

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

FERNANDO GOMES GARCIA

Tempo, Representação e Justiça:
limites para uma historiografia do Holocausto

Porto Alegre
2021

FERNANDO GOMES GARCIA

TEMPO, REPRESENTAÇÃO E JUSTIÇA:
limites para uma historiografia do Holocausto

Dissertação de Mestrado em
História apresentada como requisito
parcial para a obtenção de título de
Mestre em História pelo Programa de Pós
Graduação em História da Universidade
Federal do Rio Grande do Sul

Orientador: Arthur Lima de Ávila

Porto Alegre

2021

CIP - Catalogação na Publicação

Garcia, Fernando Gomes

Tempo, Representação e Justiça: limites para uma
historiografia do Holocausto / Fernando Gomes Garcia.

-- 2021.

173 f.

Orientador: Arthur Lima de Ávila.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto
Alegre, BR-RS, 2021.

1. Holocausto. 2. Narrativismo. 3. Representação.
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).

Advertência

A íntegra do texto segue como aprovou a banca, por mais que, especialmente depois das arguições e releituras, tenha me dado vontade de fazer mudanças. No entanto, não me pareceu um empreendimento razoável ou honesto. As únicas mudanças que se seguem são as de tradução, sugeridas pela banca, e de correção de ortografia e gramática – erros que passaram despercebidos da versão original.

Quanto às traduções: preferi por deixá-las corrente no texto, para não quebrar o ritmo de leitura. Em notas, a versão original do texto. Recomendo que se-lhe-as verifique, se por nenhum outro motivo, para verificar eventuais lapsos de tradução. Todas elas foram feitas por mim mesmo e não posso assegurar que sejam das mais bem feitas. Quando o texto original, em outro idioma, já ia nas notas, traduzi-os entre colchetes, em seguida da versão original. Assim, caso seja da preferência do leitor seguir em um idioma só, basta um movimento de olhos para chegar na tradução portuguesa.

Se mais erros restarem, deixo minhas desculpas antecipadamente.

Fernando Gomes Garcia

TEMPO, REPRESENTAÇÃO E JUSTIÇA:
limites para uma historiografia do Holocausto

Dissertação de Mestrado em
História apresentada como requisito
parcial para a obtenção de título de
Mestre em História pelo Programa de Pós
Graduação em História da Universidade
Federal do Rio Grande do Sul

Porto Alegre, 9 de Agosto de 2021

Resultado: Aprovado

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Arthur Lima de Ávila
IFCH/UFRGS

Marcelo de Mello Rangel
ICHS/UFOP

Temístocles Américo Corrêa Cezar
IFCH/UFRGS

César Augusto Barcellos Guazzelli
IFCH/UFRGS

Resumo

Dissertação de Mestrado que aborda os dilemas das possibilidades de se narrar o Holocausto do ponto de vista historiográfico, e com interfaces com outros tipos de representação. Leva-se, em consideração, para isto, a natureza do evento, de peso moral elevado, os desafios que o giro linguístico impôs à historiografia ao interpor narrativa histórica e objetividade histórica, e as condições de possibilidade que o passado lega ao historiador para que se escreva sobre o passado. O trabalho analisa então, as possibilidades de se formular uma verdade histórica a respeito do Holocausto, contraponto as aporias do narrativismo e da continuidade temporal. Chegou-se à conclusão, dentro de uma perspectiva temporal moderna, que o tempo tem uma natureza tanto irrevogável quanto modificável pelo presente e prospectos de futuro; e que mesmo sendo o Holocausto um “buraco negro” de sentido é possível e desejável que, para as gerações futuras possam gerar uma identidade em relação ao seu próprio passado e passado coletivo, se pense em possibilidades de melhorar o passado.

Palavras-chave: Holocausto. Narrativismo. Representação

Abstract

This is a graduate thesis addressing the dilemmas narrating Holocaust possibilities, from a historiographical point of view, although considering interfaces among other kinds of representation. It takes in account the moral weight nature of the event, the challenges imposed by the linguistic turn considerations in history onto the objectiveness of its representations and the possibility conditions that the past itself pose to the historians for writing of history. This thesis analyses then the possibilities of formulating something like a true historical representation about the Holocaust, taking into account the aporias of narrativism and temporality continuity. The final conclusion, within the frames of a modern conception of temporality, is that time has both an irreversible condition and a modifiable one that change in bound with prospects of a better present and future. And even though Holocaust being a “black hole” in sense, it is possible and desirable for future generations, in the prospect of generation of new identities about their own individual and collective past, that Holocaust can be narrated. So, then, the past can be improved, maybe.

Keywords: Holocaust. Narrativism. Representation

Agradecimentos

Para Tico, meu eterno cachorro, uma vida dedicada ao carinho e que me esninou inúmeras lições de Humanidade.

Aos meus avós, especialmente ao avô paterno e avó materna, que no ano anterior faleceram no ínterim de 15 dias. E a todos os entes queridos que se foram antes que eu concluísse o trabalho.

E por falar em mortos, às vítimas de da pandemia no Brasil e no mundo, uma menção respeitosa.

Aos meus pais, a quem devo muito, dos traumas incapacitantes ao apoio e suporte.

Aos amigos, especialmente do Grupo, pelo apoio e bullying e cobranças. Talvez eu sinta falta de frases como “o que falta?”, “entrega, você já acabou”, “está pronto, por que ainda não entregou?”, “entrega essa porra logo?”. Ou, muito provavelmente, não. E também pelo suporte. Muitas vezes quando pensava em desistir, terminar este trabalho lhes pareceu mais importante do que para mim. Não quero me perder na citação de nomes, mas devo agradecimento especial aos meus primeiros leitores: Lenine, Nefer e Douglas – que foi também quem me alertou quando abriu o edital da UFRGS.

Aos amigos do NIET, que sempre estiveram prontos a compartilhar inquietações da área de Teoria. Destaco Breno, Augusto e Walderez.

Pelo incentivo, boas conversas e troca de material, além dos já citados, agradeço também à Walkiria e Sabrina.

Aos amigos gaúchos de quem me aproximei mais, especialmente os colegas de 343 ou D43: Filipe, Cecília e Alanna.

Ao PPGH, por ter me acolhido tão bem e por tão longos anos, aos professores, colegas; ao meu orientador, Arthur Ávila, e aos queridos professores que aceitaram participar da banca, impondo-me excelentes reflexões que espero se desdobrem para além deste trabalho – Marcelo Rangel, Temístocles César e César Guazzelli. Ao povo gaúcho que me recebeu de braços abertos e, sempre que eu respondia ser mineiro, perguntava se eu estava sendo bem recebido, porque gaúcho é frio e mal educado. Não me pareceu.

E mais não digo, para evitar o piegas, o sentimentalismo e a cafonice.

A estes e muito mais, meu muito obrigado.

| | |
|---|-----------|
| ADVERTÊNCIA..... | 3 |
| RESUMO..... | 5 |
| ABSTRACAT..... | 6 |
| AGRADECIMENTOS | 7 |
| PROÊMIO..... | 2 |
| E se Fausto fosse historiador? | 2 |
| 1- INTRODUÇÃO: FAZ SENTIDO INDAGAR PELOS LIMITES DA REPRESENTAÇÃO DO HOLOCAUSTO?..... | 8 |
| I – Gênese da Questão | 8 |
| II – Holocausto e o gênero do silêncio..... | 17 |
| III – Recapitulando: entre o inimaginável e o narrado..... | 35 |
| IV – Localizando os capítulos do ponto de vista do Ensaio Introdutório | 39 |
| 2 - NARRATIVISMO E REPRESENTAÇÃO DO PASSADO..... | 44 |
| Nota Preliminar | 44 |
| A representação do Holocausto diante do narrativismo | 45 |
| Evento e Fato Histórico: narrando o que realmente aconteceu (parte 1) | 45 |
| Interlúdio: o texto histórico como escrita literária | 51 |
| Evento e Fato Histórico: narrando o que realmente aconteceu (parte 2) | 59 |
| Entre as muitas palavras: Holocausto enquanto evento histórico | 66 |
| 3 - EXISTÊNCIA, TEMPORALIDADE E ONTOLOGIA DO PASSADO | 89 |
| I – Ontologia do Tempo e Representação: as contribuições da fenomenologia-hermenêutica | 92 |
| O tempo vulgar e a injustiça historiográfica..... | 94 |
| Superação da “metafísica da presença” e o passado enquanto vigência | 98 |
| Uma nova ontologia do tempo que permite o melhoramento do passado | 103 |
| O homem enquanto produtor de sentido..... | 106 |

| | |
|---|------------|
| O homem enquanto produto do sentido..... | 112 |
| O passado enquanto tradição | 117 |
| A temporalidade própria do Dasein..... | 123 |
| A temporalidade imprópria do Dasein..... | 128 |
| A historiografia enquanto um prolongamento necessário da consciência histórica..... | 132 |
| Coda: Antes da narrativa, a vida | 141 |
| 4 – SEGUNDO CAPÍTULO INTRODUTÓRIO: CONCLUSÃO | 148 |
| REFERÊNCIAS..... | 156 |

Proêmio

“Ai de mim! da filosofia
Medicina, jurisprudência,
E, mísero eu! da teologia,
O estudo fiz, com máxima insistência.
Pobre simplório, aqui estou
E sábio como dantes sou!
De doutor tenho o nome e mestre em artes,
E levo dez anos por estas partes,
Para cá e lá, aqui ou acolá
Os meus discípulos pelo nariz.
E vejo-o, não sabemos nada!
Deixa-me a mente amargurada.
(...)
Não julgo algo saber direito,
Que leve aos homens uma luz que seja
Edificante ou benfazeja
(...)
Céus!! prende-me ainda este antro vil?
Maldito, abafador covil,
Em que mesmo a celeste luz
Por vidros foscos se introduz!
Opresso pela livralhada,
Que as traças roem, que cobre a poeira,
Que se amontoa, embolorada,
Do soalho à abóboda cimeira;
De vidros, latas, de antiquilhas,
Cheios de trastes e miuçalhas –
Isto é teu mundo! chama-se a isto um mundo!”
Fausto: Primeira Parte da Tragédia, Noite
Goethe¹

E se Fausto fosse historiador?

A inexpugnável diacronia, que serve de fortaleza ao historiador contra as invenções dos juízos apressados e imprecisos que assolam os demais homens, contemporâneos dos eventos que ora se desenrolam e ainda não são conhecidos em sua plenitude, permite que escrevamos nossas Histórias de maneira mais precisa e com sentido mais acurado. Esta situação de distância temporal é a condição *sine qua non* da História científica, como tem se constituído a disciplina, desde o historicismo e, também, fonte principal da distinção entre as atribuições de sentido do Homem que vive o evento e daquele que, posteriormente, o narra. É própria do historicismo a metáfora de que o passado é compreendido como um todo que, apesar das constantes mudanças, possui uma identidade – a noção de “idéia histórica”. Desta maneira, o olhar do historiador para o passado seria como que trans-histórico, comparado por Ranke com o olhar da divindade sobre a vida humana. Ou ainda, nas palavras de Louis Mink, desta vez falando sobre a compreensão configuracional das narrativas, e não dos processos históricos: “a sucessão

¹ Tradução brilhantemente feita por Jenny Klabin Segall

temporal implica pensá-la em ambas as direções simultaneamente, e assim o tempo deixa de ser o rio que nos transporta, mas o rio a partir de uma visão aérea, correndo tanto em uma direção quanto outra”.² Este olhar é a diacronia, manifestando-se, aqui, ironicamente. Sim! Posto que, epistemologicamente, atribui-se à distância temporal a segurança de julgamentos mais precisos e isentos – eis a grande vantagem das fortalezas! –, da qual os contemporâneos não gozam – sendo que a mesma segurança e distância garantidas pela diacronia, nefastamente e, ao mesmo tempo, confina o historiador em isolamento. De quanto vale, pois, esta proteção oferecida? Se, como contraparte dos julgamentos acertados, o homem-historiador se vê numa constrangedora situação em que, para ser preciso, precisaria ser inútil? Se a precisão de seu ofício, sua elaboração metodológica e pretensão de verdade custam qualquer lampejo de vivacidade e utilidade que a História poderia oferecer à vida? O homem que precisa da História precisaria, também, da verdade? As mesmas torres altas e muros fortificados que garantem a segurança do historiador, não seriam também uma fronteira sanitária, separando-nos do mundo da vida e dos homens? Por fim, tornando possível a sabedoria dos historiadores, assim também nos convertendo em parasitas? Qual não é a facilidade para ver, nesta fortaleza, um claustro, uma prisão abafante, um covil sujo, onde, de cima e afastados de tudo, o historiador, com sua pena, falaria do passado à maneira do legista que estuda um cadáver? Não precisa exagerar no drama para que o historiador acadêmico se reconheça na mesma posição e no mesmo desespero que leva o Fausto, de Goethe, a fazer um pacto com Mefistófeles. Talvez a ironia garantida pela posterioridade do registro assemelhe-se mais ao cinismo niilista do que a visão de um rio por um cume; ou, se quisermos emprestar dignidade a nosso privilégio, creio ser mais apropriado assemelhar a nossa visão com a de Mefistófeles do que a de qualquer divindade, posto o macabro que lhe é inerente:

² A tradução consta em (ANKERSMIT, 2006: 97). No texto original: “To comprehend temporal succession means to think of it in both directions at once, and then time is no longer the river which bears us along but the river in aerial view, upstream and downstream seen in a single survey” (MINK, Louis, *FAY et al.*, 1987: 57). Sobre a referência às idéias históricas, conferir: “Gadamer cita Ranke da seguinte forma: “a divindade – se me é permitido ousar tal observação, imagino eu, contempla a humanidade histórica em seu conjunto e considera-a, toda ela, valiosa por igual, já que antes dela não há tempo algum”. Ranke coloca Deus em um lugar transhistórico, formalmente idêntico ao ponto de vista exterior ao fluxo do tempo, para onde Mink acredita ter deslocado o historiador em sua tentativa de atingir uma visão de conjunto sobre uma fração do passado” (ANKERSMIT, 2006: 97). Ver também (ANKERSMIT, 2012: 11): “But this problem was solved with the notion of the “historical idea,” as proposed by Ranke and Humboldt: each historical “thing” (a nation, epoch, civilization, etc.) is argued to possess a historical idea, an entelechy, so to speak—wholly specific to that thing alone, which is not in turn subject to change.” [Mas esse problema foi resolvido com a noção de “idéia histórica”, tal como proposta por Ranke e Humboldt: cada “coisa” histórica (uma nação, época, civilização, etc.) reclama-se que possui uma idéia histórica, uma entelêquia, por assim dizer – inteiramente específica para esta coisa em particular, a qual não é matéria de mudança]

Só vejo como se atormenta o humano ser./ Da terra é sempre igual o mísero deusito./ Qual no primeiro dia, insípido e esquisito./ Viveria ele algo melhor, se da celeste/ Luz não tivesse o raio que lhe deste;/ De Razão dá-lhe o nome, e a usa, afinal,/ Pra ser feroz mais que todo animal. (GOETHE, 2004: 51)

Existiria uma distinção fundamental entre os homens que criam e os que, posteriormente, narram os resultados? Uma cisão entre *lógos* e *práxis* que condenaria a historiografia ao apartamento da ação, de maneira irreconciliável? E se comprovada uma tal distinção, face aos dramáticos eventos da História da Humanidade, quão não mais torpe e inútil seria a segunda classe de homens, que após o doloroso frêmito nos peitos, o grunhir dos dentes, os choros e lamentos de fatos já consumados, após o sangue derramado e as nações arrasadas pelas guerras, dos corpos contabilizados pelo chão, quando não eliminados pelo gás e consumido pelas chamas – eliminando seus restos vitais como se jamais vida houvesse ali –; quão torpe, inútil e ofensiva não seria essa classe de homens que tem por profissão, após a conclusão dos eventos, chegar e dar conta das calamidades ocorridas – e apenas? A Coruja de Minerva, tal como proclama Hegel, de fato, só alçaria vôo ao pôr do Sol, no alvorecer do dia, contemplando acontecimentos irreversíveis, sendo incapaz de interferir na sorte, cabendo apenas o simples relato dos fatos, dar conta de quão grande e desastrosa foi a desgraça? O historiador, ao narrar os acontecimentos passados, seria como um ator de tragédia, que apenas encena as paixões humanas e, depois de baixadas as cortinas, nenhuma marca leva dos sofrimentos e paixões encenados, senão as de efeito cenográfico, prontas a serem lavada? Haveria utilidade para gente assim, para os que só chegam tarde demais? Sendo o caso, a existência dos historiadores seria por demais cruel, indigna, lamentável. Seu ofício seria um solene insulto ao qual muitos gostariam de tapar os ouvidos e olhos. Se for a tarefa da História reconstruir o passado, sua utilidade seria apenas a de reviver feridas; lembrar aos sobreviventes da morte da qual escaparam, de que suas vidas se assentam em uma pilha de cadáveres, dos que se foram em seus lugares – uma falha no sistema de extermínio que exige explicação, como diz Kertész, ou um contratempo técnico, nas palavras de Améry;³

³ “Yes, survival was the exception, a flaw in the Nazi machinery, as Améry wrote. The survivor is the accident, or the mistake, that which needs explanation. Survival seems unimaginable but actually it is the camps that should seem unimaginable.” [Sim, a sobrevivência era a exceção, uma falha na maquinaria nazista, como escreveu Améry. O sobrevivente é o acidente, ou o erro, aquilo que requer uma explicação. Sobreviver parece inimaginável, quando, na verdade, os campos que deveriam ser inimagináveis.] (KERTÉSZ, 2011: 51). “We, the victims, will appear as the truly incorrigible, irreconcilable ones, as the anti-historical reactionaries in the exact sense of the word, and in the end it will seem like a technical mishap that some of us still survived” [Nós, as vítimas, apareceremos como os verdadeiramente incorrigíveis, irreconciliáveis, como os reacionários antihistóricos no exato sentido da palavra, e ao final parecerá um acidente que alguns de nós sobrevivemos”] (KERTÉSZ, 2011: 63). “It is the condition of a survivor who

aos que ainda não vieram, permitir o acesso às calamidades deploráveis, seria um insulto à noção da Humanidade. Esta é a função da História? Se sim – se existem os homens que fazem e os que se ocupam das coisas feitas, apenas posteriormente – sendo inglórias e vis as práticas dos primeiros, não seria ainda mais terrível e escarminha a prática dos segundos? Quem precisaria do historiador? Quem precisaria de alguém para contar a verdade? Não faria mais sentido inventar lendas e mitos inspiradores de como o passado foi grandioso e que nos garante um futuro cada vez mais próspero? Um redentor acordo para que tudo seja esquecido, tornado tabu, ou na mais amena das hipóteses ornar o acontecido com belezas e sentidos apenas imaginários?

Frente à irreversibilidade do tempo: um corpo morto que já não mais pode ser ressuscitado; projéteis disparados que já não podem mais voltar às armas; milhões de pessoas que se engajaram em guerras ou por elas foram tomadas de assalto, presas em campos, confinadas em guetos, exterminadas de maneiras criativas e industriosas, frente à impossibilidade de retorno; considerando que o agora é apenas um instante transitório entre um passado irreversivelmente pretérito e um futuro que ainda não existe e, portanto, incerto de que os terrores não mais se repetirão – fazer História não seria refazer injustiças? A consciência humana, durante a ação, pode-se pensar perfeitamente livre e independente; diferentemente de partículas eletricamente carregadas, que se vêm na necessidade de passar do pólo negativo ao positivo, e vice-versa, o homem que trabalha, que procura seu alimento e que ama, pensa-se livre para assim agir. Não reconhece leis que constriam sua vontade nem em forças maiores que o impelem a fazer isto ao invés daquilo. Em tom de pilhéria, aos que acreditam em destino, afirma “eu não sou livre. Mas eu levanto e abaixo o braço”(TOLSTOI, 2007: 1464, 2456). Consegue convencer-se de que é livre por ter autonomia para decidir se pega ou não um copo d’água para matar-lhe a sede. A razão, por seu turno, ao refazer as cadeias de causa e efeito, ao portar-se de modo diacrônico diante do ocorrido, percebe certo nível de fatalidade nos acontecimentos, de que aconteceram assim e não poderiam ocorrer de outra forma. O historiador, em sua diacronia cínica, percebe que há algo de inevitável nos escombros e

has tried to survive his survival and, what is more, interpret it; who as a member of the last generation of survivors is well aware that as this generation vanishes from this world, so too will the living memory of the Holocaust. His presence here is a technical mishap, an accident, which continuously begs some justification although it is in fact unjustifiable.” [É a condição do sobrevivente que tentou sobreviver à sua sobrevivência e, o que é mais, interpretá-la; quem, como membro da última geração de sobreviventes está ciente que assim que sua geração desaparecer desse mundo, assim também será para com a memória viva do Holocausto. Sua presença aqui é um acidente técnico, um contratempo, que continuamente implora por alguma justificação, muito embora, de fato, isso seja injustificável] (KERTÉSZ, 2011: 73)

corpos dizimados, e se for dotado de empatia, compaixão ou princípios éticos, lamentará e terá pudores ao fornecer uma explicação para os tais fatos e de dizer: isto foi assim por tais e tais motivos e não poderia ser de outra forma; como justificando o passado por seus crimes e, de certa maneira, legitimando-o. Diante da crueldade excepcional que foram os eventos do Holocausto, deveria o historiador renunciar em representá-lo, em explicá-lo? Abandonar a compreensão e “apenas confrontar e objetar”?⁴ A obrigatoriedade de explicar a inumanidade, de dar sentido para as tragédias e estabilizá-las coerentemente – se para os eventos gloriosos pode se supor que isso seja possível, seria lícito esperar e exigir isto de quem analisa o Holocausto? É possível representar o Holocausto da maneira como contamos nossas demais histórias? O historiador pode fazer algo em prol do passado, poderia torná-lo de alguma forma melhor? Ou, apenas, produzindo um conhecimento acurado acerca do passado, dando o saldo de quão terrível foi e, impotente para mudá-lo, apenas balançaria a cabeça, em lamento? Sobre esse dilema assenta a utilidade ou a inutilidade de toda a História. Tem ela alguma serventia? Ou não seria o caso de queimarem-se as bibliotecas, fecharem-se os cursos de História e criminalizar nosso ofício?

