: "the human rights of the adversary, which ought to place a limit on the violence, have been set aside. This is why colonial wars are 'unrestrained wars', as was the war of annihilation in Eastern Europe as well"

combate, e não mereciam ser tratados de acordo com a lei internacional. (ZIMMERER, 2024, pos. 7703-7734). Isto, no front oriental da Segunda Guerra. Enquanto, nas Guerras do Rei Filipe (1675-1677), o coronel Chivington dizia que sua intenção era matar todos os índios que cruzassem seu caminho, adultos ou crianças, e que eles fossem escalpados – *porque lêndeas fazem piolhos*. A mesma lógica usava Himmler para justificar o assassinato de mulheres e crianças judias, posto que os sobreviventes poderiam gerar descendentes que vingariam a morte dos antecessores. Era necessário o extermínio total do inimigo. A mesma lógica genocida encontra-se tanto nas guerras coloniais quanto nas políticas nazistas para eslavos e judeus (não seriam, também, uma guerra colonial?).

Para Zimmerer, portanto, o paradigma colonial não se trata de um novo *Sonderweg*, mas sim do reconhecimento de similaridades e continuidades lógicas entre o colonialismo e as práticas exterminacionistas dos nazistas.

O Holocausto é um genocídio colonial?

Aparentemente trilhei o caminho inverso. Primeiro apresentei as críticas ao paradigma colonial de explicação do Holocausto, para, posteriormente, apresentar mais consistentemente os autores que compõem este viés analítico. Isso se fez necessário pois introduzi o debate sobre as relações entre colonialismo e Holocausto pela via da polêmica – o *Historikerstreit 2.0* –, sobre como ele apareceu, mais recentemente, na cena pública alemã. Tal foi a maneira que procedi, que me pareceu mais urgente demonstrar primeiro a sua continuidade e resposta, especialmente às suspeitas de um novo *Sonderweg* – para, em seguida, remontar os argumentos que apresentam o Holocausto sob a perspectiva de continuidade dos genocídios coloniais, o que se fará em seguida. Não se trata, todavia, de uma reconstrução pormenorizada deste debate, o que seria impossível para uma subseção de um capítulo final que já se estende; na verdade, não farei mais do que pincelar alguns dos que julgo serem os argumentos principais, de autores importantes que participaram da construção desse paradigma. A historiografia sobre o Holocausto é sublimemente monumental para que dela um único pesquisador dê conta, ainda que se trate de um recorte específico e de um debate relativamente recente. As tentativas de dominá-la sobrepujam qualquer um que se atreva. Trata-se, portanto, de uma apresentação incompleta e enviesada – no sentido de que apresentarei apenas o que julgar útil para os fins deste trabalho. Relembro: o objetivo final (desta última subseção) é demonstrar como a comparação do Holocausto com outros genocídios não precisa se assentar na hostilidade, podendo render encontros frutíferos. Se, num primeiro momento, a assunção

da unicidade do Holocausto bloqueou novas análises e reprimiu a compreensão de outros genocídios – como foi argumentado – agora, a intenção é demonstrar que o conflito não é o destino; que a aproximação dos estudos do Holocausto com outros genocídios, especialmente ressaltando seus aspectos coloniais pode iluminar a própria compreensão do que foi o Holocausto; não a obliteração de memórias concorrentes, mas a proposta de seus aspectos multidirecionais.

Nas seções precedentes foi discutido como a Alemanha, em seu esforço por uma *vergangenheitsbewältigung*, relutou em aceitar seu passado colonial, conjuntamente com o Holocausto, como uma chaga em sua memória. Por outro lado, a historiografia parece ter lidado melhor com o tema, debatendo as origens coloniais do Holocausto. Anteriormente, enfoquei especialmente nas críticas direcionadas ao paradigma colonial posta em curso por autores como Kundrus, Fitzpatrick, Gerwarth e Malinowski, que suspeitavam nele haver um tipo de retorno a o *Sonderweg*. Todavia, não quero terminar o capítulo deixando a impressão de que houve vencedores e perdedores nesse debate, concordando com Dan Stone quando este afirma que "seria desejável pensar que as duas escolas de pensamento estão caminhando para um consenso" (STONE, 2010a, p. 237).[626] Ambas as linhas de argumentação reconhecem a validade da outra e mutuamente limitam-se quanto às possibilidades às suas possibilidades analíticas. Mesmo, então, que não se possa falar em uma linha direta entre o colonialismo e o Holocausto – um como causa e outro como consequência –, é possível vislumbrar as similaridades entre ambos, e entender o Holocausto como uma espécie de genocídio colonial. A expansão do Terceiro Reich, sem dúvidas, se enquadra neste paradigma; resta saber se o Holocausto *per se* também encaixar-se-ia. Pois se a chave colonial bem explica a expansão para o leste e a relação senhorial com que o Reich tratava os estados submetidos, o morticínio em massa dos judeus não pode ser inteiramente explicado pelo colonialismo – ele requer outros critérios interpretativos, como ver-se-á. É por esta razão que decido terminar o capítulo apresentando os argumentos em favor de um giro colonial nos estudos do Holocausto: para mostrar a validade de seus paralelos, mais do que continuidade entre ambos os fenômenos. O objetivo é conclamar para que as vastas literaturas de estudos pós-coloniais e sobre o Holocausto, ao invés de rivalizarem entre si, possam colaborar para o entendimento uma da outra, sem que pare isso se faça reducionismos ou se assevere a unicidade de uma opressão em relação à outra.

[626] No original: que "would be desirable to think that the two schools of tought are approaching a consensus"

Antes de me debruçar sobre as semelhanças e diferenças entre a o colonialismo e o Holocausto, cabe alguns esclarecimentos históricos sobre a cunhagem do termo genocídio. Moses diz que a relação entre colonialismo e genocídio é controversa (MOSES, 2013, p. vii); ela tende a trazer desconfortos para historiografias nacionais, que poderiam ver seu passado narrado gloriosamente transformado em um crime e opróbios morais. Mas, ainda que colonialismo não seja sinônimo de genocídio, há uma relação intrínseca entre os conceitos "império", "colônia", e "genocídio". Para melhor estabelecer a relação, é prudente voltar aos escritos de Raphael Lemkin, tanto os publicados, mas, especialmente, os confinados em arquivos.

Lemkin cunha o termo genocídio em seu livro *Axis Rule in Occupied Europe*, publicado em 1944, abordando a ocupação alemã da Europa. O *timing* da publicação e o enfoque da sua abordagem dão a entender que o que ele tinha em mente ao falar de genocídio era o extermínio do povo judeu. Assim, o Holocausto e o conceito de genocídio estariam intimamente ligados. Esta visão não está errada, porém, é incompleta. Ao se analisar os argumentos do autor no mesmo livro e levando-se em conta outros de seus escritos, a imagem do que Lemkin tinha em mente quando cunhou o termo torna-se mais abrangente. Tornou-se famosa a seguinte citação de *Axis Rule in Occupied Europe* em que diz:

> O genocídio tem duas fases: uma, a destruição do padrão nacional do grupo oprimido; a outra, a imposição do padrão nacional do opressor. Essa imposição, por sua vez, pode ser feita sobre a população oprimida que é autorizada a permanecer, ou apenas sobre o território, após a remoção da população e a colonização da área pelos próprios nacionais do opressor (LEMKIN, 2008, p. 79).[627]

Lemkin, portanto, de início, caracteriza o genocídio como um empreendimento colonial. No entanto, no mesmo parágrafo, vacila: "Desnacionalização era a palavra usada no passado para descrever a destruição de um padrão nacional. O autor acredita, porém, que essa palavra é inadequada (...)" (LEMKIN, 2008, pp. 79-80).[628] Assim, por exemplo, "germanizar", ou seja, impor o caráter nacional dos alemães sobre uma nação controlada por eles, não seria suficiente para declarar que houve genocídio. Lemkin acredita que:

[627] No original: "Genocide has two phases: one, the destruction of the national patter of the oppressed group; the other, the imposition of the national pattern of the oppressor. This imposition, in turn, may be made upon the oppressed population which is allowed to remain, or upon the territory alone, after removal of the population and the colonization of the area by the oppressor's own nationals"

[628] No original: : "Denationalization was the word used in the past to describe the destruction of a national patter. The author belives, however, that this word is inadequate (...)"

> esses termos também são inadequados porque não transmitem os elementos comuns de uma noção genérica e tratam principalmente dos aspectos culturais, econômicos e sociais do genocídio, deixando de fora o aspecto biológico, como provocar o declínio físico e até mesmo a destruição da população envolvida. (LEMKIN, 2008, p. 80).[629]

Eis a confusão instalada: o conceito de genocídio, para Lemkin, equivaleria a um processo de colonização, no qual a cultura do povo dominado é extinta? Ou exigiria também o extermínio físico da população alvo? Esta mistura é a base para que alguns autores, como visto em capítulos anteriores, descartassem a dimensão cultural do genocídio para apenas considerarem um genocídio "de fato" quando houvesse a tentativa de exterminar por completo determinado grupo. O que ocorre é que Lemkin considera o genocídio como uma técnica complexa envolvendo diversos fatores, tais como: política, social, cultural, econômica, biológica, física, religiosa e moral. O genocídio, portanto, não poderia ser resumido como assassinatos em massa, mas um ataque em várias frentes à forma de vida – ou seja, a cultura – de um grupo nacional. Nestes termos, todo genocídio seria um genocídio cultural. Voltarei a este aspecto adiante.

Por ora, regresso à dimensão colonial do genocídio, para Lemkin. Em escritos publicados em jornais e periódicos, como o intitulado "War against Genocide", de 31 de janeiro de 1948, ele afirma que:

> A destruição de Cartago, a destruição dos albigenses e valdenses, as Cruzadas, a marcha dos Cavaleiros Teutônicos, a destruição dos cristãos sob o Império Otomano, os massacres dos hereró na África, o extermínio dos armênios, o massacre dos assírios cristãos no Iraque em 1933, a destruição dos maronitas, os pogroms contra judeus na Rússia czarista e na Romênia — todos esses são casos clássicos de genocídio (apud MOSES, 2008, p. 8).[630]

Como também se pode ver em documentos guardados em arquivos, Lemkin, antes de morrer em 1959, estava trabalhando numa obra sobre a história dos genocídios. Nele, havia capítulos sobre genocídio dos alemães sobre africanos nativos; o Congo belga; os Hererós; os Hotentotes; genocídios contra os indígenas americanos; América Latina; genocídio contra os Astecas; Yucatán; Genocídio contra os Incas; genocídio contra os Maoris na Nova Zelândia; Tasmânia; Sudoeste africano; e nativos na Austrália (apud MOSES, 2008, p. 9). Moses afirma que Lemkin não apenas escreveu sobre genocídios

[629] No original: "these terms are also inadequate because they do not convey the common elements of one generic notion and they treat mainly the cultural, economic, and social aspects of genocide, leaving out the biological aspect, such as causing the physical decline and even the destruction of the population involved"

[630] No original: "The destruction of Carthage, the destruction of the Albigenses and Waldenses, the Crusades, the march of the Teutonic Knights, the destruction of the Christians under the Ottoman Empire, the massacres of the Herero in Africa, the extermination of the Armenians, the slaughter of the Christian Assyrians in Iraq in 1933, the destruction of the Maronites, the pofroms of Jrews in Tsarist Russia and Romania – all these are classical genocide cases"

coloniais, mas definia genocídio como sendo intrinsecamente colonial. (MOSES, 2008, p. 9). Um novo termo para uma velha prática, como o próprio Lemkin afirma na abertura do capítulo IX de seu *Axis Rule*. Portanto,

> Embora a vinculação feita por Lemkin entre genocídio e colonialismo possa surpreender aqueles que pensam que seu neologismo foi modelado a partir do Holocausto dos judeus europeus, uma investigação de seu desenvolvimento intelectual revela que o conceito é a culminação de uma longa tradição europeia de crítica jurídica e política à colonização e ao império.. (MOSES, 2008, p. 9).[631]

Moses continua: "Para Lemkin, o genocídio era, portanto, uma forma especial de conquista e ocupação estrangeira. Ele era necessariamente imperial e colonial por natureza. Em particular, o genocídio visava alterar permanentemente o equilíbrio demográfico em favor do ocupante" (MOSES, 2008, p. 10).[632] Em sua "Proposta para Introdução para os Estudos de Genocídio", Lemkin afirma:

> A história do genocídio oferece exemplos do despertar de sentimentos humanitários que, gradualmente, foram cristalizados em fórmulas do direito internacional. O despertar da consciência mundial remonta aos momentos em que a comunidade internacional assumiu uma posição afirmativa para proteger grupos humanos da extinção. Bartolomé de Las Casas, Vitoria e as intervenções humanitárias são todos elos de uma mesma cadeia que levou à proclamação do genocídio como crime internacional pelas Nações Unidas (apud MOSES, 2008, p. 10).[633]

Lemkin, admirador de Las Casas, especialmente, mas também de Francisco Vitoria, se inscrevia numa longa tradição de críticos da colonização, como demonstra Andrew Fitzmaurice (2008). O autor pretende demonstrar como "A compreensão de Lemkin sobre o genocídio desenvolveu-se a partir de uma crítica à colonização que teve suas origens no século XVI e foi sustentada por sucessivas gerações de autores dedicados aos direitos naturais e humanos" (FITZMAURICE, 2008, p. 55).[634] Uma contestação da legalidade da colonização pode ser identificada desde os primórdios da expansão européia, e os

[631] No original: While Lemkin's linking of genocide and colonialism may surprise those who think that his neologism was modeled after the Holocaust of European Jewry, na investigation of his intellectual development reveals that the concept is the culmination of a long tradition of European legal and political critique of colonization and empire.

[632] No original: "Genocide for Lemkin, then, was a special form of foreign conquest and occupation. It was necessarily imperial and colonial in nature. I particular, genocide aimed to permanetly tip the demographic balance in favor of the occupier."

[633] No original: The history of genocide provides examples of the awakening of humanitarian fellings which gradually have been crystalized in formula of internatinal law. The awakening of the world conscience is traced to the times when the world community took na affirmative stand to protect human groups from extinction. Bartolomé de las Casas, Vitoria, and humanitarian interventions, are all links in one chain leading to the proclamation of genocide as a international crime by the United Nations

[634] No original: "Lemkin's understanding of genocide developed out of a critique of colonization that had its origins in the sixteenth century and was sustained by successive generations of writers on natural and human rights"

autores que compunham esta tradição crítica estavam conscientes de seu pertencimento e se autorreferenciavam.

Esta tradição remonta às Cruzadas, quando se discutia o direito dos cristãos em tomar terras, bens e controlar os povos infiéis; os argumentos aristotélicos postos adiante por Tomás de Aquino asseveravam que o direito natural se baseava no uso da razão, não pela crença no deus cristão e, portanto, os infiéis tinham direito à autonomia e ao governo de suas terras. Com a Conquista da América, em 1492, essas discussões tiveram alcance amplificado. O escolástico da Escola de Salamanca, Francisco Vitória, em parte instigado pela coroa espanhola, dissertou, nos anos de 1530, sobre a justiça da conquistas espanholas na América. O argumento que legitimava os conquistadores era o de que astecas e incas eram infiéis, portanto, o domínio dos espanhóis cristãos sobre eles era justo. Vitória argumentou, no entanto, que o mundo foi criado por Deus e é governado segundo suas leis, que seriam universais. Essas eram as leis naturais, e eram manifestadas pela capacidade do ser humano explorar racionalmente a natureza. Onde houvesse o uso da razão sobre a natureza, e construídas instituições, não importa se cristãs ou não, haveria uma sociedade justa que deveria ser respeitada. Ademais, o dominicano Vitória considerou como injusta a divisão do Novo Mundo entre espanhóis e portugueses decidida pelo papa Alexandre VI. A afirmação de que os povos bárbaros da América poderiam ser descartados por não crerem no deus cristão era herética. A conclusão era direta: os espanhóis não tinham direito à terra dos bárbaros, posto que a sociedade que eles construíram eram justas, obedeciam às leis naturais de Deus e não poderiam ser roubadas. Junto de Francisco Vitoria, outras vozes ecoaram na denúncia do domínio espanhol sobre os ameríndios, tais como Bartolomeu de Las Casas, Luís de Molina e Francisco Suárez (FITZMAURICE, 2008, p. 59).

No entanto, estes argumentos religiosos não negavam o direito de estabelecer comércio com os povos indígenas. Impedidos de comercializar nas Índias Orientais, descoberta pelos portugueses, os holandeses contestaram esse domínio. Hugo Grotius, em seu *Mare Liberum*, questionou o suposto direito atribuído na descoberta ou conquista e motivos religiosos. Os indígenas sempre tiveram suas sociedades e seus reis e habitavam suas terras de acordo com o direito natural dos homens. Grotius afirmou que os espanhóis não tinham mais direitos sobre a terra dos índios do que os índios teriam direito à terra dos espanhóis, caso eles tivessem chegado à Espanha. Como o direito de comercializar com os indígenas fora estabelecido, não haveria razão para justa guerra; nem pelo fato deles serem infiéis, posto que suas sociedades estavam organizadas conforme uma

hierarquia, por leis, embora leis não cristãs. Desta forma, o argumento de Grotius funcionava tanto no sentido de proteger os indígenas do domínio e exploração portuguesa, quanto no de assegurar os direitos dos holandeses em comercializar com estes povos não cristãos. Pufendorf, na mesma linha, argumentava que o direito à soberania era devido aos povos que, independentemente da fé que professavam, seguiam o comando de Deus que deu aos homens o direito de usar a terra e seus produtos; no entanto, como se deveria usar a terra e dividir a propriedade entre os homens, não era algo estabelecido pelas Escrituras.

Na colonização inglesa da América apareceu o mesmo dilema. Como reconciliar o direito dos nativos com o desejo de colonização? Era simplesmente impossível. Reivindicava-se, no entanto, o direito dos povos a comercializar entre si; e a colonização inglesa da América distinguiu-se da espanhola por sua ênfase ao comércio, não ao domínio da terra e dos povos. Enquanto um avançava com a espada, o outro avançava com o cultivo. A formulação da justificativa para a colonização britânica do Novo Mundo veio através de Locke, com seu *Dois Tratados sobre o Governo Civil*. Para Locke, apesar de Deus ter dado a terra a todos os homens, existia uma forma particular de cada homem ter sua propriedade – o trabalho. Através do trabalho exercido por cada homem, estabelecia-se o direito à propriedade privada. Tendo em vista que os indígenas viviam muito dispersamente num espaço bastante vasto, muito desta terra era considerada vazia, posto que não modificada pelo trabalho. Assim, os colonos teriam direito à terra, desde que a trabalhasse. Emeric de Vattel, escrevendo um século depois, reafirmava o mesmo argumento – de que os indígenas foram justamente descartados de sua terra pois reivindicavam mais terra do que poderiam usar. Para Locke e Vattel, diferentemente da colonização portuguesa e espanhola, que era injusta, a colonização inglesa da América foi justa pois baseava-se no princípio da agricultura, e não da conquista e subjugação. Christian Wolff defendeu o direito de soberania dos indígenas à sua terra. Concordando que o direito à terra era garantido pelo seu uso, descartava que o seu não uso fazia com que seus donos perdessem o direito sobre ela – assim, discordando de Locke. Mesmo, então, vivendo dispersos sobre uma terra vasta, ninguém teria o direito de usurpá-la dos indígenas.

Ao final do século XVIII, também os iluministas se juntaram à crítica dos poderes coloniais. Kant, que condenou a colonização dos índios americanos, dos hotentotes e dos habitantes da Austrália; e Herder, que via como igualmente humanos providos de direitos tanto os europeus quanto seus colonizados – ambos eram vozes críticas às práticas

coloniais. O século XIX também teve seus expoentes contra a colonização, como Saxe Bannister. Sua oposição ao colonialismo, apesar de sua crença na missão civilizadora, pode ser incluída na tradição do pensamento anti-imperial. Bannister vociferou, por exemplo, contra a escravidão e à colonização francesa da Argélia. Os planos de enriquecer a França com base na exploração da Argélia eram vistos como "projetos de extermínio". Era, também, igualmente crítico aos males que os empreendimentos coloniais de sua própria nação, a Inglaterra, causaram no mundo. Em 1884-1885, pensadores como Charles Salomon defendiam que a Conferência de Berlim estabelecesse regras para a colonização da África. As colônias só deveriam ser reconhecidas com base na efetiva ocupação, e não pela descoberta. Muitos, no entanto, estavam insatisfeitos com como os colonizadores estavam agindo arbitrariamente; outros lamentavam a forma como estas regras estavam sendo implementadas. Gaston Jèze foi um desses autores, que lamentou como as regras estabelecidas pela Conferência de Berlim não foram cumpridas para resguardar a soberania dos povos indígenas que ficaram sujeitos à abusos.

Fitzmaurice encerra sua argumentação em prol de uma longa linhagem de pensamento anti-imperialista ao qual Raphael Lemkin se subscreveu, dizendo que a ocupação alemã da Europa causou, precisamente, a violação dos mesmos princípios que estes autores denunciaram. Lemkin, como um escritor sobre leis internacionais,

> Estava familiarizado com a literatura sobre as leis da ocupação colonial. Em manuscritos inéditos, Lemkin escreveu extensamente sobre as conquistas espanholas na América, examinando em detalhe as ações espanholas no México, no Peru e em Yucatán. Os julgamentos de Las Casas, em particular — e também os de Vitoria — eram centrais para sua interpretação dessa história (FITZMAURICE, 2008, p. 74).[635]

Fitzmaurice argumenta que o desenvolvimento do conceito de genocídio, como pode ser observado em manuscritos de Lemkin,

> Não se baseou apenas no contexto imediato da ocupação alemã da Europa, mas também na história da colonização — e, especificamente, na tradição de pensamento político e jurídico anticolonial que estava fortemente representada nos escritos sobre direito internacional na geração anterior àquela em que Lemkin escreveu *Axis Rule* (FITZMAURICE, 2008, p. 74-75).[636]

[635] No original: "was familiar with the literature on the laws of colonial ocupation. In unpublished manuscripts, Lemkin wrote at enght on the Spanish conquests of America, examining in detail the Spanish actions in Mexico, Peru, and Yucatan. The judgements of Las Casas in particular, and also Vitoria, were central to his account of that history"

[636] No original: "drew not simply upon the immediate context of the German occupation of the Europe, but upon the historyof colonization, and specifically upon the tradition of anticolonial political and legal thought that was strongly represented in writing on international law in the generation before Lemkin wrote *Axis Rule*"

Assim, pode-se entender a criação do conceito de genocídio como abarcando não só o Holocausto, ou o genocídio armênio, mas também os crimes coloniais que persistiram ao longo de séculos. Desta feita, a cunhagem do termo genocídio para referir-se ao Holocausto, mais do que ser uma referência explícita ao fenômeno como paradigmático, pode ser compreendido como uma sua inserção na tradição de crimes coloniais. Entender a dimensão colonial do conceito de genocídio ajuda a compreender, também, a dimensão colonial do Holocausto na visão de Lemkin.