Se, entre as tantas disciplinas que estudou, fosse Fausto, também, doutor em História; o conhecimento e os estudos teriam lhe trazido felicidade, ou o transformaria em um homem infeliz? Seria apenas mais uma ciência inútil que o empurraria aos braços do diabo com renovada ânsia e maior desespero, acertando com Mefistófeles o tenebroso pacto? Acrescer-se-ia a História à lista de disciplinas nada edificantes? Talvez todos nós sejamos espectros de Fausto pensando sobre a Terra, assombrando universidades, arquivos, museus e monumentos, envoltos pelo mesmo "sopro daquele ar que envolveu os que vieram antes de nós" (BENJAMIN, 2013: 10). Não sentiríamos, nós, historiadores

⁴ Alan Rosenberg, considerando a dialética entre possibilidade de se explicar (e compreender) o Holocausto enquanto evento histórico e a impossibilidade de, não sendo vítima, não se poder compreender a experiência vivida – tomando o Holocausto enquanto evento único. “We must evaluate in this light suggestions that we will never be able to comprehend what it was like to be a victim. It is in this light that we must try to understand Fackenheim's despair when he says that "despite all necessary attempts to comprehend it, the Nazi system in the end exceeds all comprehension. One cannot comprehend but only confront and object." (...) But, at the same time, *we must not allow such statements to mystify the events*. We must take Andrew Greeley seriously when he warns that "if one is told often enough that one cannot understand one eventually stops trying" [Devemos avaliar sob esta luz sugestões de que jamais seremos capazes de compreender o que foi ser uma vítima. Nesta luz que devemos tentar entender o desespero de Fackenheim quando ele diz "a despeito de todas as tentativas de compreendê-lo, o sistema nazista, ao fim, excede toda a compreensão. Não se pode compreendê-lo, apenas confrontar e objetar". (...) Mas, ao mesmo tempo, *não devemos permitir tais afirmações mistificar os eventos*. Devemos levar Andrew Greeley a sério quando ele alerta que "se se diz com frequência suficiente para alguém que ele não pode compreender, eventualmente ele para de tentar"] (ROSENBERG, 1988: 389)

o mesmo aperto no peito, e não estaríamos todos dispostos a abandonar nosso cotidiano medíocre de pesquisadores, ávidos por um pacto com o diabo, em busca de uma Gretchen, uma Helena, ou um único segundo de prazer?

1- Introdução: Faz sentido indagar pelos limites da representação do Holocausto?

I – Gênese da Questão

- Mas qual objeção razoável você pode ter quanto a falar comigo? Bartleby, eu me considero seu amigo (...)
-Presentemente, prefiro não ser um pouco razoável – foi sua suave e cadavérica resposta”⁵

Pudera, de antemão, que em simples frases ou em poucos parágrafos já ficasse claro para o leitor sobre o que se trata este trabalho – qual a sua questão fundamental e como o autor espera resolvê-la. Mas a questão fundamental não é tão simples como se fosse dada, e a forma como se pretende resolvê-la, talvez, seja tão pouco ortodoxa como a maneira como se coloca o problema. Faria sentido, de saída, falar sobre o que o trabalho não é? Que aqui não se adota a posição de um ou outro autor ou não se elege uma obra para direcionar o problema a partir dela? Ou isso contribuiria para que o autor apenas adiasse, protelasse e não falasse, de uma vez, sobre qual é o tema de seu trabalho, em sua incapacidade de dizê-lo, e tentasse que a perspicácia dos leitores, se assim puder contar com elas, abstraísse do escrito um tema, um sentido – ainda que, por esta caridade, não tenha atentado para o mesmo que o autor queria dizer? Bom, sejamos sinceros com as nossas próprias dificuldades e não as terceirizemos para outrem. Como dizer, então, sobre o que é este trabalho? Trata-se de uma investigação acerca das possibilidades de se narrar o Holocausto historiograficamente. Mas, como assim? Seria isto, por acaso, impossível? Seria, o oposto dos esforços do trabalho, advogar pelo silêncio, que em algum extremo há de ser uma defesa do negacionismo? Ora, se o Holocausto é um evento histórico, há, portanto, de ser passível de ser estudado como qualquer outro evento histórico. A única possibilidade, pois, que vetaria esta obviedade, seria a de nunca ter acontecido a perseguição dos judeus europeus com a pretensão de removê-los fisicamente do mundo, i.e. matá-los, exterminá-los, através de genocídio. Ademais, são perguntas estúpidas, me parecem, ao autor, quando as elaboram em voz alta ou mentalmente. O que significaria dizer de uma não-possibilidade de se narrar o Holocausto? Isto já foi dito por muitos, não como pergunta, mas como sentença – por mim mesmo, inclusive.

Mas onde menos se sente e menos se fala desse pesadelo de horror e destruição é na própria Alemanha. Nota-se por toda parte uma falta de reação, e é difícil saber se isso significa uma recusa semiconsciente de se entregar à dor ou uma outra autêntica insensibilidade. Em meio às ruínas os alemães trocam pelo correio cartões-postais com que ainda mostram as praças e as catedrais, as pontes e os edifícios públicos que não existem mais. E a indiferença com que

⁵ (MELVILLE, 2008: posições 345-358)

caminham por mortos, ou na apatia com que reagem, ou melhor, deixam de reagir, ao destino dos refugiados entre eles. Essa falta de emoção geral, de todo modo essa aparente impassibilidade, às vezes envolta num sentimentalismo barato, é apenas o sintoma extremo mais evidente de uma profunda recusa, obstinada e por vezes revoltante de enfrentar e aceitar o que realmente aconteceu.(ARENDR, 2008a: 273)

Hannah Arendt volta à Alemanha em 1950 e dá conta da catástrofe que tomara o país no pós-guerra, durante o processo de desnazificação, percebendo que a ruína tomara, também, o coração do alemão, do mais simples ao mais erudito. Em conversas, quando se fica claro a origem judia da interlocutora, o que sucede é:

uma enxurrada de histórias de sofrimento dos alemães (...); e se por acaso o objeto desse pequeno teste é uma pessoa inteligente e educada, ela tentará criar um equilíbrio entre o sofrimento alemão e o sofrimento dos outros, com a consequência de que um lado anula o outro e então poderemos passar para um assunto mais promissor (ARENDR, 2008a: 273)

O jogo de perguntas e respostas termina sempre em evasivas, sendo que as mais meditativas perguntavam-se por que a humanidade tem sempre que entrar em guerra. “O alemão médio busca as causas da última guerra não nos atos do regime nazista, mas nos acontecimentos que levaram à expulsão de Adão e Eva do Paraíso” (ARENDR, 2008a: 273), conclui, de forma perspicaz, Arendt, que conclui: “Essa fuga da realidade, naturalmente, também é uma fuga da responsabilidade”; continuando o ensaio falando sobre a *novidade* que foram os campos de concentração e extermínio nazista; da situação do pós-guerra de seu país de origem, do qual tivera que fugir para guardar a própria vida; dá conta do que as potências vencedoras faziam para reintegrar a Alemanha à Europa, ao mesmo tempo em que tentavam destruir o que sobrara do nazismo – apontando erros e conquistas.

Mas ainda que estivéssemos na década em que Arendt escrevera suas notícias, o exemplo e a alegoria da consciência histórica alemã no pós-guerra que nos fora oferecida, ainda não daria conta das perguntas iniciais. O que significaria dizer que não se pode narrar o Holocausto? Apenas o trauma inicial, o primeiro choque que o nosso inconsciente prefere esconder, apartar da consciência superficial e criar narrativas fetichistas sobre o tema?⁶ Se por um lado ninguém queria falar sobre Hitler em 1950, por outro, ninguém

⁶ “By narrative fetishism I mean the construction and deployment of a narrative consciously or unconsciously designed to expunge the traces of trauma or loss that called that narrative into being in the first place. The use of narrative as fetish may be contrasted with that rather different mode of symbolic behavior that Freud called *Trauerarbeit* or the “work of mourning”. Both narrative fetishism and mourning are responses to loss, to a past that refuses to go away due to its traumatic impact” [Por narrativa fetichista, quero dizer a construção e o uso de uma narrativa conscientemente ou inconscientemente, designada para expurgar os traços de trauma ou perda que fizeram a narrativa existir, em primeiro lugar. O uso da narrativa como fetiche pode ser contrastado com um tipo diferente de comportamento simbólico que Freud chamou

queria escutar os judeus sobre suas experiências. O fenômeno da incomunicabilidade era real. Em *É isto um homem*, Primo Levi narra um sonho seu, mas que era, também, de muitos:

Aqui está minha irmã, e algum amigo (qual?), e muitas outras pessoas. Todos me escutam, enquanto conto do apito em três notas, da cama dura, do vizinho que gostaria de empurrar para o lado, mas tenho medo de acordá-lo porque é mais forte que eu. Conto também a história da nossa fome, e do controle dos piolhos, e do *Kapo* que me deu um soco no nariz e logo mandou que me lavasse porque sangrava. É uma felicidade interna, física, inefável estar em minha casa, entre pessoas amigas, e ter tanta coisa para contar, mas bem me apercebo de que eles não me escutam. Parecem indiferentes; falam entre si de outras coisas, como se eu não estivesse. Minha irmã olha pra mim, levanta, vai embora em silêncio.

Nasce, então, dentro de mim, uma pena desolada, como certas mágoas da infância que ficam vagamente em nossa memória; uma dor não temperada pelo sentido da realidade ou a intromissão de circunstâncias estranhas, uma dor dessas que fazem chorar as crianças.

(...) lembro, então, que não é um sonho qualquer; que desde que vivo aqui, já o sonhei muitas vezes, com pequenas variantes de ambiente e detalhes. Agora estou bem lúcido, recordo também que já contei o meu sonho a Alberto e que ele me confessou que esse é também o sonho dele e o sonho de muitos mais; talvez de todos. Por que? (LEVI, 2000: 60)

O trecho de Levi, por mais que seja a realidade de um sonho, demonstra algo que, de fato, foi comum nos primeiros anos da guerra. A necessidade premente de contar, narrar as experiências, transmitir e comunicar o relato, encontrava uma muralha na incapacidade do outro em aceitar este relato; de acreditar; de ter interesse no que sofreram os judeus em meio a ruínas da guerra, da fome, do desterro, exílio. Alguns ainda tomam como exemplo de uma cisão entre *dois mundos*, o mundo de Auschwitz e o mundo e fora, do cotidiano, do dia a dia, onde o homem podia ser homem. O assunto tomou relevância só nas décadas de 1960 e 1970, mas não é desse silêncio inicial cúmplice e escapista o contraponto principal que impediria de se falar do Holocausto. Falando sobre as diferentes gerações de memória pós-Holocausto e abordando o tema da ausência em diversas narrativas, Susan Suleiman, com quem concordo, alega que

precisamos de uma moratória ou de um tabu explícito, para que o uso da palavra indizível em conexão com o Holocausto. Se dissermos algo, ainda que obliquamente, então não se trata de algo indizível – ao contrário, provavelmente trata-se de um tema sobre o qual somos incapazes de parar de falar (SULEIMAN, 2019: 248)

E, de fato, não paramos de falar sobre o Nazismo e o Holocausto. Richard Evans, na abertura de seu *A chegada do Terceiro Reich*, escreve

Qualquer um que embarque em um projeto como este deve inevitavelmente começar perguntando-se se de fato é necessário escrever mais uma história da

de *Trauerarbeit* ou o “trabalho de luto”. Os dois, fetichismo narrativo e luto são respostas à perda, a um passado que se recusa a passar devido a seu impacto traumático”](SANTNER, 1992: 144)

Alemanha nazista. Será que já não chega? Será que tanta coisa já não foi escrita que pouco existe a acrescentar? Sem dúvida, poucos tópicos históricos foram objeto de pesquisa tão intensiva. A mais recente edição bibliográfica padrão sobre o nazismo, publicada pelo infatigável Michael Ruck em 2000, lista mais de 37 mil itens; a primeira edição, lançada em 1995, listava menos de 25 mil. Esse espantoso aumento no número de títulos é um testemunho eloquente do abundante, contínuo e infindável fluxo de publicações sobre o assunto. Nenhum historiador pode ter esperança de dominar a maior parte de uma literatura tão assoberbante (EVANS, 2010: 16)

No que o Segue Peter Hayes:

Setenta anos depois do fim do Holocausto, ele continua a resistir a compreensão. Apesar (ou talvez por causa) do transbordamento de cerca de dezesseis mil livros catalogados na Library of Congress sob a temática, apesar da proliferação de museus e memoriais, apesar da aparição anual de novos tratamentos cinematográficos, e apesar da proliferação de programas educacionais e cursos devotados ao assunto, uma explicação coerente sobre o por que dessa carnificina sinistra ter surgido no coração da Europa civilizada no século XX ainda escapa às pessoas (HAYES, 2018: posição 53)⁷

O que se nota pelas citações é que, de maneira alguma, o Holocausto é inenarrável. O que se observa é uma montanha gigantesca de escritos interdisciplinares sobre o tema, que podem dialogar entre si com maior ou menor consistência, mas que de maneira nenhuma a brecha entre os especialistas, no sentido a uma “compreensão total” do evento pode ser caracterizada como algo perto de “inenarrabilidade”, “incompreensibilidade” – ainda que estes termos tenham seus advogados. Ainda tratarei deles. Mas o que se vê, por hora, é a presença central do Holocausto no coração do mundo ocidental. Berel Lang define a presença do Holocausto como “the continuing place of the Holocaust in the contemporary world” (LANG, 2012b: posição 85), mesmo tantas décadas depois do fim do evento assim nomeado. Os efeitos do Holocausto persistem no mundo contemporâneo, sejam pelos estudos que se fazem dele, dentre os quais as pesquisas, os trabalhos de memória e as instituições museológicas que fariam parte dessa presença; sejam, também, pelas “ondas de choque” que não deixam de se propagar do epicentro traumático que fora, e ainda é, o Holocausto. Mais abstrato, este seguindo quesito não apenas compreende eventos novos que se referem, de alguma forma, ao Holocausto, por se insinuarem na categoria de genocídio, por exemplo, ou a permanência do trauma no indivíduo, mas também por colapsar a sequência cronológica do tempo e tornar todo o antes e todo o depois do Holocausto perpetuamente afetado por ele. Pensamos, como a cultura ocidental

⁷ No original: “Seventy Years after the Holocaust ended, it continues to resist comprehension. Despite (or maybe because of) the outpouring of some sixteen thousand books cataloged at the Library of Congress under the heading, despite the proliferation of museums and memorials, despite the annual appearance of new cinematic treatments, and despite the spread of educational programs and courses devoted to the subject, a coherent explanation why such ghastly carnage erupted from the heart of civilized Europe in twentieth century seems still to elude people. (HAYES, 2018: posição 53)”

e humanista permitiu que ele acontecesse, senão tenha mesmo o criado com o primado da racionalidade e da técnica; e em como poderá ser nosso futuro – futuro da Humanidade – em um lugar – mundo – em que o Holocausto ocorreu, portanto é possível que ocorra novamente – pensamento sombrio que nos ameaça e envergonha. A presença do Holocausto emerge, mesmo, desta tensão entre “impossibilidade narrativa” e “excesso de representação”. É dela, também, da presença do Holocausto, que as manifestações que em um primeiro momento parecem meramente privadas, se tornam práticas públicas, como a constituições de museus e memoriais destinados a ele, que se espalharam mundo afora, não apenas nos grandes centros.

Ambas, memória e imaginação, no fim aparentam privadas ou para dentro, porém ambas revelam, também, elas mesmas, no face pública da prática: em determinações de medidas políticas e legais, em representações literárias e em outras representações artísticas às quais o Holocausto dá voz, em rituais públicos e instituições comemorativas, ao alcance de reflexões históricas e filosóficas. (LANG, 2012b: posição 94)⁸

As primeiras iniciativas museológicas de colocar a dor em corredores museológicos vieram de Israel, com o museu Yad Vashem, para guardar a memória de perseguição do povo judeu e assegurar-se de que o novo Estado jamais permitisse que fossem vítimas, novamente, de maneira tão cruel e sistemática. Seguindo a tarefa de celebrar o luto, Washington, capital do destino de muitos judeus fugidos da Europa, também construiu seu próprio memorial, com o intento de demonstrar que os EUA era a nação de todos os perseguidos e que sempre estaria ao lado da liberdade, quando ameaçada. Berlim, como não poderia ser, também tem seus museus e memoriais, sendo a capital da Alemanha Unificada, mas desta feita, com a especificidade de ser um lugar da vergonha, dedicado às vítimas, não aos heróis nacionais. Reformulo, ainda outra vez, a pergunta: o que significa falar da impossibilidade, da incomensurabilidade, da infabilidade, da impossibilidade de historicização do Holocausto diante de um cenário gigantesco que assegura sua permanente memorialização? Outros morticínios da História permanecem imensamente muito mais esquecidos e muito menos celebrados do que o Holocausto. O povo armênio já reivindicou que Washington também erigisse um museu em memória das vítimas do genocídio armênio. A escravidão moderna, que atravessou diversos países arrancando negros de suas terras e levando para tantas outras, ainda que

⁸ No original: “Both memory and imagination seem in the end private or inward, but both also reveal themselves in the public face of practice: in political and legal determinations of policy, in literary and other artistic representations to which the Holocaust gives voice, in public ritual and commemorative institutions, in the reach of historical and philosophical reflection. (LANG, 2012b: posição 94)”

estejam cada vez mais fortemente representados em sua historiografia, possuem poucos sítios para que seus descendentes – e por que não, toda uma nação que se serviu da atroz redução da liberdade de um ser humano para dele dispor sob a constante ameaça de violência – para que todos possam prantear e revigorar suas memórias? Desgraça mais recente, no solo europeu, na Bósnia, os sérvios dizimaram mais de 8 mil homens no cerco de Srebrenica, além de manter campos de extermínio em Omarska. Pouco se fala desses eventos. Ainda temos massacres em Camboja, ditaduras na América Latina; também temos o genocídio dos tutsis em Ruanda, o Apartheid na África do Sul, as desgraças do Stalinismo e dos Gulags, a Segunda Guerra Mundial para além dos eventos circunscritos ao Holocausto, a devastadora Primeira Guerra Mundial, a Guerra Civil Espanhola, crises econômicas e crises na democracia – uma vastidão de eventos traumáticos, pouco ou muito falados, entremeados ou não ao Holocausto, especificamente, mas que, em comparação, são assuntos muito mais *silenciados* do que ele. O que significa isso? O que significa falar em silêncio do evento, muito possivelmente, que mais preenche de barulho, imagens, sons e textos o nosso cotidiano de memórias? Muito parece que o “silêncio” atribuído às possibilidades narrativas do Holocausto se devem mais à sua enorme presença no nosso mundo cultural, de que outros eventos não gozam e, comparativamente, recaem no esquecimento, do que a uma incapacidade discursiva de articulá-lo.

Susan Sontag tem um hipótese sobre esses diversos silêncios, o suposto e reivindicado silêncio a respeito do Holocausto, e as reivindicações de representações por outros eventos traumáticos, no interior dos Estados Unidos.

O Museu em Memória do Holocausto e o futuro Museu e Monumento do Genocídio Armênio tratam daquilo que não ocorreu nos Estados Unidos, portanto o trabalho da memória não corre o risco de rebelar uma população doméstica insatisfeita contra a autoridade. Ter um museu para narrar o grande crime que foi a escravidão africana nos Estados Unidos da América seria reconhecer que o mal esteve aqui. Os americanos preferem retratar o mal que esteve lá, e do qual os Estados Unidos — uma nação especial, a única que ao longo de toda a sua história não teve nenhum líder comprovadamente cruel — estão isentos. (SONTAG, 2003: 59-60)

A América seria o lugar para a solução ou cura dos eventos traumáticos, jamais a sua fonte ou lugar de perpetuação. Sobre o poder da representação, Sontag trabalha especificamente o poder das fotos e de todo o seu poder de penetração na memória das pessoas e da construção de um evento como metonímia daquela imagem. Enquanto não faltam motivos para a construção de um museu da escravidão nos EUA, Sontag aborda o papel da fotografia sobre o Holocausto e do seu papel no excesso de memória do evento.

Fotos que todos reconhecem são, agora, parte constituinte dos temas sobre os quais a sociedade escolhe pensar, ou declara que escolheu pensar. Essas idéias são chamadas de “memórias” e isso, no fim das contas, é uma ficção. Em termos rigorosos, não existe o que se chama de memória coletiva — parte da mesma família de noções espúrias a que pertence a culpa coletiva. Mas existe uma instrução coletiva. Toda memória é individual, irreproduzível — morre com a pessoa. O que se chama de memória coletiva não é uma rememoração, mas algo estipulado: isto é importante, e esta é a história de como aconteceu, com as fotos que aprisionam a história em nossa mente. As ideologias criam arquivos de imagens comprobatórias, imagens representativas, que englobam idéias comuns de relevância e desencadeiam pensamentos e sentimentos previsíveis.(SONTAG, 2003: 58-59)

O motivo das fotos é construir ideologicamente que é importante lembrar do Holocausto e que a tragédia continue na memória individual das pessoas, por mais que passem as gerações. E que um determinado tipo de memória prevaleça. A pergunta sobre se é possível narrar o Holocausto, com todas as concessões que posso fazer sobre sua validade – e as farei, ainda que inadvertidamente fosse – ganha novo contorno. Há um excesso de representação do Holocausto em relação a outros eventos também traumáticos. Sendo assim, podemos dizer que há um inescapável gênero narrativo sobre o Holocausto. Desta maneira, como identificar se uma representação diz respeito ao Holocausto? Que determinado autor está falando *sobre* o Holocausto? “Lembrar, cada vez mais, não é recordar uma história, e sim ser capaz de evocar uma imagem.”(SONTAG, 2003: 60). Seguro estamos de que para uma representação do Holocausto ter seu efeito enquanto uma representação do Holocausto, o público precisa ter em mente o que foi o Holocausto, ainda que uma imagem equivocada ou distorcida, para reconhecer o assunto da representação. Da mesma forma, se a imagem do público for deveras desfocada ou distorcida, pode acontecer, da parte do autor, que ele escape a certas, por assim dizer, “leis” da representação do Holocausto, ou se inovar em excesso, causando estranheza e não o reconhecimento esperado. A pergunta que devemos fazer agora é o que é a representação do Holocausto? Com mais esta questão nos aproximamos mais da questão da inenarrabilidade do Holocausto, por supor que o gênero seja incapaz de representá-lo – com os riscos, de na própria resposta, encontrarmos o reverso da pergunta – um clichê elaborado que torna o Holocausto um ícone. Se assim ocorrer, tornará ainda mais difícil conceder, até o final, à tese da inenarrabilidade do Holocausto.

Assim como não existe um sinal ortográfico para marcar a ironia, também não existe nenhum tipo de sinal para atentar o leitor de que determinado texto é uma representação do Holocausto, caso ele não tenha algum conhecimento anterior do evento independente da representação. Algumas dessas representações poderiam se valer desta marca-Holocausto para serem compreendidas como pertencente ao gênero. Sem imagens

estereotipadas, como suásticas, Hitler e SS fantasiados com suas elegantes vestimentas, ou imagens clichês de campos de concentração com judeus famélicos ou mesmo com a inscrição, de entrada “Arbeit macht frei”, muitas representações poderiam passar batidas. É o caso, por exemplo, de *Todesfuge*, na qual Celan, em nenhum momento, fala de campos, de guetos, de *kapos* ou fornos crematórios. O peso e refrão da poesia, no entanto, dá o sinal:

Leite-breu d’aurora nós o bebemos à tarde// nós o bebemos ao meio-dia e de manhã nós o bebemos à noite// cavamos uma cova grande nos ares// Na casa mora um homem que brinca com as serpentes e escreve// ele escreve para Alemanha quando escurece teus cabelos de ouro Margarete (...) // Leite-breu d’aurora nós te bebemos à noite/nós te bebemos de manhã e ao meio-dia te bebemos à tarde (...)// Leite-breu d’aurora nós te bebemos à noite// nós te bebemos ao meio-dia a morte é uma mestra d’Alemanha// nós te bebemos à tarde e de manhã bebemos e bebemos// a morte é uma mestra d’Alemanha seu olho é azul// ela te atinge com bala de chumbo te atinge em cheio// na casa mora um homem teus cabelos de ouro Margarete// ele atija seus mastins contra nós dá-nos uma cova no ar/ ele brinca com as serpentes e sonha a morte é uma mestra d’Alemanha (CELAN, 2009: 27-29)

Sem o conhecimento do funcionamento interno das câmaras de gás; dos trabalhos do *Sonderkommando*; de como funcionavam os fornos no meio de florestas e as vans de gás adaptadas que transportavam e matavam os judeus no caminho; muito dificilmente a metáfora das nuvens com a morte seria entendida por leitores menos escolarizados no tema – sendo as nuvens os corpos incinerados dos judeus, que respiravam dia e noite, noite e dia, com o extermínio permanentemente em andamento quando a guerra convencional já estava perdida, e os maiores esforços alemães se destinavam ao assassinio em massa dos judeus. Dezenas de milhares de corpos cremados por dia. Muitas representações só conseguem ser identificadas e coligadas ao respectivo tema se não escapam ao clichê, ou se a pessoa possui instruções adicionais sobre o tema, de certa forma limitando o poder da representação em expandir o universo de conhecimento da pessoa sobre o Holocausto. E assim, formam-se muitos tabus sobre o que pode ser uma representação do Holocausto, ou não, mesmo no sentido normativo. Terrence Des Pres, respeitosamente, mas irônico, identificou o Holocausto como qualquer outro evento, para o qual são necessárias certas regras tácitas, ou mesmo metafísicas – ou as *ficções* ao modo de Hayden White, abordadas no segundo capítulo – para que se possa representá-lo: “Que a escrita depende de ficções em princípios de organização que não podem ser provados ou mesmo reconhecidos é,

talvez, aparente; e com a agonia de Auschwitz em mente, um pouco chocante” (PRESS, 1988: 216)⁹. As regras, são:

1. Seja o Holocausto tanto um único evento, um caso especial e um reinado por si próprio, acima ou abaixo ou fora da História¹⁰
2. Sejam as representações do Holocausto tão acuradas e fiéis quanto o possível aos fatos e às condições do evento, sem mudança ou manipulação por quaisquer motivos – incluindo artísticos
3. Seja abordado como um evento solene ou sagrado, com seriedade, sem admitir reações que possam obscurecer sua enormidade ou desonrar seus mortos (PRESS, 1988: 217)

Sem essas regras, não se poderia reconhecer uma representação do Holocausto ou muito mesmo pretender o que a representação dele fosse. Não seria permitido escrever sobre o evento fora dessas regras, e se assim o fosse, a ausência de reconhecimento não viria apenas da audiência, mas sim daquela audiência especializada, a dos pares, que não considerariam o esforço digno. Evidentemente, com o passar do tempo, essas regras vão se acomodando, se transformando em outras, acrescentando aspectos, removendo outros, mas, ainda que flexibilizadas, o cânon do Holocausto permanece o mesmo. Assim, textos cujo tema circundam temas sexo, poder, status na vida dos presos, como os escritos de Oskar Rosenfeld, ou mesmo os trabalhos de Terrence Des Pres relatando sobre como era viver em lugares evitados até por abutres devido ao odor de urina, fezes e corpos mortos podem ser ignorados como sendo textos sobre o Holocausto. Enquanto permitem que obras como *Fragmentos*, a falsa de memória de Benjamin Wilkomirski, escapem do radar de especialistas e caiam no interesse popular.¹¹ Os relatos de violência e a aceitação tácita do lugar do judeu como vítima sobrepuseram-se à exigência de que os fatos fossem verdadeiros.

Ora, este é um ponto relevante para se falar da impossibilidade da representação do Holocausto. As tais regras para representá-lo, o excesso de tabus mais vastos que as

⁹ No original: “That writing depends on fictions, in principles of organization that cannot be proved or even accounted for, is perhaps apparent; it is also with the agony of Auschwitz in mind, a little shocking” (PRESS, 1988: 216)

¹⁰ No original: “1. The Holocaust shall be as totally, as unique event, as a special case and kingdom of its own, above or below or apart from history. // 2. Representations of the Holocaust shall be as accurate and faithful as possible to the facts and conditions of the event, without change or manipulation for any reason – artistic reasons included. // 3. The Holocaust shall be approached as a solemn or even a sacred event, with seriousness admitting no response that might obscure its enormity or dishonour its dead” (PRESS, 1988: 217)

¹¹ “A história mais intrigante, porém, é a de Benjamin Wilkomirski, que publicou o livro *Fragmentos*. Nesse livro, o autor relata como chegou aos campos de concentração Majdanek e Auschwitz, sobreviveu ao extermínio, e como, depois da guerra, viveu num abrigo de crianças, até que, graças a uma organização humanitária, chegasse à Suíça. Ali viveu mais uma vez num abrigo de crianças, até que fosse adotado por um rico casal de médicos de Zurique. Em 1995, editores judeus publicaram na conhecida e influente editora Suhrkamp, da Alemanha, as memórias de Wilkomirski, as quais, em função dos detalhes e da brutalidade do relato, superavam tudo aquilo que se conhecia até então.” (HEUER, 2006: 5)

suas próprias representações o transformam num evento único, como que sagrado. A representação ideal seria o silêncio respeitoso às vítimas – e nada mais. Considero, no entanto, que este não é um ponto definitivo para se falar da impossibilidade narrativa do Holocausto, e que considerações posteriores sejam determinantes para avaliar a pertinência do argumento

II – Holocausto e o gênero do silêncio

Lembra-te, em teu poder, de que o inimigo te ultrajou, o Eterno, e de que o povo infame contra teu Nome blasfemou./Não permitas que seja entregue às feras a alma de tua pomba, Israel, nem esqueças para sempre a vida dos teus filhos
Salmo 74 - 18:19

Poder-se-ia dizer que as representações do Holocausto, sem medo de errar pelo exagero ou uso incorreto do vocábulo, são um mundo à parte. Se este mundo fosse habitado por pessoas e idéias e tivesse governante – e Platão fosse o tirano desse mundo, certamente a representação do Holocausto estaria vetada. Em sua República, que teve Homero expulso por deseducar a juventude e trair a verdade com suas representações épicas de ações elevadas de homens superiores, quão não mais terrível que o exílio seria a pena dos que representam a morte sem sentido orquestrada por fanatismo, ideologia e ciência da pior qualidade, em que homens jovens se lambujam em sangue alheio apenas para ter a honra desprezada pela eternidade. De acordo com a metafísica platônica, toda arte é um risco à verdade, uma vez que seu produto nada mais pode ser além que representações de segunda ordem, portanto, deformações das verdadeiras idéias platônicas. Sua república necessitaria, para o bom funcionamento epistêmico e moral, de filósofos/professores que atuassem como censores do que se produzia e se consumia como arte. Para Platão, toda representação era uma falsa-representação (*misrepresentation*). A arte, ao tentar imitar o verdadeiro, produzia um Ser de segunda ordem, uma falsificação, uma diminuição do ser verdadeiro, mas que pelos artifícios competentes do artista passava-se pelo Ser verdadeiro, causando desordem. Toda a arte, na metafísica platônica, seria como a construção de uma caverna de onde seus apreciadores seriam eternos prisioneiros, observando falsas formas no interior de suas paredes, enquanto o artista projetava uma luz artificial, para que as imagens pudessem ser vistas. Assim as representações produziram a mentira, o conhecimento falso e deveriam ser severamente observadas, senão proibidas, para que a Pólis pudesse prosperar no conhecimento verdadeiro.

Mas o mundo das representações do Holocausto não é habitado por pessoas, nem por tiranos, porquanto a alguns críticos e sobreviventes agradasse a idéia; e se não todas

as representações sobre qualquer evento devem ser proibidas, a noção de falsas-representações (*misrepresentations*) prosperou para além da filosofia platônica, e guardiões do que pode ser dito ou não dito, como se cada frase fosse um possível sacrilégio, estão por aí.

Porém, é digno de nota, apesar de poucos terem notado, que essa visão rabugenta dos malefícios da arte, aparentemente idiossincrática, teve uma pervivência influente e persistente, em algumas vezes derivadas do próprio Platão, e outras vezes reinventadas, seja pelas razões dele ou outras. Em uma dessas expressões, ela convergiu no tabu das nascentes religiões ocidentais, que prescrevia que representações figurativas do novo Deus único uma proibição específica, que em algumas interpretações se expandiu para uma proibição de representação figurativa, tais como a literária, mas também visual. (LANG, 2012c: posição 1879)¹²

A respeito do Holocausto, há vários discípulos, não imediatamente de Platão, mas do seu legado, em que há uma defesa do silêncio. Assim como na religião judaica não se pronuncia o nome de deus, o tetragrama, nem nenhum de seus nomes em vão, fora de orações na sinagoga ou Shiur – assim também não se deveria falar do Holocausto. O que de magnificência teria o Ser, que não pode ser compreendido pela razão humana e cuja invocação desmerecida constitui pecado, no mesmo grau, mas ao reverso, teria o evento do extermínio de judeus. Como um Sublime invertido, que não pode ser representado, mas também não exalta a moralidade humana – pelo contrário, avilta. Falar sobre o Holocausto, assim como falar sobre deus, seria motivo de terror religioso.

Mas o silêncio não diz respeito unicamente à censura religiosa – ou política – e sobre ele paira uma longa tradição discursiva. Berel Lang corrobora o ponto de vista adotado até aqui e o elabora mais sofisticadamente.

O próprio silêncio, todavia, se mostra como um gênero múltiplo, incorporando não apenas elementos políticos, mas também morais, estéticos e conceituais. Juntos, eles argumentam contra a visão mais simples do silêncio como um todo: meramente a ausência de palavras faladas ou escritas. Pode parecer incongruente propor uma associação entre a escrita do Holocausto e o silêncio, sobre o qual muito se tem dito, e em voz alta, com um volume ainda que ainda cresce... Não argumentarei por um ideal do silêncio como um deslocamento da escrita do Holocausto; todavia explorativas e empobrecedoras as representações do Holocausto foram às vezes, a alternativa, mais ameaçadora,

¹² No original: “Yet it is noteworthy, although too little noted, that this cranky, seemingly idiosyncratic view of art’s menace has had an influential and persistent afterlife, in some instances drawn on Plato himself, at other times reinvented, whether for his or for other reasons. In one of these expressions, it converged on the nascent Western religions’ taboo that proscribed figurative representation of the newly one God a specific prohibition that on some interpretations then broadened into a prohibition on figurative representation as such, literarily as well as visually. (LANG, 2012c: posição 1879)”

sempre envolve o silêncio sobre o Holocausto: o apagamento. (LANG, 2012a: posição 1608)¹³

O silêncio não é a negação do discurso, mas um abrangente retiro para diversos tipos de interpretação. O verdadeiro silêncio, este sim, perigoso, seria o apagamento do Holocausto da História. Este silêncio, a despeito da vontade de algum negacionista ou guarda de tumbas de discursos proibidos – este silêncio não será alcançado, até mesmo por impossibilidade. Quando se fala de silêncio relacionado ao tema do Holocausto, portanto, se o faz no sentido de uma aporia: “como figura de linguagem, a aporia afirma caracteristicamente a inefabilidade, a indescritibilidade, o lugar além das palavras” (LANG, 2012a: posição 1617).¹⁴ Usualmente usado como apresentação de uma longa fala ou explanação sobre o evento, jamais saberíamos quem leva à literalidade essa presunção, posto que, se de fato fosse indescritível, nem mesmo a respeito disso a pessoa poderia se pronunciar. Ao contrário do *nada*, da irrepresentação, a contínua chamada do silêncio ao discurso só demonstra quanto mais o autor ou artista vai se esforçar para que as palavras não falhem e que ele consiga expressar-se da maneira como a complexidade do assunto exige e merece. Falar que o Holocausto é incompreensível é apenas um sintoma de que mais ainda devemos falar sobre ele, para que as condições que o possibilitou e as diversas interpretações concorrentes estejam mais acessíveis para quem se interessa pelo tema; e, claro, para que se evite a mitificação dos eventos (narrativas historicamente incorretas), bem como a mitificação da impossibilidade narrativa.

A aporia do silêncio levada ao extremo literal, leva a argumentos como o do *negacionista français* Faurisson, segundo quem analisou milhares de documentos e perturbou diversos historiadores, mas não encontrou ninguém que viu, com os próprios olhos, uma câmara de gás.

Ter “visto realmente com os próprios olhos” uma câmara de gás seria a condição que daria autoridade para dizer que ela existe e para persuadir o que não crê. Ainda, ainda é necessário provar que a câmara de gás foi usada para matar, no mesmo momento em que ela fora vista. A única prova aceitável que uma câmara de gás foi usada para matar quem por ela foi morto. Porém, se a quem morreu está morto, ele não pode testemunhar que fora por conta da

¹³ No original: Silence itself, however, turns to be a multifold genre, embodying not only political but moral aesthetic, and conceptual elements. Together, these argue against the simpler view of silence as all-of-a-kind: merely the absence of sounded or written words. It may seem incongruous to propose an association of silence with Holocaust-writing, of which there has been so much, often loudly spoken, and with its bulk still growing... I will not be arguing for the ideal of silence as a displacement of Holocaust-writing; however exploitative or impoverishing Holocaust-representation at times has been, the alternate, more-threatening prospect always looms of Holocaust-silence: erasure. (LANG, 2012a: posição 1608).

¹⁴ No original: “as a figure of speech, the aporia characteristically asserts the ineffability, the indescribability, the place beyond words” (LANG, 2012a: posição 1617)

câmara de gás (...) para se identificar um lugar como uma câmara de gás, a única testemunha que aceitaria seria a própria vítima da câmara de gás. (LYOTARD, 1988: 3-4)¹⁵

Ora, para se provar que existiram câmeras de gás onde judeus foram queimados até a morte significaria ter que emergir um morto por essas câmeras, atestando que as viu, na hora de morrer? Do contrário, o Holocausto seria inexistente? Peculiar como esta falácia de Faurisson se aproxima do desejo nazista de que a *Aktion* passasse completamente despercebida, não apenas dos contemporâneos, dos vivos, mas também que os mortos não pudessem guardar este segredo nem mesmo com a evidência de seus cadáveres ou o testemunho que alguém pudesse fornecer.

Seja como for que esta guerra acabe, nós ganhamos a guerra contra vocês; nenhum de vocês vai sobrar para dar testemunho, e mesmo que alguém sobreviva, o mundo não acreditará nele... as pessoas dirão que os eventos que vocês descrevem são por demais monstruosos para serem acreditados... Seremos nós que ditaremos a História sobre os Lagers.¹⁶ (BARTOV, 2000: pp. 153-154)

Estas foram as palavras de um SS dirigidas a Simon Wiesenthal, citadas por Primo Levi. É notável como estas palavras se assemelham ao sonho de Levi e de tanto outros prisioneiros dos campos de extermínio com que ele teve contato:

As primeiras notícias sobre os campos de extermínio nazistas começaram a difundir-se no ano crucial de 1942. Eram notícias vagas, mas convergentes entre si: delineavam um massacre de proporções tão amplas, de uma crueldade tão extrema, de motivações tão intrincadas que o público tendia a rejeitá-las em razão de seu próprio absurdo. É significativo como essa rejeição tenha sido prevista com muita antecipação pelos próprios culpados (LEVI, 1990: 9)

Começa, assim, Levi, seu prefácio *Afogados e Sobreviventes*. E continua a citação, que os SS faziam em tom de provocação, se é que se pode provocar a quem teve a humanidade reduzida a um prisioneiro de um Lager:

Talvez haja suspeitas, discussões, investigações de historiadores, mas não haverá certezas, porque destruiremos as provas junto com vocês. E ainda que fiquem algumas provas e sobreviva alguém, as pessoas dirão que os fatos narrados são tão monstruosos que não merecem confiança: dirão que são exageros da propaganda aliada e acreditarão em nós... (LEVI, 1990: 9)

¹⁵ No original: “To have “really seen with his own eyes” a gas chamber would be the condition which gives one the authority to say that it exists and to persuade the unbeliever. Yet, it is still necessary to prove that the gas chamber was used to kill at the time it was seen. The only acceptable proof that it was used to kill is that one died from it. But if one is dead, one cannot testify that it is on account of the gas chamber. (...) in order for a place to be identified as a gas chamber, the only eyewitness I will accept would be a victim of this gas chamber” (LYOTARD, 1988: 3-4)

¹⁶ No original: “However this war may end, we have won the war against you; none of you will be left to bear witness, but even if someone were to survive, the world will not believe him... people will say that the events you describe are too monstrous to be believed. ... We will be the ones to dictate the history of the Lagers.” (BARTOV, 2000: pp. 153-154)

Convergiam sonhos e intenções dos nazistas no plano de destruição em massa dos judeus. Um plano que envolvia o completo desaparecimento da existência deles na terra, não apenas de sua vivência e seu mundo circundante, mas da própria matéria prima do corpo biológico, do significado da sua vida, até mesmo da memória de que esse povo existira. E, ao fim, mesmo com a Alemanha perdendo a guerra, supunham os nazistas estarem fazendo um bem à humanidade – já que não poderiam vencer o conflito bélico, que conquistassem parte do *Lebensraum*, aplicando sua ideologia como uma ciência antisemita, na qual os judeus funcionavam como a praga que desequilibrava o mundo e enfraquecia os mais fortes em sua luta vital. Felizmente, não por muito tempo, porque a destruição em massa dos documentos não foi capaz de eliminar todos os registros, e mesmo que um número ínfimo diante da escala insana de mortos – não, no conflito, diga-se, mas no extermínio gratuito – mesmo em escala ínfima, sobraram sobreviventes o suficiente para contar suas histórias, para suportar o lugar de testemunhas.

Ainda assim, essa convergência entre sonhos e intenções não era por acaso, foi meticulosamente planejada pela Solução Final.

Entre os prisioneiros de Auschwitz, aqueles a quem os SS quiseram erradicar a qualquer preço a possibilidade de testemunhar foram, evidentemente, os membros do *Sonderkommando*, o “comando especial” de detidos que geriam com as suas próprias mãos o extermínio em massa. Os SS sabiam de antemão que uma só palavra de um sobrevivente do *Sonderkommando* tornaria caducas todas as denegações, todas as argúcias ulteriores sobre o grande massacre de judeus da Europa. (...) O primeiro *Sonderkommando* de Auschwitz foi criado a 4 de julho de 1942, quando da “seleção” de uma remessa de judeus eslovacos destinados à câmara de gás. Doze equipes sucederam-se a partir desta data: eram suprimidas ao fim de alguns meses (...) Para estes homens, uma parte do horror consistia no fato de toda a sua existência ser mantida, até o inelutável gaseamento da equipe, em segredo absoluto: os membros do *Sonderkommando* não deviam ter qualquer contato com os outros prisioneiros, ainda menos com qualquer “mundo exterior”, e nem sequer com os SS “não iniciados”, ou seja, com os que ignoravam o funcionamento exato das câmaras de gás e dos crematórios. (...) O seu trabalho? É necessário repeti-lo: manipular a morte de milhares de semelhantes. Ser testemunho de todos os últimos momentos. Ser obrigado a mentir até o fim (um membro do *Sonderkommando* que quis informar as vítimas acerca do seu destino foi queimado vivo no fogo do crematório e seus camaradas tiveram que assistir à execução). Reconhecer os seus e nada dizer. Ver entrar homens, mulheres e crianças na câmara de gás. Ouvir os gritos, os movimentos bruscos, as agonias. Esperar, receber de uma assentada o “indescritível empilhamento humano” – uma “coluna de basalto” feita de carne, da nossa própria carne – que desmorona à abertura das portas (...) (DIDI-HUBERMAN, 2020: 12-13)

A descrição de Didi-Huberman é bastante detalhada, mas devemos interrompê-la. O que interessa não são os detalhes voyeurísticos de atrocidades cruentas, mas demonstrar como toda essa sorte de atrocidade “inimaginável”, foi imaginada, sim, mas para permanecer em segredo, incrédula. Um tipo de imaginação muito circunscrita que

pretendia eliminar da imaginação alheia a possibilidade de sua existência. Veja, que bem concebido! As próprias vítimas, iludidas ou autoiludidas sobre sua possível sobrevivência ao trabalho, ou já com os instintos morais suficientemente adormecidos, eram eles próprios que seriam os algozes de seus companheiros. Não apenas de mandá-los para o crematório, mas retirar retirar os corpos mortos, despi-los e eliminar qualquer forma humana que o amontoado de carne ainda pudesse transparecer. Como pagamento? Seriam eles os próprios mortos que inaugurariam a turma seguinte de *Sonderkommandos*, que por sua vez escutariam os gritos e tentativas de fugas da morte por seus idênticos, prisioneiros judeus, vítimas irmãs do nazismo. O semelhante mata o semelhante aos olhos e supervisão do algoz. Como resistir à morte certa? Como “não ir como cordeiros para o abate”? Acaso, nestas circunstâncias já finais, haveria como trapacear a morte, sem ser com o suicídio individual e solitário? O ímpeto de resistir era informar ao mundo do que estava acontecendo naquelas partes escondidas atrás de árvores e camufladas atrás de bétulas. Mas como garantir a sobrevivência do testemunho à própria vida física?