Retomo, agora, a questão do que consiste, verdadeiramente, um genocídio; se se refere, necessariamente, ao extermínio físico e biológico do grupo alvo, ou se podemos falar de genocídio cultural. Para Moses, Lemkin "era mais preocupado com a perda da cultura do que com a perda de vidas" (MOSES, 2008, p. 12).[637] Deve-se, portanto, investigar o significado de cultura para Lemkin, e o que significava, de fato, um genocídio cultural.

Em um memorando de 5 de junho de 1946 ao advogado Robert Kempner, que participava dos julgamentos de Nuremberg, Lemkin sugeria que se adotasse o termo genocídio ao invés de assassinato em massa, posto que os acusados queriam destruir nações inteiras, perseguindo grupos étnicos e raciais, apagando sua cultura, língua e instituições para sempre. O conceito de genocídio abarcaria todas essas dimensões, enquanto o de assassinato em massa daria conta somente das vidas individuais perdidas, negligenciando o aspecto cultural envolvido, também, com as suas mortes. (MOSES, 2008, p. 12). Lemkin inspirava-se na antropologia de Malinowski, para quem a cultura era constitutiva das formas de vida de um grupo e das satisfações físicas individuais. Através do conceito de necessidades derivadas, entendia que se a cultura fosse destruída, as estruturas básicas da existência de um povo também seriam destruídas, levando ou a um processo de absorção por outra cultura ou a destruição física de um povo. E destruir os símbolos culturais de um povo constituía genocídio, pois ameaçava a existência de um grupo que só existiria devido as estruturas culturais que o sustentam. (MOSES, 2008, p. 12). Em um memorando sobre a Convenção do Genocídio, Lemkin assevera que o genocídio cultural era a parte mais importante da Convenção, e apenas relutantemente conformou-se com a sua exclusão na versão final do texto. A assimilação cultural, para Lemkin, conforme pode-se ver em seus manuscritos não publicados e correspondência, implicava em genocídio. Porém, pragmático como era, preferia que uma Convenção fosse

[637] No original: "was more concerned with the loss of culture than the loss of life"

aprovada, mesmo que não fosse a perfeita. As diferentes nações que compunham os comitês da ONU, no entanto, receosas de que seus intentos de assimilar povos indígenas fossem acusados de genocídio cultural, optaram por remover as referências a esta modalidade, na Convenção. A cultura era tão importante para Lemkin porque ela era a base de vida de diferentes povos, e o ataque às instituições culturais, não apenas enfraqueciam um povo, como, costumeiramente, era acompanhado de ataques diversos, coordenados, aos diferentes aspectos da vida que, como já visto, consolidam as várias técnicas de genocídio: político, social, cultural, econômico, biológico, físico, religioso e moral. Moses alerta que muitas dessas técnicas são congruentes com as instâncias do colonialismo europeu: "O racionamento de alimentos, a conversão forçada, a inculcação da nova cultura dominante, as restrições ao casamento e à reprodução, o sequestro de recursos econômicos e a introdução de vícios europeus causaram terrível devastação cultural e física aos povos indígenas" (MOSES, 2008, p. 14).[638]

Um argumento que poderia ser usado contra a acepção colonial do conceito de genocídio é a necessidade de intenção de subtrair o grupo alvo. Haveria, na confusão do processo colonial, no desencontro entre ordens da metrópole e na agência dos colonos, maneira de distinguir uma intenção genocida? Se não se pode distinguir um plano, por certo, ainda é possível desvendar intenções. Analisando o caso da conquista do Peru pelos espanhóis, a intenção estava anunciada quando estabeleceu-se o propósito da Coroa em tomar posse do território indígena e converter os nativos à fé cristã. Uma vez estabelecido este propósito, o assassinato de rebeldes era uma consequência inevitável. Declarar a soberania sobre um povo outro era, em última instância, um pretexto para matar. "Lemkin argumentava, na prática, que ocupações e assentamentos conduzidos em termos que não reconheciam os direitos indígenas nem envolviam negociações posteriores estavam fadados a resultar em genocídio, porque a resistência — e sua repressão brutal — era inevitável" (MOSES, 2008, p. 18).[639] Para a intenção genocida se configurar, não é necessária uma ordem oficial que a estabeleça; colonos individuais podem ser responsáveis pelo crime. "De acordo com a definição de Lemkin, nenhuma "política oficial" é necessária para que o genocídio ocorra. Uma política não oficial é suficiente."

[638] No original: "Food rationing, forced conversion, inculcation of the new ruling culture, marriage and reproduction restrictions, the sequestration of economic resources, and introduction of European addictions have visited terrible cultural and physical devastation on indigenous peoples"

[639] No original: "Lemkin was effectively arguing that occupations and settlements conducted on terms that neither recognized indigenous rights nor engaged in subsequent negociations were bound to issue in genocide because resistence and its brutal suppression was inevitable"

(MOSES, 2008, p. 19).[640] A definição de genocídio, por Lemkin – e também como foi acordado na Convenção da ONU – nunca afirmou que somente estados podem cometer genocídios, e há evidências abundantes que os europeus, em suas colônias, estavam cientes das consequências mortíferas de suas ações sobre a população indígena. De fato, havia uma crença de que o contato entre civilizados e bárbaros – ou seja, o processo civilizador em que se embasou grande parte do empreendimento colonial – levaria ao declínio dos últimos, como raças inferiores condenadas à extinção. E esta extinção era bem vinda, para alguns, pois abriria espaço para uma nova civilização no lugar.

Ainda sobre a dimensão colonial do conceito de genocídio, Ann Curthoys analisa os escritos de Lemkin sobre a Tasmânia. Entre 1940 e 1950, enquanto fazia lobby para a a ratificação da Convenção do Genocídio, Lemkin também ocupava-se de uma obra que pretendia ser uma abarcar o genocídio como um fenômeno histórico, psicológico e sociológico. Seu objetivo era "reinterpretar o curso da história humana à luz do novo conceito" (CURTHOYS, 2013, p. 66).[641] A experiência nazista de extermínio dos judeus deveria servir de exemplo não somente para que algo assim não acontecesse novamente, mas para uma compreensão de que, na verdade, os genocídios eram algo recorrente na história humana. Assim, seu novo conceito deveria servir para reinterpretar acontecimentos do passado, que percorreriam a antiguidade, o medievo e os tempos modernos. Um desses casos era o da Tasmânia. Ele refaz o trajeto de sua descoberta pelos holandeses e seu estabelecimento como colônia britânica em 1803; reconta o massacre de Ridson Cove em 1804; proclamações de autoridades entre 1810 e 1830 que tentavam controlar os conflitos entre colonos e nativos; e conta a história da "Black Line", que constituiu num plano para remover os aborígenes do contato com os colonos e realocá-los em novas ilhas. O final da narrativa é a morte de Truganina, que considerou como a extinção do povo aborígene da Tasmânia, em 1876. Ele analisou a intenção do genocídio, cuja culpa recaiu tanto sobre o governo britânico quanto os colonos individualmente.

> Ele atribui a responsabilidade pela destruição da sociedade da Tasmânia, primeiro, aos colonos e condenados que atacaram os povos aborígenes, provocando sua retaliação, e, segundo, às autoridades governamentais que, embora não tenham planejado nem conduzido um genocídio, falharam em seu dever básico de proteção (CURTHOYS, 2013, p. 72).[642]

[640] No original: "No "official policy" is necessary for genocide to occur according to Lemkin's definition. Na unofficial one is sufficient"

[641] No original: "reinterpret the course of human history in light of the new concept"

[642] No original: "He places the blame for the destruction of Tasmanian society first on the settlers and convicts who attacked the Aboriginal people, provoking them to retaliation, and second on the

Seu interesse também se voltou para os meios e técnicas empregados para a comissão do genocídio: tratamento brutal dos nativos; sequestros; prostituição e exploração econômica de mulheres. O declínio das taxas de nascimento, resultado de guerras e perda de terras era um dos indícios do genocídio. A morte e o roubo de crianças contribuíram para a extinção dos tasmanianos. Por mais que os colonos se sentissem justificados no empreendimento assassino, comentadores tanto na própria Tasmânia quanto na Inglaterra ficaram horrorizados com os relatos.

John Docker, sobre a história da elaboração do conceito de genocídio por Lemkin, relembra sua pré-história, quando, em 1933, num congresso em Madrid, patrocinado pela Liga das Nações, ele propôs as noções de crime de barbarismo e crimes de vandalismo, que se associariam, mais tarde, no conceito de genocídio. Os atos de barbarismo seriam os atos de extermínio *per se*, enquanto os de vandalismo seriam a destruição de símbolos culturais que enfraqueceriam a existência de uma coletividade étnica, religiosa ou social. Tais atos chocariam a consciência da humanidade (DOCKER, 2008, p. 82). Ainda que não fizesse menção explícita em *Axis Rule*, como já visto, ao aspecto colonial do genocídio, em outras publicações estas referências existem. Em um ensaio de abril de 1945 intitulado "Genocide – A Modern Crime", ele se refere ao domínio alemão sobre os poloneses como um processo de colonização. Mas suas preocupações não envolviam apenas eventos contemporâneos – a Segunda Guerra Mundial e o Holocausto – mas, também, a eventos passados – como os diversos tipos de colonialismo. Seus escritos sobre genocídio, em geral, visavam demonstrar como o crime era por demais amplo e constante na história da humanidade a ponto que deveria ser banido num esforço de legislação internacional. De tal forma que suas leituras, releituras e escritos sobre a temática estavam interligadas com seus esforços para influenciar pessoas influentes na ONU para aprovar a Convenção do Genocídio.

> Ele percebeu, continuou, que apenas mostrar *Axis Rule* a comitês e delegados não era suficiente, porque o livro se baseava em apenas uma experiência criminosa — a dos nazistas. Era necessário "recorrer a todas as experiências disponíveis do passado". Ele então começou a condensar casos históricos de genocídio e a apresentá-los aos delegados na forma de memorandos (DOCKER, 2008, p. 84).[643]

governing authorities who, while neither planning nor conducting genocide, failed in their basic duty of protection."

[643] No original: "He realized, he continued, that just showing *Axis Rule* to commitetees and delegates was not enough, because it drew only on one criminal experience alone, the Nazis. It was necessary to "draw on all avaiable experiences of the past". He started digesting historical cases of genocide and submitting them to delegates in the form of memoranda"

Estas experiências passadas, como se pode aferir pelos seus manuscritos não publicados, não incluíam eventos apenas da história intrinsicamente européia e asiática, mas também aos empreendimentos coloniais. Desta forma, figuram como genocídios a determinação de Carlos Magno em converter os saxões ao cristianismo e o tratamento britânico aos irlandeses. Trabalhava, portanto, apenas alguns anos depois de ter cunhado o conceito de genocídio, em expandir a definição e os exemplos, acrescentando eventos da antiguidade, do medievo e da modernidade, para além do Holocausto e do genocídio armênio, incluindo casos da colonização européia pelo globo (DOCKER, 2008, p. 86). Docker reconstrói as longas reflexões de Lemkin sobre a conquista espanhola da América como um caso de genocídio, assim como sobre a colonização da América do Norte, diferente em tipo, mas também genocida. Por questões de economia do texto, não será possível refazê-las neste espaço. Porém, resta patente que a definição de genocídio de Lemkin foi bastante ampla, e que os episódios de dominação colonial foram importantes para a sua formulação, especialmente no período posterior a 1944. Docker conclui seu capítulo ora analisado alertando que "Ignorar a definição ampla de genocídio proposta por Lemkin, intrinsecamente ligada ao colonialismo, é fazê-lo por nossa própria conta e risco" (DOCKER, 2008, p. 98).[644] Apesar disso, como demonstrado em capítulos anteriores, essa amplitude conceitual foi e permanece sendo restringida para que o conceito de genocídio se aproximasse do caso extremo do Holocausto. Porém, com o entrecruzamento fértil entre os estudos de genocídio e do Holocausto, especialmente resgatando a dimensão colonial da definição de genocídio, pode-se contornar os perigos contra os quais Docker alerta contra. Essa arqueologia, resgatando textos não publicados e largamente desconhecidos do próprio Lemkin, ajudam a entender que o conceito de genocídio não foi forjado à imagem e semelhança do Holocausto, mas sim que devemos compreendê-lo, também, como uma dinâmica colonial. Desta maneira, podemos escapar do argumento estapafúrdio de que o próprio Lemkin não entendia o conceito que ele mesmo criara, para alguns muito amplo, a ponto de trivializar o Holocausto, para outros, muito estreito, a ponto de referir-se apenas ao extermínio dos judeus. O resgate da noção de genocídio cultural, concomitante à denúncia da colonização, permite que se amplifique o conceito de genocídio, ainda que não resolva todos os seus problemas conceituais.

[644] No original: "We ignore Lemkin's wide rangin definition of genocide, inherently linked with coonialism, at our peril"

Cabe, agora, entender como o Holocausto pode ser visto como um genocídio colonial, dentro da própria visão de Lemkin. Moses adverte: "Se Lemkin via colônias e impérios como o coração do genocídio, ele incluía o nazismo e o Holocausto? Em alguns aspectos, sim; em outros, não" (MOSES, 2008, p. 20).[645] Em um documento intitulado "Hitler Case-Outline", Lemkin afirma que o plano nazista de genocídio incluía vários povos, raças e religiões, e que o caso judeu só se tornou predominante pelo sucesso em exterminá-los na cifra de 6 milhões de indivíduos. Mas que, de fato, Hitler planejava cometer genocídio contra os povos eslavos, numa tentativa de colonizar o leste europeu até os montes Urais. Os nazistas queriam cometer genocídios para tomar a terra de diversas nacionalidades diferentes para propósito de colonização. (MOSES, 2008, pp. 20-21). Porém, o caso dos judeus e dos ciganos era visto como particular, pois seu extermínio era ditado por questões puramente raciais. Moses, então, reflete: "Dada essa distinção — se não podemos explicar o Holocausto dos judeus europeus e o genocídio dos Roma em termos coloniais — chegamos a um limite conceitual na ligação entre colônia, império e genocídio?" (MOSES, 2008, p. 21).[646] Nos termos de Lemkin, "Quanto maior a intensidade do domínio colonial, maior a probabilidade de que ele seja genocida" (MOSES, 2008, p. 23).[647]

A lacuna deixada por Lemkin entretém aqueles que, como demonstrado em capítulos anteriores, separam as categorias de "genocídio" e "Holocausto", como se o primeiro fosse um caso de desnacionalização, apenas, e o segundo um caso extremo de aniquilação. Portanto, é importante entender em que medida a dimensão colonial do conceito de genocídio diz respeito ao Holocausto; assim, evita-se recaídas no conceito de sua unicidade. Mesmo sabendo que os judeus foram um caso especial, Lemkin o incluiu no mesmo conceito abrangente de genocídio (MOSES, 2010, p. 36). Voltarei a este tema adiante. Antes de responder a questão, julgo necessário um breve percurso, primeiro, demonstrando como a Segunda Guerra pode ser vista como uma guerra colonial.

Jürgen Zimmerer afirma que a guerra dos alemães contra a Polônia e a URSS foi a maior guerra colonial de conquista da história (ZIMMERER, 2004, p. 49), mas lamenta tanto o interesse dos estudiosos da guerra em reconhecer seu aspecto colonial, geralmente

[645] No original: "If Lemkin viewed colonies and empires as the heart of genocide, did he include Nazism and the Holocaust? In some respects, yes, in others, no"

[646] No original: "Given this distinction – if we cannot explain the Holocaust of European Jewry and genocide of the Roma in colonial terms – do we reach a conceptual limit in the linking of colony, empire, and genocide?"

[647] No original:

relegado a terras distantes da Europa, quanto o dos estudiosos do colonialismo, que não se interessam pelos crimes nazistas. Desde 2004, quando Zimmerer escreveu "Colonialism and the Holocaust: Towards and Archeology of Genocide", e muito graças aos seus esforços, o cenário mudou. Enquanto antes "defensores da tese da singularidade consideram as comparações uma zombaria blasfema às vítimas do Holocausto; seus opositores — em analogia à acusação de negação do Holocausto — argumentam que a tese da singularidade equivale à negação de todos os outros genocídios." (ZIMMERER, 2004, p. 51),[648] hoje as comparações já são bem aceitas e tem lugar de destaque na historiografia do Holocausto; há um entrecruzamento desejável e frutífero, ainda que incipiente, entre os estudos do Holocausto e do colonialismo – no qual este trabalho pretende se incluir.

Considerando a política nazista, no leste Europeu, de aniquilação, ocupação e genocídio, dois conceitos se destacam: racismo e espaço. Racismo sendo considerado a biologização do social, no qual haveriam "vidas indignas de serem vividas" e a necessidade de "purificação" do corpo social. Mas, aponta Zimmerer, "Raça e espaço também estavam no centro do colonialismo" (ZIMMERER, 2004, p. 54).[649] Ambas as políticas foram motivadas pela separação da humanidade em raças, sendo algumas, como a ariana, consideradas criadoras de cultura e conquistadores natos, e outras, incapazes de se autogovernar. Nesta *weltanschauung* também as nações estavam divididas entre as poderosas e as subjugadas; e entre as nações poderosas haveria uma disputa por *Lebensraum* – terra e recursos; se uma nação fosse privada dos recursos naturais e do fortalecimento de suas fronteiras, uma nação concorrente estaria apta a tomar estes recursos e subjugar a outra nação poderosa. A colonização e domínio sobre o outro teve sua justificativa tanto na "conversão dos injustos", no "fardo do homem branco" ou no "destino manifesto"; agora, na guerra total que o nazismo empreendia, o darwinismo social tomava o lugar das razões anteriores. Enquanto no colonialismo as "descobertas de terras vazias" pediam para ser civilizadas, os conquistadores nazistas faziam do leste uma enorme tábula rasa que deveria ser redesenhada de acordo com seus especialistas de engenharia social (ZIMMERER, 2004, p. 55). De acordo com essa visão, a Rússia era um lugar sem cultura, suja, sem humanidade que seria um desafio à colonização alemã. Os

[648] No original: antes "supporters of the singularity thesis regard comparisons as blasphemous mockery of the Holocaust's victims, its opponents – in analogy to the accusation of Holocaust denial – argue that the singularity thesis amounts to the denial of all other genocides"

[649] No original: "Race and space were also at the heart of colonialism"

poloneses não seriam uma nação de construtores de Estado, seriam um país colonial (ZIMMERER, 2004, p. 55-56).

Além dos paralelos ideológicos, as técnicas de domínio também eram as mesmas, com um sistema legal dual, em que colonizadores e colonizados eram regidos por leis diferentes. Havia escolas, serviços postais e agências governamentais diferentes para cada raça. No sudoeste africano dominado pelos alemães, os nativos eram obrigados a saudar os brancos, proibidos de andar a cavalo ou usar o passeio. Coisa similar se deu na Polônia conquistada: além das deferências devida aos alemães, os poloneses estavam proibidos de ir ao cinema, exibições artísticas, museus e eram privados de possuir bens como câmeras e rádios. Juntamente com as proibições, a segregação chegava a restringir a "mistura das raças" por casamentos e cópula – tanto nos domínios africanos alemães do entreguerras quanto nos territórios poloneses ocupados, as relações sexuais entre as duas raças eram previstas como pecado contra a pureza racial. Além disso, tanto na África quanto na Europa ocupada, os habitantes eram subjugados e obrigados a prestarem trabalho escravo. E não importa se nas reservas da América do Norte, no Sudoeste Africano alemão ou no Leste Europeu, "as pessoas consideradas supérfluas para a nova sociedade colonial eram simplesmente removidas fisicamente." (ZIMMERER, 2004, p. 58).[650] E "A consequência mais radical de uma política de conquista e colonização baseada em concepções de "raça" e "espaço" foi o genocídio" (ZIMMERER, 2004, p. 58).[651] Na fantasia nazista, os judeus ocupavam o estrato racial mais baixo, devendo ser completamente eliminados. Seu extermínio também esteve relacionado aos planos de reassentamento de alemães em territórios ocupados. A necessidade de espaço e residência para os colonos alemães, fez com que os poloneses fossem expulsos de suas casas; e, pela necessidade do trabalho de poloneses para o Terceiro Reich e seu esforço de guerra, os poloneses acabaram tomando o lugar antes ocupado pelos judeus.

Zimmerer ainda aponta que tanto as guerras coloniais na África quanto a guerra travada no Leste Europeu não foram lutadas de acordo com as Convenções de Genebra, uma vez que o inimigo não era considerado civilizado. Nas guerras coloniais, o inimigo era tratado como ratazanas e se lhe atribuíam métodos de luta inumano. Da mesma forma os poloneses foram descritos como inumanos, ou os russos como horda asiática que

[650] No original: "the common thread was that people deemed superfluous to the new colonial society were simply phisically remomved"

[651] No original: "The most radical consequence of a policy of conquest and settlement based on conceptions of "race" and "space" was genocide"

guerreava a partir de métodos bárbaros. A quebra do tabu de que um povo inteiro não poderia ser assassinado, segundo Zimmerer, foi quebrado com o genocídio do Hererós, com a ordem do general von Trotha de atirar em todos os eles, fossem mulheres ou crianças. Zimmerer conclui que:

> Com seus conceitos centrais de "raça" e "espaço", a política nazista de expansão e aniquilação situava-se firmemente na tradição do colonialismo europeu, uma tradição também reconhecível nos genocídios nazistas. No entanto, seria errado ver as políticas assassinas do Terceiro Reich no Leste apenas como uma cópia das conquistas das Américas, da Austrália ou do sul da África; elas constituíam, antes, uma variante extremamente radicalizada (ZIMMERER, 2004, p. 67).[652]

A diferença entre os genocídios nazistas e os genocídios coloniais seriam diferenças de graus, não de espécie. Mais centralizados, mais sistemáticos e mais tecnológicos, os nazistas superaram seus antecessores colonizadores. Mas Zimmerer ainda fez a ressalva:

> É certo que os crimes dos nacional-socialistas não podem ser explicados de forma monocausal pela tradição do colonialismo europeu. A ideologia e a política nazistas eram complexas e ecléticas demais para uma redução tão simples. No entanto, no sentido de uma arqueologia da idéia de economia populacional e do pensamento genocida, o colonialismo forneceu precedentes importantes (ZIMMERER, 2004, p. 68).[653]

"Não é conhecimento o que nos falta. O que nos falta é a coragem de olhar para aquilo que sabemos e tirar conclusões" (LINDQVIST, 2023, p. 12). Assim Sven Lindqvist começa e encerra seu livro *Exterminem todos os malditos*. O conhecimento que temos, mas não temos coragem de olhar é a longa história do colonialismo europeu ao Holocausto. A frase que define a Europa é a mesma proferida por Kurtz, personagem de *Coração das Trevas*, que resume a tarefa civilizatória: "Exterminem todos os brutos [malditos]".[654] Lindqvist encontra a raiz do pensamento exterminatório de Kurtz em Herbert Spencer que escrevera, em 1850, em sua *Estatística Social* "que o imperialismo prestou serviços à civilização por ter varrido as raças inferiores da face da Terra" (LINDQVIST, 2023, p. 21). Que Spencer não estava sozinho, senão ecoava uma convicção cada vez mais comum na segunda metade do século XIX, era uma descoberta ainda mais alarmante. Eduard von Hartmann, em sua *Filosofia do Inconsciente*, de 1884,

[652] No original: "With its central concepts of "race" and "space," the Nazi policy of expansion and annihilation stood firmly in the tradition of European colonialism, a tradition also recognizable in the Nazi genocides. Yet, it would be wrong to see the Third Reich's murderous policies in the East merely as a copy of the conquests of the Americas, Australia, or Southern Africa; they constituted instead an extremely radicalized variant"

[653] No original: "To be sure, the crimes of the National Socialists cannot be traced back monocausally to the tradition of European colonialism. The Nazi ideology and policy were far too complex and eclectic for such a straightforward reduction. Yet, in the sense of an archeology of the idea of population economy and genocidal thinking, colonialism provided important precedents."