É por isso que, por vezes, eles confiavam seus testemunhos ao segredo da terra: as escavações efetuadas nos arredores dos crematórios de Auschwitz trouxeram à luz do dia – frequentemente muito depois da Libertação – os escritos comoventes, quase ilegíveis, destes escravos da morte. Eram uma espécie de *garrafas lançadas à terra*, exceto que eles nem sempre tinham garrafas para preservar as suas mensagens. Na melhor das hipóteses, uma marmitta de ferro esmaltado” (DIDI-HUBERMAN, 2020: 15-16)

A estes escritos, mensagens desesperadas ao futuro, estavam destinadas ou a um surpreendente reencontro com quem deveria recebê-las – nós – ou, o mais provável, o perpétuo esquecimento nos escombros de Auschwitz. E quem as encontrasse saberia compreender? Acreditaria? Hoje, sabemos que sim, mas no momento em que o desespero e a coragem convergiram na existência dessas mensagens, apenas a esperança poderia estimular tal ato de resistência. Porquanto a Solução Final não era segredo apenas para o restante dos prisioneiros, ainda que a morte por trabalho e o conhecimento das câmaras de gás fossem suficientes para que imaginassem o que lhes esperava. Apenas membros da SS, e apenas os encarregados – além, claro, dos *Sonderkommando* - sabiam o que estavam fazendo e que toda a ação merecia segredo. Os documentos nazistas demonstram que membros do próprio partido não sabiam como lidar com as políticas de extermínio, que sempre coube à SS, sob iniciativa direta de Hitler e Himmler. Não era inconstante, inclusive, reclamações de militares e de autoridades civis com o remanejamento irracional

de força de trabalho e logística que poderiam ser úteis no front militar sendo desviados pelos SS.¹⁷

Quem melhor mostra todo o caráter de segredo e, sobretudo, silêncio, é a crítica literária Shoshana Felman. Em sua análise magistral do filme *Shoah* (1985), de Claude Lanzmann, diante das mais de 10 horas editadas, proclama que o Holocausto é incomensurável, através de uma série de argumentos bem elaborados, que, todavia, muitas vezes parecem *non sequitur*. Apenas em aparência, pois seu refino não reside em falar que nada se pode falar do Holocausto, mas que em toda a sua narrativa – e várias existem, como já colocado – há um vazio, um silêncio, um lugar do outro jamais ocupado. Tentarei proceder a um pequeno resumo de seus principais argumentos, procedimento de muito risco, de que o Holocausto seja um evento sem testemunha. Espero concluir com mais elegância do que apenas reduzir seu argumento a algo como “ninguém sobreviveu às câmaras de gás para testemunhar” – (algo parecido com o disparate de Faurisson) – “portanto, a narrativa é impossível”.

A base do argumento de Shoshana Felman é o que é o testemunho (*to testify*) e o que é ser testemunha (*to bear witness*), que pode ser depreendido de uma citação de Elie Wiesel: de que se outra pessoa pudesse escrever suas histórias, ele não escreveria, e ele justamente deve contar suas histórias porque ninguém mais pode. Há, assim, uma dialética entre o testemunho e o seu lugar. O testemunho não é uma simples história que pode ser contada por qualquer pessoa. O testemunho é o conteúdo narrado pela testemunha, somente pela testemunha, sob o juramento de ser verdadeiro – e não apenas correto em relação ao que aconteceu, mas de uma fidelidade extrema a como aconteceu, que somente quem viu com os próprios olhos poderia dizer. Mas quem viu o Holocausto? Sendo um evento secreto, cujas testemunhas são as covas vazias, quem poderia ocupar este lugar para falar o que viu e responsabilizar-se pela verdade do que narrara?

O que significaria, todavia, para a vítima, reabrir a própria cova – testemunhar de dentro o próprio cemitério que ainda não está fechado? E o que significaria, alternativamente, testemunhar de dentro da cova vazia da testemunha – vazia tanto porque a testemunha de fato não morreu, mas apenas morreu dentro de si, e porque a testemunha que morreu, conseqüentemente ao seu enterro em massa, cavada da sua cova e queimada em cinzas – porque as testemunhas mortas sequer deixaram atrás de si um cadáver o corpo morto? (FELMAN, 1992: posição 4737)¹⁸

¹⁷ (Cf. ARENDT, 2008c: 466-467)

¹⁸ No original: “What would it mean, however, for the witness to reopen his own grave—to testify precisely from inside the very cemetery which is not yet closed? And what would it mean, alternatively, to

A cova está duplamente vazia, pois quem pode dar o testemunho – de facto, quem testemunha em nome da Shoah são pessoas que sobreviveram ao morticínio, ao trabalho forçado, à câmara de gás, às execuções coletivas, às torturas – são pessoas que não ocuparam lugar nenhum na cova. Enquanto os que viveram a extremidade da Shoah, i.e., morreram – estes não podem testemunhar. A cova está vazia porque sequer existe um corpo para ocupá-la, uma vez que seus restos foram queimados e destruídos em pó, e os que morreram não podem ecoar suas vozes e ainda menos podem se constituir como prova material do crime. A Shoah, para Felman, é este evento no qual a testemunha é esta cova vazia. Ou seja, é o evento do silêncio. Dos mortos, não era para que nenhum traço fosse deixado.

O plano nazista, de fato, era não deixar nenhum traço do crime de assassinato em massa histórico, mas de todos aqueles que materialmente testemunharam o crime, eliminar sem deixar traços qualquer possível testemunha ocular. De fato, mesmo os cadáveres das agora testemunhas mortas, ou Figuren, ainda são evidência material pela qual os Nazistas poderiam ironicamente, serem descobertos [a ironia se dá pela semelhança do Figuren, em alemão, com “figured out”, no original em inglês]. Os cadáveres continuam sendo testemunhas materiais de seus próprios assassinatos. O esquema de apagamento das testemunhas precisaria, portanto, ser completado por um apagamento literal, queimados, e queimados fora de vista. (FELMAN, 1992: posições 4745-4757)²⁰

Os mortos não ocupavam seus túmulos, pois foram completamente destruídos. Os vivos, também não ocuparam as covas. Eles poderiam falar. Aos vivos caberia testemunhar no lugar do outro. Mas tampouco os vivos estavam vivos, e a Shoah fica, permanentemente, sendo um evento alheio, um *outro planeta*, na definição de Ka-Tzetnik.

A entrevista de Lanzmann com Podchlebnik é paradigmática a este respeito, sobre como o objeto do testemunho da Shoah é a morte. “O que morreu nele em Chelmno?// Tudo morreu” (FELMAN, 1992: posição 4726).²¹ Esse *todos* que morreram na Shoah não são apenas os corpos de quem morreu, mas a própria humanidade de quem presenciou a

bear witness from inside the witness's empty grave—empty both because the witness in effect did not die, but only died into himself, and because the witness who did die was, consequent to his mass burial, dug up from his grave and burned to ashes—because the dead witness did not even leave behind a corpse or a dead body?” (FELMAN, 1992: posição 4737)

²⁰ No original: “The Nazi plan is in effect to leave no trace not only of the crime itself of the historical mass murder, but of all those who materially witnessed that crime, to eliminate without trace any possible eyewitness. Indeed, even the corpses of the now dead witnesses or the Figuren²⁰ are still material evidence by which the Nazis might, ironically, be figured out. The corpses still continue to materially witness their own murderers. The scheme of the erasure of the witnesses must therefore be completed by the literal erasure—by the very burning—of the bodies. The witness must, quite literally, burn out, and burn out of sight.” (FELMAN, 1992: posições 4745-4757)

²¹ No original: “What died in him in Chelmno? //Everything died.” (FELMAN, 1992: posição 4726)

morte de seus semelhantes, o próprio desejo de falar, de ser testemunha. Podchlebnik participou do julgamento de Eichmann, mas preferiu jamais reviver seu testemunho lendo as minutas do tribunal. Para poder continuar vivendo, preferiu não ler mesmo seu testemunho; e durante a entrevista do Lanzmann preferiria não ter participado dela. A morte dentro de si. Esse era seu testemunho.

Srebnik, a testemunha que abre o documentário sobre a Shoah, foi indagado por Lanzmann sobre o que ele sentiu a respeito de um fato que ele viu, ou seja, a princípio, foi testemunha; sobre como ele se sentiu, pela primeira vez, ao ver as mulheres nuas chegando com suas crianças para entrar nas câmaras de gás. Srebnik não respondeu, a princípio. Lanzmann insiste e eis o que obtém:

Quando vi tudo isso, não me afetou... Eu tinha apenas 13 e tudo que tivera visto eram corpos mortos. Talvez eu não tenha entendido, talvez se eu fosse mais velho, mas o fato é que eu nunca vira nada diferente. No gueto de Lodz eu vi que tão cedo alguém dava um passo, ele caía morto. Eu pensava que era assim que as coisas tinham de ser, que era o normal. Eu andava nas ruas de Lodz, talvez 100 jardas, e teria 200 corpos. Eles iam para a rua e caíam, eles caíam. Então quando eu vim... para Chelmno, Eu já... Eu não ligava para nada. (FELMAN, 1992: posição 5376-5387)²²

A indiferença foi a recepção do menino de 13 anos que só conhecia a morte. Não sentiu nada pelos corpos mortos, pois tudo que conhecera em sua vida inteira, até o momento que emigrou para Israel, era a morte; a morte no gueto, onde a cada passo encontrava dezenas de pessoas mortas ou quase mortas, a morte em Chelmno, que testemunhou visualmente, a morte, e apenas a morte – estando também, morto por dentro. Srebnik foi um menino que sobreviveu ao Holocausto mediante seus talentos peculiares. Com correntes amarradas aos pés, ganhava as corridas promovidas para a diversão dos SS. Com sua voz melodiosa, cantava músicas tradicionais da Polônia, que encantaram seus algozes e quem mais pudesse ouvir. Assim teve sua vida poupada. Há 2 dias dos soviéticos libertarem o campo, os nazistas mataram todos os que trabalhavam na “missão especial” – cremar corpos nos fornos – e Srebnik tomou um tiro na cabeça. De toda forma, sobreviveu para testemunhar, já que as partes vitais do cérebro foram preservadas. Foi encontrado por um fazendeiro polonês, e tratado por um médico soviético; após, seu destino foi Tel-Aviv, e só voltara de Israel até Chelmno, mais uma vez, para, através da

²² No original: “When I saw all this, it didn't affect me . . . I was only thirteen, and all I'd ever seen until then were dead bodies. Maybe I didn't understand, maybe if I'd been older, but the fact is, I didn't. I'd never seen anything else. In the ghetto in Lodz I saw that as soon as anyone took a step, he fell dead. I thought that's the way things had to be, that it was normal. I'd walk the streets of Lodz, maybe one hundred yards, and there'd be two hundred bodies. They went into the street and they fell, they fell So when I came ... to Chelmno, I was already... I didn't care about anything.” (FELMAN, 1992: posição 5376-5387)

insistência de Lanzmann, testemunhar. Coisa que pode, finalmente fazer, em sua volta ao lugar:

É difícil de reconhecer, mas foi aqui. Eles queimaram pessoas aqui... Sim, eis o lugar. Ninguém jamais saiu daqui de novo... Foi terrível. Ninguém pode descrever isso... E ninguém pode entender isso. Mesmo eu aqui, agora... Eu não posso acreditar que estou aqui. Não, simplesmente não posso acreditar. Sempre foi tão tranquilo aqui. Sempre. Quando eles queimaram 2 mil pessoas – judias – todos os dias, era tão tranquilo quanto. Ninguém gritou. Todos foram para o trabalho. Era silencioso. Tranquilo. Tanto quanto agora. (FELMAN, 1992: posição 5397)²³

Silêncio. O que ele testemunhou da primeira vez foi somente morte e silêncio. Ser testemunha da Shoah é ser testemunha do silêncio. O Holocausto, para Felman e Doris Laub, foi um evento sem testemunhas. Entrevistando tanto vítimas, perpetradores quanto observadores, 3 tipos diferentes de testemunhas – sendo que cada testemunho é único e intransferível de quem o testemunha – devido ao que viu com os próprios olhos – paradoxalmente, eles não se completam num mosaico, onde o testemunho de um complementa o do outro. Pois cada um, vítima, perpetrador e observador, cada um tem o seu ponto de vista – e a partir do próprio ponto de vista, tem seus pontos de cegueira – o que não vêem, o que não compreendem. “Com efeito, as vítimas, os que assistiram e os perpetradores são diferenciados aqui nem tanto pelo que viram (...), como eles viram ou não viram, por o que e como eles falharam em ver”²⁴ “In effect, the victims, the bystanders and the perpetrators are here differentiated not so much by what they actually see (...), as by what and how they do not see, by what and how they fail to witness.” (FELMAN, 1992: posição 4730). Os judeus são incapazes de compreender o que enxergaram; morte, silêncio, mentiras e covas vazias – é isto que representa seu testemunho. O dos poloneses visava mais condescender com a própria culpa do que olhar diretamente o que nazistas fizeram e judeus sofreram; é um olhar de fora. Pela parte dos perpetradores, artimanhas para se esconder, assim como tentaram esconder seus crimes e disfarçar o campo e evadir-se da filmagem do documentário; seus relatos eram tentativas de encobrirem-se, de desfazer da culpa, de pleitear a ignorância. A Shoah, além de um evento testemunhado por fora, é um evento sem testemunhas, onde o nazista tenta se esconder, o polonês tenta

²³ No original: It's hard to recognize, but it was here. They burned people here . . . Yes, this is the place. No one ever left here again . . . It was terrible. No one can describe it. . . And no one can understand it. Even I, here, now . . . I can't believe I'm here. No, I just can't believe it. It was always this peaceful here. Always. When they burned two thousand people— Jews—every day, it was just as peaceful. No one shouted. Everyone went about his work. It was silent. Peaceful. Just as it is now. (FELMAN, 1992: posição 5397)

²⁴ “In effect, the victims, the bystanders and the perpetrators are here differentiated not so much by what they actually see (...), as by what and how they do not see, by what and how they fail to witness.” (FELMAN, 1992: posição 4730)

falar pelo judeu, e o judeu não consegue falar por si – até porque, o *si* neste caso, é o morto, que precisa do vivo para falar em seu lugar.

Por mais persuasivo e convincente que sejam os argumentos de Shoshana Felman, ele não nega as bases fundamentais de que é possível narrar o Holocausto, se foi bem-sucedido em erigi-las nas páginas anteriores. O que ela faz é, a partir de um documentário sobre testemunho de mais de 10h, negar que exista um testemunho. De forma alguma é uma falácia lógica, mas é uma ânsia de totalidade, uma sede por essência que não pode ser levada às últimas consequências. O que Felman faz é demonstrar o silêncio performático que algumas das representações do Holocausto contém em seu interior por essa precariedade, incapacidade de produzir um sentido que nos permita um final feliz. É, como bem colocado por Suleiman, o falar oblíquo que, antes de demonstrar a impossibilidade do discurso, mostra o infindável destino que é escrever sobre o assunto. Nas palavras de Didi-Huberman,

Para saber é preciso imaginar-se. Devemos tentar imaginar o que foi o inferno de Auschwitz no verão de 1944. Não invoquemos o inimaginável. Não nos protejamos dizendo que de qualquer forma não podemos imaginar – o que é verdade –, já que não poderemos imaginá-lo inteiramente. Mas *devemos* imaginá-lo, esse imaginável tão pesado. Como uma resposta que se oferece, como uma dívida contraída para com as palavras e as imagens que alguns deportados arrancaram, para nós, ao pavoroso real de sua experiência. Não invoquemos, portanto, o inimaginável. Era tão mais difícil para os prisioneiros, arrancar dos campos de concentração, estes escassos pedaços de que somos agora depositários, com o peso de os sustentarmos apenas com um olhar. Estes pedaços nos são mais preciosos e menos apaziguadores do que todas as obras de arte possíveis, pois foram arrancados a um mundo que os tinha por impossíveis (DIDI-HUBERMAN, 2020: 11)

E disso a própria Shoshana parecia convencida, se posso me permitir suposições para além dos seus argumentos. Por mais que a palavra inimaginável seja das que mais aparecem em seu capítulo citado, por mais que ela fale do testemunho impossível, ela caracteriza o documentário *Shoah* como uma obra que traz o genocídio para o espectador, para que assim, tenhamos um encontro, não uma compreensão da Shoah.

Portanto, se Srebnik, na tela, aos 47, na cena de Chelmno de hoje, incorpora um retorno dos mortos, sua sobrevivência improvável e seu retorno ainda mais improvável (sua reaparição como fantasma) concretiza, alegoricamente, na história, um retorno dos (mortos desaparecidos) testemunhas na cena do evento-sem-testemunhas. (FELMAN, 1992: posição 5369)²⁵

²⁵ No original: “Thus, if Srebnik on the screen at forty-seven, in the scene of Chelmno of today, embodies a return of the dead, his improbable survival and his even more improbable return (his ghostly reappearance) concretizes allegorically, in history, a return of the (missing, dead) witness on the scene of the event-without-a-witness.” (FELMAN, 1992: posição 5369)

Shoah é a história da liberação do testemunho através de sua dessacralização; a história da descanonização do Holocausto em nome da sua prévia impossibilidade de historicização. (FELMAN, 1992: posição 4600)²⁶

O filme não vai nos permitir cruzar o limite entre o interior e o exterior do Holocausto, mas nos convida a atravessar e voltar diversas vezes, como numa viagem, e assim como Lanzmann, em seu silêncio, insta seus entrevistados ao testemunho, ou, por vezes, por sua interrupção, demonstra que a *assinatura* do pretense testemunho, do *eu* insubstituível que é a testemunha ocular foi forjada. Assim como Lanzmann, ao fazê-lo, nos faz ver *através* do testemunho alheio, nós podemos superar essa ausência de testemunhos para, nós mesmos, cientes de que jamais estaremos no impossível lugar de quem vivenciou o Holocausto, mas podemos imaginá-lo através das testemunhas que tentam cruzar a linha entre o externo e o interno, entre a essência do evento em sua absurdidade, cercada por segredos e mortos, e o mundo exterior, que somos nós. É o caso de Philip Müller, *Sonderkommando* que sobreviveu à morte. Pela primeira e única vez, durante o evento da Shoah, formou-se um *corpus* testemunhal, que quebrou o silêncio típico do segredo que fora o extermínio. Um conjunto de judeus recusou a se despir enquanto eram forçados a morrer na câmara de gás, e começaram, em coro, a cantar o hino tcheco e a the Hatikvah (poema do século XIX que se tornou o hino de Israel). Müller, então, sentiu um senso de comunidade com aqueles que estavam condenados à morte e decidiu morrer junto com eles:

Por que continuar vivendo? Para que? Então entrei na câmara de gás com eles, resoluto a morrer. Com eles. De repente, alguém que me reconheceu veio até a mim... Um pequeno grupo de mulheres se aproximou. Olharam-me e disseram, na câmara de gás mesmo... “Então você quer morrer. Mas isso não tem sentido. Sua morte não trará nossas vidas de volta. Este não é o caminho. Você deve sair daqui vivo, você deve testemunhar... a injustiça feita a nós” (FELMAN, 1992: posição 5767)²⁷

E convencido, Müller decide viver para se tornar testemunha. Mas quando ele decide viver e seus compatriotas judeus encararam o destino da morte, o coro é desfeito, assim como a comunidade que desafiou as mentiras e segredos que compreendem o extermínio judeu. Quando decide viver, Müller deixa de fazer parte da mesma comunidade que ofereceu resistência à morte – e que morreu.

²⁶ No original: “Shoah is the story of the liberation of the testimony through its desacralization; the story of the decanonization of the Holocaust for the sake of its previously impossible historicization.” (FELMAN, 1992: posição 4600)

²⁷ No original: “Why go on living? For what? So I went into the gas chamber with them, resolved to die. With them. Suddenly, some who recognized me came up to me . . . A small group of women approached. They looked at me and said, right there in the gas chamber . . . : “So you want to die. But that's senseless. Your death won't give us back our lives. That's no way. You must get out of here alive, you must bear witness to . . . the injustice done to us.” (FELMAN, 1992: posição 5767)

Se sua voz viva é para falar pelos mortos, ela deve carregar através e transmitir, precisamente, a cessação da canção comum, a assinatura da resistência, a peculiaridade e a unicidade de uma voz condenada a remanescer sozinha, uma voz que retornara - e que fala - de através do limiar do crematório. (FELMAN, 1992: posição 5785)²⁸

Müller viu a morte de dentro, mas dela escapou, assim como Srebnik, e em sua tarefa de ser testemunha, permaneceram sozinhos. Cruzaram a fronteira do interior e do exterior da Shoah. E está é, precisamente, a viagem que o filme nos permite e nos requisita fazer, do interior para o exterior. Desta forma, Felman não nega a possibilidade de narrar o Holocausto, mas o coloca como uma obrigação de constante refazer caminhos, de tomadas e retomadas de consciência – mas, todavia, não propõe uma compreensão do evento, o que é caro para os historiadores. Dessacraliza-o, permite historicizá-lo, mas não – compreender.

Mas retornemos a um ponto trago por Didi-Huberman, a saber, o da resistência através do testemunho. O trecho citado sobre o dever da imaginação e enaltecimento de certas peças como mais valiosas do que toda a nossa arte, ele tinha em mente algo muito específico: 4 fotografias arrancadas das câmaras de gás, de Auschwitz, pela resistência polonesa. O objetivo era mostrar ao mundo o que estava acontecendo, o que era realidade e conseguir auxílio das potências aliadas em guerra pela libertação do campo. O auxílio não veio, mas as fotos, *apesar de tudo*, foram tiradas e ficaram conhecidas.

A saber, Didi-Huberman concede à Auschwitz todas as denominações comumente dadas, retoricamente, ao evento: inimaginável, inferno, incompreensível, segredo. Mas ao esforço da Resistência em conseguir as 4 fotografias do Crematório V, do campo Auschwitz-Birkenau, a coragem e a resistência dos envolvidos, bem como os motivos que os fizeram arrancar essas fotografias, louva-os como um ato que nos obriga a imaginar, a conhecer e a representar Auschwitz. Após descrever o trabalho de um *Sonderkommando* no verão europeu de de 1944, quando a Solução Final estava em sua máxima operação, Didi-Huberman escreve:

Arrancar uma imagem a isto, apesar disto? Sim, era preciso dar uma forma a este inimaginável, custasse o que custasse. Em Auschwitz as possibilidades de evasão ou de revolta eram tão diminutas que a simples emissão de uma imagem ou de uma informação – um plano, números, nomes – tornava-se a própria urgência, um entre os últimos gestos de humanidade. Alguns detidos tinham conseguido ouvir a BBC nos escritórios que limpavam. Outros conseguiram emitir apelos de socorro (DIDI-HUBERMAN, 2020: 22-23)

²⁸ “No original: If his living voice is to speak for the dead, it has to carry through and to transmit, precisely, the cessation of the common singing, the signature of the endurance, the peculiarity and the uniqueness of a voice doomed to remain alone, a voice that has returned—and that speaks—from beyond the threshold of the crematorium.” (FELMAN, 1992: posição 5785)

Era preciso romper o isolamento.

Se um judeu que fazia parte da resistência em Londres – trabalhando em círculos supostamente bem informados – pode admitir que, nessa época, era incapaz de imaginar Auschwitz ou Treblinka, o que dizer então do resto do mundo? Como bem analisou Hannah Arendt, os nazistas “sentiam-se profundamente persuadidos de que uma das melhores probabilidades de sucesso da sua iniciativa resultava do fato de ninguém, no exterior do seu círculo, ser capaz de acreditar na realidade”. E é essa terrível verificação de informações, que chegavam por vezes, embora se tendesse “a rejeitá-las devido à sua própria enormidade”, que terá perseguido Primo Levi até a intimidade de seus pesadelos (...) Como se uma injustiça fundamental continuasse a perseguir os próprios sobreviventes na sua vocação para o testemunho (DIDI-HUBERMAN, 2020: 33-34)

A “Solução final”, como se sabe foi coberta por um segredo absoluto: silêncio, abafamento de informação. Mas como a filtragem dos pormenores sobre o extermínio tinha começado “quase desde o início dos massacres”, o silêncio precisou da reciprocidade de um discurso: retórica, mentira – toda uma estratégia das palavras que Hannah Arendt definia, em 1942, como a “eloquência do diabo”.

As quatro fotografias arrancadas a Auschwitz pelos membros do *Sonderkommando* foram portanto, também, quatro *refutações* arrancadas a um mundo que os nazi queriam ofuscar: ou seja, deixar sem palavras nem imagens. (DIDI-HUBERMAN, 2020: 34-35)

Arrancar uma imagem a este inferno? Parecia duplamente impossível. Impossível por déficit, porque os detalhes das instalações estavam camuflados e, por vezes, eram subterrâneos. E também porque os membros do *Sonderkommando*, quando não estavam trabalhando sob o controle estrito dos SS, eram cuidadosamente mantidos em segredo numa “célula subterrânea [e] isolada”. Impossível por excesso, porque a visão desta cadeia monstruosa e complexa, parecia ultrapassar qualquer tentativa de registro. (DIDI-HUBERMAN, 2020: 20)

A longa sequência de citações, quase de páginas inteiras, serve pra reiterar os perigos que incorriam os membros da resistência e os prisioneiros do campo para fazer as imagens; e para endossar, sempre e de novo, a consciência da dificuldade que é imaginar Auschwitz. Mas quanto maior essa dificuldade, sempre maior terá sido o gesto das fotografias, que mostram, trêmulas, borradas, pessoas trabalhando em meios a corpos nus, dos quais emerge uma imensa fumaça de corpos queimados, com o vento as direcionando para a direita, um guarda da SS e um enquadramento sombrio. Trata-se, efetivamente, de uma foto tirada por dentro de um crematório; ironicamente, talvez?, uma esperança de vida, de auxílio vinda do próprio lugar onde a morte era certa. O esconderijo e o abrigo do fotógrafo, o mesmo lugar onde centenas de milhares de pessoas morreram – o crematório V de Auschwitz – que, no intento, mais uma vez, de tornar Auschwitz inimaginável, foi detonado pelos SS antes da libertação, para que não houvesse provas do crime que ali houvera sido perpetuado.

Não apenas estas fotos, mas “Os arquivos da Shoah definem certamente um território incompleto, resgatado, fragmentário – mas independentemente de tudo isso, esse território existe” (DIDI-HUBERMAN, 2020: 39). “Falar de Auschwitz nos termos de indizível não é aproximar-se de Auschwitz; pelo contrário, [é afastá-la] para uma região que Giorgio Agamben definiu (...) nos termos de adoração mística... (DIDI-HUBERMAN, 2020: 44). Se a ciência tradicional e seus métodos falham em falar sobre o Holocausto, não é porque o Holocausto é indizível, mas porque a ciência e a arte precisam inovar para dar conta de uma nova linguagem. É preciso “desafiar e revisar as convenções “normais” do gênero”. “Silêncio, portanto, como um componente, mas ainda mais como uma base para o discurso, no sentido de trazer algo novo à existência, de um modo que assevere e ressalte o silêncio ou o vazio que precede e evocou [o discurso], e agora deve segui-lo” (LANG, 2012a: posição 1659).²⁹ Afinal de contas, o Holocausto, *apesar de tudo*, pode ser imaginável e faz tanto parte da experiência humana quanto qualquer outro evento humano: é preciso “dar o nome de homem a tudo que o atinge”, como diz Blanchot. (apud DIDI-HUBERMAN, 2020: 68).

Contudo, estas imagens de que fala Didi-Huberman se tornaram acervo de uma exposição fotográfica sobre o Holocausto, cujo texto do catálogo era assinado por ele próprio. “Uma vez que, durante um século de modernismo, a arte foi redefinida como tudo que é destinado a ser cultuado em algum tipo de museu, agora o destino de muitas coleções fotográficas é ser expostas e preservadas em instituições semelhantes a museus.” (SONTAG, 2003: 58). A exposição foi alvo de diversos críticos, dentre os quais o próprio Claude Lanzmann; e sobre a exibição de imagens do extermínio judeu, não faltou quem chamasse o acervo de fetichista.

Passada toda a argumentação entre a dinâmica da representabilidade e irrepresentabilidade do Holocausto, creio que o argumento definitivo em prol da narrabilidade – pelo menos no que tange o campo da historiografia – é a discussão sobre a historicização ou não do Holocausto. Este problema foi um foco de grande polêmica, especialmente entre historiadores alemães, e se confundiu, desde um texto de 1986 do eminente historiador Martinz Broszat, defendendo a a historicização do Holocausto; ao

²⁹ No original: “to challenge and revise the “normal” conventions of genre”. “Silence thus as a component but even more as a basis for discourse, in the sense of bringing something novel into existence in a way that asserts and underscores the silence or emptiness that preceded and evoked it, and that may also follow it.” (LANG, 2012a: posição 1659).

Historikerstreit no ano seguinte – no qual as intervenções polêmicas de diversos historiadores e intelectuais de importância foram majoritariamente publicadas na revista *Frankfurter Allgemeine Zeitung*; e as missivas trocadas entre Broszat e Saul Friedländer, no mesmo ano, fecham esse período de discussões, de diferentes eventos, mas comumente reunidos sob a mesma rubrica do *Historikerstreit*. Tantas polêmicas historiográficas em torno do lugar do Holocausto na História alemã – e, também, Ocidental se seguiram a esta, que tampouco foi a primeira. Para evitar as confusões, apenas tratarei das cartas trocadas entre os dois historiadores, mais especificamente a primeira carta enviada por Broszat à Friedländer. Lá ele esclarecer o que chama de historicização do Holocausto, seus mal-entendidos e sua necessidade. Por crer que, em sua maioria, os argumentos de Friedländer em suas respostas já estão, de certa maneira, contidos nesta Introdução, não tratarei deles aqui.

O *Historikerstreit* despontou pouco mais de 40 anos depois da libertação dos campos, do fim da guerra e do dismantelamento do regime nazista. Duas obras despertaram esse debate. Uma de Andreas Hillgruber e outra de Ernst Nolte que, apesar de diferentes aproximações, seu conjunto acabou por defender semelhantes pontos – rejeitados pela intelectualidade alemã. Tais como uma defendendo certa empatia pelos soldados da *Wehrmacht*, o exército alemão, que, do mesmo modo que lutaram os aliados, defendendo sua pátria e seus – esta foi a interpretação incômoda que ressoou a partir de uma resposta de Habermas ao livro de Hillgruber. Por outro lado, Nolte defendia que já havia passado tempo o suficiente para que o passado nazista fosse normalizado na História alemã, que fosse visto sem a face demoníaca de um passado que sempre deixaria sua sombra vergonhosa para os alemães – era preciso superar o discurso da monstruosidade, defendia Nolte. Este foi o contexto de recepção do argumento de Broszat, que defendia que já era chegada a hora da historicização do Holocausto. Pudera, foi mal recebido: concomitante a estas discussões, o pedido por historicização de Martin Broszat perigosamente serviria de subterfúgio para os argumentos nefastos de relativização do passado nazista e da falta de empatia com o massacre dos judeus. Porém, esta nunca fora a questão de Broszat, que preferiu esclarecê-la em cartas, discutindo com um de seus críticos que julgara dos mais ferozes e, ao mesmo tempo, mais competentes – assim o tom de polêmica e a subsunção da discussão sob a insígnia do *Historikertreit* seria, de alguma forma, aliviado.

O que seu argumento sustentava era que essa historicização do passado nazista já estava ocorrendo, posto que um processo, além de necessário, natural da consciência

histórica. Passando as gerações, os questionamentos sobre esse passado mudam, assim como os interesses e as interpretações fornecidas. Com esse fenômeno em mente, Broszat conclamava os historiadores, não só alemães³⁰, a fazerem parte deste processo. Mas isto resultava num necessário abandono da compreensão do conceito de *vestehen* (compreender) e adotar algo mais aproximado ao de *insight*. O conceito de *vestehen* estava associado a um processo de compreensão empática em que o historiador, no caso, por fazer parte do mesmo universo cultural – o mundo – de seus antepassados, e possuir as mesmas características transcendentais, poderia “colocar-se no lugar do outro” e entender suas intenções ainda melhor do que os próprios agentes do passado. Sendo grosseiro e reduzindo ao extremo, este era o projeto romântico de compreensão de Dilthey e Schleiermacher. Mas isto, de certa forma, incluía, ao contrário do desejado, uma colocar-se no lugar dos nazistas, uma continuidade com os perpetradores, ao invés de uma mais apropriada solidariedade com as vítimas e uma contumaz crítica ao passado nazista. A noção de *insight* que ora passava a defender – e explicitar melhor – significava uma dupla realização: um distanciamento crítico do passado para que o nazismo pudesse ser compreendido analiticamente, para além da mera memorialização dos mortos, e uma reprodução empática dos acontecimentos do passado, inclusive dos seus erros, para efeitos de representação. Um processo, todavia, que não seria próprio da análise do Holocausto, mas de todos os eventos históricos. Segundo Broszat, isso serviria para prevenir “a consciência histórica de se degenerar, uma vez mais, em uma deificação e idealização de fatos brutos do poder” (BROSZAT e FRIEDLÄNDER, 2005: 266).³¹ Assim, a História poderia ser transmitida e o perigo da relativização do Holocausto ser minorada. Este risco, afinal – e não é Broszat quem fala -, de que o Holocausto seja relativizado junto com suas monstruosidades, é afeito às mesmas origens e aos mesmos malefícios de que sua negação para ser compreendido, de sua sacralização, de um eliminar

³⁰ “Of course, such a German-centrist perspective alone is not enough. I attempted in my “plea” to make clear, if nothing else, that the history of the Nazi period cannot be determined by German historians alone. Rather, one of the special features of this period is that, in the wake of the incalculable persecution of millions of individuals of non-German nationality, any exclusive German claim to historical interpretation in regard to this period has been forfeited. (BROSZAT e FRIEDLÄNDER, 2005: 268) [Tradução: Claro, uma tal perspectiva germanocêntrica sozinha não é o suficiente. Eu tentei na minha “reivindicação” deixar claro, se nada mais, que a História do período nazista não pode ser determinada por historiadores alemães sozinhos. Ao contrário, um dos dispositivos fundamentais do período é que, no surgimento da perseguição incalculável de milhões de indivíduos de nacionalidade não germânica, qualquer reclamação de exclusividade germânica de interpretação histórica relacionada ao período foi abandonada]

³¹ No original: “historical consciousness from degenerating once more into a deification and idealization of brute facts of power” (BROSZAT e FRIEDLÄNDER, 2005: 266)

da História a possibilidade de qualquer compreensão e relegar todo o mal que nos acontece a algum segredo misterioso da divindade.

Ademais, os riscos geracionais para o negacionismo eram efetivamente menores do que os da geração anterior, a geração do silêncio efetivo, da tentativa de apagamento. Na década de 1980 o Holocausto mal tornara-se, efetivamente, objeto da historiografia, que só começou a florescer nas décadas de 1960 e 1970, após um longo silêncio – e começava, então, a dar frutos mais maduros. Ao contrário da maioria dos eventos, sobre os quais falamos mais enfaticamente quando seu ocaso ainda está próximo; a respeito do Holocausto, quanto mais distante se está, cronologicamente, mais se fala a seu respeito – e com mais qualidade, geralmente. A geração da década de 1980 não precisava, assim com a de 1950, declarar-se antinazista, posto que o processo de desnazificação estava em curso e, mesmo tendo um passado de convenientes culpa e cumplicidade com o regime ou mesmo com o genocídio, a declaração de que nunca participara de nada serviria para aliviar investigações e punições. Com os maiores responsáveis pelo genocídio já condenados, a preocupação deveria ser outra. Uma nova geração de pessoas nascera sem ter vivido o Holocausto, só podendo tomar consciência dele pelos estudos históricos, e não pela vivência própria. A historiografia seria a principal forma de transmissão deste conhecimento, de pessoas que cobravam o que seus pais e avós estavam fazendo na época de Hitler. Bem como, também, a despeito de alguma impressão negativa que o *Historikerstreit* pode ter deixado, os historiadores também não eram os mesmos comprometidos com o passado nazista, que, inclusive, o defenderam e serviam de seus panfletários. À historicização do período nacional-socialista, o conhecimento científico permaneceria ao lado das outras formas de se lidar com o passado, mas não estaria refém de estar perpetuamente ligado aos diversos monumentos “de memória lúgubre e acusatória, imbuída de sentimentos penosos de muitos, em particular de judeus, que permanecem inflexíveis em suas insistências numa forma mítica desta lembrança” (BROSZAT e FRIEDLÄNDER, 2005: 269).³² Inclusive, a relação entre uma e outra poderia ser benéfica – para a própria historiografia, ao menos, se não para ambas (historiografia e memória mística).

Historicizar o Holocausto é apenas compreender que este evento tão humano, tão maligno e humano, pode ser compreendido pela ciência que analisa os fatos humanos. É

³² No original: “of mournful and accusatory memory, imbued with the painful sentiments of many individuals, in particular of Jews, who remain adamant in their insistence on a mythical form of this remembrance” (BROSZAT e FRIEDLÄNDER, 2005: 269)

resgatar o evento da obscuridade de sua incompreensão para analisarmos como e por que ele foi possível.

III – Recapitulando: entre o inimaginável e o narrado

Achava-se Onésilo diante dessa praça, quando anunciaram a Dario que Sardes havia sido tomada e incendiada pelos Atenenses e Iônios, e que Aristágoras de Mileto era o chefe da liga formada contra o soberano persa. Consta-se que, ao receber essa notícia, Dario nenhuma importância deu aos Iônios, certo de que a insurreição destes não ficaria impune, mostrando-se, porém, interessado acerca dos Atenenses, procurando saber que povo era esse e anotando bem as informações que lhe deram a respeito. Pediu em seguida seu arco e, pondo nele uma flecha, lançou-a para o céu exclamando "Oh, Júpiter! Possa eu vingar-me dos Atenenses!" E, voltando-se para um de seus oficiais, ordenou-lhe que lhe repetisse três vezes, sempre que lhe servisse o jantar: "Senhor, lembrai-vos dos Atenenses!"
Histórias (Heródoto), Livro V, CV

Para muitos o Holocausto é um evento incompreensível. “De fato, compreensibilidade talvez nunca seja possível,”³³ nas palavras de Nora Levin (apud MAGURSHAK, 1988: posição 8820). Repetidas, já vimos, por muitos. “Auschwitz não pode ser explicado” porque “o Holocausto transcende a História” (...) Os mortos estão em posse de um segredo que nós, os vivos, não somos dignos ou capazes de recuperar”³⁴, segundo Elie Wiesel, um dos maiores divulgadores do Holocausto, paralelamente a ser um dos maiores censores que rejeitam sua possibilidade de representação. (apud MAGURSHAK, 1988: posição 8820-8828). Mas essa incomensurabilidade do Holocausto com a compreensão humana dos fatos históricos só pode ir, como também já vimos, no limite de uma metáfora, uma aporia, um recurso retórico. Só pode ir até onde foi a crítica de Shoshana Felman, para quem a Shoah não pode ser fundamentalmente compreendida, mas que através de seus indícios e de seus testemunhos, podemos compreender através da Shoah e ter dela uma imagem. Do contrário, qualquer estudo sobre o Holocausto, este que escrevo tanto quanto os que cito e os que ainda restam a citar, - do contrário, não teriam motivo de ser; e não existiriam.

Como Levin e Wiesel usam a noção, incompreensibilidade, no máximo, significa a impossibilidade de entender completa e adequadamente o “conjunto suficiente”, ou o necessário, as condições para a ocorrência do Holocausto. Isso significa que mesmo idealmente exaustivas análises históricas, psicológicas e sociológicas, as pesquisas ainda falhariam em penetrar na essência do evento. (...) De fato, alguns pretendentes a investigadores poderiam mesmo concluir que, desde que um fenômeno “historicamente transcendente”

³³ No original: “Indeed, comprehensibility may never be possible” (apud MAGURSHAK, 1988: posição 8820).

³⁴ No original: “Auschwitz cannot be explained” because “the Holocaust transcends history” (...) The dead are in possession of a secret that we, the living, are neither worthy of nor capable of recovering” (apud MAGURSHAK, 1988: posição 8820-8828)

é inexplicável, a “lembrança” dos pesquisadores, exceto se não for para honrar os mortos, é inútil³⁵ (MAGURSHAK, 1988: posição 8828)

Michael Rothberg separa, a respeito dos estudos do Holocausto, duas grandes tendências contraditórias, a realista e a antirrealista – sendo que tenho me aproximado da abordagem realista, a que acredita na possibilidade de representação do Holocausto, sem transformar em espantinho – assim espero – os argumentos antirrealistas. Rothberg, a respeito delas, diz que a aproximação antirrealista “floresceu mais nos discursos populares, em alguns testemunhos e pronunciamentos de sobreviventes”³⁶ (ROTHBERG, 2000: posição 129), como também já pudemos ver. Creio que a evidência e os motivos para que assim seja entre os sobreviventes já foram tratados com alguma suficiência; no entanto, cabe ainda demonstrar, no campo dos “discursos populares”, em que medida esse (anti)descreve o Holocausto como incompreensível, e qual a razoabilidade de suas reivindicações.

Dan Magurshak enumera os seguintes casos.

A *compreensão holística*, a mais comum, é a que diz que o evento não pode ser totalmente compreendido em sua integridade – importa aqui ser redundante. Mas essa sensação não decorre, sempre e exatamente, do evento em si, mas mais comumente de suas representações, e é a *sensação empática* que sentimos quando nos deparamos diante da leitura de, por exemplo, *Noite*, de Elie Wiesel, qualquer livro de Primo Levi; ou filmes como a *Escolha de Sofia*, *A Lista de Schindler*, e documentários como o já mencionado *Shoah*. Sentimos uma sensação de colapso, revolta e frustração que nos retira a capacidade de refletir com palavras e de conceber a possibilidade de tamanha demência moral em nosso mundo.

Entretanto, os termos usados neste contexto não afirmam que esta atrocidade típica do Holocausto é, verdadeiramente, além dos limites da imaginação humana, indigna de crença epistêmica ou ininteligível em princípio. Elas simplesmente expressam a sensação de estar completamente saturados, uma sensação que não é única ao terror do Holocausto seja na sua ocorrência ou recorrência após explicações do evento aterrorizador que foi. Pode-se, de fato,

³⁵ No original: “As Levin and Wiesel use the notion, incomprehensibility, at the very least, means the impossibility of understanding fully and adequately the ‘jointly sufficient’, or the necessary, conditions for the Holocaust’s occurrence. It means that even after ideally exhaustive historical, psychological, and sociological analyses, the researches would still have failed to penetrate the essence of this event. (...) Indeed, some would-be investigators might even conclude that, since a “historically transcendent” phenomenon is inexplicable, scholarly “remembrance”, except for honoring the dead is rather fruitless” (MAGURSHAK, 1988: posição 8828)

³⁶ No original: “has flourished in more popular discourses, in some survivor testimony and pronouncements” (ROTHBERG, 2000: posição 129)

ter-se a mesma experiência com a beleza.(MAGURSHAK, 1988: posição 8859)³⁷

Assim, este sentimento de sobrecarga não é único nem do Holocausto, nem de apenas eventos do tipo genocida, mas também dos eventos Sublimes.³⁸ E pode ainda um historiador compreender o curso da ascensão do Nazismo na Alemanha, o desdobramento da perseguição e o completo passo a passo do extermínio, mesmo com essa “incompreensão empática”. E, depois de feito sua pesquisa, reler seu trabalho, e sentir a mesma sensação que as demais pessoas sentem quando confrontadas com *representações* de tanto peso moral, negativamente. “Após consideração cuidadosa, todavia, se vê que tal incompreensibilidade não é, de novo, única do Holocausto ou inquestionavelmente absoluta” (MAGURSHAK, 1988: posição 8889).³⁹ Assim, a pessoa tem uma *experiência vicária* da dor do outro, mas que não é e não pode ser o mesmo que a própria vivência de quem realmente vivenciou e experimentou os eventos. O trauma vicário é possível, no

³⁷ No original: “Nonetheless, the terms use in this context do not assert that this typical Holocaust atrocity is actually beyond the bounds of human imagination, unworthy of epistemic belief, or unintelligible in principle. They simply express a sense of being completely overwhelmed, a sense that is not unique to the horror of the Holocaust either in its occurrence or its reoccurrence after explanations of the horrifying event that have been given. One can, in fact, have the same experience with beauty (MAGURSHAK, 1988: posição 8859)”

³⁸ Sobre o conceito de Sublime na natureza, em Kant. “Se a natureza deve ser julgada por nós dinamicamente como sublime, então ela tem que ser representada como suscitando medo (embora inversamente nem todo objeto que suscita medo seja considerado sublime em nosso juízo estético). Pois no ajuizamento estético (sem conceito) a superioridade sobre obstáculos pode ser ajuizada somente segundo a grandeza da resistência. Ora bem, aquilo ao qual nos esforçamos por resistir é um mal e, se não considerarmos nossa faculdade à altura dele, é um objeto de medo. Portanto, para a faculdade de juízo estética a natureza somente pode valer como poder, por conseguinte como dinamicamente-sublime, na medida em que ela é considerada como objeto de medo.

Pode-se, porém, considerar um objeto como temível sem se temer *diante* dele, a saber: quando o ajuizamos *imaginando* simplesmente o caso em que porventura quiséssemos opor-lhe resistência e que em tal caso toda resistência seria de longe vã. Assim o virtuoso teme a Deus sem temer a si diante dele, porque querer resistir a Deus e a seus mandamentos não é um caso que ele imagine preocupá-lo, mas em cada um desses casos, que ele não imagina como em si impossível, ele reconhece-O como temível.