[654] No original: "Exterminate all the brutes."

escreveu que quando um povo se encontra à beira do extermínio, não é sensato prolongar seu sofrimento com meios artificiais. “A frase “exterminem todos os malditos” é tão próxima do coração do humanismo quanto Buchenwald é próximo da casa de Goethe em Weimar” (LINDQVIST, 2023, p. 22). Para Lindqvist, o Holocausto não seria algo único – o *Historikerstreit* tentou compará-lo com Stálin e Pol Pot –:

> Mas ninguém fala sobre o extermínio do povo hereró pelos alemães no Sudoeste Africano durante a infância de Hitler. Ninguém menciona os genocídios análogos cometidos por franceses, britânicos ou americanos. Ninguém aponta o fato de que uma parte importante da concepção humana na época da infância de Hitler era uma crença de que as “raças inferiores” estariam naturalmente condenadas à extinção, e de que a verdadeira solidariedade das raças superiores consistia em ajudá-las nessa tarefa.
> (...)
> O que Hitler pretendia criar com a busca do “Lebensraum” no Oriente era um correspondente do Império Britânico no continente. Foi ao olhar para os britânicos e para os outros povos europeus que ele encontrou os modelos dos quais o extermínio dos judeus seria uma “cópia distorcida”. (LINDQVIST, 2023, p. 23)

Para o autor sueco, o principal item de exportação da Europa pré-industrial era a violência. Com a corrida armamentista entre os estados europeus, a “arte de matar à distância” se tornou uma especialidade. A invenção do barco a vapor e o aperfeiçoamento da artilharia levaram para a África e Ásia mortalidade antes nunca vista. A superioridade militar e tecnológica era entendida como superioridade biológica. Com as novas armas, era possível estraçalhar populações inteiras, os mais bravos soldados, em número superior, de maneira “confortável e segura”. Lindqvist analisa a história da evolução do armamento europeu em conjunto com a evolução do imperialismo e do racismo. Winston Churchill escreveria sobre a batalha de Omdurmã que ela era diferente das batalhas da Grande Guerra; “ninguém considerava a hipótese de ser morto” (LINDQVIST, 2023, p. 82). Os ingleses eram um oponente invisível e inalcançável; poderiam matar seus inimigos, aos milhares, sem sequer terem sido avistados antes. O fundamento do pensamento europeu que Lindqvist distinguia é que as raças inferiores deveriam ser sacrificadas em nome do progresso. – E isso tanto era válido para a colonização quanto para o nazismo. Um progresso que pressupõe genocídio: *exterminate all the brutes* [exterminem todos os brutos/malditos].

Esse fundamento é o que Lorenzo Veracini chama de “arquivo colonial”:

> Este arquivo — constantemente testado, atualizado, ampliado, em andamento e continuamente transformado ao longo do tempo — estava (e está) prontamente disponível para ser mobilizado em diferentes contextos e para diferentes objetivos. Proponho compreender uma mentalidade colonizadora e seu racismo, em última instância etnocida, não como uma ideologia plenamente desenvolvida — nem como um sistema conceitual coerente, nem

> como um discurso — mas como uma prática na qual se pode entrar, deslizar, pausar e da qual também se pode partir em diferentes momentos (VERACINI, 2008, p. 148).[655]

Isto não significa dizer que há uma linha ligando inevitavelmente o colonialismo e o genocídio. Colonizadores e colonos são ambos protagonistas, mas um "arquivo colonial" torna pensável e mais fácil a ação genocida:

> No fim das contas, o projeto de transplantar colonos europeus para fora da Europa havia produzido práticas que acabaram sendo realocadas bem no coração da própria Europa. Com a Shoá, o ciclo se fechara; a profecia original de Bartolomé de Las Casas sobre a desumanidade do colonialismo havia sido cumprida (VERACINI, 2008, p. 155).[656]

Em uma obra tão magistral quanto longa, o historiador Mark Mazower analisa a Segunda Guerra como um empreendimento colonial. Não sem propósito a intitula *O Império de Hitler* (2013), evidenciando o caráter imperialista e colonial dos avanços alemães. No livro, Mazower indica que o processo de expansão nazista, longe de ser meticulosamente planejado e eficientemente moderno, como uma parte da historiografia e análise sociológica fez crer, as disputas entre ministérios, Gauleiters, partido, SS e outras esferas de poder eram caóticas. Evidenciavam não a ganância de cada um, mas uma descoordenação entre as ações. Frequentemente, as conquistas da *Wehrmacht* pegaram não apenas Hitler, mas seus acólitos também, de surpresa, gerando problemas e oportunidades que deveriam ser tratados. Muita discussão havia sobre o que fazer com os territórios ocupados, como germanizar as terras conquistadas, e quais os melhores métodos para lidar com os judeus que apareciam no Reich à medida que ele se expandia. Muito foi feito no improviso, ao invés de com planejamento prévio.

Sobre o aspecto colonial do nazismo, Mazower aponta que:

> Historicamente, a Alemanha sempre foi ambivalente quanto ao seu destino colonial. Antes da Primeira Guerra Mundial, sob o Kaiser Guilherme II, fanáticos de Samoa e do Sudoeste Africano Alemão haviam entrado em choque com grupos de pressão em favor da expansão para o leste em terras eslavas. Mas na década de 1930, a "reconciliação ideológica" entre o Lebensraum e o colonialismo alemão já havia sido decidida em favor do primeiro. A *Kolonialpolitik* e a *Ostpolitik* eram vistas agora não como alternativas, mas como "necessidades complementares" – a primeira garantiria o acesso às matérias-primas escassas necessárias para assegurar a sobrevivência do *Volk*

[655] No original: "This archive – constantly tested, updated, added to, in progress, and continuously transforming through time – was (and is) readlyavaiable to be mobilized in different contexts and for different objectives. I propose to understand a sttler mentality and its ultimately ethnocidal racism not as a full-fledged ideology – neither as a coherent conceptual system, nor as a discourse – but as a practice in wich one can enter, slide, pause, and from which one can also depart in different moments"

[656] No original: "in the end, the project of transplanting European settlers outside of Europe had produce practices that were eventually relocated right in the heart of Europe. With the Shoah, the cycle had come full circle; Bartolomé De Las Casas' original prophecy on the inhuanity of colonialism had been fulfilled"

> alemão, e a segunda forneceria as terras para colonização (MAZOWER, 2013, p. 161)

Estudaram as políticas coloniais francesas e britânicas e houve até preparativos para uma futura administração colonial. Mas perto de 1942, Martin Bormann pôs fim às campanhas de propaganda colonial. Os entusiastas da recolonização da África pelos alemães deram lugar os que defendiam a germanização do Leste Europeu. Havia muito, bem antes do surgimento de Hitler, os alemães sonhavam com o *Lebensraum*; sua terra fértil, seus recursos minerais e, especialmente, as minorias alemãs que viviam nas fronteiras e deveriam ser incorporadas ao Reich. Aqui os nazistas pretendiam continuar onde a Alemanha guilhermina havia falhado.

Muitos são os argumentos e fartos os detalhes que Mazower apresenta em prol da tese da Segunda Guerra Mundial como uma guerra colonial. No entanto, reproduzi-los aqui redundaria os exemplos já fornecidos por outros autores. Sendo assim, prefiro analisar os dois capítulos finais de sua obra, em que analisa a conquista da Europa pelos nazistas como um projeto europeu, similar, mas oposto ao então vigente, sob os auspícios da Liga das Nações.

Hitler tinha um sonho de estabelecer a Fortaleza Europa que iria do Atlântico aos Urais. A primeira manifestação deste sonho seria romper com Versalhes e a "desordem de pequenos estados" que haviam criado no Leste Europeu. "A visão de Lebesnraum de Hitler se alimentava tanto do antibolchevismo como da idéia de que alemães e eslavos estavam paralisados numa luta econômica e geopolítica pelo controle da região central da Eurásia" (MAZOWER, 2013, p. 626). Paulatinamente, esses planos de uma Alemanha grande e racialmente homogênea começaram a se transformar num plano para toda Europa que, por um lado, ver-se-ia cercada pelos bolcheviques, e, por outro, pelo poderia geopolítico dos EUA. Uma associação de estados-nação criando os Estados Unidos da Europa, afeito aos planos pan-europeus de Richard Nikolaus Eijiro Graf Coudenhove-Kalergi era desprezada por Hitler. Com as conquistas repentinas da Guerra, em muito pouco tempo a Alemanha dominou toda a Europa continental e se expandia para o Leste Europeu com voracidade e ganância; Hitler estava agora disposto a ditar as regras sobre como os países europeus deveriam se comportar. Dissolveu países; destruiu a Polônia, colocando-a sob a proteção do Governo-Geral de Hans Frank; sufocou qualquer pretensão de um nacionalismo ucraniano ressurgente; interviu na Tchecoslováquia; criou o protetorado da Boêmia e Morávia; dissolveu e redesenhou fronteiras na Ucrânia, Hungria, Romênia. Sua função era acabar com os pequenos estados criados por Versalhes. Mas

quando os nazistas falavam em “europeu”, se opondo tanto à plutocracia americana e ao bolchevismo soviético, era fácil ver que o comprometimento era apenas com o povo alemão (MAZOWER, 2013, p. 628). Em setembro de 1940, Goebbels começou a falar a jornalistas tchecos sobre a reorganização e a unificação da Europa. Com a invasão da URSS, os contornos do que era europeu começaram a ganhar novos e tangíveis significados – a Europa era o por que lutar. Um conjunto significativo de nações enviaram tropas para os combates ao oriente, seguindo a noção de que a luta contra os bolcheviques era uma missão européia. Mas, se a Alemanha figurava como a potência militar e espiritual da construção de uma Fortaleza Europa durante a guerra, o que fazer depois dela estar ganha era a mais difícil questão a se responder. O que significaria ser europeu, então? Hitler, ao contrário de alguns de seus aliados, interpretava não apenas um papel proeminente alemão ao fim dos conflitos, mas que as outras nações européias deveriam estar a serviço dos alemães. “Mas a necessidade de salvaguardar o flanco ocidental da Fortaleza Europa significava que Berlim jamais permitiria que franceses, belgas ou noruegueses seguissem seu próprio caminho político ou se convertessem de alguma forma em sócios do Reich, por mais ideologicamente aliado que se mostrassem” (MAZOWER, 2013, p. 631). Os planos nazistas para a Europa envolviam uma quimera demográfica e um nacionalismo explorador, que não via lugar para as outras nações no mundo a não ser o de servir a Alemanha. Se, por acaso, alguns nazistas discutiram planos de integração econômica e logística da Europa, estes não foram adiante. Os planos alemães para liderar uma unidade européia era “uma concepção bizarra” (MAZOWER, 2013, p. 631).

Ainda assim, adversários do Terceiro Reich como Washington e Londres, mas também observadores antinazistas, consideraram que o triunfo da Alemanha poderia abrir caminho para algo melhor. O fracasso das garantias de proteção às minorias e a facilidade com que as soberanias eram violadas demonstrou que o arranjo posterior à Versalhes era frágil. Oponentes de Hitler sonharam com soluções federalistas. Sobre o fracasso de uma Europa hitleriana, surgiram as idéias de uma confederação européia continental. Mas, a estes planos, a oposição fundamental veio de Moscou. A Stálin não interessava uma reconfiguração que deixasse o Leste Europeu mais poderoso, e sentia os ares antissoviéticos desses projetos. Stálin preferia que a URSS conservasse o controle direto da região e buscaria acordos com a Inglaterra e Estados Unidos para este fim. Quanto à ordem européia estabelecida por Hitler, políticos americanos recomendavam tirar

proveito desta unificação parcial e ir além – mostrar que, como homens livres, poderiam fazer melhor. – E da Segunda Guerra surgiu a pré-história da União Européia.

Retomando, contudo, os planos nazistas para a Europa. Logo após a queda de Praga, Carl Schmitt escrevera um célebre discurso. Nele dizia que a Liga das Nações, desde sempre, fora uma má idéia e que tornou o mundo mais instável; que a ascensão da Alemanha nazista forneceu a oportunidade para construir um novo sistema universal de leis; e que se deveria seguir o modelo dos Estados Unidos, substituindo Genebra por um sistema de blocos regionais de poder. "Afinal, os Estados Unidos poderiam proclamar seu compromisso com princípios gerais de governança mundial, mas na verdade não via nenhuma incompatibilidade entre isso e a Doutrina Monroe". (MAZOWER, 2013, p. 648). Dever-se-ia reconhecer que alguns Estados eram mais fortes que outros, e que dividir o globo em regiões governadas por uma hegemonia seria algo mais pacífico. Seu discurso foi repercutido na imprensa como sendo o de um grande estadista alemão, pela primeira vez dando pistas do que significaria a Nova Ordem alemã – ainda que a influência de Schmitt no Reich fosse limitada. Mas o próprio Hitler, em final de abril começou a usar o linguajar schmittiano – mencionava a Doutrina Monroe dos americanos e insinuava que a Alemanha também deveria ter a sua Doutrina Monroe. Dizia-se: "América para os americanos, Europa para os europeus" (MAZOWER, 2013, p. 649). Mas essa expressão encontrava receio, especialmente, entre os aliados alemães. Os italianos temiam ficar de fora da divisão do *Lebensraum*, e se tornar o que o México é para os Estados Unidos.

Por outro lado, Hitler era grande admirador do poder colonial dos britânicos. "Essa admiração era partilhada por outros na Alemanha antes dele. O poderoso Império Britânico havia muito era o modelo dos imperialistas alemães" (MAZOWER, 2013, p. 653). A virulência com que um número pequeno de indivíduos dominavam grandes áreas como na Índia; a dominação sobre a América do Norte e Austrália demonstrava como homens autoconfiantes brancos "não hesitavam em expulsar, escravizar ou erradicar os "selvagens" que encontravam para colonizar a terra para si próprios" (MAZOWER, 2013, p. 653). Hitler, que admirava as leis raciais e o movimento de eugenia dos EUA, que rebaixava os nativos americanos como "nacionais", mas não cidadãos, viu-se por elas inspirado a respeito de como os alemães tratariam, por exemplo, os poloneses.

A pergunta que se impõe: "Então, *qual* era a diferença entre o que os outros poderes imperiais faziam no exterior e o que os nazistas estavam fazendo na Europa?" (MAZOWER, 2013, p. 656). Enquanto o Tratado de Versalhes criou nações-soberanas

no Leste Europeu, os "selvagens" da África e do Pacífico permaneceram no papel de colônias até um futuro indefinido. A hierarquia sobre quem merece ter um estado nacional e quem deve permanecer colônia não era uma atitude inovadora do Nazismo, mas uma prática consagrada pelas potências européias, sendo que "a principal diferença entre eles e outros imperialistas europeus era simplesmente que eles estabeleceram uma linha que dividia governantes de governados dentro da Europa, não fora" (MAZOWER, 2013, p. 658). Há uma ligação entre as práticas coloniais das potências europeias alhures, e da própria Alemanha na África com as práticas nazistas de colonização intra-européia. Porém, há um véu que distingue as duas: enquanto os nazistas eram claro quanto a seus objetivos, as demais potências mantinham-se em duplicidade – enquanto defendiam a soberania e o recurso à lei internacional, de um lado, praticavam a aniquilação da soberania e técnicas de contrainsurgência em seus domínios coloniais além-mar. Isso não passou desapercebido pelos teóricos anti-coloniais, e a referência, nas lutas de independência, ao nazismo, foram patentes para demonstrar essa multidirecionalidade da memória.

Eis o elo entre as práticas nazistas e as práticas de colonização. Porém, a pergunta torna-se mais pertinente agora do que quando iniciei as argumentações: qual o poder dessa virada colonial nos estudos do Holocausto para explicar o extermínio dos judeus? Dan Stone pondera:

> Muitos historiadores hoje aceitam o fato de que a ocupação alemã da Europa durante a Segunda Guerra Mundial foi um empreendimento colonial; o tratamento dispensado a "povos indígenas", como ucranianos e russos, compartilha muitas semelhanças com práticas coloniais europeias no ultramar. Mas, quando se trata de compreender o genocídio dos judeus, muitos estudiosos duvidam de que um paradigma colonial possa ser útil (STONE, 2010a, p. 205).[657]

Vinay Lal coloca que o Holocausto foi a violência colonial, rotineiramente aplicada aos nativos, visitando a Europa; nisto, faz eco a autores como Césaire e Fanon, e certamente está em concordância com muitos outros pensadores. A abordagem colonial do conceito de genocídio sugere que todo genocídio envolve um grau de colonização – para além de afirmar que os crimes coloniais também foram genocídios. Muitos historiadores, no entanto, afirmaram que a mentalidade dos nazistas era a colonial, só que,

[657] No original: "Many historians now accept the fact that the German occupation of Europe during World War II was a colonial enterprise; the treatment of 'indigenous peoples' such as the Ukrainians and Russians shares many commonalities with European overseas practices. But when it comes to understanding the genocide of the Jews, many scholars doubt that a colonial paradigm can be of service"

desta vez, aplicada na própria Europa. Os povos conquistados pelos nazistas eram tratados como indignos de viver – ou, na melhor das hipóteses, aptos a serem germanizáveis –, pela primeira vez, como os povos fora da Europa eram tratados pelos conquistadores. Como povos sem cultura, que poderiam ser escravizados ou exterminados. Mas como o Holocausto se encaixa nesse parâmetro?

Em 1940, acompanhando Heinrich Himmler pela Polônia ocupada, o poeta Hanns Johst afirmava que os poloneses não tinham os pré-requisitos para se tornar um povo construtor de uma pátria. "É uma terra colonial!" (FURBER e LOWER, 2008, p. 372).[658] Um funcionário alemão na Ucrânia, em 1942, afirmou que lá, estavam no meio de negros (MAZOWER, 2013, p. 40). A *Ostrausch* (embriaguez pelo leste) fez com que os nazistas não vissem nas terras conquistadas mais do que "um descampado formado por pântanos, florestas impenetráveis e estepes às portas da Prússia –, que esperava apenas a energia e a disciplina alemãs para entrar em ordem e se tornar produtivo" (MAZOWER, 2013, p. 40). ""A guerra certamente violou as leis aplicáveis às guerras entre nações europeias", argumentou Carl Schmitt, "mas não aquelas aplicáveis às guerras coloniais"" (FURBER e LOWER, 2008, p. 373).[659] Os arquitetos da guerra em direção ao leste usaram uma linguagem colonial para descrever seu empreendimento. O império colonial do Reich não deveria ser ultramar, ou reviver as antigas colônias na África, mas ir em direção aos montes Urais, conquistar os *untermenschen* eslavos que estavam tão pertos da Alemanha que necessitavam maior ferocidade para distingui-los e afastá-los. Mas para explicar o Holocausto, apenas esta linguagem imperial de conquista do Leste não é suficiente. O antissemitismo tem seu lugar como fator explicativo. O judeu representava os aspectos negativos da modernidade que deveriam ser eliminados para a regeneração da civilização. A luta contra os judeus era vista, pelos nazistas, como uma batalha para liberar tanto a Alemanha quanto a Europa por inteiro desta anti-raça. "O imperialismo nazista, portanto, tinha uma dupla inclinação genocida: primeiro, como uma "guerra total" para libertar a civilização ocidental dos "judeus"; e, segundo, como uma "guerra colonial" para arrancar *Lebensraum* dos eslavos supostamente primitivos, inferiores, mas ainda assim de pele branca" (FURBER e LOWER, 2008, p. 373).[660] Apesar da evidente retórica colonial por

[658] No original: "It is colonial land!"

[659] No original: "The war certainly violated laws applying to wars between European nation", argumentou Carl Schmitt, "but not those applied to colonial wars"

[660] No original: "Nazi imperialism thus had a dual genocidal bent: first, as a "total war" to liberate Western civilizaion from "the Jews", and second as a "colonial war" to wrest *Lebesnraum* from the supposedly primitivem, inferior, but nevertheless white-skinned Slavs"

parte dos nazistas e seus planos para o Leste Europeu, há divergências sobre a relação do Holocausto com o projeto colonial. Furber e Lower não colocam o Holocausto como um típico genocídio colonial porque o judeu não era simplesmente um "outro", nativo, com o qual os alemães deveriam lidar em seu processo de conquista. O antissemitismo nazista era um tanto científico, baseado nas ciências raciais que o Terceiro Reich tanto estimulou, um tanto místico e metafísico, atribuindo ao judeu um papel que as ciências raciais não eram capazes de conceder. Dan Stone afirma que "É, portanto, necessário justapor a historiografia sobre a ciência racial à historiografia sobre o misticismo racial" (STONE, 2010a, p. 193).[661] Os judeus, ao invés de serem vistos como uma raça inferior que deveria ser colonizada – papel que coube ao povos eslavos -, ocupavam o papel imaginário como "colonizadores"; os alemães, no imaginário nazista, se viam como nativos ameaçados e contaminados pela penetração judia em sua cultura. A luta entre arianos e judeus deveria ser vista como uma batalha entre uma raça produtora de cultura e uma anti-raça destruidora de cultura. Por onde os judeus se infiltrassem, haveria uma contaminação das instituições e do sangue, que poria em risco a existência da humanidade. Vale notar que o humanismo judaico consistia em risco, oposto à força e espírito guerreiro dos arianos. Ao judeu, na visão de Hitler, caberia a responsabilidade pelo bolchevismo, a plutocracia americana, o capitalismo e a opressão do Tratado de Versalhes. Nas palavras de Friedrich Gollert, um oficial nazista, a perseguição aos judeus era uma medida de justiça histórica, uma vez que o judeu destruiu o que os alemães construíram, agindo como parasitas. Assim, o judeu encarnaria tanto o papel de "outro" a ser colonizado quanto o de colonizador; o desprezo pela sua inferioridade e o medo de seu imenso poder se juntavam na fantasia nazista sobre o judeu. (FURBER e LOWER, 2008, p. 375-376).