Quem teme a si não pode absolutamente julgar sobre o sublime da natureza, tampouco sobre o belo quem é tomado de inclinação e apetite. Aquele foge da contemplação de um objeto que lhe incute medo; e é impossível encontrar complacência em um terror que fosse tomado a sério. Por isso o agrado resultante da cessação de uma situação penosa é o *contentamento*. Este, porém, devido à libertação de um perigo, é um contentamento com o propósito de jamais expor-se de novo a ele; antes, não se gosta de recordar-se uma vez sequer daquela sensação, quanto mais de procurar a ocasião para tanto.

Rochedos audazes sobressaindo-se por assim dizer ameaçadores, nuvens carregadas acumulando-se no céu, avançando com relâmpagos e estampidos, vulcões em sua inteira força destruidora, furacões com a devastação deixada para trás, o ilimitado oceano revolto, uma alta queda d’água de um rio poderoso etc. tornam a nossa capacidade de resistência de uma pequenez insignificante em comparação ao seu poder. Mas o seu espetáculo só se torna tanto mais atraente quanto mais terrível ele é, contanto que, somente, nos encontremos em segurança; e de que bom grado denominamos estes objetos sublimes, porque eles elevam a fortaleza da alma acima de seu nível médio e permitem descobrir e nós uma faculdade de resistência de espécie totalmente diversa, a qual nos encoraja a medir-nos com a aparente onipotência da natureza.” (KANT, 2010: 106-107)

³⁹ No original: “Upon careful consideration, however, one sees that such incomprehensibility is again neither unique to Holocaust nor unquestionably absolute” (MAGURSHAK, 1988: posição 8889)

entanto, nunca é completo, porquanto faça parte do processo de cognição humana e dos sentimentos morais, *idem*.

Outro tipo de incompreensão seria a teórica. Esta seria a pergunta pelos motivos últimos do acontecimento de algo, i.e, como pode o Holocausto ocorrer. Veja bem, não *como* ocorreu, mas por que, não os homens, não as circunstâncias, não as instituições, não a cultura – mas por que deus permitiu que tal ocorresse, por que não evitou tamanha calamidade. No campo da teologia judaica isto coloca sérias questões, considerando que o povo judeu foi escolhido por Ha'shem em uma aliança, e que em todos os momentos de dificuldades, desde que prometera a terra de Israel, desde o Exílio e a todo momento, quando surgia alguma dificuldade, o Senhor dos judeus intervinha milagrosamente para salvá-los e concedê-los a vitória. E, se, por acaso o povo judeu sofria, certamente era por falta de fé no santíssimo, por idolatria, até que a fé fosse restabelecida. Afora a teologia judaica, esta pergunta tem pouco apelo. Outrossim, poder-se-ia substituir o Holocausto por qualquer outro evento ou circunstância e perguntar – por que x? Em recessão infinita, numa filosofia cariz existencial, esta pode ser a mais importante das perguntas, mas, efetivamente, no processo de explicação histórica não leva a qualquer lugar. É perguntar porque o que é, é, e não é de outra forma. E se de outra forma fosse, por que seria dessa outra forma, e não de qualquer outra. Ainda que os fundamentos primeiros da existência sejam imperscrutáveis, nada disso limita a possibilidade de se investigar o Holocausto cientificamente.

Eis, em resumo, a posição antirrealista, que não só a testemunha e o vulgo defendem, mas também alguns especialistas. Sendo um campo de estudos interdisciplinar, todavia, as pesquisas sobre o Holocausto não são transdisciplinares. Muitos pesquisadores de diversas áreas desenvolvem seus trabalhos a respeito, mas afora algumas leituras comuns e poucas citações entre si, cada campo permanece fechado em si mesmo. E cada um com suas tendências epistemológicas, estéticas e éticas, sendo o antirrealismo uma dessas tendências – preferida por críticos literários, psicanalistas, filósofos e religiosos, em sua maioria.⁴⁰

Quem se pergunta sobre como um estado moderno pode sucumbir ao personalismo autoritário; qual foi o processo de destruição dos judeus e como se deu a

⁴⁰ Although not aligned uniquely with any one discipline, each side of the realist / antirealist divide tends to fall into a broad coalition: historians and social scientists representing the realist side, while the more speculative and theoretical practitioners of philosophy, religion, literary theory, and some versions of psychoanalysis line up on the other. (ROTHBERG, 2000: posição 176)

resistência; como o mundo reagiu a isso durante, antes e depois da guerra e do extermínio, essas são questões que não podem ser vetadas por nenhuma tendência anti-epistemológica, e que definem a posição realista de defesa da possibilidade de representação do Holocausto: “uma reivindicação epistemológica que o Holocausto seja conhecível e uma reivindicação representacional que este conhecimento pode ser traduzido em um universo mimético familiar” (ROTHBERG, 2000: posição 129).⁴¹ A tendência realista teria representantes como Hannah Arendt e Zygmunt Bauman, Hans Mommsen e outros que se propuseram a entender a mediação entre o cotidiano e o terror, a banalidade do mal, a intenção das pessoas e o peso do estado burocrático por trás da destruição do povo judeu – e demais vítimas do Holocausto. São os que entendem que o Holocausto não é *outro mundo*. Que genocídios continuam ocorrendo, que os estados modernos não são diferentes do estado da República de Weimar ou do Terceiro Reich, nem que nós, eu e você, em circunstâncias parecidas, poderíamos fazer o mesmo.

Contando com a permanente entronização do Holocausto como evento inenarrável, valendo-se numa precária teoria do trauma psicológico e social, e impedindo que se faça e refaça a historicização do evento, não estaríamos aprendendo nada com o Holocausto, muito menos para impedir que ele se repetisse. Estaríamos fazendo como Dario, atirando flechas aos céus, blasfemando contra os deuses, e a História serviria como o perpétuo aviso de seu servo: “senhor, lembrai-vos dos Atenenses!”, como quem diz “nunca esqueça, isto precisa ser vingado”.

IV – Localizando os capítulos do ponto de vista do Ensaio Introdutório

Decidi escrever este ensaio introdutório sentindo a necessidade de contextualizar melhor o trabalho. É um trabalho teórico, mas também um trabalho sobre o Holocausto. É um trabalho sobre as possibilidades teóricas e as limitações historiográficas em narrar o Holocausto. Porém, dividido em apenas dois capítulos, algo ficava solto, não formava conjunto, se dispersava. Com esta introdução espero ter sanado este problema. Para tanto, cabe ainda alguma orientação aos leitores sobre como compreender as páginas seguintes dentro do que foi dito anteriormente.

Narrativa - O problema central do trabalho partiu do questionamento se é possível ou não representar o Holocausto. E por que não seria? Porque é um evento com um peso

⁴¹ No original: “an epistemological claim that the Holocaust is knowable and a representational claim that this knowledge can be translated into a familiar mimetic universe.” (ROTHBERG, 2000: posição 129)

moral diferente de outros eventos históricos – isto é, há uma comunidade ética que compreende o Holocausto como sendo um evento traumático. Assim sendo, coube pensar sobre se os fatos que compõem este evento são de um tipo diferente, específico, ou são como quaisquer outros. Melhor dizendo: se sobre eles recaem um grande peso moral, naturalmente são diferentes, mas esta diferença é de nível ético. Gostaria de saber se, *a priori*, ontologicamente, algo diferiria o Holocausto de outros eventos históricos. O esquema metodológico que melhor encontrei para isto foi atacar o problema na origem. E a origem foi o contexto de “crise da verdade”, “crise epistemológica” ou o chamado “pós-modernismo”, que, generalizando, postula um relativismo teórico, atribuindo diversas possíveis representações a um mesmo determinado evento. Gostaria, portanto, de saber se se daria o mesmo com o Holocausto. Então, o primeiro passo tomado foi analisar como essa crise se instaurou no meio da historiografia por me do chamado giro-linguístico.

Mas ainda havia um primeiro passo, mais essencial e mais teórico a ser tomado, assim supus, que era questionar a própria natureza do que chamamos evento histórico. Desta maneira, recorri a uma distinção entre fato e evento, no primeiro capítulo, para verificar como o Holocausto poderia ser concebido como um evento histórico, e a partir daí, refletir sobre as diferenças entre crônica e narrativa substantiva, para testar como o Holocausto se transformava em evento.⁴² Berel Lang distingue 3 níveis de falsas-representações (*misrepresentations*) que um evento poderia ter, dentre eles, o Holocausto. O primeiro seria o técnico, que se aplicaria às artes, não à História. Seria a incapacidade do artista representar o evento; por exemplo, ao desenhar um navio deslocando-se sobre o mar, ser incapaz de desenhar apropriadamente as ondas, ou o efeito do vento nas velas, ou o jogo de sombra e luz e as proporções. Porém, analogamente, podemos entender este nível técnico, na historiografia, como sendo a fase da crônica presente em toda narrativa. Onde se disputam afirmações claras e precisas com referência ao passado e que podem ser verificadas; tais como a data de nascimento de Hitler, a data de fundação do NSDAP, a decisão que transformou Hitler em chanceler, informações sobre o incêndio do Reichstag, sobre as leis de Nuremberg, sobre as ordens para perseguição e eliminação dos judeus, e assim por diante. Se o historiador falha neste aspecto, conseqüentemente falhará

⁴² Note-se a não acidental alternância entre os termos Holocausto, Shoah, Solução Final e Auschwitz ao longo dessa introdução. Cada uma possui um significado hermenêutico próprio, caracterizando o evento, ou mesmo dando ao ocorrido a forma de evento, de uma maneira singular. Assim começa a discussão do capítulo seguinte.

em todos os demais. O segundo nível seria o da narrativa propriamente dita, esta, muita cara aos historiadores. O nível de disputas, aqui, seriam tais como: o Holocausto seria um evento único ou existem outros tipos de genocídio com os quais pode ser comparado? O que causou a quase eliminação dos judeus foi a ideologia antisemita de Hitler ou o eficiente estado burocrático que a Alemanha possuía? Era possível uma resistência judia, ou houve colaboração das vítimas com os perpetradores? Aqui, o nível de resposta para se a representação está correta ou não, já não pode ser comprovada pelos simples fatos das crônicas, que embasam as narrativas substantivas. O que importa é o “todo”, a narrativa completa e seu argumento – não frase por frase. A representação aqui é violada não pela disputa entre narrativas concorrentes, que podem ser mais ou menos completas do que outras, mas quando um nível de mentira pode ser detectado. Um exemplo é o filme *A vida é bela*, com seus campos de concentração parecendo prisões comuns, necessário para o enredo do filme para mostrar uma vida possível dentro do campo.⁴³ Este nível de falsa-representação foi investigado no primeiro capítulo, analisando o trabalho de Louis Mink, Frank Ankersmit, Arthur Danto e Hayden White, principalmente, entre outros, para entender o que é uma narrativa, como ela se constrói, e se ela permite que o Holocausto seja escrito em tipos diferentes de *mythos* do que o da tragédia ou épico. Analisei se o processo de escrita da historiografia comprometeria o caráter verdadeiro da História, e a conclusão era de que seria necessário um novo capítulo.

Tempo – o primeiro capítulo imergiu no giro linguístico e no campo da narrativa, porém, foi inconclusivo quanto a possibilidade de a verdade ser alcançada por meio da narrativa. Foi necessário dar um passo atrás e pensar na experiência histórica. Berel Lang, no mesmo texto agora referido, definiu um terceiro tipo de falsa-representação, de *misrepresentation*, o do nível moral. Mas não é ele que encabeça o segundo capítulo, mas sim um quarto tipo, se assim podemos sair enumerando indiscriminadamente, que pode ser detectado em Frank Kermode. Esta seria uma *misrepresentation* mais profunda, mais essencial, a diferença entre a narrativa mesma e a própria experiência do passado. Toda narrativa, toda experiência mimética, seria em essência uma distorção da experiência narrativa. Desta forma, toda representação do passado teria algo de falsidade em si própria – todavia, essa falsidade não se identifica com a mentira. A diferença entre a narrativa e

⁴³ “...the structure that represents the particular camp in which the narrative is set as humanly habitable, sufficiently so to support the “games” depicted, thus also, as the film would have it, to transform or at least to neutralize the other aspects of the camp as it must have been and of which viewers are given only slight intimations.” (LANG, 2012c: posição 2016)

a vida seria de concordância e discordância temporal, entre o em-si do passado e como a narrativa o elabora. A vida é muito mais ampla que a narrativa, e a narrativa sempre se encaminha para um ponto final. A vida não teria início-meio-fim que concatenasse todos os eventos vividos, mas este seria um recurso da narrativa.

Foi necessário descer a níveis ainda mais elementares da temporalidade, não apenas para verificar o acerto da tese defendida por Kermode, mas porque isso ainda não explicava se uma narrativa poderia ser verdadeira ou não. Foi necessário ir nas fontes fenomenológicas e hermenêuticas da vida cotidiana, bebendo em Heidegger, Paul Ricoeur e David Carr – especialmente estes – para entender a natureza de passado, presente e futuro, e constatar que a tese da falsa-representação no nível temporal não é totalmente verdadeira. Passado, presente e futuro não existem indissociadamente; não podem coexistir como categorias separadas. Um sempre transpassa o outro. O objetivo era ver se existiria um passado em que a narrativa poderia recorrer para a sua escrita, a fim de que, independentemente de narrativas concorrentes, interesses ideológicos, políticos, morais ou quaisquer outros por trás da escrita, pudesse garantir que o aspecto ficcional da História não significasse invenção livre e irrestrita da criatividade do autor. Assim, o historiador se vê constrangido a recorrer à experiência para a escrita do passado, e com parâmetros para dizer se o que ele disse é verdadeiro ou não. Apesar das disputas historiográficas infundáveis, ou de algumas narrativas se embasarem em fatos concretos e verificáveis – é possível julgá-las como verdadeiras ou falsas, objetivamente. Resgata-se, assim, um realismo necessário que espanta os fantasmas de um relativismo irrestrito – e do negacionismo –, conquanto não se é ingênuo para pensar em realidades independentes da consciência e da mediação da linguagem. Assim, foi concluído que é possível narrar o Holocausto, tal como qualquer outro evento. A falsa-representação no nível moral arbitrária sobre qual narrativa é melhor do que a outra, independentemente de ambas serem verdadeiras. É a comunidade moral, e como a noção de traumaticidade do evento é construído dentro dela, que definiria a preferência das narrativas. Além da moral e da verdade, outro impeditivo não há para que o Holocausto seja representado como qualquer outro evento.

Ainda pensando sobre a existência do passado, se ele existe e está disponível para ser representado, independentemente do presente; escrutinei também sobre seu paradoxal aspecto de ser imutável, mas de poder ser melhorado. Mas esta é a hipótese final do trabalho – e este tema motivo da conclusão.

2 - Narrativismo e Representação do Passado

Nota Preliminar

Para alcançar os objetivos deste trabalho, será necessário revisitar as relações entre tempo e narrativa, repensando as maneiras como o passado se oferece à representação historiadora e, de que maneira, ao ser representado, se modifica. Se as reflexões sobre como experiência e escrita historiográfica se determinam mutuamente forem satisfatórias, o trabalho perscrutará a resposta de em que medida o ofício do historiador atende a uma demanda ética-prática. Ao fazê-lo, meditar-se-á o lugar que a verdade ocupa na necessidade ontológica do homem em elaborar o passado, e em como a historiografia, em específico, na cultura ocidental – ou seja, onde se formou uma tradição de investigar o passado com pretensões científicas e disciplina metódica – atende essa necessidade. Um axioma incontestável da disciplina histórica, se queremos julgá-la capaz de ser verdadeira, é que ela difere das narrativas ficcionais por falar de uma realidade que pré-existe à imaginação do historiador. É necessário supor que o texto do historiador é a representação de algo a que chamamos passado.

Portanto é melhor falarmos de "representações históricas" do que de "narrativa" (...) Pois o termo representação histórica jamais nos convidará a esquecer que o texto do historiador é a respeito de um passado e que deveria fazer o máximo de justiça que puder a este passado (ANKERSMIT, 2005: xiii-xiv)⁴⁴

Para se perguntar sobre o papel que a verdade ocupa na necessidade do homem pela História é necessário, então, destrinchar as relações postas entre a realidade passada a ser representada e a narrativa histórica enquanto artefato literário produzido pelo historiador; em outros termos, pesar sobre como tempo e narrativa se influenciam mutuamente. Se, entre a experiência humana concreta e o relato historiográfico haveria uma temporalidade preliminar que lhe informasse um sentido prévio do passado a ser herdado pela reelaboração narrativa; ou se a temporalidade da vida vivida seria disforme, num caos sem início, meio e fim distinguíveis, sem as relações de causa e consequência presentes nas narrativas – estas, no caso, exclusivas e inventadas pelo texto.

Assim, a tarefa essencial para que os argumentos deste trabalho sejam bem-sucedidos, será analisar as determinações primárias que o passado exerce sobre a escrita

⁴⁴ No original: "This, then, is why we had better speak of "(historical) representation" than of "narrative". (...) So the term *historical representation* will never invite us to forget that the historians text is about a past and that it should do justice to this past as well it can"

do historiador; pois, este, ao pegar um papel em branco, no tempo presente, indagando a fonte e dispondo-se delas como melhor lhe convém, desfruta de uma sensação de extremo poder. Tal como um cachorro que corre à frente do dono, sem perceber que este o conduz, ainda que pelas rédeas afrouxadas da coleira; sem dispor inteiramente da razão, sente-se livre para ditar-lhe o ritmo. Ocorre o mesmo com o historiador – ignorando os constrangimentos impostos pelo passado, pensa dele dispor da mesma maneira como um ventríloquo dispõe de seu boneco, olvidando-se das forças silenciosas do passado que, de fato, informam sua escrita.

Porém, antes que se passe a esta tarefa, primariamente será necessário apresentar os sofisticados argumentos que, por assim dizer, a “teoria narrativista da História” (na falta de melhor nome) impõe. O texto histórico, considerado uma entidade autônoma em relação ao passado, e o presente, como tempo da escrita e da prática historiadora, proporcionam a tal sensação de liberdade de que gozaria o historiador. A lógica da argumentação requer a inversão da lógica temporal, e que, em primeiro lugar, se analise o que constitui este “passado narrado da maneira mais fiel possível”, de que nos fala Ankersmit – ou seja, a narrativa histórica – e, apenas posteriormente, atentar para o mundo das experiências, vendo em que medida ele é transformado ou continuado pela atividade mimética.

Atentar para este silêncio – os sussurros do passado no presente –, creio, é da maior importância para uma escrita consciente da História, evitando, assim, que se caia nos equívocos mais rudes de uma objetividade e neutralidade completas; bem como permite matizar os excessos apressados de quem conclui que os recursos ficcionais da narrativa histórica consistem num relativismo incontrolável. Persignemo-nos, pois, e atentemos nossos ouvidos a fim de ouvir os ecos deixados pelas vozes das experiências passadas, que regem a escrita dos historiadores. Mas, para aguçar a audição, encaremos como a noção de narrativa histórica tem-na embaraçado, para a sintonizarmos, devidamente.

A representação do Holocausto diante do narrativismo

Evento e Fato Histórico: narrando o que realmente aconteceu (parte 1)

Desde que o velho Ranke, um dos fundadores da História enquanto ciência moderna, consagrou que pretendia apenas “mostrar como as coisas realmente aconteceram” [*wie es eigentlich gewesen ist*], em sua *História dos povos românicos e*

germânicos (1824), interpretações e incompreensões do que significaria este vaticínio assombrou os historiadores por gerações.⁴⁵ Enquanto o então jovem historiador alemão, em seu contexto de produção, apenas dava indícios de afastamento do antigo *topos* em que a História deveria educar os homens com seus exemplos atemporais, muito da fortuna crítica que a frase, isolada, recebeu, devidamente descontextualizada para melhor servir aos fins de construir um espantalho a ser derrotado – muito do que se criticou à frase tomava-lhe-a como impertinente ao que deveria ser a boa prática do historiador. “Mostrar como as coisas *realmente* aconteceram” passou a ser sinônimo de uma História positivista, que apenas dedicava-se em apanhar alguns fatos e datas importantes, recolhidos de arquivos oficiais para descrever a vida de monarcas e funcionários reais, tomando como verdadeiro tudo aquilo que o documento fornecia, como se ele falasse por si. Ou de uma História “meramente” política, que se comprazia em falar de eventos superficiais, como se fossem estes, e não as estruturas profundas e a ação das massas os reais motores das mudanças históricas – às quais os historiadores profissionais deveriam dedicar-se a compreender. Nesta senda de a criticar a frase, de não compreendê-la (talvez intencionalmente?), de transformá-la em alegoria da vastíssima (e conflitante) “Escola Histórica Alemã” – nesta senda, *Annales*, seus discípulos e toda sorte de oportunistas construíram fama e fundaram “novas histórias”, “novos problemas”, inovando a disciplina com a mesma profundidade de quem quer reformar sua personalidade ou transformar sua essência apenas vestindo-se com um novo casaco ou trocando o chapéu. Ainda hoje é possível ouvir murmúrios e lamentos daqueles que não se conformam que a tarefa da História seja tão “pequena”, resguardando-se da penalidade de relatar os fatos como realmente aconteceram, sempre se gabando por sua escola metodológica e interpretativa alcançar algo mais.

Porém, por mais que se tenha criticado o adágio – mostrar como as coisas realmente aconteceram, descrever os fatos – tenha se tornado lugar comum em boa parte da prática historiadora, pouco se refletiu sobre em que consistiam estes tais fatos.⁴⁶ Como

⁴⁵ “Como prosseguiu então Ranke: “Atribuiu-se à história a tarefa de apontar para o passado, de instruir o mundo contemporâneo para proveito da posteridade: o presente trabalho não aspira a uma tarefa tão elevada, pretendendo apenas mostrar como as coisas realmente aconteceram”. Ranke resignava-se cada vez mais ao âmbito do passado, tendo abandonado temporariamente essa resignação ao assumir o cargo de redator do *Historische-politische Zeitschrift* [Jornal histórico e político], quando recorreu ao velho *topos* da *Historia Magistra Vitae*. Entretanto, o seu visível fracasso parece ter desabonado o recurso ao velho *topos*. (KOSELLECK, 2006: 53).