David Furber e Wendy Lower analisam, especificamente, os territórios ocupados da Ucrânia e da Polônia. Eles deveriam figurar como uma laboratório para o "trabalho sujo" da construção do Império Nazista, tanto do ponto de vista de tarefas destrutivas – como assassinatos e deportações – quanto do ponto de vista construtivo – a germanização do espaço e a tentativa de construir um espaço utópico. Havia, no entanto, uma distinção entre ucranianos e poloneses, por um lado, e judeus, por outro. Enquanto o assassinato das nacionalidades eslavas encontraram uma resistência e um limite, a matança dos judeus continuou até a sua quase destruição completa. Antes de 1941-1942, nunca houve um plano concreto de extermínio dos judeus pelos nazistas, com as "soluções" de emigração

[661] No original: "It is thus necessary to juxtapose the historiography on race science with the historiography of race mysticism."

para Madagascar e o aprisionamento em guetos sendo consideradas antes do extermínio em massa em campos específicos; tampouco, antes do *Generalplan Ost*, proposto por Himmler, havia planejamento do que fazer com os povos eslavos após o fim da guerra. Após as conquistas, que vieram rápido demais, os nazistas agiam no improviso e, no mais das vezes, com autoridades competindo entre si – partido, SS, Gauleiters, nunca estavam de acordo com os que fazer, exceto, no entanto, que deveriam "resolver" o problema dos judeus. Na medida que a guerra avançava, problemas e oportunidades iam surgindo, e a radicalização dos planos contra os judeus teve lugar. Mesmo com os judeus não figurando como o típico outro a ser colonizado, muito do seu extermínio pode ser explicado pelas necessidades coloniais alemãs de expandir seu império e germanizar o leste. Se, em grande medida, o assassinato dos judeus respondeu ao imperativo do antissemitismo metafísico, de que eles deveriam ser eliminados pelo bem da humanidade, sobrepondo, assim, aspectos econômicos e de logística da guerra, por outro lado, não se pode ignorar que o assassinato em massa atendeu, por vezes, anseios pragmáticos. A eliminação de judeus abriu espaço para reassentamento de povos e se deu, mais enfaticamente, em territórios do leste onde os alemães destruíram as estruturas estatais existentes. Nos territórios ocidentais ocupados, a tarefa de transportar judeus para campos de concentração foi bem mais penosa, por mais que contasse com entusiasmo de governos como o de Pétain. As tensões entre colaboração, subordinação e resistência fazia com que os países do oeste europeu tivessem muito mais margem de negociação de quais judeus poderiam deportar do os países do leste.

Pelo dito, fica evidente que houve, no contexto do Holocausto, genocídios coloniais contra os povos ucranianos e poloneses em paralelo, mas que o extermínio de judeus manteve seu papel distinto. A destruição dos poloneses e ucranianos esbarravam em oposições de colaboradores e dos próprios nazistas, que dependiam do trabalho escravo desses povos para sustentar o esforço de guerra e o sonho de um Reich.

Pode-se afirmar, parcialmente, que o Holocausto foi um genocídio colonial, por ele ter dependido dos sonhos de expansão para o leste Europeu para se desenvolver; no entanto, pelas condições e diferenças entre ele e os genocídios de outros povos durante a guerra, fica patente as limitações deste paradigma para explicar, inteiramente, o Holocausto. Dirk Moses, no intuito de preencher a incômoda lacuna, apresenta a noção de "genocídio subalterno". Segundo Moses, "a percepção de estar sendo colonizado por

forasteiros leva a projetos de colonização próprios." (MOSES, 2008, p. 29).[662] De fato, a expansão alemã para o leste era sonho desde a Alemanha guilhermina. A noção de que poloneses estavam colonizando terras que pertenciam à Alemanha ensejou o desejo de colonizar as terras polonesas. A mesma lógica, como visto, de perceber os judeus como colonizadores, fez com que fossem vistos como uma ameaça e provocou a perseguição destes. Moses se pergunta:

> Pode a fundação de impérios ser vinculada à experiência de uma sociedade que foi colonizada e submetida à conquista e ao domínio imperial? Os impérios são criados para garantir que essa sociedade nunca mais seja dominada por outra? O impulso para o império — o desejo de invulnerabilidade — deriva de sentimentos anteriores de abjeção: o império como segurança e compensação por humilhações passadas? Em outras palavras, o império tem uma origem indígena? (MOSES, 2008, p. 30).[663]

Moses dá uma série de exemplos que podem sustentar sua hipótese: o surgimento do Império Espanhol depois da reconquista; o surgimento do Império Russo pela expulsão dos mongóis. Moses acredita que a razão para o excesso de violência e opressão

> A ideia é que o impulso genocida e o impulso de libertação nacional são, de fato, o mesmo: preservar o *genus* ou *ethnos* ameaçado contra um Outro que supostamente ameaça sua existência. Essa é a origem do que poderíamos chamar de genocídio subalterno: a destruição do colonizador pelo colonizado (MOSES, 2008, p. 31).[664]

Um exemplo seria a Revolução Haitiana de 1804; ou o genocídio sérvio dos anos 1990, com a lembrança viva dos extermínios ocorridos durante a Segunda Guerra; o Khmer Vermelho, encenando o papel de libertadores do domínio estrangeiro em terras nacionais seria outro exemplo. As "rebeliões milenares" subalternas contra o domínio colonial funcionariam da mesma maneira de genocídios imperiais clássicos. Como essa noção, no entanto, se aplica ao Holocausto?

Hitler se inspirou tanto no colonialismo inglês – chamava a Ucrânia da Índia do Reich – e na colonização americana para o oeste – acreditava que os nativos das terras do leste deveriam ser tratados como os índios de pele vermelha foram tratados pelos americanos. Havia um duplo desejo colonial cuja implementação criou rivalidades e,

---

[662] No original: "the perception of being colonized by outseiders leads to colonization projetcs of one's own"

[663] No original: "Can the founding of empires can be linked to the experience of a society's having been colonizaad and subjected to imperial conquest and rule? Are empires created to ensure that never again is that societ dominated by another? Does the impulse for empire – the desire for invulnerability – come from previous feelings of abjection: empire both as security and compensation for past humiliations? Does, in other words, empire have an indigenous origin?"

[664] No original: "is that the genocidal impulse and the national liberation impulse are effectively the same: to preserve the endangered genus or ethnos against na Other that supposedly threatens its existence. This is the origin of what we might call *subaltern genocide*: the destruction of the colonizer by the colonized"

finalmente, o ocaso do Império de Hitler: ao mesmo tempo queria um império extrativista, também desejava um colonialismo de assentamento; explorar recursos naturais e depender da mão de obra escrava local convivia com o desejo de deportação dos nativos e germanização do território. Mazower aponta que o desejo de tornar o Terceiro Reich etnicamente puro e necessitar, ao mesmo tempo, da mão de obra supostamente ilimitada desses países para manter o padrão de vida dos alemães e abastecer o esforço de guerra eram contraditórios. No fim, não apenas os territórios conquistados dependiam cada vez mais do trabalho da população nativa, como também a própria Alemanha se viu inundada de trabalhadores estrangeiros. Mas este desejo colonial é suficiente para explicar o Holocausto? Moses intercala quatro elementos para explicá-lo: (1) A expansão para o leste e o desejo de colonizar os povos eslavos pode ser explicado pela dimensão da colonialidade do genocídio; os poloneses e ucranianos não deveriam ser mortos por inteireza, senão usados para trabalhos forçados; (2) O extermínio dos judeus pode ser explicado pela noção de genocídio subalterno, em contrate. A noção de que a Alemanha era um território ocupado e colonizado por estrangeiros era prevalente nos anos 1920 e 1930. Os nazistas se viam como um movimento de libertação nacional:

> Na mente nazista, a Segunda Guerra Mundial era uma guerra de libertação nacional, e a redenção residia na eliminação do domínio judaico estrangeiro. Compreender essa versão do antissemitismo à luz tanto das emoções políticas comuns no nacionalismo da Europa Central desde o século XIX quanto dos movimentos anticoloniais posteriores nos permite contextualizar o Holocausto em tendências mais amplas e transnacionais. A fúria racista do sujeito subalterno não se limitava ao mundo não europeu (MOSES, 2008, p. 39).[665]

(3) A noção de genocídio subalterno, no entanto, não é suficiente para explicar o Holocausto inteiramente. Nem os séculos de antissemitismo arraigado. A matança dos judeus eram vistas pelos nazistas como uma medida preventiva de segurança válida, uma vez que o medo de os judeus se juntarem aos partisans era real; (4) Os judeus, vistos como dominadores, por um lado, também eram vistos como o Outro colonial: "sujos, preguiçosos, apátridas, incivilizados" (MOSES, 2008, p. 39).[666] Eram considerados "consumidores de alimento inúteis" e submetidos a ração diminuída, morte por trabalho forçado e execução. Ao fim, Moses conclui que o Holocausto "não houve um genocídio colonial no sentido comum do termo. Tratou-se de um evento — ou de uma

[665] No original: "In the Nazi mind, the Second World War was a war of nationalliberation, and redemption inhered in the elimination of foreign Jewish rule. Understandin this version of anti-Semitism in light of both the political emotions common in central European nationalism since the nineteenth century, an later anticolonial moviments allows us to contextualize the Holocuast in breader, transationa trends. The racist rage of the subaltern subject was not confined to the non-European world"

[666] No original: "dirty, lazym stateless, uncivilized"

multiplicidade de eventos — que uniu quatro lógicas imperiais e coloniais diferentes, até mesmo contraditórias entre si, em uma única e terrível mentalidade e práxis paranoica, nascida de uma nação imperial frustrada que lutava contra um colonizador percebido." (MOSES, 2008, p. 40).[667]

Com a argumentação chegando ao fim, espero ter demonstrar como a voga recente da historiografia que une as literaturas sobre colonização e nazismo, redesenharam as perspectivas sobre o Holocausto. Afirma-se, sim, que ele é um genocídio colonial, mas não só; que é um genocídio subalterno, mas não apenas. Que entre a guerra colonial que foi o conflito de 1939-1945 e o Holocausto, há continuidades argumentativas e rupturas importantes a se levar em questão.

Stone conclui suas reflexões sobre as novas tendências historiográficas que envolvem o nazismo da seguinte forma:

> O Holocausto pode, de fato, ser compreendido como um genocídio colonial, até mesmo como um genocídio subalterno, mas essa constatação aumenta — em vez de diminuir — nossa compreensão do papel particular desempenhado pelos judeus no universo imaginário dos nazistas. Em vez de ver o assassinato dos judeus como "apenas" outro massacre de estilo colonial, o Holocausto emerge, nessa linha de investigação, como produto de uma tradição ocidental de violência, mas também como um crime que diferiu dos genocídios coloniais: estes — por mais que fossem acompanhados de elementos racistas de fantasia — exigiam a eliminação de povos no interesse da aquisição de terras, ao passo que aquele foi uma guerra travada no imaginário nazista. Isso não faz diferença do ponto de vista filosófico: a tentativa de reorganizar o mundo de modo que os hererós, os judeus ou os tutsis não mais o habitem constitui o mesmo crime contra a espécie humana; mas, do ponto de vista histórico, permite delinear claramente onde a comparação funciona e onde ela se rompe (STONE, 2010a, p. 243).[668]

Para fechar o capítulo, e conectá-lo com discussões anteriores, resta uma última reflexão. Foram ditas duas coisas: que desde a concepção do conceito de genocídio, ele foi formulado para assemelhar-se cada vez mais ao Holocausto e referir-se a ele

[667] No original: "was no colonial genocide in the commom undestanding of the term. It was na event, or multitude of events, that united four different, even contradictory imperial and colonial logics into one terrible paranoid mentality and praxis born of a frustrated imperial nation struggling agains a perceived colonizer"

[668] No original: "The Holocaust can indeed be understood as a colonial genocide, even as a subaltern genocide, but that finding heightens rather than diminishes our appreciation of the particular role played by Jews in the Nazis' imaginary universe. Rather than seeing the murder of the Jews as 'just' another colonial-style massacre, the Holocaust emerges from this line of inquiry as a product of a western tradition of violence, but also as a crime that differed from colonial genocides: the latter—for all the racist elements of fantasy that accompanied them—required the elimination of peoples in the interests of acquiring land, whereas the former was a war played out in the Nazi imagination. This makes no difference philosophically: the attempt to reorder the world so that the Hereros, the Jews, or the Tutsis no longer inhabit it constitutes the same crime against the human species; but historically speaking, it allows us clearly to delineate where the comparison works and where it breaks down"

unicamente; sobre isso já argumentei extensamente. Agora, também foi dito, que o conceito de genocídio, ao menos na mente de seu criador, Raphael Lemkin, era muito mais abrangente do que a referência exclusiva ao Holocausto. Talvez as duas afirmações causem algum embaraço. Quando foi, então, se não desde o início, que o Holocausto se tornou o padrão para todos os genocídios? As surpresas que o caminho percorrido por Lemkin, e que de alguma forma tentei acompanhar seus passos, servem de amostra de que, realmente, pensar as dimensões coloniais do conceito de genocídio é um tanto quanto disruptivo, enquanto a visão predominante era a de que o Holocausto esteve sempre em sua mente quando criou o conceito. Se pensarmos em sua *opus magna*, *Axis Rule*, temos poucos motivos para pensar o contrário. Mas quando vasculhamos suas publicações mais dispersas e menos conhecidas; ou seus manuscritos não publicados, como uma autobiografia e os projetos para o livro sobre genocídio, encontramos motivos para duvidar deste padrão: o Holocausto, antes de ser único, insere-se em uma longa história de colonialismo e aniquilação de pessoas vistas como indesejadas.

É mister refazer a questão: quando, então, se para o fundador do conceito de genocídio, ele foi se tornando cada vez mais estreito a ponto de descrever apenas as características específicas do Holocausto, tornando difícil que se o use para outros eventos? Os textos de Dirk Moses referenciados neste capítulo são de 2008 e 2010; nesta época, ele ainda acreditava que o conceito de genocídio era solução para alguma coisa. Em capítulos anteriores, usei textos do mesmo autor datados de 2021, 2022, 2023, quando ele já não acreditava mais capacidade do termo, apontando diversos problemas e preferindo a expressão "segurança permanente" para explicar eventos em que há grande destruição de civis. Talvez a chave para a virada no pensamento de Moses seja, também a resposta para conectar os dois argumentos expressos neste trabalho. Na impossibilidade de perscrutá-las por inteiro, assumo uma hipótese: Lemkin não foi um herói do conceito de genocídio, como parte da historiografia sobre o tema pretende resgatá-lo. Ele era um homem pragmático, com uma missão, e a todo custo buscava implementar o conceito de genocídio para os poderosos que ditam a lei internacional. Polonês, judeu, liberal e também sionista, Raphael Lemkin, durante seu lobby para tornar ilegal o crime de genocídio, fez diversas concessões aos seus interlocutores, para que a Convenção fosse aceita e, posteriormente, ratificada, sem que os pontos polêmicos constituíssem empecilho. Um exemplo é a retirada do "genocídio cultural", de grande importância para Lemkin, mas que ele concordou com na versão final da Convenção. Ao final, "genocídio cultural" ficou significando a destruição de bibliotecas e museus; mas para muitos

delegados, era ilógico e sem senso de proporção colocar como sinônimos, numa mesma Convenção, o extermínio em câmaras de gás e o fechamento de bibliotecas (MOSES, 2010). Essas e outras derrotas acometeram Lemkin enquanto trabalhava pela aprovação da Convenção e pela sua ratificação pelos Estados Unidos. Com efeito, genocídio passou a significar apenas o extermínio físico de seres humanos, sem levar o aspecto cultural – este, o mais importante do ponto de vista para se pensar os genocídios coloniais. De concessão em concessão, o conceito foi se afinando e tornando-se cada vez mais problemático, como argumentei em capítulos anteriores.

Uma última observação deve ser feita em torno do conceito de genocídio colonial.

Alisson Palmer, em seu *Colonial Genocide* (2000), analisa o genocídio dos aborígenes de Queensland, 1840-1897, na Austrália; e o genocídio dos Hererós, no Sudoeste da África alemã, para ver as semelhanças e diferenças entre eles e o conceito formulado por Lemkin. Ela conclui que "O reconhecimento de que tanto a destruição das populações aborígenes quanto a dos hererós foram casos de genocídio, e não meros resultados inevitáveis do colonialismo, desafia a leitura eurocêntrica da história, moldada pelo dogma de crenças sobre "progresso" e por modelos unilineares de modernização" (PALMER, 2000, p. 17).[669] Comparando, também os dois genocídios com o Armênio e o Holocausto, conclui que para perpetrar um genocídio não é necessário um aparato estatal forte, burocratizado e abastecido com grande arsenal tecnológico. Desafia, finalmente, a asserção de que o Holocausto é o protótipo ideal de genocídio. Com as conclusões a que chega, Palmer diz que a categoria de "genocídio colonial" não deve ser usada para distinguir genocídios pré-modernos ou pós-coloniais. Os genocídios coloniais não são um tipo diferente de genocídio – são genocídios como todos os outros, e isso fica evidente se abandonarmos o padrão-Holocausto para definir o que é o que não é genocídio. Em concordância, Zimmerer afirma que: "Deve-se lembrar que o termo *genocídio colonial* foi introduzido no campo acadêmico justamente para dar conta das diferenças aparentemente absolutamente inconciliáveis entre os crimes cometidos sob o Terceiro Reich e os crimes em massa anteriores" (ZIMMERER, 2024, pos. 4770).[670]

[669] No original: "The establishment that both the destruction of the Aboriginal and Herero populations were cases of genocide, rather than merely inevitable outcomoes of coloonialism, challenges the Eurocentric reading of history which has been tempered by the dogma of belifs about 'progress' and unilinear models of modernisation"

[670] No original: "It should be remembered that the term colonial genocide was introduced in the academic field not least in order to take account of the apparently utterly irreconcilable differences between the crimes committed under the Third Reich and earlier mass crimes."

Zimmerer, no entanto, vê vantagens (mostrar que um elemento que parecia raro e original em um genocídio, na verdade, é uma prática antiga no contexto colonial) e desvantagens (afastar, semanticamente, os genocídios que ocorreram na era colonial como sendo algo diferente dos que ocorreram em outros contextos) no uso do termo. E conclui com uma afirmação abrangente e polêmica: "Neste ponto, portanto, preciso corrigir minha afirmação de que não houve genocídio colonial. Seria mais correto dizer que todo genocídio foi colonial" (ZIMMERER, 2024, posi. 5178).[671]

Resta, para encerrar, uma retomada da discussão inicial sobre o *Historikerstreit 2.0*. Em suas discussões, a paisagem da memória alemã e suas tentativas de *vergangenheitsbewältigung* em relação ao Holocausto foi perturbada pela lembrança de seu passado colonial. A discussão deste capítulo visou demonstrar como a análise do conceito de genocídio como um empreendimento colonial – e como o Holocausto não foge muito deste padrão –, relaciona-se intimamente com a polêmica despertada pelo caso Mbembe e pelo *Historikerstreit 2.0*. Afinal, os próprios autores nele envolvidos – Zimmerer, Rothberg e Moses – foram pilares na renovação do campo de interpretação do Holocausto, relacionando-o com os crimes coloniais alemães do passado, e mesmo vendo o Holocausto como uma continuação desses crimes. De tal maneira, se sai da polêmica inicial para chegar num possível consenso e, mais ainda, no entrecruzamento fértil desejado entre estudos de genocídio e estudos do Holocausto, em que estes abandonam as disputas por campo e passem a contribuir com problemas e soluções, mutuamente. Estaríamos a caminho, finalmente, de uma memória multidirecional do Holocausto, ao invés de memórias competitivas?

[671] No original: "At this point, therefore, I need to correct my statement that there was no colonial genocide. It would be more correct to say that all genocide has been colonial"

Conclusão – ou mini Epílogo

> Meu pobre, grande amigo! Ao ler sua obra póstuma, a obra do seu ocaso, que profeticamente antecipa muito outro ocaso, quantas vezes não recordei as palavras dolorosas que ele me dirigiu na hora da morte da criança; a afirmação de que "aquilo não deve existir", o bom, a alegria, a esperança; não deverá existir, será revogado, é preciso revogá-lo! A que ponto não equivale esse "Ah, aquilo não deve existir" a uma advertência e uma indicação musical, pairando acima dos movimentos corais e instrumentais da Lamentação do Dr. Fausto! Quão definitivamente não ressoa isso de cada compasso, cada nota desse Hino à Tristeza! Não há dúvida de que a cantata foi concebida com olhos fixos na Nona de Beethoven, como seu contrapeso no sentido mais melancólico do termo. Mas, não apenas usa mais de uma vez a forma da mesma negativamente, não apenas a reconduz ao plano negativo — há também nela um negativismo com respeito à Religião, com o que não quero dizer sua negação. Uma obra que trata do tentador, da apostasia, da perdição necessariamente será uma obra religiosa. O que eu tenho em mente é uma inversão, uma áspera e altiva contravenção do significado, tal como eu pelo menos encontro na "amável exortação" que o Dr. Fausto dirige aos seus companheiros da última hora, pedindo-lhes que se recolham, para dormirem tranqüilamente, sem que nada os perturbe.
> Thomas Mann. Doutor Fausto (Capítulo XLVI)

É chegada a hora do acerto de contas entre o *tikun olam* e o "nunca mais", a maneira como distribuí os capítulos deste trabalho.

A primeira parte consta de dois capítulos, nos quais discuti a problemática da segunda geração de filhos de sobreviventes e perpetradores do Holocausto. Indaguei se o conceito de geração, apesar de todos os seus problemas, era pertinente para designar a sensação de coesão de seus supostos membros, chegando à conclusão que, sim, o termo é válido. É válido a despeito de seus integrantes encontrarem-se espalhados no mundo, com contato entre si apenas rarefeito. Estes integrantes descobriram-se ao longo das décadas de 1980 e 1990 pelas angústias que compartilhavam e tornaram públicas em obras literárias e encontros. Partilhavam, igualmente, frustrações, ansiedades, medos e comportamentos; sentimentos estes que, sustentei, eram transmitidos de geração em geração, como se pelo leite materno. Nesta primeira parte da tese, os conceitos de "legados assombrados" e "pós-memória" serviram para descrever a maneira como ocorre a transmissão de sofrimento psíquico da geração que experimentou os horrores do Holocausto, tanto do lado dos sobreviventes como do lado dos perpetradores, para a geração seguinte, que apenas vicariamente tem "memória" do que ocorreu. Ainda que vicariamente, uma fenomenologia desses filhos e filhas da geração que viveu o Holocausto, demonstra que há, sim, uma recepção deste "conhecido não pensado" de pais e mães para filhos e filhas.

A questão de serem receptáculos de experiências que jamais viveram, de estarem no lugar de outros que pereceram – e aqui me refiro, especialmente, aos filhos e filhas de sobreviventes -, ou de terem que sobreviver à culpa dos pais – no caso daqueles que são filhos e filhas de perpetradores – fazem com que a segunda geração tenha uma noção de missão – a de ser reparadora do mundo. Chamei esse sentimento de *tikun olam*. Por meio da literatura e da arte, esta geração tentou elaborar seus traumas e defender que tragédias como o genocídio nunca mais acontecessem. Porém, este "nunca mais", defendido pelo *tikun olam,* não necessariamente resultaria numa concepção de mundo que impediria o mal de reaparecer em suas últimas facetas – lágrimas de criancinhas inocentes ainda são derramadas. Muitas vezes, a lição de impedir que desastres aconteçam, como tentei argumentar na segunda parte da tese, implicava que novas injustiças ocorressem – dois tipos de "nunca mais" que não se coadunam, o "nunca mais serei vítima" e o "nunca mais a Humanidade será perpetradora". As tentativas de reparação do mundo, então, alicerçados numa noção de lembrar para não repetir, dissociavam-se de seus fundamentos para se tornar apenas lembrança e repetição.

Para verificar este problema, na segunda parte da tese, analisei o conceito de genocídio e como ele foi se tornando cada vez mais estreito a ponto de significar apenas um de seus casos mais extremos – o Holocausto -, de forma que o "nunca mais" encontrasse obstáculos. Se nenhum dos graves crimes cometidos pode ser chamado de genocídio, os dispositivos legais para se impedi-los e puni-los não serviriam de nada. O conceito de genocídio acabaria por servir para propósitos opostos ao intendidos. Todos os demais crimes contra a humanidade, diante do "crime dos crimes" serviam vistos com benevolência, e o morticínio de civis poderia agravar-se sem que, com isso, a opinião pública se importasse. O conceito de genocídio, nestes termos, então, contribuiria para que injustiças mais fossem cometidas. Também analisei o conceito de unicidade do Holocausto e suas disputas e intrigas com o campo dos estudos de genocídio. Neste capítulo, sem dispensar as características específicas do Holocausto, entendi que chamá-lo de único apenas impede que comparações frutíferas sejam feitas, ensejando, ao mesmo tempo, disputas de memórias que além de inúteis, tem um aspecto vil. O "nunca mais" se conflitaria com uma "olimpíada vitimária". Em seguida, defendi que a noção de especificidade do Holocausto resistiria nas defesas mais recentes de que ele é universal. Símbolo do mal, *metro* de comparação com outras catástrofes, o Holocausto seria alçado ao lugar de paradigmático. Mas estabelecer esta noção de paradigmaticidade apenas é uma forma de continuar o discurso da unicidade – a meu ver. Retém-se que ele é especial,

obscurecendo que essa especialidade é resultado de um viés eurocêntrico. Portanto, analisei o conceito de multidirecionalidade da memória como uma alternativa à vista do Holocausto como um evento cosmopolita. Não se trata, na verdade, de um evento universal, se bem que transnacional. A multidirecionalidade da memória seria capaz de vê-lo em diálogo frutífero com outras catástrofes, em especial, a do colonialismo, sendo, portanto, preferível – apesar de não necessariamente ser um fato consumado. A multidirecionalidade da memória do Holocausto, assim entendo, é uma conquista. Por fim, encerrando a tese, defendi a noção de que os genocídios, todos, possuem um aspecto colonial. Se, como defendido no início do capítulo 3, genocídios não existem como fenômenos da natureza, senão como tipo-ideal imposto para se analisar as realidades históricas, há de se perguntar, não apenas o que é genocídio – mas sim, por que este conceito de genocídio é melhor do que o outro? Do capítulo 3 ao 6, no entanto, vê-se uma variação de tal conceito. Em princípio, entende-se-o como algo polêmico e problemático, que muito bem poderia ser abandonado em benefício da análise histórica e das tentativas de prevenir crimes de atrocidade. Posteriormente, fazendo um caminho inverso à cronologia dos textos estudados, se vê nele o intuito de Lemkin de descrever o processo histórico pela via do genocídio. Nesse sentido, demonstrei, em suas acepções iniciais, a intenção de relacionar genocídio e colonialismo – portanto, num entendimento mais amplo do que apenas significando o Holocausto. Qual desses conceitos é melhor? E por que um deles deve ser adotado em detrimento do outro? O que, afinal, é genocídio? E qual a utilidade deste conceito para a interpretação dos fenômenos históricos? Brevemente respondendo à questão, vejo que a amplitude do conceito pode servir de soluções analíticas, e seu estreitamento é, ao mesmo tempo, um empobrecimento. Não propus um conceito novo de genocídio – e repasso aos leitores e leitoras as questões sobre a pertinência de se falar em genocídio. Alternativas como "segurança permanente" seriam mais bem vindas? Mais uma pergunta que deixarei sem resposta.

É chegada a hora do acerto de contas entre o *tikun olam* e o "nunca mais". A esta altura, enxergo-as mais como duas faces da mesma moeda do que como partes antagônicas, antitéticas. A aspiração de que o mundo pode ser reparado desemboca diretamente no slogan do "nunca mais"; que a repetibilidade do mal é um risco que envolve toda a humanidade, seja no papel prescrito de vítima ou no de perpetrador. Querer reparar o mundo é, assim, querer que nunca mais o "mal" seja recorrente. Mas "o Diabo anda debalde a Terra" e o mal que acorreu a Jó e todas as suas variações podem ocorrer

novamente. A conclusão de um trabalho como este, já por demais extenso, não é o lugar para elocubrações grandiloquentes, sob o risco de nada concluir e introduzir outros problemas que não terão espaço para serem resolvidos. Todavia, gostaria, e não poderia deixar de dizer algumas palavras em relação à História e a Justiça. Tentarei ao máximo me haver com os limites que os capítulos escritos me autorizam para dissertar sobre o assunto. Nos planejamentos iniciais traçados para este trabalho, pretendia-se uma conclusão longa que falasse sobre os temas de como a História poderia contribuir para que se fizesse justiça em relação ao passado, se o passado poderia mudar, e sobre a possibilidades do perdão como forma de curar o passado. Mas, também, nestes traçados iniciais, previa-se não mais do que três capítulos circunscritos num limite muito menor de páginas do que a tese já avança. Portanto, cabe-me a concisão para elaborar assuntos tão delicados.

Não sou dos que advogam a crença na função terapêutica da História, na qual uma boa interpretação do passado faria o lugar da ressignificação dos traumas de um sujeito-coletivo. Ao contrário, julgo que as comparações entre sujeitos individuais e coletivos muito dificilmente ultrapassam os limites da metáfora, não funcionando a linguagem da psicoterapia para a História. Ainda que a História não funcione como uma terapia para sujeitos coletivos, haveria, ainda, um papel para a História? É sobre este problema que gostaria de avançar alguns milímetros. Uma vez afastada a possibilidade de a História curar sociedades traumatizadas, ela funcionaria, ao menos, para evitar que o passado se repita? Frente ao desejo de melhorar o passado – e na impossibilidade de girar ao contrário o relógio do mundo para quem foi torturado, perseguido, morto – na impossibilidade de reviver os que pereceram – apenas uma memória do passado que lhes faça honra e homenagem basta para limpar o sangue da História e dizer que se fez justiça? A palavra do historiador não tem o mesmo poder da palavra do pastor descrito no Novo Testamento que, uma vez deparando-se com um morto, ordenou-lhe que se levantasse – e ele se levantou. A expectativa de fazer justiça, de um *tikun olam*, portanto, é sombria para os que depositam esperança na História. Pode-se falar, com Lawrance Langer, que a libertação do Holocausto é um tipo pobre de sobrevivência – não se consegue libertar completamente dos traumas vividos pela "memória profunda" (LANGER, 1993). E que seu advento é incapaz de gerar um "nunca mais", posto que tragédias seguem acontecendo mesmo depois de uma coletivização da memória do Holocausto. Afinal – é possível aprender com a História do Holocausto? Aliás, o que consistiria em aprender com sua História? Que o "mal", seja qual for sua forma e seu significado, nunca mais volte a

transformar nenhum grupamento humano ou indivíduo em uma nova alegoria de Jó? Que nenhuma criancinha inocente jamais derramará lágrimas de novo? Se a lição do Holocausto for o "nunca mais", o que se poderia aprender com ele que não se pudesse aprender com a História do Colonialismo, da Escravidão, do Apartheid, de qualquer ditadura em qualquer lugar? Se as especificidades do evento forem diluídas num mal ontológico, todos eles deveriam figurar, igualmente, como recorrência do "mal" e ensejar as mesmas lições. Ao contrário, todavia, apenas demonstram que o "mal" é uma constante histórica e que nada de pode aprender com o passado.

Creio que essa ontologização do "mal" está inclusa, de certa forma, no discurso dos Direitos Humanos. A lição, não apenas do Holocausto, mas de todos os demais eventos citados e ainda outros, seria a de "lembrar para não repetir"; a viva memória da desgraça estaria como sustentáculo para os Direitos Humanos. Talvez, aqui se pudesse vislumbrar a importância do Holocausto como o evento depois do qual se instituíram as premissas dos Direitos Humanos e da Lei Internacional. Samuel Moyn argumenta o contrário, indicando três estágios para a evolução conceitual dos Direitos Humanos: "os paradigmas assistencialista, anticolonial e humanitário nos quais a moeda dos direitos humanos foi cunhada reiteradamente." (MOYN, 2020, p. 118). Moyn diz que, a despeito de autores terem se debruçado sobre o papel das atrocidades da Segunda Guerra na construção das inovações legais relacionadas ao esboço da Declaração Universal dos Direitos Humanos:

> os julgamentos de Nuremberg, a Convenção sobre Genocídio e as Convenções de Genebra –, os direitos humanos nunca foram mencionados. Isso não significa que a Declaração Universal não tenha respondido à guerra. Mas sua resposta presumia que apenas o programa assistencialista nacional superaria o passado e – diferentemente dos documentos contemporâneos – não apresentou planos para a proteção humana se uma guerra voltasse a se instaurar. (MOYN, 2020, pp. 119-120)

Ou seja, as atrocidades que temos em mente hoje, especialmente a sucessão de eventos agora conhecidos como Holocausto, não tiveram papel essencial na criação da linguagem dos Direitos Humanos. "Por isso, a suposição agora profundamente arraigada de que todos os desfechos da Segunda Guerra Mundial, e em especial a Declaração Universal, simplesmente devem ter sido uma resposta ao genocídio contra os judeus é errada." (MOYN, 2020, p. 120). E "para praticamente ninguém e para poucos judeus o Holocausto foi, se é que sua monstruosidade tenha sido de fato compreendida, a justificativa direta para o direito supraestatal ou a prevenção contra atrocidades." (MOYN, 2020, p. 120). Então, os "Direitos Humanos significavam tão-somente um compromisso do Estado-

nação com o bem-estar social. O Holocausto não foi mencionado por nenhum diplomata ao longo dos debates sobre a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Se uma consciência sobre o que hoje chamamos de Holocausto existia, ela operava no sentido de uma evasão de culpa de uma Europa que colaborou em massa para estes horrores. E, mesmo para as comunidades judaicas que esposavam de uma idéia de extremismo e singularidade de sua perseguição pelos nazistas, era preferível tentar ignorar o passado e tentar reconstruir a vida. Um segundo estágio da evolução dos Direitos Humanos foi a luta anticolonial, nas décadas de 1950-1970. A autodeterminação dos povos e a crítica ao colonialismo foram a sua marca.

> Nesse estágio da história, ainda não havia no mundo nenhum direito humano internacional autoproclamado, e praticamente não houve até o final. Na verdade, o fascinante com respeito a esses documentos é que, embora invoquem fastidiosamente os direitos humanos, eles exacerbam as premissas soberanistas de assistencialismo nacional em virtude das memórias do colonialismo – inclusive dos entrelaçamentos colonialistas dos direitos humanos na década de 1940 (MOYN, 2020, p. 123)

Os Direitos Humanos, neste contexto, eram reivindicados contra intervenções imperialistas e em defesa da soberania nacional, muito ao contrário da *responsabilidade para proteger* que hoje rege o discurso dos Direitos Humanos.

Somente ao final da Guerra Fria que o paradigma humanitário dos Direitos Humanos surgiu, fazendo referência específica ao Holocausto. A prevenção de atrocidades tornou-se central. "Se, entretanto, não foi o Holocausto que incitou as primeiras interpretações dos direitos humanos, a memória do Holocausto certamente incitou o último paradigma humanitário." (MOYN, 2020, p. 124). Neste paradigma humanitário dos Direitos Humanos, a crueldade atroz tornou-se a pior coisa que poderíamos fazer ou sofrer.

O paradigma humanitário de que fala Moyn coincide com o que Robert Meister chama de de Discurso dos Direitos Humanos. Cabe um breve delineamento do que consiste este discurso. Para Meister, trata-se de uma secularização do humanismo judaico-cristão, um novo paradigma que consiste em

> Resgatar aqueles que sofrem, mesmo quando esse sofrimento é infligido em nome da revolução. Se resgatar vítimas é o que o ativismo de direitos humanos faz hoje, aqueles que, no terreno, resistem ou atacam os salvadores (talvez por considerá-los invasores e ocupantes) deixam de ser vistos como combatentes da liberdade e passam a ser considerados inimigos — e violadores paradigmáticos — dos próprios direitos humanos (MEISTER, 2010, p. 20).[672]

[672] No original: "rescuing those who suffer, even if that suffering is inflicted in the name of revolution. If rescuing victims is what human rights activism does today, those on the ground who resist or

Ele reside numa simpatia universal para com todos que sofrem, quebrando o ciclo de violência que as injustiças do passado ou as revoluções geram. Nesse sentido, o Discurso dos Direitos Humanos é contrarrevolucionário – posto que as revoluções para sanarem as desigualdades da história não são bem vindas, uma vez que geram mais violência em seu rastro. Violar os Direitos Humanos seria causar sofrimento desnecessário e injustificado a outrem. Desta forma, o terror revolucionário e as práticas genocidas se irmanariam como violadores contumazes desse discurso. Opõem-se, assim, dois modelos de justiça: a justiça como luta (revolucionária) e a justiça como reconciliação (Direitos Humanos). A busca por reconciliação com o passado supera a cadeia de violência revolucionária-contrarrevolucionária, domando a necessidade por vingança pela de retomada da legalidade. O Discurso dos Direitos Humanos coloca o mal no passado ao mesmo tempo em que adia, indefinidamente, o tempo da justiça. Nesse sentido, ele seria análogo à teologia da crucificação tal como elaborada por Paulo, o santo cristão. Segundo esta teologia, os pecados da Humanidade estariam redimidos pelo sangue derramado por Jesus; se antes da crucificação apenas os judeus eram o povo escolhido, por meio dela possibilitou-se a universalização do acesso a Deus por meio da conversão ao cristianismo. Após a crucificação, os pecados dos homens estariam perdoados, e bastaria reconhecê-lo e converter-se – em outras palavras, comprometer-se a nunca mais pecar – para que a pessoa alcançasse a graça divina. Havia um tempo, portanto, entre a crucificação e o retorno do messias, e este era o tempo para a conversão ao cristianismo. Um tempo, portanto, após o mal e antes da justiça.

A doutrina paulina encena, ao mesmo tempo, o problema da questão judaica: por que existem judeus? Se antes os judeus eram o povo escolhido, após a crucificação do suposto messias, houve uma universalização do poder ser judeu através do cristianismo. Com a crucificação do suposto messias, a humanidade inteira poderia beneficiar-se do perdão divino. Através do cristianismo, pode-se dizer, todo gentio poderia ser judeu. E com esta universalização, não faria mais sentido a distinção entre judeus e gentios. Por que, então, deveria continuar havendo judeus? Os judeus que não aceitavam o novo evangelho e a vinda do messias na pessoa de Jesus – ou seja, que permaneciam como judeus – eram vistos como mal judeus. “Recusar-se a acreditar na importância universal de sua própria história era, para Paulo, uma ofensa contra Deus que somente os judeus

attack the rescuers (perhaps for being invaders and occupiers) are no longer considered to be freedom fighters but rather are seen as enemies, and paradigmatic violators, of human rights as such.”

podiam cometer" (MEISTER, 2010, p, 176).[673] Para Meister, o mesmo fenômeno se deu com o Discurso dos Direitos Humanos – a universalização da questão judaica – em relação ao Holocausto. Ele equipara, portanto, a crucificação com o Holocausto – ambos acontecimentos decretavam a vinda do Messias para resgatar a Humanidade do mal; a crucificação era o tempo entre o mal e o retorno do messias, de um lado, e o Holocausto, com a subsequente criação de Israel, servindo como mesmo motivo (MEISTER, 2010, p. 185).

> A discussão anterior sugere que a criação de uma cultura de direitos humanos no século XX, após o Holocausto, possui uma forte semelhança conceitual com a criação do cristianismo por São Paulo após a crucificação daquele que ele considerava o Messias judeu. Em ambos os casos, a resposta foi dar um significado redentor ao sofrimento do judeu por meio de sua universalização e, em ambos os casos, a técnica primária de universalização foi a hifenização — a redescrição do próprio cristianismo como um judaico-cristianismo que ao mesmo tempo continua e supera os traços distintivos do sofrimento judaico ao permitir que todos possam reivindicá-los. A assimilação por meio da hifenização constrói o momento presente como um passo em direção a um mundo sem judeus e fornece uma base sempre renovada para criticar aqueles que passam a ver seu judaísmo, reativamente, como aquilo que resiste à superação (MEISTER, 2010, p. 179).[674]

Atrelar o Discurso dos Direitos Humanos com a memória do Holocausto é reencenar a questão judaica, mais uma vez. Uma ética pós-Auschwitz seria uma ética da compaixão pelo sofrimento inútil do outro, e contra a indiferença que permitiu que ele acontecesse. E a repetição desse sofrimento seria ainda mais penosa para o observador (*onlooker*) do que o seu acontecimento original – pois no momento da repetição, ele deveria saber melhor. Se, em relação ao primeiro acontecimento, em retrospectiva, o observador poderia dizer que teria feito diferente caso tivesse o conhecimento do que estava acontecendo, em sua repetição, o conhecimento da atrocidade anterior deveria ter servido para prevenir que ele coadunasse com uma nova atrocidade. Desta maneira, o Holocausto se torna uma metáfora para novas atrocidades e o judeu uma metáfora para o sofrimento de outros povos. Assim, a questão judaica tem dupla inscrição no Discurso dos Direitos Humanos atual: a proteção do judeu como limite dos Direitos Humanos; e,

[673] No original: "Refusing to believe in the universal significance of their own history was, for Paul, an offense against God that only Jews could commit."

[674] No original: "The foregoing discussion suggests that the creation of a twentieth-century culture of human rights after the Holocaust has a strong conceptual similarity to St. Paul's creation of Christianity after the Crucifixion of the man he regarded as the Jewish Messiah. In both instances, the response was to give redemptive meaning to the suffering of the Jew by universalizing it and, in both instances, the primary technique of universalization was hyphenation—the redescription of Christianity itself as a Judeo-Christianity that both continues and supersedes the distinctive features of Jewish suffering by allowing everyone to claim them. Assimilation through hyphenation constructs the present moment as a step toward a world without Jews and provides an always new basis for criticizing those who come to see their Judaism, reactively, as what resists supersession. "

de forma mais complexa, através da doutrina do anti-antissemitismo. "Ele fundamenta sua reivindicação de universalidade na premissa de que o que aconteceu aos judeus no Holocausto nunca mais deve acontecer a ninguém" (MEISTER, 2010, p. 175).[675] Esta dupla inscrição do judeu no atual Discurso dos Direitos Humanos resulta, novamente, na questão judaica tal como levantada por Paulo. O judeu, vítima por excelência do genocídio por excelência, uma ver universalizado pelo discurso dos Direitos Humanos, transformado em metáfora da vitimização, deixa de ser visto com a especificidade que lhe é devida. O Holocausto deixa de ser sobre os judeus e passa a ser sobre todos os povos que podem tornar-se vítimas de violação de Direitos Humanos. E os judeus que reivindicam a especificidade (ou, nos termos utilizados no trabalho, a unicidade) do Holocausto, são vistos como maus judeus. Daí o conflito, por exemplo, entre Shlomo Katz e James Baldwin, sobre a reivindicação do Holocausto para descrever negação dos direitos civis para os negros americanos, de um lado, e a metaforização da condição judaica, extirpando a especificidade do sofrimento judeu no Holocausto, de outro. Daí, também, a visão do duradouro conflito entre árabes e israelenses como sendo uma reencenação do conflito entre nazistas e judeus – com os judeus podendo figurar com nazistas e os árabes como judeus, ou vice-versa. A universalização do Holocausto "permite que os judeus sejam considerados uma raça que pode ser acusada de racismo e, assim, odiada por qualquer grupo de vítimas que se considere o verdadeiro povo judeu" (MEISTER, 2010, p. 185).[676]

Meister, como Moyn, reconhece os méritos do Discurso dos Direitos Humanos em tentar impedir que a violência na história seja algo recorrente, tornando imperativa a missão de impedir que novas atrocidades voltem a ocorrer. O mote é o seguinte: através da memória, do aprendizado, pode-se reconhecer que os Direitos Humanos estão sendo violados e deve-se agir para impedir que as atrocidades voltem a acontecer. A crença no Discurso dos Direitos Humanos talvez seja a mesma na do Julgamento da História. Joan Scott (2020), em seu *On the Judgement of History*, revela espanto com que manifestações pró-nazistas e de supremacistas brancos ocorressem nos Estados Unidos em pleno século XXI, como se ninguém tivesse aprendido nada com a História. E, de fato, ninguém

[675] No original: "It bases its claim to universality on the premise that what happened to Jews in the Holocaust should never again happen to anyone"

[676] No original: "allows Jews to be considered a race that can be accused of racism, and thus hated, by any victim group that considers itself to be the real Jews"

aprendeu nada com a História, posto que impossível. Ainda que impossível, é um sentimento apelativo tanto a profissionais do campo como a leigos, um sentimento conformista de que, diante das injustiças do presente, um futuro melhor e mais ético aguardasse à Humanidade, de tal forma que os erros do passado seriam reparados. Uma crença, portanto, no progresso da História e em sua direção moral. Scott não compartilha dessa crença; analisa os casos de Nuremberg, o *Truth and Reconciliation Comission*, e a escravidão moderna nos EUA (por sinal, casos que Meister também analisa em seu *After Evil*). Para a autora, os julgamentos de Nuremberg e a comissão do TRC – ambos falharam por colocar no Estado o *telos* da História. O Estado-nação como conquista maior da Humanidade e garantidor de Direitos, nos dois casos, serviram como empecilho para que uma justiça fosse alcançada. Em Nuremberg, os estados vencedores se julgaram benfeitores dos males cometidos ao mesmo tempo que perpetuavam a colonização; no caso sul africano, a insistência no perdão, ao invés de em mudanças estruturais, obstaram que a justiça fosse plenamente alcançada. Sobre a escravidão norte-americana, a autora conclui que trata-se de um caso diferente, pois ao invés de crer no *telos* da História e no estado como sua salvaguarda, visavam uma reescrita da História, visto que os males da escravidão não eram passado, mas um contínuo presente na vida dos afro-americanos. Se o Discurso dos Direitos Humanos reside em prevenir que novas atrocidades aconteçam, fortalecendo-se no mote "lembrar para não repetir", ainda resta a questão de como agir quando a injustiça já foi cometida.

Martha Minow, em seu *Between Vengeance and Forgiveness* (1998), analisa tanto as soluções de julgamentos, comissões da verdade e reparações na tarefa de encontrar um caminho entre o perdão e a vingança. Entrar nos detalhes de cada análise sobre as vantagens e desvantagens de cada método, por mais interessante que fosse, seria contraproducente para uma conclusão. Resta elaborar, portanto, como ela vislumbra a possibilidade de uma justiça que seja simbólica, uma vez que os mal feitos não podem ser desfeitos – e qual é a melhor maneira de percorrer o caminho entre vingança e esquecimento para a aquisição dessa justiça, ainda que simbólica.