⁴⁶ Algumas exceções honrosas. Em verbete para a enciclopédia Einaudi, Pomian trata longamente do assunto (POMIAN, 1993). Hayden White também elabora como enxerga o evento histórico em artigo

só acontecer, o mais importante foi obscurecido pelo uso corriqueiro da expressão, conferindo-lhe a aparência de que, auto-evidente, fosse desnecessário explicá-la, conceituá-la, teorizá-la. Algumas das críticas ao que se entende por fato ou evento, no entanto, não compactuam da ingenuidade e do obscurantismo dos que se aprazem em atacar figuras abstratas, existentes apenas na imaginação de quem as constrói, como num caso de transferência psicanalítica em que o paciente-historiador tenta resolver um patético complexo de Édipo disciplinar. Elas, ainda que tenham falhado, ao menos em uma primeira aproximação, em chegar ao cerne da questão, efetuaram críticas bem-feitas e reflexões interessantes sobre a natureza dos fatos e eventos na construção narrativa da História e de sua função interpretativa. Dentro da filosofia analítica da História, Hayden White é um dos que se destacam em apontar como se desenrola o problema.

Diz-se às vezes que o objetivo do historiador é explicar o passado através do “achado”, da “identificação” ou da “descoberta” das “estórias” que jazem enterradas nas crônicas; e que a diferença entre “história” e “ficção” reside no fato de que o historiador “acha” suas estórias, ao passo que o ficcionista “inventa” as suas. Essa concepção da tarefa do historiador, porém, obscurece o grau de “invenção” que também desempenha um papel nas operações do historiador. O mesmo evento pode ser útil como um tipo diferente de elemento de muitas histórias diferentes, dependendo da função que lhe é atribuída numa caracterização motivica específica do conjunto a que ele pertence. (WHITE, 2008b: 22)

Neste trecho de sua obra magna, como em muitos outros espalhados por artigos menores e mesmo em seu último livro, *The Practical Past* (2014) – onde retoma e reformula os principais motivos de sua obra para desferir seu último ataque à disciplina historiográfica – White aponta a seguinte dinâmica entre os fatos históricos e as narrativas. Pertencente ao domínio das crônicas, os eventos existiriam de maneira bruta, assim como se permitem achar nos documentos encontrados nos arquivos. Estes, os eventos – eles sim, são encontrados, achados e descobertos pelos historiadores. Porém, a tarefa do historiador não consiste em separar datas e apontar os eventos, de maneira separada, que aconteceram em determinado período. O que é demandado são as histórias, narrativas com começo, meio e fim, que atribuam sentidos ao que, de outra forma, seriam apenas dados brutos, isolados e pouco relevantes. Essas histórias, encadeadas, não são

para a revista *differences* (WHITE, 2008a), que posteriormente é transformado em terceiro capítulo de sua última obra (WHITE, 2014). Também de White, artigo que será caro, posteriormente, na análise das possibilidades narrativas do Holocausto, é *The modernist event*, capítulo 4 de (WHITE, 2000). Em seus escritos, White faz referência a textos que, no entanto, não foram instrumento de análise para a redação deste trabalho, mas os coloco para conferência: *Logics of History* (SEWELL JR, 2005), *Ritual and Event* (FRANKO, 2006) e *Ilhas da História* (SAHLINS, 1990). Naturalmente, o assunto aparece tratado em outros estudos, como ficará evidente nas citações seguintes; mas sem o mesmo enfoque na definição e profundidade de tratamento que nos trabalhos ora referidos – e com interesses diversos para o interesse da análise que se procede.

encontradas previamente nem no modo cronístico de representar o passado, nem tampouco nos documentos de que o historiador se serve. Estes, acima de tudo, são materiais para que os historiadores, de acordo com suas preferências estéticas, ideológicas e argumentativo-formais – a tropologia que White nos apresenta em *Metahistória* –, tal como a sequência e o grau de importância atribuído pelo historiador a determinado fato ou evento, produza uma narrativa histórica. Assim, um mesmo *corpus* documental poderia prover diferentes narrativas e diferentes sentidos – mesmo narrativas e sentidos que pareçam contradizer-se uma em relação a outra! Para White, são os historiadores “Que fizeram da narratividade um valor, a presença dela num discurso tendo a ver com eventos “reais”, indica ao mesmo tempo objetividade, seriedade e realismo” (WHITE, 1990b: 24).⁴⁷ O que ele sugere é que nossa forma de representar eventos em histórias com enredo, ao invés de em crônicas ou no formato de anais, é nosso desejo de que “eventos reais exibem coerência, integridade, completude e encerramento, de uma imagem da vida que é e só pode ser imaginária” (WHITE, 1990b: 24).⁴⁸

Em sua distinção entre os dois níveis “narrativos” da História, ou seja, o da crônica com seus eventos brutos e o da História-narrativa, com seu enredo com início, meio e fim bem definidos, os fatos e eventos despontam-se como dados brutos; são a parte inevitável e inegociável de qualquer pretensão de escrita da História, o que atesta que ela fala de algo que realmente teve um lugar fora da imaginação do historiador. Entretanto, ao vazar em narrativa tais fatos e eventos, o historiador põe em cena sua imaginação, esta sim, que determina as diferentes significações destes fatos/eventos e o sentido que terão. Sentidos estes não dados previamente, mas sim manipulados ao gosto do historiador. “O mundo realmente se apresenta à percepção na forma de histórias bem construídas, com sujeitos centrais, inícios, meios e fins propriamente ditos, e coerência?” (WHITE, 1990b: 24).⁴⁹ Desta feita, White reflete sobre a natureza narrativa da história, suas múltiplas possibilidades, e distingue dois de seus elementos: os eventos e o enredo que lhes dá sentido. Todavia, por esta perspectiva, ainda que o adágio “falar dos fatos como eles

⁴⁷ No original: “who have made narrativity into a value, the presence of which in a discourse having to do with “real” events signals at once its objectivity, its seriousness, and its realism” (WHITE, 1990b: 24)

⁴⁸ No original: “real events display the coherence, integrity, fullness, and closure of a image of life that is and can only be imaginary” (WHITE, 1990b: 24).

⁴⁹ No original: “Does the world really present itself to perception in the form of well-made histories, with central subjects, proper beginnings, middles, and ends, and a coherence (...)?” (WHITE, 1990b: 24). Louis Mink, sobre o mesmo assunto, diverge de White em relação aos motivos que levam à transformação da crônica em História, que não necessariamente são para assegurar uma autoridade moral à narrativa. Porém, reassegura as premissas de que: o mundo não provê histórias prontas; as histórias são uma criação dos homens, seja por motivos cognitivos ou morais; que através delas imaginamos e representamos o mundo. (MINK, Louis O, 1981).

realmente aconteceram” possa ser reinterpretado de maneira mais rica, o status ontológico tanto do fato, quanto do evento, permanecem inabalados. Pouco se sabe sobre eles na medida em que são compreendidos como dados brutos da realidade, carentes de interpretações, imutáveis, se não forem antes colocados em uma narrativa coesa que lhes forneça o *fullfilment*, o preenchimento, o sentimento de totalidade, de completude que seu encadeamento fornece. Para Lorenz, essa posição de White é um ataque frontal ao positivismo, na medida em que contesta o empirismo bruto na formação das narrativas, mas ao mesmo tempo constitui sua imagem invertida. Lorenz aponta:

Desta maneira - ainda de acordo com White e Ankersmit - historiadores "tradicionais" mantêm a opinião de que a verdade de suas narrativas é apenas um subproduto da verdade de suas pesquisas: narrativas são vistas, essencialmente, como entidades sem um princípio organizacional próprio.

Quando olhamos a virada metafórica na filosofia narrativa da história em sua oposição a este tipo de positivismo, podemos observar uma característica interessante: o tipo de narrativismo defendido por White e Ankersmit representa a simples negação ou o reverso da visão positivista tradicional. Desta maneira, ela compartilha sua estrutura conceitual fundamental. (...) Afinal, o positivismo banuiu toda a linguagem figurativa, metafórica, da ciência - incluindo história - (...) Esta oposição (...) é retirada no narrativismo "metafórico" de uma maneira invertida (...) Consequentemente, epistemologia e estética trocam de lugar, também, na filosofia da história: a epistemologia - até agora tida como o pão e a manteiga da filosofia analítica da história - é jogada de lado e a estética toma seu lugar. (...) o narrativismo também preserva a profunda dicotomia conceitual, inerente no positivismo, entre observação empírica "objetiva" e interpretação "subjetiva" (LORENZ, 1998: 312-314)⁵⁰

O argumento de Lorenz reside no fato de que White mantém a concepção positivista (aqui compreendida como a materialidade bruta da pesquisa empírica), separando de um lado a pesquisa arquivística e, de outro, a escrita e representação do que foi encontrado – a organização dos eventos brutos, propriamente dita. Assim procedendo, mantém, como resquício da visão que pretende criticar, a noção de que o caótico não consiste em conhecimento seguro, exigindo coerência e solidez, estas apenas fornecidas pela narrativa, sem a qual, previamente, não possui significado. A inversão se dá em

⁵⁰. No original: Therefore - still according to White and Ankesrmit - "traditional" historians hold the opinion that the truth of their narratives is just the byproduct of the truth of their research: narratives are seen essentially as entities without an organizational principle of their own. // When we look at the metaphorical turn in narrative philosophy of history in its opposition to this brand of positivism we can observe an interesting feature: the type of narrativism defended by White and Ankersmit represents the simple *negation* or *reversal* of the traditional positivistic view. Therefore it shares its fundamental conceptual structure. (...) After all, positivism had banned all figurative, metaphorical use of language from science – including history – (...) This opposition (...) is retained in "metaphorical" narrativism in an inverted form (...) Consequently, epistemology and aesthetics trade places in philosophy of history as well: epistemology - up till then regarded as the bread and butter of analytical philosophy of history - is thrown out and aesthetics takes its place. (...) narrativism also preserves a deep conceptual dichotomy, inherent in positivism, between "objective" empirical observation and "subjective" interpretation (LORENZ, 1998: 312-314)

atribuir a capacidade de fornecer a coesão necessária para um discurso verdadeiro e fidedigno – não à epistemologia, mas sim à estética, e que não é a objetividade dos fatos que garantem a veracidade de uma história, mas a subjetividade criativa do historiador. Persiste, nesta inversão, a noção positivista (empirista) de que existe algo objetivo a ser observado – os fatos, os documentos de arquivo, o material dos anais e das crônicas – que encontra sua contraparte na subjetividade criativa e interpretativa do historiador, quem imagina e escreve a história/enredo. Por isto, a transformação operada por White não satisfaz inteiramente a necessidade posta de uma reflexão sobre o que significa um fato ou evento histórico. O que resulta disso tudo – desse antagonismo e separação radical entre o fato objetivo e a narrativa que interpreta – é a total descontinuidade entre o mundo da vida, o mundo fenomênico e das experiências, e as narrativas históricas, estas – e somente estas – seriam capazes de dar forma a um amontoado caótico e sem sentido de dados, que não possuem sentido prévio. É esta diferença entre narrativismo e fenomenologia, entre o mundo da vida e o mundo do texto, que será o *leitmotiv* deste trabalho, posto que a problemática da verdade em História depende, sobremaneira, da solução que darei ao impasse.

Cabe, aqui, um interlúdio; tratarei, com mais atenção, em que consiste a narrativa histórica para, posteriormente voltar às considerações sobre em que consiste um evento histórico e como ele se transforma em fato. Nisto seguiremos o trabalho de Arthur Danto, que ao renunciar à diferença entre fato e evento, acaba por eliminar, também, a diferença entre uma crônica pura e a narrativa histórica substantiva. O argumento de Danto interessa pois, na medida em que assim procede, abre caminho para o desenvolvimento de dois argumentos centrais dessa dissertação, já previamente esboçados: a de que entre o mundo-da-vida e a narrativa histórica há continuidades temporais, para além da descontinuidade; e de que a distinção entre passado prático e passado histórico, da forma como feita por White, não é adequada – reunindo ambos, a uma só vez, a historiografia. Em sendo passado prático e passado históricos dimensões de um mesmo passado, abre-se caminho para a tese central deste trabalho, que é de identificar a utilidade da História. A História seria útil na medida em que o texto histórico não é apenas um *lógos* (ou *mythos*), mas

também uma *práxis* – a historiografia seria uma performance, um ato linguístico, na acepção do termo dada por Austin.⁵¹

Interlúdio: o texto histórico como escrita literária

A despeito do conhecimento histórico ser tão antigo quanto a filosofia e a literatura trágica, e muito embora desde Heródoto e Tucídides se discutisse qual a melhor forma de narrar o passado adequadamente, apenas quando começou a se tornar uma disciplina acadêmica, a História passou a preocupar-se em validar-se como ciência moderna, com uma metodologia específica, que ao mesmo tempo a diferenciasse das ciências naturais e a elas se equiparasse em termos de rigor. Mas enquanto a filosofia demonstrou interesse, desde cedo, pela física e biologia, a História permaneceu aguardando por seu Kant nos séculos XIX e XX. No continente, as reflexões de Dilthey empenharam-se em ser uma *crítica da razão histórica*; na filosofia analítica de língua inglesa, no entanto, de onde surgem o que chamei de filosofias narrativistas da história, demorou-se ainda mais para que os filósofos trouxessem sua atenção para a cientificidade da História. Num primeiro instante, a História era descartada como indigna de investigação, posto que a filosofia analítica se interessava mais pelas afirmações protocolares descritivas, tais como “esta mesa é branca”, e buscava formular explicações que fornecessem uma lei de modelo geral, a exemplo de “toda criatura é mortal; o homem é uma criatura, logo o homem é mortal”. E a História, por seu turno, tanto é incapaz de fornecer as leis gerais do tipo que a filosofia descritiva da linguagem esperava de seus objetos, quanto a narrativa histórica é composta por muito mais do que sentenças afirmativas e descritivas, ou mesmo um conjunto dessas afirmações. Ao mesmo tempo, este aglomerado de sentenças que parecem compor a narrativa histórica, elas não fornecem explicações de causa e consequência: dizer que a Segunda Guerra Mundial ocorreu depois do Tratado de Versalhes não é o mesmo que dizer que a ocorrência de um é consequência da ocorrência de outro. Assim, o que podemos listar como as causas do

⁵¹ Uma sentença performativa, segundo Austin, é aquela da qual não se pergunta se é verdadeira ou falsa, ou seja, não está descrevendo o mundo de alguma forma. A sentença performativa *age*, ela *faz* o que afirma, como no caso de dar nome, recusar ou aceitar algo, doar, dar ordens, etc. (AUSTIN, 1962). Evidentemente este não é, propriamente, o caso da historiografia, já que nem o autor pensava nela quando cunhou termo e que, como é o caso defendido, a historiografia não pode prescindir de ser verdadeira em relação a um passado. Mas, em termos comparativos, podemos dizer que as sentenças passíveis de serem verdadeiras ou falsas são as tomadas como descritivas de um evento. Elas juntas, configuradas em forma de uma narrativa, possuem um sentido diferente. A narrativa histórica como um todo possui um sentido que não pode ser inferido das narrativas individuais que a compõem, mas sim da composição da trama que é, propriamente, o ato de narrar. É ela – a narrativa histórica – que podemos aproximar da “sentença performativa”, ainda que provisoriamente.

Holocausto – a ascensão do nazismo, o antissemitismo, o desenvolvimento de tecnologias modernas – nada disso guarda uma relação de causa e consequência do tipo “sempre que X acontece, teremos Y como resultado”. O conjunto de eventos históricos são muito mais complexos do que as expectativas de explicação depositadas na narrativa histórica. A narrativa histórica, a seu turno, também, é coisa diversa do que uma simples explicação de como e por que as coisas ocorreram do jeito que ocorreram – sua função, como pretendo demonstrar adiante, é outra. À diferença de simples afirmações protocolares ou de outros tipos de escrita literária, Ankersmit chama o resultado da pesquisa do historiador de *narratios*.⁵²

As *narratios* seriam mais do que apenas sentenças dispostas em ordem aleatória.

Tome uma certa *narratio* N sobre (parte do) passado, e enumere todas suas sentenças: 1, 2, 3... etc. Forme o texto T₁ alterando arbitrariamente a ordem original das sentenças originais; para preservar a verdade das sentenças individuais, alguns pronomes relativos e pessoais deverão ser alterados assim como algumas palavras indicando cronologia, tais como “então”, “depois”, “antes” e assim por diante. Vamos supor que essa correção foi feita em T₁. Se, portanto, a *narratio* não é nada mais do que a conjunção de sentenças, não haveria razão pra preferir N a T₁. Claramente, não é este o caso (ANKERSMIT, 1983: 58)⁵³

Ankersmit chama de *narratio* o tipo específico de narrativa histórica, oposto a todos os outros tipos de narrativa, especialmente o da novela histórica; assim, devido ao tipo de referencialidade de uma narrativa histórica ser um passado tido como real, as *narratios* configuram-se como gênero específico de escrita. Cada *narratio* é especial e específica. Trocando-se a ordem das suas afirmações, ainda que as relações de temporalidade fossem corrigidas com os advérbios e marcadores de tempo adequado, a troca de uma sentença pela outra, forçosamente, alteraria o sentido da narrativa como um todo. As informações contidas em cada sentença individual têm um propósito de ser, de

⁵² “The reason why no attention has been paid to the *narratio* appears to me to be twofold. Firstly, there has been a belief, I think, that the most essential and interesting problems in the philosophy of language occur only at the level of words and sentences (or statements), at what might be called the “atomary” level. Secondly, although this was not explicitly stated, *narratios* were considered to be the “molecular” combinations of the more basic “atomic”, sentential elements and consequently *narratios* were not considered to pose their own specific problems.” [“A razão pela qual nenhuma atenção foi prestada às *narratio* me parecem de duas ordens. Primeiramente, tinha uma crença que os problemas mais interessantes e essenciais da filosofia da linguagem ocorrem apenas no nível das palavras e sentenças (ou afirmação), no que poderíamos chamar de nível “atômico”. Segundo, apesar de não ter sido explicitamente dito, não se considerava que as *narratios* colocavam seus problemas específicos”] (ANKERSMIT, 1983: 57)

⁵³ No original: Take a certain *narratio* N on (part of) the past, and number all its sentences: 1, 2, 3, ... etc. Form the text T₁ by arbitrarily changing the original order of the sentences; to preserve the truth of the individual sentences some relative and personal pronouns may have to be changed as well as some words indicating chronology like “then”, “after”, “before” and so on. Let us suppose that this correction has taken place in T₁. If, then, a *narratio* is nothing but a conjunction of sentences, there would be no reason to prefer N to T₁. Of course this is not the case. (ANKERSMIT, 1983: 58)

tal maneira que seu arranjo em uma sequência diferente transformaria uma narratio em outra diferente, mesmo que com alguma proximidade e com as afirmações individuais – protocolares – mantendo o mesmo grau de veracidade. E se a ordem específica de cada sentença compõe uma narratio diferente, então, em uma análise combinatória de todas as disposições possíveis que uma sentença poderia ter em relação a outra, nos daria uma infinidade de narratios, todas elas diferentes entre si – e somente depois de todas essas combinações possíveis poderíamos alegar ter compreendido a narratio em questão. Importando para o sentido das narratios a ordem específica de suas sentenças, ou seja, que a sentença 1 deve estar antes da sentença 2 e a sentença 3 depois das duas, assim sendo para toda a sequência, a conclusão de Ankersmit é inevitável:

... o “conteúdo da narratio” não pode ser relacionado a uma sentença particular que ela contém, e, *a fortiori*, ao conteúdo generalizado de sentenças particulares. *Não é uma sentença* em particular, mas *todas* as sentenças de uma narratio, juntas, que determina seu conteúdo, ainda que *algumas* sentenças sejam mais determinantes para o conteúdo do que outras. Aparentemente, o conceito “conteúdo da narratio” não pode ser reduzido a sentenças, e para entender a natureza da narratio, não podemos restringir nossa investigação ao nível das sentenças (ANKERSMIT, 1983: 60-61)⁵⁴

Se não pelas sentenças individuais, ou mesmo pela somatória de todas as sentenças individuais – tendo elas uma ordem correta de disposição para configurar-se como uma narratio – como, então, devemos abordar as narrativas históricas? Que tipo de explicação ela é capaz de oferecer, uma vez descartada sua subsunção a leis explicativas gerais? Quem nos permite a aproximar-se de uma resposta é Louis Mink.⁵⁵ Quando se pergunta o que é ou como é construída uma narrativa, na verdade, estamos nos perguntando o que é *seguir (to follow)* uma história – e isto significa entender quais os dispositivos de uma narrativa permite ela de ser seguida. Como num jogo, há regras definidas para a narrativa: seu expectador/leitor tem um resultado final que espera ser

⁵⁴ No original: ... the “content of a narratio” cannot be related to particular sentences in it, and *a fortiori* not to the generalized content of particular sentences. It is *not one sentence* in particular, but *all* the sentences of a narratio together that determine this content, although *some* sentences are more determinative for the content of the narratio than others. Apparently, the concept “content of the narratio” cannot be reduced to the concept “the content (or, rather, meaning) of (a) particular sentence(s)”. Hence, it follows that narratios cannot be reduced to sentences and that to understand the nature of the narratio we cannot restrict our investigation to the level of sentences (ANKERSMIT, 1983: 60-61)

⁵⁵ “The change is from a preoccupation with theory to an interest in narrative: “narrative explanation” is no longer a contradiction in terms. But there is also a shift from the concept of explanation, defined in terms of a formal model, to the concept of understanding, perhaps indefinable but clarified by reflection on the experiences in which it has been achieved” [“A mudança é de uma preocupação com a teoria para um interesse na narrativa:”explicação narrativa” deixa de ser uma contradição em termos. Mas há, também, uma mudança do conceito de explicação, definido em termos de um modelo formal, para o conceito de entendimento, talvez indefinível, mas clarificado pela reflexão nas experiências onde ela foi alcançada”] (MINK, Louis, 1987: 45-46)

alcançado, uma promessa, no entanto, que pode ser cumprida de diversas maneiras – inclusive de maneira imprevisível. Assim como se acompanha uma partida de futebol, sabe-se que os resultados possíveis são a vitória de qualquer um dos times ou o empate, e se sabe as regras mediante as quais esses resultados podem ser obtidos – o que é marcar um gol, quais são as regras de falta, impedimento, as jogadas consideradas válidas e inválidas, e, inclui-se no arcabouço de conhecimento necessário para uma boa compreensão de uma partida de futebol, estar ciente das intervenções nefastas que um juiz pode cometer. De maneira que, ao assistir a uma partida, o torcedor ou expectador sabe do que pode e do que deve acontecer, mas o resultado final é completamente imprevisível.