Em seu penúltimo capítulo, Minow analisa as potencialidades e limitações das reparações monetárias. Reconhece que são tentativas de reparar o irreparável: um olho perdido perdido em uma sessão de tortura; um parente morto pela polícia estatal de um regime violento; a dignidade violada e até mesmo perdida em ser encarcerado injustamente num campo de concentração; ou o "mau débito" da escravidão – como dinheiro poderia reparar esse tipo de dano? O reconhecimento, mais do que a indenização

pecuniária, era a verdadeira reparação. Minow reconhece que "não existem medidas de mercado para o valor de uma vida viva e ordinária, sem pesadelos ou culpa de sobrevivente" (MINOW, 1998, pos. 1788).[677] O dinheiro, justamente, é um meio neutro de estabelecer equivalências entre mercadorias e fazer transações; de medir quanto cada produto vale para que uma cadeia de compras e vendas exista, possibilitando que se troque mercadoria por dinheiro, ao invés da realização de escambo – tem uma função utilitária. A impossibilidade da reparação reside justamente na incapacidade de se precificar o sofrimento. Como medir o valor de uma injustiça? Colocar preço na tortura e no assassinato? A destruição de um povo? "expressões simbólicas tornam-se as únicas possibilidades" (MINOW, 1998, pos. 1815).[678] Ao mesmo tempo que as reparações monetárias não são senão um tipo de reparação simbólica, Minow reflete, também, sobre a possibilidade de restituição. Como desfazer as injustiças da colonização, que por séculos retirou indígenas de suas terras originárias? "Mais uma vez, é crucial retornar às dimensões simbólicas das reparações" (MINOW, 1998, pos. 1891).[679] As políticas de reparação e restituição precisam tomar cuidado para não criar novas vítimas, e a melhor maneira de se fazer isso é estabelecer tais políticas dentro de simbolismos. "Quando o reino do sentido ocupa o centro do palco, o cálculo econômico e suas confusões perdem importância" (MINOW, 1998, pos. 1891).[680] Isto reavivaria no grupo lesado o sentimento de dignidade que foi violada. Neste contexto devem ser entendidas as políticas de ações afirmativas, que tentam corrigir as desigualdades causadas por males históricos, sem que o preço incomensurável por elas sejam integralmente pagos – posto que impossível. Em seu afã de reparar injustiças passadas, o Discurso dos Direitos Humanos depende de uma temporalidade específica, de certa forma presentista; ao mesmo tempo que se entende o mal como estando no passado, o presente, o tempo do perdão na teologia paulina, estende seus valores para o passado e para o futuro. A compreensão atual da malignidade de determinados comportamentos é estendida ao passado e ao futuro – abolindo, desta maneira, a visão historicista sobre o passado e trabalhando para que essas injustiças não se repitam no futuro. É uma temporalidade que tenta estender o máximo possível do tempo presente, como um tempo eterno mas ao mesmo tempo frágil – que enxerga o

[677] No original: "no market measures exist for value of living and ordinary life, without nightmares or survivor guilt"

[678] No original: "Symbolic expressions become the only possibilities"

[679] No original: "Once again, it is crucial to return to symbolic dimensions of reparations"

[680] No original: "When the realm of meaning takes the center stage, the economic calculus and confusions fade in importance"

passado através de seus próprios princípios e, justamente por isso, entende-o como passível de (alguma) correção, e vê o futuro como algo que pode quebrar este equilíbrio a qualquer momento. A justiça que se pode fazer em relação ao passado não é mais do que um processo de cura de uma grave ferida; o machucado para de sangrar, mas a cicatriz permanece, não apenas como uma marca do passado doloroso, mas como preocupação com um futuro que pode reabrir a ferida. Ou, para utilizar outra metáfora, a cura em relação a um passado injusto é como a reabilitação do alcoolismo: por mais que hoje a sobriedade prevaleça, basta uma gota de álcool amanhã para o vício retornar – a recuperação nunca é permanente, a justiça nunca é satisfatória. Joan Scott, ao falar do movimento que pede reparação pelas injustiças da escravidão nos EUA, parece corroborar com a interpretação de Minow. Este, ao verificar o fracasso do Estado em reconhecer e reparar os danos do passado escravista, o "pecado original" da História americana, preferiam outra estratégia. Para os defensores da reparação:

> não se trata tanto de emitir um juízo — no sentido de um veredito que relegaria o mal ao passado. Trata-se, antes, precisamente de uma prestação de contas, de uma exigência de reconhecimento de que o passado não passou, de que narrativas progressistas e lineares são insustentáveis porque distorcem a história americana (SCOTT, 2020, p. 102).[681]

Martha Minow, no último capítulo de *Between vengeance and forgiveness*, faz uma importante reflexão sobre o caminho da justiça. "Buscar um caminho entre a vingança e o perdão é também buscar uma rota entre memória em excesso e esquecimento em excesso" (MINOW, 1998, pos. 2039).[682] O esquecimento total é um insulto às vítimas; o excesso de memória é uma doença. O vício em memória – aqui Minow faz referência a Charles Maier – pode levar a uma competição pelas queixas (*grievance*), uma disputa para saber qual é o grupo mais oprimido – e disso extrair um valor moral. O modo como a sociedade lida com as injustiças de seu passado – e este não é um privilégio de poucos, a se crer no que diz Michael Mann em seu *The dark side of democracy* (2009) – diz, também, sobre como viver no presente e as possibilidades de "mudar" o futuro – no sentido de que ele não seja uma continuação das injustiças do passado, nem uma recorrência das violências que tentam repará-las. As doses de vingança e de perdão devem ser bem medidas. A vingança há de ser domada até se transformar em justiça. "A retribuição pode ser entendida como vingança contida pela intervenção de alguém que

[681] No original: "it's not so much judgment that's called for— in the sense of a ruling that will consign evil to the past. Rather, it's precisely an accounting, a demand for the recognition that the past has not passed, that progressive linear narratives are untenable because they misrepresent American history"

[682] No original: "To seek a path between vengeance and forgiveness is also to seek a route between too much memory and too much forgetting"

não é a vítima e por princípios de proporcionalidade e direitos individuais" (MINOW, 1998, pos. 261).[683] Se o perdão, por outro lado, pode cessar o ciclo de ofensas, ele não é um gesto totalmente voluntário; não se pode exigir da vítima, muito menos de alguém que a represente, que ofereça seu perdão. Além do mais, o perdão, entendido (erroneamente) como esquecimento da ofensa, pode causar ser motivo de repulsa pela não punição da ofensa cometida anteriormente. Ainda se pode entender o perdão como uma traição a si mesmo; diante de uma grave ofensa, o perdão é como um desligamento dos afetos em relação ao objeto tão querido. O apego à dor é como uma honra ao passado, cuja liberação pelo perdão parece ser uma obscena troca.

Em *Doutor Fausto* (2015), de Thomas Mann, sobre o personagem principal, Adrian Leverkühn, levanta-se a suspeita de ter feito um pacto com o Diabo. Não numa encruzilhada ou mediante recitação de palavras mágicas, mas através de uma relação amorosa ilícita, com uma prostituta. Através dela, Adrian teria contraído sífilis, a doença demoníaca que lhe daria tempo e inspiração para compor músicas sublimes, ao troco de nunca poder amar ninguém. No capítulo XXV do romance, acontece o encontro entre Adrian e seu credor, que lhe explica tudo sobre sua condição. Em troca do dom artístico, ao fim do tempo estimado, a alma do músico desceria ao inferno. Não haveria nada que pudesse salvá-lo? O arrependimento, talvez? Adrian diz ao demônio:

> Confiais que meu orgulho me impedirá de recorrer à *contritio* indispensável à salvação, e não levais em conta que existe uma contrição altiva, a contrição de Caim, que andava convicto de que seu pecado era demasiado grande para que jamais pudesse ser perdoado. A contrição efetuada sem nenhuma esperança, na mais completa descrença em qualquer possibilidade de mercê e indulto, a que se realiza apesar de o pecador ter a inabalável convicção de ter agido excessivamente mal, de modo que nem sequer a infinita Bondade seria suficiente para remitir a pena – só esta é a verdadeira compunção, e chamo vossa atenção ao fato de que ela mais se aproxima da Redenção e se torna quase irresistível aos olhos da Bondade. Deveis admitir que o pecador mediano, vulgar é apenas modicamente interessante do ponto de vista da misericórdia divina. No seu caso, o ato de mercê não tem grande ímpeto. Não passa de um gesto frouxo. Normalmente, a mediocridade não tem nenhum status teológico. Uma pecaminosidade tão desgraçada que deixa o homem perder quaisquer esperanças na graça é o genuíno caminho teológico para levá-lo à salvação (MANN, Thomas, 2015)

Quanto mais abjeta a culpa, maior o desafio à Bondade! Mas o argumento de Adrian em favor de sua alma não foi aceito pelo Diabo, que nela reconheceu uma lógica calculada e esperançosa de contrição que desafiaria a própria desesperança no perdão. Ao fim, depois de compor a lamuriosa "Lamentação do Doutor Fausto", Adrian Leverkühn morreu. Sua

[683] No original: "Retribution can be understood as vengeance curbed by the intervention of someone other than the victim and by principles of proportionality and individual rights."

canção era uma antítese da Ode à Alegria, da nona Sinfonia de Beethoven, e diz respeito não somente ao destino individual de seu compositor, mas serve, também, de alegoria à sua Alemanha, que anos depois viria incidir no Nazismo, no Holocausto e na derrota incondicional na Segunda Guerra. Ademais da "Lamentação do Doutor Fausto", fica a questão ineludível questão: há algum pecado grandioso demais para ser perdoado? Seria o Holocausto um deles?

Berel Lang compreende o Holocausto como desses pecados que seriam imperdoáveis, se existe tal coisa. E analisa a obra *The Sunflower*, de Simon Wiesenthal (2008). O livro conta o episódio em que, ainda trabalhando em um campo de concentração, em Lemberg, 1943, Simon Wiesenthal foi escolhido aleatoriamente entre seus companheiros judeus e levado a um hospital. Lá, Karl, um moribundo SS, arrependia-se das atrocidades cometidas pela sua unidade no front russo – o aprisionamento e o assassinato de judeus. O episódio atormentava Karl a ponto dele querer pedir perdão, e foi para isso que chamara Wiesenthal, como um representante dos judeus que pudesse perdoá-lo. Após o pedido de perdão de Karl, Wiesenthal ponderou e saiu da sala em silêncio – o que implica que não aceitou e nem negou o perdão. *The Sunflower* conta esta história e a resposta que nomes de relevância da filosofia, teologia e política dariam para Karl. Seu crime era passível de perdão? Lang assevera que o motivo do silêncio de Wiesenthal era mais do que ódio ou sentimento de vingança, mas algo relacionado ao fenômeno do perdão, não essencialmente ao Holocausto. "Como, perguntou-se Wiesenthal, ele poderia perdoar alguém pelo mal que essa pessoa havia feito a *outra* pessoa?" (LANG, 1999b, p. 132).[684] Apenas o ultrajado poderia garantir o perdão ao infrator. Mas a questão emerge: "Não deveria ser suficiente, para que haja perdão, que a pessoa que cometeu o mal reconheça plenamente sua responsabilidade e esteja disposta a fazer o que puder (mesmo que seu poder seja limitado) para reparar o erro e compensá-lo?" (LANG, 1999b, p. 132).[685] E, sendo este o caso, não poderia uma outra pessoa perdoar o malfeitor, como um porta-voz do grupo ofendido? Sobre a segunda questão, uma certa noção de perdão admite que outra pessoa – ou comunidade – aceite o perdão em nome de outra. Para Lang,

[684] No original: "How, Wiesenthal asked himself, could *he* forgive someone for harm that a person had done to someone *else*"

[685] No original: "Should it not be suficient for forgiveness that the person who does wrong fully acknowlodges his responsability and is willing to do what he can (even if his power is limited) to turn the wrong around, to make good on it?"

> O que parece emergir aqui, acredito, quando colocamos as duas posições lado a lado, são duas concepções de perdão que não apenas diferem entre si, mas são incompatíveis: a primeira — a de Wiesenthal — segundo a qual o perdão deve ser buscado pelo transgressor e só pode ser concedido pela pessoa ou pelo grupo que sofreu o dano; a segunda, segundo a qual o perdão pode ser concedido sem qualquer reconhecimento de culpa ou pedido de perdão, e em que o perdão pode ser concedido por alguém que não é a pessoa prejudicada. (LANG, 1999b, p. 135-136).[686]

A primeira noção de perdão concebe que o malfeitor, mesmo transtornado pela culpa e com sede de redenção, possa não ser perdoado. Já a segunda noção implica que mesmo sem a culpa da parte agressora, o perdão pode ser concedido para limpar a mancha moral que restou da injustiça. Entre a escolha entre as duas alternativas de perdão, reside a questão: é, o perdoar, uma atitude necessariamente moral? Para alguns pensadores, "Nietzsche apenas o mais enfático entre eles, representou o perdão como algo prejudicial, até moralmente errado, seja porque causa danos psicológicos, seja porque impede o processo de justiça." (LANG, 1999b, p. 137).[687] Perdoar é, de fato, idealmente importante? Lang reflete que um mundo sem perdão seria ou mais humano (em que não haveria ofensas que deveriam ser perdoadas) ou menos humano (rodeado por ressentimento e vinganças).

Reflexões estas, sobre a utilidade e moralidade do perdão, que levam à meditar sobre o ressentimento. Num cenário onde o perdão é impossível, resta o sentimento de vingança. "Ao contrário do perdão, que apaga o passado, a vingança o preserva" (LANG, 1999a, p. 158).[688] O desejo de vingança é um dos combustíveis da memória. Através dela (a memória), a ofensa do passado revive no presente enquanto não sobrevier o perdão. E a a vingança nunca vem em um ato isolado, mas se inscreve numa cadeia infinita de atos e contra atos, cada qual buscando a seu turno a revanche desejada. "A vingança, nesses termos, é útil para a memória e para a identidade — uma função ainda mais reforçada em sua dimensão futura: a ideia de que qualquer ato particular de vingança, longe de representar um encerramento, pode por sua vez ser respondido ou superado por outro"

[686] No original: "What seems to emerge here, I belive, as we place the two positions side by side, are two conceptions of forgiveness that not only differ from each other but are incompatible: the one – Wisenthal's – in which forgiveness must be sought by the wrogndoer and in which only the person or group harmed can grant it; the second, in which forgiveness can be granted without any acknowlodgement of wrogndoing or request for forgiveness and where forgiveness can be granted by someone other than the person who has been wronged"

[687] No original: "Nietzsche only the most emphatic among them, have represented forgiveness as harmful, even morally wrong, because it is psychologically damaging or because it impedes the process of justice"

[688] No original: "Unlike forgiveness which erases the past, revenge preserves it"

(LANG, 1999a, p. 159).[689] Lang, portanto, afirma que a revanche motiva a memória – a memória da dor – e que é mais importante em sua construção do que comumente se aceita. Assim se tem, de um lado, a idéia de que o perdão é uma ofensa à dor do passado, à moral e à justiça – posto que implica um esquecimento, um apagamento do passado. Por outro lado, a memória atua engendrando novos conflitos. É o que se quis demonstrar nos capítulos coligidos na seção "Nunca Mais": a memória viva de um genocídio impulsiona a ocorrência de outros genocídios; e, muito frequentemente, os genocídios iniciados são a resposta à memória de uma ofensa grave que nunca mais deve ser repetida. Em nome deste princípio, o "lembrar para não repetir" é decomposto: temos a lembrança e a repetição lado a lado, sem o advérbio de negação as ligando.

Avishai Margalit tece considerações interessantes sobre o perdão, especialmente por diferenciá-lo do esquecimento. Segundo Margalit, há quatro figuras do perdão na Bíblia: "como carregar um fardo, como encobrir, como borrar e como cancelar uma dívida" (MARGALIT, 2004, p. 191).[690] As três primeiras figuras seriam progressivas, do carregar à culpa até seu apagamento, chegando à quarta, um extremo, que é o cancelamento da dívida. Tomando em consideração o borrar o pecado (*blotting out*) e seu cancelamento (*canceling*) há uma oposição. Seria como, ao corrigir um erro de escrita, rabiscar o erro e apagá-lo com borracha; no primeiro se perdoa sem esquecer o ato causador da dívida, no segundo, perdoar e esquecer se equivalem. Retomo a metáfora da ferida cicatrizando: num primeiro caso, o perdão seria como a cicatrização da ferida aberta que deixa, no entanto, sua marca; no segundo caso, a ferida se recupera completamente sem deixar sequer traços de que um ferimento tenha ocorrido.

Berel Lang trouxe a questão de se perdoar é obrigatório ou mesmo desejável; Margalit responde à mesma questão. Na Bíblia judaica, não há a obrigação de perdoar, como existe no Novo Testamento; no entanto, Maimônides, rabino do século XII e importante figura na história do judaísmo, exorta que o perdão seja exercido. A obrigação de perdoar não exalta quem perdoa, mas deprecia quem não perdoa. Assim, Margalit compara o ato de perdoar à instituição de troca de presentes. Diferentemente das trocas mercantis, em que um objeto é trocado por outro de valor equivalente, os presentes são trocados não pelo preço que tem, ou pela obrigação de restituir ao outro o valor recebido.

[689] No original: "Revenge in these terms is *useful* for memory and identity – a function that is further reinforced in its future dimension: the sense that any particular act of revenge, far from being closure, may in turn be countered or superseded by another"

[690] No original: "as carrying a burden, as covering up, as blotting out, and as canceling a debt."

Ao contrário, dá-se o presente gratuitamente, com o intuito de fortalecer as relações sociais entre quem oferta e quem recebe. Não é uma relação meramente utilitária, o ofertante não é obrigado a presentear quem recebe; o ofertado não é obrigado a receber o presente. Da mesma maneira ocorre com o perdão: quem recebe o pedido de desculpas não tem a obrigação de aceitá-lo, mas deve fazê-lo a não ser que tenha bons motivos para a recusa. As práticas diferenciam, no entanto, belos objetivos: "O perdão, ao contrário dos presentes comuns, não tem a intenção de formar ou fortalecer uma relação, mas sim de restaurá-la ao seu estado anterior" (MARGALIT, 2004, pp. 195-196).[691]

O objetivo da troca que envolve pedir-conceder perdão é, portanto, o retorno a um estado anterior à falta. Esse retorno só seria totalmente possível mediante ao apagamento por completo do passado, o que envolve um sentimento mágico em relação ao tempo, típico de um "mundo encantado", nos termos weberianos. No caso religioso, envolveria uma espécie de chantagem para com o divino: joga-se com o arrependimento em troca do apagamento do passado. O perdão deveria ser visto mais como um retorno a Deus do que o apagamento do passado – pecar é se afastar de Deus, ser perdoado é voltar-se, novamente, para ele. Assim foi com Caim, que matou Abel; em sua contrição foi perdoado, e seu perdão consistiu em uma marca em sua face, para que todos soubessem quem ele era e não o matarem. A marca de Caim teria uma dupla função: lembrar a todos de seu crime, ao mesmo tempo que protegê-lo da vingança. Assim, se tem uma diferenciação entre perdoar e esquecer. O perdão não consiste, necessariamente, no apagamento do passado. É um retorno às relações anteriores ao pecado/injustiça *apesar* deste passado, o qual não se esquece.

> O remorso nos oferece uma maneira não mágica de desfazer o passado. Embora seja impossível desfazer o que foi feito, já que o passado não pode ser mudado, é possível mudar nossa interpretação do passado. Ao expressar remorso, o ofensor se apresenta sob uma nova luz, uma luz que pode ser projetada para o passado. Sua capacidade de sentir remorso atesta que ele não é essencialmente mau, mesmo que o ato que tenha cometido tenha sido abominável. O pecador não nega a maldade de seu ato — pois, se o fizesse, não estaria expressando remorso —, mas sua própria assunção de responsabilidade pelo ato supostamente cria uma fissura entre o ato e o autor. Assim, um ofensor pode ser perdoado mesmo que a ofensa não possa ser esquecida. Nessa visão, o remorso está de acordo com a ideia de que o perdão não equivale à obliteração do pecado (MARGALIT, 2004, pp. 198-199).[692]

[691] No original: "Forgiveness, unlike ordinary gifts, is not intended to form or strenghten a relationship but rather to restore it to its previous state."

[692] No original: "Remorse offers us a nonmagical way of undoing the past. Although it is impossible to undo what has been done, since the past cannot be changed, it is possible to change our interpretation of the past. By expressing remorse the offender presents himself in a new light, a light that

A forma descrita acima é a do perdão por encobrimento (*covering up*), a qual não depende do perdão. Não sendo possível se esquecer de algo voluntariamente – a ordem para o esquecimento sempre retorna com o aguçamento do que se deveria esquecer -, também não se poderia perdoar voluntariamente. O que se poderia esperar do ato de perdão, neste caso, é considerá-lo uma razão exclusionária para não agir de certa forma – para não condenar e não proceder à vingança contra a injustiça recebida. Neste sentido, o perdão seria como uma promessa. O ato de perdoar e esquecer. "Portanto, o perdão, que é voluntário, não deve ser vinculado ao esquecimento, que é involuntário" (MARGALIT, 2004, p. 203).[693] No entanto, há outra forma de perdão, a do apagamento (*blotting out*). Nela, o esquecimento é algo que se pretende alcançar e, portanto, o perdão não poderia ser algo voluntário. Assim como os batimentos cardíacos são involuntários, mas podem ser alterados mediante exercícios físicos – também o perdão e o esquecimento poderiam ser exercitados. "O perdão desse tipo não é uma política, mas sim um caso de superar o ressentimento e a sede de vingança, de dominar a raiva e a humilhação. Tal superação é resultado de um longo esforço, e não de uma decisão tomada no calor do momento" (MARGALIT, 2004, p. 204).[694] Perdoar, assim como o trabalho, seria tanto um processo como um resultado. "O perdão total implica o esquecimento — isto é, apagar, e não apenas encobrir" (MARGALIT, 2004, p. 205).[695]

> O perdão como política diz respeito às razões para a decisão de desconsiderar a injúria, mas o perdão como superação significa dominar motivos como o ressentimento e a sede de vingança, que derivam, consciente ou inconscientemente, da própria injúria. O perdão, no sentido talvez inatingível do ideal, é a superação de todos os traços e cicatrizes do ato a ser perdoado. Mas isso é o perdão que apaga — próprio de Deus — e não o perdão que encobre — próprio dos seres humanos (MARGALIT, 2004, p. 206).[696]

---

can be projected into the past. His ability to feel remorse attests that he is not basically evil, even if the act that he performed was abominable. The sinner does not deny the badness of his deed, as then he would not be expressing remorse, but his very assumption of responsibility for the deed is supposed to create a rift between the act and the doer. Thus, an offender can be forgiven even if the offense cannot be forgotten. In this view, remorse accords with the idea that forgiveness is not tantamount to the obliteration of the sin. "

[693] No original: "Therefore, forgiveness, which is voluntary, should not be tied to forgetting, which is involuntary"

[694] No original: "Forgiveness of this sort is not a policy but rather a case of overcoming resentment and vengefulness, of mastering anger and humiliation. Such overcoming is a result of a long effort rather than a decision to do something on the spot"

[695] No original: "Total forgiveness entails forgetting—that is, blotting out rather than covering up"

[696] No original: "Forgiveness as a policy touches upon the reasons for the decision to disregard the injury, but forgiveness as overcoming means mastering motives such as resentment and vengefulness that stem, whether consciously or not, from the injury itself. Forgiveness in the perhaps unattainable ideal sense is overcoming all traces and scars of the act to be forgiven. But this is God's blotting-out forgiveness rather than the human covering-up forgiveness"

Por que, no entanto, devemos conter o desejo de vingança e superar o ressentimento? De onde vem esta obrigação? Para Margalit, esta não é uma obrigação para com o malfeitor, mas para conosco. Não se deve perdão para ninguém, assim como não há obrigação para o esquecimento; no entanto, o ressentimento, Nietzsche e Dostoievski ensinam, é um afeto moralmente negativo. E somente a decisão de perdoar, ou seja, sobrepor-se ao desejo de vingança pode livrar alguém do ressentimento. Perdoar é, portanto, uma obrigação do ser que ama a si mesmo. Desta forma, a primeira forma de perdão é preferível do que a segunda – ao menos para as relações entre humanos, e não entre homens e divindades.

É necessário, mesmo que forçosamente, aproximar-se do final destas reflexões. Na Introdução já esbocei um delineamento dos capítulos que; uma vez lida, mais o Interlúdio e os capítulos, parece-me desnecessário retomá-lo aqui. Apenas, porém, para uma questão de síntese e de correlacionar as reflexões derradeiras ao que foi dito no trabalho, um breve apanhado – em conjunto, não individual – dos capítulos parece ser adequado. Assim, volta-se ao *tikun olam* e ao "nunca mais". Os capítulos sob a rubrica do *tikun olam* pretendiam vislumbrar um papel positivo, senão para a memória, para a pós-memória do Holocausto. Lembrar-se dele, afastados uma ou mais gerações do evento iniciador, teria um potencial curativo – especialmente se se fala da relação entre as segundas gerações de filhos de perpetradores e filhos de sobreviventes. Um diálogo entre as partes seria possível. De novo, é Margalit que fala de um dever ético e moral (ele diferencia o sentido dos dois conceitos) de lembrar das tragédias e injustiças passadas: "A fonte da obrigação de lembrar, sustento eu, vem do esforço de forças do mal radical para minar a própria moralidade, entre outros meios, reescrevendo o passado e controlando a memória coletiva" (MARGALIT, 2004, p. 83).[697] A ética diria respeito às nossas relações mais íntimas, "espessas" (*thick*), entre familiares e amigos. Um estado-nação, por exemplo, seria um repositório natural para uma memória compartilhada (*shared memory*) voltada para a ética. Lembrar do outro, neste caso, não seria obrigatório, mas desejável. A moral é o universo das relações humanas mais "finas" (*thin*), em que não se tem obrigações um para com o outro. Na verdade, a moral é o remédio para a nossa desconsideração para com os estranhos. O cristianismo, como bem retrata a parábola do

[697] No original: "The source of the obligation to remember, I maintain, comes from the effort of radical evil forces to undermine morality itself by, among other means, rewriting the past and controlling collective memory"

bom samaritano, tentou expandir as obrigações éticas, não apenas para nossos vizinhos próximos, mas para todos os humanos – como habitantes do mesmo planeta. Desta forma, lembrar-se das injustiças sofridas por um povo seria um dever tanto ético e moral.

Assim, lembrar das injustiças do passado, como o Holocausto, seria um imperativo ético e moral de toda a Humanidade. Os que foram traumatizados pelo Holocausto sem ter uma memória efetiva dele podem reagir de diversas maneiras ao trauma. Uma delas seria a repetição de padrões depressivos; outra seria o intuito de fazer do mundo um lugar melhor, onde nenhuma outra catástrofe aconteceria – de novo. Daí, tanto a necessidade de lembrar e de perdoar, tratadas nesta conclusão.

Por outro lado, a outra face da moeda, o "nunca mais", se impôs de maneira irônica – não como a redenção pela justiça, pelo melhoramento do mundo, mas pela recorrência das atrocidades. O diabo anda debalde a Terra, no entanto, e as memórias que deveriam servir para vigilância para a não recorrência, no futuro, de desgraças do passado, tornou-se, ao contrário, lema dos perpetradores. "Nunca mais seremos vítimas", completo: "portanto, exterminaremos os nossos inimigos, para sempre". O conceito de "segurança permanente" de Moses (2021b) também se mostra mais efetivo que o de genocídio, que tornado cada vez mais similar ao conceito de Holocausto, além de ter sido forjado por estados-nações ciosos de sua soberania, excluíram de seu guarda-chuva protecional vários tipos de vítimas civis.

Todos os caminhos levam a Israel. A pós-memória da cura e do ressentimento. Israel como o *tikun olam* de Fackenheim; como reparação pelo Holocausto e como vingança contra os árabes e palestinos através e um deslocamento afetivo. Meister, em sua argumentação sobre a universalização do Holocausto, coloca o estado de Israel como uma exceção ao Discurso dos Direitos Humanos. "Criticar explicitamente os judeus, no contexto, por exemplo, do apoio dos Estados Unidos e da Europa a Israel, é agora identificar-se implicitamente com os inimigos do Discurso dos Direitos Humanos" (MEISTER, 2010, p. 179).[698] Do antissemitismo e antissionismo à Nakba de longa duração. Falar sobre o *tikun olam* do Holocausto e sobre seu "nunca mais" é, inevitavelmente, também, falar de Israel. É na criação deste estado que ambas as noções se entrecruzam. Israel, no entanto, permanece um ponto mudo deste trabalho, ainda que o sublinhe de maneira inevitável. Diria que uma mudez eloquente.

[698] No original: "To criticize Jews explicitly in the context, for example, of U.S. and European support for Israel is now to implicitly identify oneself with the enemies of Human Rights Discourse."

O tom deste trabalho é eminentemente pessimista, mas eu gostaria de encerrá-lo com uma nota de otimismo. Em *Kadish para a utilidade da História* (2025), o autor joga com o não desejo de Imre Kertész, sobrevivente do Holocausto, de não ter filhos. Ter filhos num mundo em que Auschwitz foi possível? Podemos amar este mundo? Podemos nos responsabilizar por ele, ter esperanças, povoando-o com novas crianças? E estas crianças, com o mesmo fardo de Hamlet, poderiam consertar o mundo legado pelas gerações anteriores? Parafraseando Nietzsche, que só acredita em um deus que saiba dançar, eu diria: só acredito num *tikun olam* num mundo em que Imré Kertész desejasse ter filhos. Mas, se por um lado, o sobrevivente húngaro decidiu pela infertilidade – o que tornaria o fechamento deste trabalho pessimista – há de se ter em conta que muitos como ele, ao contrário, decidiram povoar o mundo de judeus. Este é o *tikun olam* que representa a "segunda geração" do Holocausto.

Por fim, se a esperança de que novas gerações reparem o mundo dos estragos que seus antepassados fizeram não basta; se a possibilidade do novo parece sempre recair na repetição do velho, pensemos no Fausto, de Goethe. Pactuou com Mefistófeles; obrou pecados diversos em busca da felicidade e do progresso; mas, ao contrário do que reza a tradição faustiana, e em especial ao que aconteceu como Adrian Leverkühn, que morreu – ao contrário disso, o fausto de Goethe foi salvo:

> O nobre espírito está salvo
> Do mundo atro dos demos:
> Quem aspirar, lutando, ao alvo,
> À redenção traremos.
> E se lhe houvera haurir de cima,
> Do amor a graça infinda,
> Dele a suma hoste se aproxima
> Com franca boa-vinda (GOETHE, 2007, p. 1041)

Bibliografia

ALEKSIÉVITCH, Svetlana. *As últimas testemunhas: Crianças na Segunda Guerra Mundial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.[E-book]

ALEXANDER, Edward. Stealing the Holocaust. In: CURTIS, Michael (org.). *Antisemitism in the contemporary world*. London: Routledge, v., 2021. [E-book]

ALEXANDER, Jeffrey C. *Remembering the Holocaust: a debate*. New York: Oxford University Press, 2009.[E-book]

ALEXANDER, Jeffrey C. *Trauma: A Social Theory*. Cambridge: Wiley, 2012.[E-book]

ANDERS, Günther. *Nós, filhos de Eichmann: carta aberta a Klaus Eichmann*. São Paulo: Editora Elefante, 2023.[E-book]

ANHALT, Irene. Farewell to my Father. In: HEIMANNSBERG, Barbara e SCHMIDT, Christoph J. (org.). *The Collective Silence: german identity and the legacy of shame*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, v., 1993. [E-book]

ANONYMOUS. Palestine Between German Memory Politics and (De-)Colonial Thought. *Journal of Genocide Research***,** v. 23, n. 3, p. 374-382, 2021/07/03 2021. ISSN 1462-3528.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2013.[E-book]

ASSMANN, Aleida. A Spectre is Haunting Germany: The Mbembe Debate and the New Antisemitism. *Journal of Genocide Research***,** v. 23, n. 3, p. 400-411, 2021/07/03 2021. ISSN 1462-3528.

BAER, Alejandro; SZNAIDER, Natan. *Memory and Forgetting in the Post-Holocaust Era: The Ethics of Never Again*. London: Routledge/Taylor & Francis Group, 2017.[E-book]

BALDWIN, James. *Of Angela Davis and 'the Jewish Housewife. Headed for Dachau*. Midstream. NY: Theodor Herzl Foundation. 17**:** 3-10 p. 1971.

BAR-ON, Dan. Holocaust Perpetrators and their Children A Paradoxical Morality. In: HEIMANNSBERG, Barbara e SCHMIDT, Christoph J. (org.). *The Collective Silence: german identity and the legacy of shame*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, v., 1993. [E-book]

BARTOV, Omer. *Genocide and the Holocaust: Arguments over History and Politics*. Evanston: Northwestern University Press, 2014.

BARTOV, Omer. The Holocaust as Genocide: Experiential Uniqueness and Integrated History. In: FOGU, Claudio;KANSTEINER, Wulf*, et al* (org.). *Probing the Ethics of Holocaust Culture*. Cambridge: Harvard University Press, v., 2016. [E-book]

BASHIR, Bashir; GOLDBERG, Amos. Introduction: The Holocaust and the Nakba: A New Syntax of History, Memory, and Political Thought. In: BASHIR, Bashir e GOLDBERG, Amos (org.). *The Holocaust and the Nakba : a new grammar of trauma and history*. New York: Columbia University Press, v., 2019. [E-book]

BAUER, Yehuda. *The Holocaust in historical perspective*. Seattle: University of Washington Press, 1978.

BAUER, Yehuda. *Whose Holocaust* Midstream NY: Theodor Herzl Foundation. 26**:** 42-46 p. 1980.

BAUER, Yehuda. The place of Holocaust in contemporary History. In: ROTH, JOHN K. e BERENBAUM, MICHAEL (org.). *Holocaust: religious and philosophical implications*. New York: Jewish Braille Institute of America, 1989.

BAUER, Yehuda. Holocaust and Genocide: Some Comparisons. In: DIEFENDORF, Jeffry M;HERZOG, Dagmar*, et al* (org.). *Lessons and Legacies I: The Meaning of the Holocaust in a Changing World*. Evanston: Northwestern University Press, v.1, 1991.

BAUER, Yehuda. Comparison of Genocides. In: CHORBAJIAN, Levon e SHIRINIAN, George (org.). *Studies in comparative genocide*. Londres: Springer, 1999.

BAUER, Yehuda. *A History of the Holocaust*. San Diego: Turtleback Books, 2001a.

BAUER, Yehuda. *Rethinking the Holocaust*. New Haven: Yale University Press, 2001b.

BAUER, Yehuda et al. Research Forum - Holocaust and Genocide. *Dapim: Studies on the Holocaust***,** v. 25, n. 1, p. 301-369, 2011/01/01 2013. ISSN 2325-6249.

BERGER, Alan L. Bearing witness: theological implications of second-generation literature in America. In: SICHER, Efraim (org.). *Breaking Crystal: Writing and Memory After Auschwitz*. Chicago: University of Illinois Press, 1998.

BERGER, Alan L. *Children of Job: American Second-Generation Witnesses to the Holocaust*. New York: State University of New York Press, 2012.

BERGER, Alan L.; BERGER, Naomi, (org.). *Second Generation Voices: Reflections by Children of Holocaust Survivors and Perpetrators*. Syracuse: Syracuse University Press. 2001.

BLATMAN, Daniel. Holocaust scholarship: towards a post-uniqueness era. *Journal of Genocide Research***,** v. 17, n. 1, p. 21-43, 2015. ISSN 1462-3528.

BLOXHAM, Donald. *The Final Solution: A Genocide*. Oxford: Oxford University Press, 2009.[E-book]

BLOXHAM, Donald. Holocaust Studies and Genocide Studies: past, present, and future. In: APSEL, Joyce e VERDEJA, Erneseto (org.). *Genocide Matters: Ongoing Issues and Emerging Perspectives*. London: Taylor & Francis, v., 2013. [E-book]

BOLLAS, Christopher. *A sombra do objeto: Psicanálise doconhecido não pensado*. São Paulo: Escuta, 2015.

BROSZAT, Martin; FRIEDLÄNDER, Saul. A controversy about the Historicization of National-Socialism: Martin Broszat and Saul Fridländer. In: GIGLIOTTI, Simone e LANG, Berel. (org.). *The Holocaust: A Reader*. Malden: Wiley-Blackwell, 2005.

BUDICK, Emily Miller. *The Subject of Holocaust Fiction*. Bloomington: Indiana University Press, 2015.[E-book]

BUKIET, Melvin Jules. Memory Macht Frei. In: BERGER, Alan L. e BERGER, Naomi (org.). *Second Generation Voices: Reflections by Children of Holocaust Survivors and Perpetrators*. Syracuse: Syracuse University Press, 2001.

BURZLAFF, Jan. The Holocaust and Slavery? Working Towards A Comparative History of Genocide and Mass Violence. *Journal of Genocide Research***,** v. 22, n. 3, p. 354-366, 2020. ISSN 1462-3528.

CAPDEPÓN, Ulrike; DIRK MOSES, A. Introduction. *Journal of Genocide Research***,** v. 23, n. 3, p. 371-373, 2021/07/03 2021. ISSN 1462-3528.

CESÁIRE, Aimé. *Discourse on Colonialism*. Delhi: AAKAR Books, 2018.[E-book]

CHALK, Frank Robert; JONASSOHN, Kurt. *The history and sociology of genocide : analyses and case studies*. New Haven: Yale University Press, 1990.

CHARNY, Israel W. *Toward a generic definition of genocide*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.

CHURCHILL, Ward. *A Little Matter of Genocide: Holocaust and Denial in the Americas 1492 to the Present*. San Francisco: City Lights Publishers, 2001.[E-book]

CONFINO, Alon. The Holocaust as a Symbolic Manual: The French Revolution, the Holocaust and Global Memories. In: GOLDBERG, Amos e HAZAN, Haim (org.). *Marking Evil : Holocaust Memory in the Global Age*. New York: Berghahn, 2015.

CUDDIHY, John Murray. The Holocaust: The Latent Issue in the Uniqueness Debate. In: GALLAGHER, Philip F (org.). *Christians, Jews and other worlds: patterns of conflict and accomodation; the Avery lectures in history*. Lanham: University Press of America, 1988.

CURTHOYS, Ann. Raphaël Lemkin's ‘Tasmania': an Introduction. In: MOSES, A. Dirk e STONE, Dan (org.). *Colonialism and Genocide*. New York, NY, USA: Routledge, 2013.

DOCKER, John. Are Sttler-Colonies Inherently Genocidal? Re-reading Lemkin. In: MOSES, A. Dirk (org.). *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*. New York: Berghahn Books, 2008.

DORESTAL, Philipp. Reassessing Mbembe: Postcolonial Critique and the Continuities of Extreme Violence. *Journal of Genocide Research***,** v. 23, n. 3, p. 383-391, 2021/07/03 2021. ISSN 1462-3528.

ECKARDT, Alice L.; ECKARDT, A. Roy. The Holocaust and the Enigma of Uniqueness: A Philosophical Effort at Practical Clarification. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science***,** v. 450, p. 165-178, 1980. ISSN 00027162. Acesso em: 2025/07/24/.

EPSTEIN, Helen. *Children of the Holocaust: Conversations with Sons and Daughters of Survivors*. London: Penguin Books, 1988.[E-book]

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

FEIERSTEIN, Daniel. *El genocidio como práctica social: Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica Argentina, 2022.[E-book]

FEIN, Helen. *Genocide: a sociological perspective*. London: Sage Publications, 1990.

FELMAN, Shoshana. *O Inconsciente Jurídico: Julgamentos e Traumas no século XX*. São Paulo: Edipro, 2014.

FINE, Ellen S. The Absent Memory: the acto of writing in Post-Holocaust French Literature. In: LANG, Berel (org.). *Writing and the Holocaust*. New York: Holmes & Meier, 1988.

FINE, Ellen S. The Post-Holocaust Generation in Diaspora. In: SICHER, Efraim (org.). *Breaking Crystal: Writing and Memory After Auschwitz*. Chicago: University of Illinois Press, 1998.

FITZMAURICE, Andrew. Anticolonialism in Western Political Tought: The Colonial Origins of the Concept of Genocide. In: MOSES, A. Dirk (org.). *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*. New York: Berghahn Books, 2008.

FITZPATRICK, Matthew P. The pre-history of the Holocaust? The Sonderweg and Historikerstreit debates and the abject colonial past. *Central European History***,** v. 41, n. 03, p. 477-503, 2008. ISSN 1569-1616.

FOGU, Claudio; KANSTEINER, Wulf; PRESNER, Todd. *Probing the Ethics of Holocaust Culture*. Cambridge: Harvard University Press, 2016.[E-book]

FRESCO, Nadine. Remembering the unknown. *International Review of Psycho-Analysis***,** v. 11, p. 417-427, 1984. ISSN 0306-2643.

FRIEDLÄNDER, Saul. The "Final Solution": On the Unease in Historical Interpretation. In: DIEFENDORF, Jeffry M;HERZOG, Dagmar*, et al* (org.). *Lessons and Legacies I: The Meaning of the Holocaust in a Changing World*. Evanston: Northwestern University Press, v.1, 1991.

FRIEDLÄNDER, Saul, Org. *Probing the limits of representation: Nazism and the "Final Solution"*. Cambridge, London: Havard University Press. 1992.

FRIEDLÄNDER, Saul. An integrated history of the Holocaust: possibilities and challenges. In: WIESE, Christian e BETTS, Paul (org.). *Years of persecution, years of extermination Saul Friedlander and the future of Holocaust studies*. London: Continuum, v., 2010. [E-book]

FRIEDLÄNDER, Saul. On the Possibility of the Holocaust: An Approach to a Historical Synthesis. In: BAUER, Yehuda e ROTENSTREICH, Nathan (org.). *The Holocaust as historical experience : essays and a discussion*. New York: Holmes & Meier Publishers, 1981.

FULBROOK, Mary. *German national identity after the Holocaust*. Cambridge; Malden: Polity Press; Blackwell Publishers, 2002.

FURBER, David; LOWER, Wendy. Colonialism and Genocide in Nazi-occupied Poland and Ukraine. In: MOSES, A. Dirk (org.). *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*. New York: Berghahn Books, 2008.

GARCIA, Fernando. *Tempo, representação e justiça : limites para uma historiografia do Holocausto*. 2021. Dissertação de Mestrado (Mestrado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UFRGS, Porto Alegre.

GARCIA, Fernando. Hayden White e os limites da escrita do Holocausto: do narrativismo ao passado prático. *Intelligere*, n. 13, p. 150-180, 10/27 2022. Acesso em: 2023/12/30.

GARCIA, Fernando. Kadish para a utilidade da História. In: BRAGA, Sabrina Costa e SILVA, Natan Magalhães (org.). *Ideias, conceitos, intelectuais: reflexões sobre a história e sua escrita*. Cachoeirinha: Fi, 2025.

GARCIA, Fernando; COSTA BRAGA, Sabrina. Dilemas da Pós-Memória: Entrevista com Marianne Hirsch. *Revista de Teoria da História***,** v. 27, n. 2, p. 296 - 308, 02/05 2025. Acesso em: 2026/02/24.

GAUDENZI, Bianca. Competing memories?: the Holocaust and colonial atrocities in German history. *Passato e presente: rivista di storia contemporanea***,** v. 118, n. 1, p. 18-52, 2023. ISSN 1972-5493.

GERWARTH, Robert; MALINOWSKI, Stephan. Hannah Arendt's Ghosts: Reflections on the Disputable Path from Windhoek to Auschwitz. *Central European History***,** v. 42, n. 2, p. 279-300, 2009. ISSN 00089389, 15691616. Acesso em: 2024/04/08/.

GOETHE, Wolfgang Joahann von. *Fausto II: uma Tragédia - Segunda Parte*. São Paulo: Editora 34, 2007.

GOLDBERG, Amos. Ethics, Identity, and Antifundamental Fundamentalism: Holocaust memory in the Globalll Age (a Cultural-Political Introduction). In: GOLDBERG, Amos e HAZAN, Haim (org.). *Marking Evil : Holocaust Memory in the Global Age*. New York: Berghahn, 2015.

GOLDBERG, Amos; HAZAN, Haim, (org.). *Marking Evil : Holocaust Memory in the Global Age*. New York: Berghahn. 2015.

GOSCHALK, Julie C. When Children of Holocaust Survivors Meet Children of Nazis. In: BERGER, Alan L. e BERGER, Naomi (org.). *Second Generation Voices: Reflections by Children of Holocaust Survivors and Perpetrators*. Syracuse: Syracuse University Press, 2001.

GOVRIN, Michal. The Journey to Poland. In: BERGER, Alan L. e BERGER, Naomi (org.). *Second Generation Voices: Reflections by Children of Holocaust Survivors and Perpetrators*. Syracuse: Syracuse University Press, 2001.

HARFF, Barbara; GURR, Ted Robert. Toward Empirical Theory of Genocides and Politicides: Identification and Measurement of Cases Since 1945. *International Studies Quarterly***,** v. 32, n. 3, p. 359-371, 1988. ISSN 00208833, 14682478. Acesso em: 2025/01/25/.

HASS, Aaron. *In the Shadow of the Holocaust: The Second Generation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HECKER, Margarete. Family Reconstruction in Germany An Attempt to Confront the Past. In: HEIMANNSBERG, Barbara e SCHMIDT, Christoph J. (org.). *The Collective Silence: german identity and the legacy of shame*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, v., 1993. [E-book]

HEIMANNSBERG, Barbara; SCHMIDT, Christoph J. *The Collective Silence: german identity and the legacy of shame*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1993a.[E-book]

HEIMANNSBERG, Barbara; SCHMIDT, Christoph J. Psychological Symptoms of the Nazi Heritage Introduction to the German Edition. In: HEIMANNSBERG, Barbara e SCHMIDT, Christoph J. (org.). *The Collective Silence: german identity and the legacy of shame*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, v., 1993b. [E-book]

HIRSCH, Marianne. *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*. Cambridge: Harvard University Press, 2012a.

HIRSCH, Marianne. *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*. New York: Columbia University Press, 2012b.[E-book]

HOFFMAN, Eva. *After such knowledge : memory, history, and the legacy of the Holocaust*. London: Vintage, 2005.[E-book]

HOFFMAN, Eva. *Lost in translation : a life in a new language*. London: Vintage, 2011.[E-book]

HOROWITZ, Irving Louis. *Taking lives: genocide and state power*. Fifth edition, revised. Abingdon, Oxon: Routledge, Taylor and Francis Group, 2017.

HOROWITZ, Sara R. *Voicing the void: muteness and memory in Holocaust fiction*. New York: Suny Press, 1997.

HOROWITZ, Sara R. Auto/Biograpphy and Fiction after Auschwitz. In: SICHER, Efraim (org.). *Breaking Crystal: Writing and Memory After Auschwitz*. Chicago: University of Illinois Press, 1998.

HUTTENBACH, Henry R. Locating the Holocaust on the genocide spectrum: towards a methodology of definition and categorization. *Holocaust and Genocide Studies***,** v. 3, n. 3, p. 289-303, 1988. ISSN 1476-7937.

HUTTENBACH, Henry R. *The Katz Fallacy: The Art of Procrustes*. The Genocide Forum. NY: The Center for the Study of Ethnonationalism**:** pp. 1-2 p. 1997.

JACOB, Frank. Lemkin's Unwanted Shortcomings and Some Theoretical Considerations about the Definition of "Genocide". In: JACOB, Frank e TODZI, Kim Sebastian (org.). *Genocidal Violence: Concepts, Forms, Impact*. Berlim/Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, v., 2023. [E-book]

JAEGER, Hans. Generations in History: Reflections on a Controversial Concept. *History and Theory***,** v. 24, n. 3, p. 273-292, 1985. ISSN 00182656, 14682303. Acesso em: 2024/04/10/.

JASPERS, Karl. *The Question of German guilt*. New York: Fordham University Press, 2000.

JOKIC, Aleksandar. Genocidalism. *The Journal of Ethics***,** v. 8, n. 3, p. 251-297, 2004/09/01 2004. ISSN 1572-8609.

JONES, Adam. *The scourge of genocide: Essays and reflections*. Oxford: Routledge, 2013.[E-book]

JONES, Adam. *Genocide: A comprehensive introduction*. Oxford: Routledge, 2016.[E-book]

KAFKA, Franz. *O Processo*. Porto Alegre: LPM, 2009.

KANAFANI, Ghassan. *Homens ao sol*. Rio de Janeiro: Editora Tabla, 2023a.[E-book]

KANAFANI, Ghassan. *Retorno a Haifa*. Rio de Janeiro: Editora Tabla, 2023b.[E-book]

KANAFANI, Ghassan. *Umm Saad*. Rio de Janeiro: Editora Tabla, 2023c.[E-book]

KANAFANI, Ghassan. *O que lhes restou*. Rio de Janeiro: Editora Tabla, 2025.[E-book]

KAPLAN, Thomas Pegelow. The universalisation of the Holocaust as a Moral Standard. In: KAPLAN, Thomas Pegelow;MATTHÄUS, Jürgen*, et al* (org.). *Beyond "Ordinary Men": Christopher R. Browning and Holocaust Historiography*: Schoeningh Ferdinand GmbH, 2019.

KATZ, Steven T. The" unique" intentionality of the Holocaust. *Modern Judaism*, p. 161-183, 1981. ISSN 0276-1114.

KATZ, Steven T. *The Holocaust in Historical Context: Volume 1*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

KATZ, Steven T. *A Reply by Steven Katz and a short Response by Henry Huttenbach*. The Genocide Forum. NY: The Center for Study of Ethnonationalism**:** pp. 1-2 p. 1997.

KATZ, Steven T. The Uniqueness of the Holocaust: The Historical Dimension. In: (org.). *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*. Boulder: Westview Press, v., 2009. [E-book]

KATZ, Steven T. *The Holocaust and New World Slavery: Volume 1: A Comparative History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019a.

KATZ, Steven T. *The Holocaust and New World Slavery: Volume 2: A Comparative History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019b.

KATZ, Steven T. On the definition of Genocide and the Issue of Uniqueness. In: KATZ, Steven T. (org.). *Holocaust studies : critical reflections*. New York: Routledge, v., 2019c. [E-book]

KATZ, Steven T. Comparing Causes of Death in the Holocaust with the Tragedy of the Indigenous Peoples of Spanish America: The View of David E. Stannard. *Journal of Genocide Research***,** v. 22, n. 3, p. 373-390, 2020a. ISSN 1462-3528.

KATZ, Steven T. Response to Jan Burzlaff's Review of Steven T. Katz, The Holocaust and New World Slavery. *Journal of Genocide Research***,** v. 22, n. 3, p. 367-372, 2020b. ISSN 1462-3528.

KERTÉSZ, Imre. *Kadish por uma criança não nascida*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

KLEINBERG, Ethan. *Haunting History: For a Deconstructive Approach to the Past (Meridian: Crossing Aesthetics) (English Edition)*. Stanford: Stanford University Press, 2017.[E-book]

KOLÁŘ, Stanislav. Possessed by Postmemory: Thane Rosenbaum's Elijah Visible. *Nordic Journal of English Studies***,** v. 20, n. 1, 2021. ISSN 1654-6970.

KORMAN, Gerd. The Holocaust in American historical writing. *Articles & Chapters*, p. 147, 1972.

KÖSSLER, Reinhart. From Genocide to Holocaust? Structural Parallels and Discursive Continuities. *Africa Spectrum***,** v. 40, n. 2, p. 309-317, 2005. ISSN 00020397. Acesso em: 2024/04/10/.

KÜHNE, Thomas. Colonialism and the Holocaust: continuities, causations, and complexities. *Journal of Genocide Research***,** v. 15, n. 3, p. 339-362, 2013/09/01 2013. ISSN 1462-3528.

KULKA, Otto Dov. Singularity and its Relativization. Changing Views in German Historiography on National Socialism and the "Final Solution". In: (org.). *German Jews in the Era of the "Final Solution": Essays on Jewish and Universal History*. Belim/Jerusalém: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, v., 2019. [E-book]

KUNDRUS, Birthe. From the Herero to the Holocaust? Some remarks on the current debate. *Africa Spectrum***,** v. 40, n. 2, p. 299-308, 2005. ISSN 0002-0397.

KUPER, Leo. *Genocide: its political use in the twentieth century*. New Haven: Yale University Press, 1982.

LACAPRA, Dominick. *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013.

LANG, Berel. Holocaust - Memory and Revenge: The Presence of the Past. In: LANG, Berel (org.). *The Future of the Holocaust: Between History and Memory*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1999a.

LANG, Berel. Reliving or Revoking the Past: Two views of Forgiveness. In: LANG, Berel (org.). *The Future of the Holocaust: Between History and Memory*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1999b.

LANG, Berel. *Act and idea in the Nazi genocide*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2003.

LANGER, Lawrence L. *Holocaust testimonies : the ruins of memory*. New Heaven: Yale University Press, 1993.

LEMKIN, Raphael. *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*. Washington: Lawbook Exchange, Limited, 2008.

LEVENE, Mark. *Genocide in the Age of National State 1*. New York: I.B. Tauris & Co., 2005.

LEVY, Daniel ; SZNAIDER, Natan. *The Holocaust and memory in the global age*. Philadelphia: Temple University Press, 2006.

LEVY, Daniel; SZNAIDER, Natan. A institucionalização da moralidade cosmopolita : o Holocausto e os direitos humanos. *História Revista***,** v. 17, n. 1, 12/18 2012. Acesso em: 2025/10/04.

LINDQVIST, Sven. *Exterminem todos os malditos: uma viagem a Coração das trevas e à origem do genocídio europeu*. São Paulo: Fósforo, 2023.[E-book]

LIPSTADT, Deborah E. *Denying the Holocaust: the growing assault on truth and memory*. New York; Toronto; New York: Free Press ; Maxwell Macmillan Canada ; Maxwell Macmillan International, 1993.[E-book]

LYOTARD, Jean-François. *The differend : phrases in dispute*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

MAIER, Charles. Consigning the Twentieth Century to History: Alternative Narratives for the Modern Era. *The American Historical Review***,** v. 105, n. 3, p. 807-831, 2000. ISSN 00028762, 19375239. Acesso em: 2025/06/24/.

MAMDANI, Mahmood. The Politics of Naming: Genocide, Civil War, Insurgency. *London Review of Books***,** v. 29, n. 5, 2007.

MAMDANI, Mahmood. *When victims become killers : colonialism, nativism, and the genocide in Rwanda*. New paperback edition. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2020.[E-book]

MANN, Michael. *The dark side of democracy : explaining ethnic cleansing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MANN, Thomas. *Doutor Fausto: A vida do compositor alemão Adrian Leverkühn narrada por um amigo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MANNHEIM, Karl. The Problem of Generations. In: KECSKEMETI, P. (org.). *Essays on the Sociology of Knowlodge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1952.

MARGALIT, Avishai. The ethics of memory. In: (org.). *The Ethics of Memory*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

MASSING, Almuth. Effects of Lingering Nazi Worldviews in Family Life. In: HEIMANNSBERG, Barbara e SCHMIDT, Christoph J. (org.). *The Collective Silence: german identity and the legacy of shame*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, v., 1993. [E-book]

MATTHÄUS, Jürgen et al. Donald Bloxham, The Final Solution: A Genocide (Oxford: Oxford University Press, 2009). *Journal of Genocide Research***,** v. 13, n. 1-2, p. 107-152, 2011. ISSN 1462-3528.

MAZOWER, Mark. *O império de Hitler*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2013.

MCGLOTHLIN, Erin. *Second-Generation Holocaust Literature : Legacies of Survival and Perpetration*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

MEIERHENRICH, Jens. *Genocide: A Reader*. Oxford, England, UK: Oxford University Press, 2014.

MEISTER, Robert. *After Evil: A Politics of Human Rights*. New York: Columbia University Press, 2010.[E-book]

MICHMAN, Dan. The Jewish dimensions of Holocaust in Dire Straits? Current Challenges in Interpretation and Scope. In: GODA, Norman J. W. (org.). *Jewish histories of the Holocaust : new transnational approaches*. New York: Berghahn, 2017.

MILCHMAN, Alan; ROSENBERG, Alan. Two kinds of uniqueness: The universal aspects of the Holocaust. In: MILLEN, Rochelle (org.). *New Perspectives on the Holocaust: A Guide for Teachers and Scholars*. New York: New York University Press, 1996.

MINOW, Martha. *Between vengeance and forgiveness : facing history after genocide and mass violence*. Boston: Beacon Press, 1998.[E-book]

MITSCHERLICH, Alexander; MITSCHERLICH, Margarete. *The inability to mourn: Principles of collective behavior*. New York: Grove Press, 1975.

MODIANO, Patrick. *Dora Bruder*. São Paulo: Rocco Digital, 2014.[E-book]

MOSES, A Dirk. Empire, Colony, Genocide: Keywords and the Philosophy of History. In: MOSES, A. Dirk (org.). *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*. New York: Berghahn Books, 2008.

MOSES, A Dirk. Raphael Lemkin, Culture, and the Concept of Genocide. In: BLOXHAM, Donald e MOSES, A. Dirk (org.). *The Oxford handbook of genocide studies*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

MOSES, A Dirk. Genocide and the Terror of History. *Parallax***,** v. 17, n. 4, p. 90-108, 2011/11/01 2011. ISSN 1353-4645.

MOSES, A Dirk. Introduction. In: MOSES, A. Dirk e STONE, Dan (org.). *Colonialism and Genocide*. New York: Routledge, 2013.

MOSES, A Dirk. Anxieties in Holocaust and Genocide Studies. In: FOGU, Claudio;KANSTEINER, Wulf*, et al* (org.). *Probing the Ethics of Holocaust Culture*. Cambridge: Harvard University Press, v., 2016. [E-book]

MOSES, A Dirk. Dialectic of Vergangenheitsbewältigung. *The Catechism Debate - The New Fascism Syllabus*, 2023/06/08/ 2021a.

MOSES, A Dirk. *The Problems of Genocide: Permanent Security and the Language of Transgression*. New York: Cambridge University Press, 2021b.[E-book]

MOSES, A Dirk, Org. *Fit for Purpose? The Concept of Genocide and Civilian Destruction*. Genocide: Key Themes. Oxford: OUP Oxford, Genocide: Key Themes. 2022a.

MOSES, A Dirk. The German Catechism, 2022b. Descrição: Disponível em: https://geschichtedergegenwart.ch/the-german-catechism. Acesso em:

MOSES, A Dirk. Genocide as a Category Mistake: Permanent Security and Mass Violence Against Civilians. In: JACOB, Frank e TODZI, Kim Sebastian (org.). *Genocidal Violence: Concepts, Forms, Impact*. Berlim/Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, v., 2023. [E-book]

MOYN, Samuel. *Direitos Humanos e Usos da História*. São Paulo: Unifesp, 2020.[E-book]

NATIONS, United. *1948 Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide*: United Nations 1948.

NOVICK, Peter. The Holocaust is not - and is not llikely to become - a Global Memory. In: GOLDBERG, Amos e HAZAN, Haim (org.). *Marking Evil : Holocaust Memory in the Global Age*. New York: Berghahn, v., 2015. [E-book]

OZICK, Cynthia. *Metaphor & Memory: Essays*. New York: Knopf, 1989.

PALMER, Alisson. *Colonial Genocide*. Goolwa: Crawford House, 2000.

PAPAZIAN, Pierre. *Unique Uniqueness*. Midstream. NY: Theodor Herzl Foundation. 30**:** 14-18 p. 1994.

PERGHER, Roberta et al. The Holocaust: a colonial genocide?A scholars' forum. *Dapim: Studies on the Holocaust***,** v. 27, n. 1, p. 40-73, 2013/01/02 2013. ISSN 2325-6249.

PICKER, Richard. Psychotherapy and the Nazi Past A Search for Concrete Forms In: HEIMANNSBERG, Barbara e SCHMIDT, Christoph J. (org.). *The Collective Silence: german identity and the legacy of shame*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, v., 1993. [E-book]

RACZYMOW, Henri. Memory shot through with holes. *Yale French Studies*, n. 85, p. 98-105, 1994. ISSN 0044-0078.

REITMAN-DOBI, Lisa. Once Removed. In: BERGER, Alan L. e BERGER, Naomi (org.). *Second Generation Voices: Reflections by Children of Holocaust Survivors and Perpetrators*. Syracuse: Syracuse University Press, 2001.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa: a configuração do tempo na narrativa de ficção*. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa: a intriga e a narrativa histórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa: o tempo narrado*. São Paulo: Martins Fontes, 2010c.

ROSENBAUM, Alan. *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*. Boulder: Westview Press, 2009.[E-book]

ROSENBAUM, Thane. *Elijah Visible: Stories*. New York, NY, USA: St. Martin's Press, 1999.[E-book]

ROSENBERG, Alan. Was the Holocaust unique?: a peculiar question? In: (org.). *Genocide and the Modern Age: Etiology and Case Studies of Mass Death*. Westport: Greenwood, 2000.

ROSENBERG, Alan; SILVERMAN, Evelyn. The Issue of the Holocaust as a Unique Event. In: DOBKOWSKI, Michael N;WALLIMANN, Isidor*, et al* (org.). *Genocide in our time: an annotated bibliography with analytical introductions*. Ann Arbor: Pierian Press, 1992.

ROSENFELD, Gavriel D. The Politics of Uniqueness: Reflections on the Recent Polemical Turn in Holocaust and Genocide Scholarship. *Holocaust and Genocide Studies***,** v. 13, n. 1, p. 28-61, 1999. ISSN 8756-6583. Acesso em: 11/18/2024.

ROTHBERG, Michael. Multidirectional Memory and the Universalization of the Holocaust. In: ALEXANDER, Jeffrey C. (org.). *Remembering the Holocaust: a debate*. New York; Oxford: Oxford University Press, v., 2009a. [E-book]

ROTHBERG, Michael. *Multidirectional memory: remembering the Holocaust in the age of decolonization*. Stanford: Stanford University Press, 2009b.[E-book]

ROTHBERG, Michael. Rethinking the Politics of the Past: Multidirectional Memory in the Archives of Implication. In: GOLDBERG, Amos e HAZAN, Haim (org.). *Marking Evil : Holocaust Memory in the Global Age*. New York: Berghahn, 2015.

ROTHBERG, Michael. Lived multidirectionality: "Historikerstreit 2.0" and the politics of Holocaust memory. *Memory Studies***,** v. 15, n. 6, p. 1316-1329, 2022.

RUMMEL, R.J. *Death by Government*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2011.[E-book]

SALM, Heidi. I Too Took Part Confrontations with One's Own History in Family Therapy. In: HEIMANNSBERG, Barbara e SCHMIDT, Christoph J. (org.). *The Collective Silence: german identity and the legacy of shame*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, v., 1993. [E-book]

SCHABAS, William. *Genocide in international law: the crimes of crimes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

SCHLINK, Bernhard. *O leitor*. Rio de Janeiro: Record, 2015.[E-book]

SCHWAB, Gabriele. *Haunting legacies : violent histories and transgenerational trauma*. New York: Columbia University Press, 2010.[E-book]

SCOTT, Joan Wallach. *On the judgement of history*. New York: Columbia University Press, 2020.[E-book]

SEMEL, Nava. Intersoul Flanking: Writing about the Holocaust. In: BERGER, Alan L. e BERGER, Naomi (org.). *Second Generation Voices: Reflections by Children of Holocaust Survivors and Perpetrators*. Syracuse: Syracuse University Press, 2001.

SEMPRÚN, Jorge. *Literature or life*. New York: Penguin, 1998.

SHAW, Martin. *Genocide and international relations : changing patterns in the transitions of the late modern world*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.[E-book]

SHAW, Martin. *War and Genocide: Organised Killing in Modern Society*. Oxford, England, UK: Polity, 2015a.[E-book]

SHAW, Martin. *What is Genocide?* Oxford, England, UK: Polity, 2015b.[E-book]

SICHER, Efraim. The Burden of Memory: The Writing of the Post-Holocaust Generation. In: SICHER, Efraim (org.). *Breaking Crystal: Writing and Memory After Auschwitz*. Chicago: University of Illinois Press, 1998a.

SICHER, Efraim. The Holocaust in the Postmodernist Era. In: SICHER, Efraim (org.). *Breaking Crystal: Writing and Memory After Auschwitz*. Chicago: University of Illinois Press, 1998b.

SICHER, Efraim. Introduction. In: SICHER, Efraim (org.). *Breaking Crystal: Writing and Memory After Auschwitz*. Chicago: University of Illinois Press, 1998c.

SICHROVSKY, Peter. *Born Guilty*. New York: Basic Books, 1988.

SNYDER, Timothy. *Terras de sangue : a Europa entre Hitler e Stalin*. Rio de Janeiro: Record, 2012.

SPEIER, Sammy. The Psychoanalyst without a Face Psychoanalysis without a History. In: HEIMANNSBERG, Barbara e SCHMIDT, Christoph J. (org.). *The Collective Silence: german identity and the legacy of shame*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, v., 1993. [E-book]

STANNARD, David E. *American holocaust: The conquest of the new world*. Oxford: Oxford University Press, 1992.[E-book]

STANNARD, David E. Uniqueness as Denial: the politics of genocide scholarship. In: (org.). *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*. Boulder: Westview Press, v., 2009. [E-book]

STANNARD, David E. True Believer: The Uniqueness of Steven T. Katz. *Journal of Genocide Research***,** v. 22, n. 3, p. 391-409, 2020. ISSN 1462-3528.

STONE, Dan. *Histories of the Holocaust*. New York: Oxford University Press, 2010a.[E-book]

STONE, Dan. The historiography of genocide: beyond 'uniqueness' and ethnic competition. *Rethinking History*, v. 8, n. 1, p. 127-142, 2010b. ISSN 1364-2529.

STONE, Dan; JINKS, Rebecca, (org.). *Genocide and Memory*. Genocide: Key Themes. Oxford: OUP Oxford, Genocide: Key Themes. 2022.

STRAUS, Scott. Second-Generation Comparative Research on Genocide. *World Politics*, v. 59, n. 3, p. 476-501, 2011. ISSN 0043-8871.

SZNAIDER, Natan. The Summer of Discontent: Achille Mbembe in Germany. *Journal of Genocide Research*, v. 23, n. 3, p. 412-419, 2021/07/03 2021. ISSN 1462-3528.

TIMM, Uwe. *À sombra do meu irmão: As marcas do nazismo e do pós-guerra na história de uma família alemã*. Porto Alegre: Dublinense, 2003.[E-book]

TORPEY, John. "Making Whole What Has Been Smashed": Reflections on Reparations. *The Journal of Modern History*, v. 73, p. 333-358, 2001.

UN. GENERAL ASSEMBLY (1ST SESS. : 1946 : LONDON AND FLUSHING MEADOW, N.Y.). *The Crime of Genocide* 1947.

VAN ALPHEN, Ernst. Second-generation testimony, transmission of trauma, and postmemory. *Poetics Today*, v. 27, n. 2, p. 473-488, 2006. ISSN 0333-5372.

VERACINI, Lorenzo. Colonialism and Genocides: Notes for the Analysis of the Settler Archive. In: MOSES, A. Dirk (org.). *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*. New York: Berghahn Books, 2008.

VOGELMANN, Daniel. My Share of the Pain. In: BERGER, Alan L. e BERGER, Naomi (org.). *Second Generation Voices: Reflections by Children of Holocaust Survivors and Perpetrators*. Syracuse: Syracuse University Press, 2001.

WARDI, Dina. *Memorial candles : children of the Holocaust*. London: Tavistock/Routledge, 1992.[E-book]

WARREN, Mary Anne. Gendercide: The implications of sex selection. 1985.

WEISSMAN, Gary. *Fantasies of Witnessing: Postwar Efforts to Experience the Holocaust*. Ithaca: Cornell University Press, 2004.

WIESEL, Elie. *The Forgotten*. New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 1995a.[E-book]

WIESEL, Elie. *From the kingdom of memory: Reminiscences*. New York: Schocken, 1995b.

WIESEL, Elie. *The Fifth Son: A novel*. New York: Schocken, 2011a.[E-book]

WIESEL, Elie. *Legends of Our Time*. New York, NY, USA: Schocken, 2011b.[E-book]

WIESEL, Elie. *One Generation After*. New York, NY, USA: Schocken, 2011c.[E-book]

WIESENTHAL, Simon. *The Sunflower: On the Possibilities and Limits of Forgiveness*. New York: Schocken, 2008.[E-book]

ZIMMERER, Jürgen. Colonialism and Holocaust: Towards an Archeology of Genocide. In: DIRK MOSES, A (org.). *Genocide and Settler Society: Frontier Violence and Stolen Indigenous Children in Australian History*. New York: Berghahn Books, 2004.

ZIMMERER, Jürgen. *From Windhoek to Auschwitz?: Reflections on the Relationship Between Colonialism and National Socialism*. Berlim: De Gruyter, 2024.[E-book]