Com as narrativas – e aqui não distingo a novela histórica da narratio – dá-se o mesmo. Temos personagens, situações e agentes que não apenas nos permitem imaginar um desfecho tal ou qual, mas que, estruturalmente, exigem que os fatos sejam construídos dentro de um desdobramento temporal. A leitura de um texto narrativo nos provê com um início insuficiente, ou seja, que necessita ser explicado e completado pelo final. O final, a uma só vez, deve estar contido no início, dando-lhe a inteireza como se tudo o que tivesse ocorrido no enredo encaminhasse necessariamente para este final, mas deve, também, ser surpreendente – é um jogo dialético entre a expectativa e o inesperado. Assim, por conseguir enquadrar as surpresas num fluxo narrativo, as contingências são, por assim dizer, explicadas.

As características que possibilitam a história fluir e nós de a seguirmos, então, são as pistas para o entendimento histórico. Uma narrativa histórica não demonstra a necessidade dos eventos, mas os tornam inteligíveis ao desdobrar a história que os conecta. (MINK, Louis, 1987: 46-47)⁵⁶

De tal forma, se o conhecimento que as narrativas históricas fornecem não possibilitam dizer que um evento Y acontece sempre que um evento X o antecede, a narrativa histórica possibilita um encadeamento lógico entre X e Y, como se fossem causa e consequência, e o contingente passa a ser incorporado como necessário para os acontecimentos se desenrolarem da maneira como se desenrolaram. As sentenças individuais de uma narrativa devem ser dispostas, não cronologicamente, indicando que X aconteceu antes de Y, mas numa ordem de causa e consequência, numa ordem lógica – sendo a qualidade de *poder-ser-seguida* da narrativa que determina a ordem que as

⁵⁶ No original: The features which enable a story to flow and us to follow, then, are the clues to the nature of historical understanding. An historical narrative does not demonstrate the necessity of events but makes them intelligible by unfolding the story which connects their significance (MINK, Louis, 1987: 46-47)

sentenças individuais devem dispor dentro do texto. O conhecimento histórico, então, “se torna inteligível e aumenta o entendimento ao ir para além de “o que?” e “quando?” para “como?” e “por que?”. (MINK, Louis, 1987: 47).⁵⁷ Até aqui, este poder-ser-seguida que a história possui, nada mais é que o esboço feito por Mink da teoria narrativa de Gallie. Porém, analisando o gênero narrativo como um todo, escapa a esta teoria a especificidade das narratios.⁵⁸ A História, enquanto gênero literário, é marcada pela inversão teleológica; o leitor, de antemão, costuma saber qual o final da narrativa, sem que isto constitua em defeito para que ele siga a narrativa. Não é o efeito da surpresa de um final surpreendente o que o mantém lendo, nem ele segue a história por suas antipatias e simpatias em relação ao que está disposto a tolerar como encerramento da promessa inicial – o leitor da História sabe, retrospectivamente, o que acontece. Ao invés da narrativa histórica ser marcada pelo *poder-ser-seguida*, seu centro de inteligibilidade resta no *ter-seguido* (*have followed*) uma história, como se já a houvesse lido diversas vezes.

A diferença pode parecer sutil, mas é significativa. Uma diferença temporal distingue os dois modos de compreensão de uma narrativa. Compreender, segundo o conceito de Mink, é a capacidade de reunir numa só imagem, em conjunto, uma série de eventos que, de outro modo, seriam percebidos apenas como coisas separadas, e dispersas, como se as coisas se sucedessem no tempo – e na lógica – sem nenhuma conexão uma com a outra. Compreensão é a batalha da mente contra a natureza serial com que a realidade fenomenológica nos apresenta, contra a fragmentação da sucessão de eventos – que a nossa mente nos permite observar como sendo um único evento. Dentro desta capacidade de compreensão, encontramos as faculdades de prontidão, da imaginação, e da retenção, da memória.

Eu proponho chamar estes ato (por motivos etimológicos básicos) “compreensão”. Ele é operativo, acredito, em todos os níveis da consciência, reflexão e pesquisa. Em seu nível mais baixo, é o segurar junto dados da sensação, memória e imaginação, e questões em percepção e reconhecimento de objetos. (...) Em seu nível mais alto é a tentativa de ordenar junto nosso conhecimento em um único sistema – compreender o mundo como uma totalidade. Evidentemente, este é um objetivo inalcançável, mas é significativo como um ideal contra o qual a compreensão parcial pode ser julgada. Colocando de outra forma, é impossível porque tal compreensão seria divina,

⁵⁷. No original: “become intelligible and increase understanding by going beyond “What?” and “When?” to “How?” and “Why?” (MINK, Louis, 1987: 47).

⁵⁸ Utilizo, aqui, o termo por conta própria. Mink não faz uso do vocabulário de Ankersmit em suas argumentações.

mas significativa porque o projeto humano é tomar o lugar de Deus. (MINK, Louis, 1987: 50)⁵⁹

A nossa capacidade de compreensão diferir-se-ia em 3 tipos. A compreensão teórica, a compreensão conceitual (*categorial*) e a compreensão configuracional. Grosso modo, o tipo de compreensão teórica seria a capaz de identificar semelhanças entre objetos e, a partir disso, fazer generalizações que colocassem num mesmo barco livros, revistas e jornais como objetos dados à leitura; tijolo, pedra e cimento como itens usados numa construção; e verde, azul e amarelo como uma variedade de cores. Este seria o modo mais propício de compreensão das ciências naturais, juntamente com o modo de compreensão conceitual, muito semelhante à compreensão teórica e frequentemente confundido com ela, que seria a capacidade de abarcar as coisas num mesmo conceito: figuras geométricas, elementos da natureza, sistemas de conhecimento. Como nos interessa, especificamente, as narrativas, me aterei ao modo de compreensão configuracional, que -lhe é próprio.

Neste modo *configuracional* em que vemos juntos a imaginaria complexa de um poema, ou a combinação de motivos, pressões, promessas e princípios que explicam o voto de um senador, ou o padrão de de palavras, gestos e ações que constituem a personalidade de um amigo (...) a habilidade de colocar junto um número de elementos em apenas uma balança. O *totum simul* do qual Boetius atribuía como o conhecimento de Deus sobre o mundo seria, claro, o grau mais alto de compreensão configuracional. (MINK, Louis, 1987: 53)⁶⁰

Quando não conhecemos uma história, a compreensão narrativa do poder-ser-seguida reside na faculdade de protensão, de imaginar o que pode acontecer, mesmo que sejamos frustrados em nossa imaginação ao longo da narrativa. Mas, e quando o final é conhecido? Quando para seguir a narrativa não dependemos de nossas expectativas e simpatias para continuar lendo? – Por que continuamos lendo algo que já conhecemos o final ou já lemos outrora? O modo de compreensão configuracional seria a capacidade de

⁵⁹ No original: “I propose to call this act (for obvious etymological reasons) “comprehension”. It is operative, I believe, at every level of consciousness, reflection and inquiry. At the lowest level, it is the grasping together of data of sensation, memory and imagination, and issues in perception and recognition of objects. (...) At the highest level it is the attempt to order together our knowledge into a single system – to comprehend the world as a totality. Of course this is an unattainable goal, but it is significant as an ideal aim against which partial comprehension can be judged. To put it differently, it is unattainable because such comprehension would be divine, but significant because the human project is to take God’s place.” (MINK, Louis, 1987: 50)

⁶⁰ No original: It is in this *configurational* mode that we see together the complex imagery in a poem, or the combination of motives, pressures, promises, and principles which explain a senator’s vote, or the pattern of words, gestures, and actions which constitute our understanding of the personality of a friend (...) the ability to hold together a number of elements in just balance. The *totum simul* which Boethius regarded as God’s knowledge of the world would of course be the highest degree of configurational comprehension (MINK, Louis, 1987: 53)

ver tudo a um só tempo, abolindo ele próprio, em certo sentido. Tendo a imagem inteira daquilo que pretendemos compreender em um só momento, é como se estivéssemos vendo tudo do ponto de vista da eternidade, onde o tempo flui tanto para frente, quanto para trás; o futuro e o passado coabitam a mesma visão. Assim, o final da narrativa estaria imbuído em seu início, mas não só – o início estaria imbuído no final, e mesmo no meio, tanto início e final poderiam ser apreendidos de uma só vez. O modo de compreensão configuracional é próprio das narrativas históricas por esta característica de se poder vislumbrar o todo no uno, de reunir as propriedades de protensão e retenção ao mesmo tempo. Voltando à pergunta, podemos reler os clássicos ou por prazer da leitura, pelo significado cultural que ele pode ter, mas, especialmente, porque isso fortalece nossa compreensão do evento. O mesmo se dá com a História: o leitor, se não for um neófito, costuma já saber o que acontece no final de uma narrativa. Se a guerra foi ganha ou perdida, se a vítima conseguiu resistir ou morrer, se a cidade foi tomada. Difere, na apreciação, um leitor experiente de um novato, da mesma forma como, acompanhando um jogo de futebol, um torcedor embriagado, um comentarista de rádio e os técnicos dos times em pejeja entendem a mesma partida de futebol a que assistem. Ter mais ou menos conhecimento das regras e dos fatos acontecidos possibilita ao leitor encontrar mais ou menos surpresas no ter-seguido uma história – sendo este, o objetivo final. Não há surpresas na narrativa histórica. Esta é a diferença da narrativa ficcional para a narrativa histórica, a temporalidade dos eventos e nossa capacidade de leitura.

De acordo com Gallie, a conexão fundamental entre os eventos de uma história é a orientação mútua deles em direção ao final prometido. De acordo com bem conhecida consideração da narração histórica de Morton White, a conexão fundamental e causal: os eventos antecedentes são apresentados como causas contributórias ou decisivas para os eventos subsequentes. Ainda há a visão irrefletida de que a conexão é simplesmente de sucessão temporal, mas nosso argumento inteiro tem sido que a significância desta conexão evanesce entre a atividade de seguir a história e o ato de compreendê-la. (MINK, Louis, 1987: 57-58)⁶¹

O argumento de Mink, em essência, é que seguir uma história é diferente de ter seguido uma história – sendo esta última a própria característica do modo de compreensão configuracional. A expectativa de um final, a promessa de que um evento por desembocar

⁶¹ No original: According to Gallie, the fundamental connection between the events of a story is their mutual orientation toward the promise end. According to Morton White's well-known account of historical narration, the fundamental connection is causal: the antecedent events are presented as contributory or decisive causes of subsequent events. There is also the unreflective view that the connection is simply that of temporal succession, but our whole argument has been that the significance of this connection evanesces between the activity of following a story and the act of comprehending it" (MINK, Louis, 1987: 57-58)

em outro é substituída pela certeza de que em reação a um evento, uma ação específica foi desencadeada. Mas a conexão entre o evento e a ação não é de tipo causal, à maneira das ciências naturais, todavia fornece uma explicação. A compreensão configuracional, em seu poder de abolir, o ter-seguinte se assemelhando a uma perspectiva da eternidade, demonstra que um evento desembocou em outro – e a narrativa faz a conexão entre eles parecer necessária. – É esta perspectiva de eternidade que estimula o leitor a continuar lendo uma obra de historiografia, posto que o permite ter um conhecimento assemelhado ao de deus, ainda em que diminuta escala, que se lhe afigura com o sentimento de ter algo explicado. A narrativa acrescenta algo ao mero estabelecimento de fatos, da mesma forma que as leis gerais acrescentam aos dados descobertos pelo cientista – mesmo sem descobrir leis gerais, para isto. O historiador, quanto mais dados ele descobre, não significa que ele está conhecendo melhor o passado, isto só ocorre quando a pesquisa documental é transformada em narrativa, fornecendo o *totum simul* próprio desse modo de compreensão. É quando “o que e quando?” é substituído pelo “como e por que?”. – Estas últimas perguntas, elas sim, são as explicações fornecidas pelo historiador. Não chegam a ser um lei de “sempre que X acontece, Y o sucederá”, mas é um como se, na medida em que “X aconteceu, a ele se sucedeu Y, e a narrativa mostra como este caminho não poderia ter sido outro” – apesar de poder ter sido.

Esta, precisamente, é a diferença da narrativa ficcional para a narrativa histórica. Não devemos buscá-la na *pretensão* de uma ser verdadeira e outra não, ou na pesquisa documental – pois, como demonstram Ankersmit e White, ainda assim, em seu formato, narrativas ficcionais, por exemplo, de uma novela histórica, permanecerão semelhantes a uma narrativa histórica. Ambas recorrem a *mythos* que a cultura já fornece para colocar em enredo uma série de acontecimentos, seja o drama, o trágico, o épico, a comédia.⁶² O

⁶² “Now, the mention of the word “plot” raises another specter which, for professional historians, is almost as threatening as the word “myth.” Not only because the word “plot” is the English translation of the Greek “mythos,” but also because “plot” is typically thought to be the device which gives to literary fictions their explanatory effect (...) Suffice to say that, for our purposes, plot or what I have chosen to call emplotment is common to all the kinds of narrative discourse: mythical, fictional, or historical. Thus, it is possible to say that, if myths, fictional stories, and histories share a common form (the story, fable, tale, parable, allegory, whatever), they also share a common content, which, following Frank Ankersmit, we may call “narrative substance.”¹⁵ The concept of “narrative substance” allows us to say that the historical event, unlike the natural event,” is narratable. [Agora, a menção da palavra “enredo” levanta outro espectro o qual, para historiadores profissionais, é quase tão ameaçadora quanto a palavra “mito”. Não apenas porque a palavra “enredo” é a tradução inglesa do grego “mythos”, mas também porque “enredo” é tipicamente pensado ser a ferramenta que dá à literatura seu efeito explicativo (...) Basta dizer que, para nossos propósitos, enredo ou o o que eu escolhi chamar de pôr em enredo é comum a todos os tipos de discursos narrativos: mítico, ficcional ou histórico. Portanto, é possível dizer quem se mitos, histórias ficcionais e Histórias compartilham uma mesma forma (a história, fábula, conto, parábola, alegoria, o que seja), eles

mythos define o conteúdo da forma, da mesma maneira, em ambos – como já foi demonstrado por diversos autores; citá-los a cada vez que o afirmam seria exaustivo e desnecessário. Mas tal “ataque” à historiografia enquanto uma forma narrativa do mesmo modo que as narrativas ficcionais, espero que tenha ficado claro, não dá no mesmo que equivaler epistemologicamente as duas – espero, também, que a argumentação anterior tenha estabelecido isto como ponto pacífico. Já não estamos na década de 1960 ou 1970 para, enquanto historiadores, ficarmos horrorizados com esse tipo de afirmação, merecendo o giro linguístico melhor destino, em sua recepção na parcela brasileira da guilda historiadora, do que ataques despropositados e defensivas lamentáveis. Estabelecida a semelhança e as diferenças entre narrativa histórica e narrativa ficcional, resta discutir as semelhanças entre narrativa histórica e a vida.

Mas esta não cabe fazer esta discussão no que já se tornou uma longa nota de rodapé; voltemos à discussão do que é um evento histórico, para posteriormente discutir a estrutura temporal da existência. A pausa se deu durante a argumentação de que White e Ankersmit promoveram um giro metafórico, trocando estética e epistemologia de lugar, numa polaridade entre fato e narrativa. Adiante, veremos como Danto supera este abismo, permitindo que avancemos na discussão sobre as continuidades entre temporalidade e narrativa – que, afinal, é o que possibilitará perscrutar se uma narrativa pode ser verdadeira ou não – ou se estaríamos incorrendo em algum tipo de *misrepresentation* ao atribuir o formato de compreensão narrativa para a vida.

Evento e Fato Histórico: narrando o que realmente aconteceu (parte 2)

Quem fornece uma reflexão mais profunda – e em alguma medida, quase ontológica – do que consistem os fatos e eventos é o filósofo norteamericano Arthur Danto; adiante tentarei arranhar a superfície de seu pensamento, o suficiente, espero, para seguir com a argumentação. Tentando apreender a relação do conhecimento histórico com a narrativa, debatendo com ambas as tradições – filosofia analítica da História e filosofia especulativa –, Danto é otimista quanto às possibilidades de o historiador ser bem sucedido em seu intento, qual seja, o de fazer afirmações verdadeiras sobre o passado. No entanto, o que complexifica a missão do historiador, é que para nós não basta responder à pergunta “o que aconteceu em tal época e em tal lugar?”, mas sim fornecer um relato

também compartilham um mesmo conteúdo, o qual, seguindo Frank Ankersmit, podemos chamar de “substância narrativa”. 15 O conceito de “substância narrativa” permite-nos dizer que o evento histórico, ao contrário do evento natural, é narrável.] (WHITE, 2014: posição 1117-1128)

perfeito e o mais detalhado possível. Substituirei os exemplos históricos fornecidos por Danto, no desenvolvimento de seu argumento, para casos mais pertinentes ao objeto de discussão deste trabalho, i.e., as possibilidades narrativas do Holocausto e às condições em que se possam fornecer um relato verdadeiro sobre este evento. Assim, vejamos: o que importa para o historiador do Holocausto não se resume a responder que foi um processo de extermínio, na Europa, durante o período do regime nazista; para retomar os termos utilizados anteriormente, não basta identificar um determinado dado bruto e localizá-lo no tempo, tal como faziam os cronistas, nem tampouco situá-lo em ordem cronológica no meio de outros eventos igualmente identificáveis. Um relato perfeito e rico em detalhes precisa identificar agentes, enredar a cronologia dos fatos e consequências e fornecer uma explicação para determinado evento histórico.

Pois, além de fazer declarações verdadeiras sobre o passado, assim se supõe, historiadores estão interessados em dar *interpretações* do passado. E mesmo se tivéssemos um relato perfeito, a tarefa da interpretação ainda estaria por ser feita. O problema de apenas dar descrições pertence a um nível mais modesto do trabalho do historiador: é, de fato, o trabalho de cronistas. Essa é uma distinção que sou incapaz de aceitar. Pois eu pretendo sustentar que a história é uma coisa só. Uma coisa só no sentido de que não há nada que possa ser chamado de uma descrição pura em contraste com algo a mais chamado interpretação. (DANTO, Arthur, 1985: 115)⁶³

Quando o filósofo propõe que o problema do historiador em fazer afirmações verdadeiras sobre o passado e que isso consiste em fornecer interpretações, poder-se-ia muito facilmente, e com razão, aproximá-lo de White. Portanto é necessário tentar elucidar ao máximo a inovação sugerida pelo trecho acima, posto que representa uma ruptura fundamental em relação a White – e a outros com posição assemelhada.⁶⁴

⁶³ No original: For in addition to making true statments about the past, it is held, historians are interested in giving *interpretations* of the past. And even if we had a perfect account, the task of interpretation would remain to be done. The problem of just giving descriptions belongs to a humbler level of historical work: it is, indeed, the work of chroniclers. This is a distinction I am unable to accept. For I wish to mantain that history is all of a piece. It is all of a piece in the sense that there is nothing one might call a pure description in contrast with something else to be called an interpretation (DANTO, Arthur, 1985: 115)

⁶⁴ White sustenta que há uma proximidade entre ele e Danto: “The canonical version of the distinction between an event and a fact has it that “a fact is an event under a description”—where “description” can be understood as consisting of a perspicuous listing of attributes of the event—or a “predication,” by which an event is assigned to its proper kind and, usually, given a proper name.⁶ An event cannot enter into a history until it has been established as fact. From which it can be concluded: events happen, facts are established.” [A versão canônica da distinção entre evento e fato é a de que “o fato é um evento sob descrição” – onde “descrição” pode ser entendida como listagem compreensível de atributos do evento – ou uma “predicação”, pela qual o evento é atribuído o seu próprio tipo, geralmente, dado um nome próprio] (WHITE, 2014: posição 949-959). Danto, por seu turno, já assinala uma diferença entre ambos: “Hayden’s masterpiece, *Metahistory*, published in 1973, more or less took narrative as given, the question being what the historian was to do with his or her narrative. In effect, he was interested in what one might call the rhetoric of narration. Hayden was in some degree a follower of Kenneth Burke in this. I

Como apontado por Lorenz, a quem secundeiei a interpretação, o “giro metafórico” empreendido por White trata de pôr ao inverso a noção positivista de fato e verdade; sua solução para o problema do fato na historiografia apenas consiste em dizer que ele, de maneira bruta, não interessa ao historiador que, em seu trabalho de representar o passado narrativisticamente, dá sentido a ele: a produção de sentido destes fatos absolutos fica totalmente a cargo da narrativa. A narrativa faria isto no processo que White chama de “factualização do evento”. Um evento histórico seria um acontecimento extraordinário, abalando o marasmo e ordinariedade da vida cotidiana, transformando ou, ao menos, perturbando o desenrolar da vida cotidiana. Em entrevista a Domanska, ele diz:

Em outras palavras, o evento histórico é distinto do outro, humano e desde mundo, mas ainda assim um evento ordinário do tipo peculiar aos animais (...). Primeiramente, então, a especificidade do evento histórico é derivada da circunstância que certos indivíduos extraordinários, heróis ou indivíduos capazes de fazer coisas extraordinariamente 'efetivas' envolvidas em sua produção (DOMANSKA, 2008: 4)⁶⁵

O evento histórico só o é na medida em que as categorias mundanas falham na classificação do ocorrido, exigindo posterior explicação e esclarecimento, possibilitando que o que lhe sucedeu possa ser reconciliado em um senso de continuidade. Na medida em que o historiador age para identificar este evento e lhes fornecer os necessários esclarecimentos – na medida em que absorve o excepcional do evento na ordinariedade da vida cotidiana, que o domestica, acontece a factualização do evento. Esse processo de

was a reader of Burke myself, and I suppose one could call my first book—Analytical Philosophy of History—a study in the logic of narration. But in truth, the difference between our approaches was greater than the difference between logic and rhetoric. (...) How different could be derived from Hayden’s hospitality to the ideas of poststructuralist writing, which had no appeal for me. My approach, then and now, was an amalgam of ordinary language analysis and philosophy of science in the Logical Positivist vein. (...) In any case, White’s book is about a set of actual narratives written by nineteenth-century historians. Mine was not concerned primarily with specific narratives, but with narratives as explanatory schemata, in contrast with scientific explanations as logical schemata.” [A obra-prima de Hayden, *Metahistória*, publicada em 1973, meio que tomou a narrativa como algo dado, com a questão sendo o que o historiador faria com a narrativa. Com efeito, ele estava interessado em como na retórica da narração. Hayden era, em certo nível, seguidor de Kenneth Burk nisso. Eu mesmo era um leitor de Burke, e suponho que se possa chamar meu primeiro livro - *Analytical Philosophy of History* - um estudo sobre a lógica da narração. Mas, na verdade, a diferença entre nossas abordagens eram maiores que as diferenças entre lógica e retórica. (...) Quão diferentes poderiam ser derivadas da hospitalidade de Hayden às idéias da escrita pós-estruturalista, que não tinham apelo para mim. Minha abordagem, antes e agora, era um amálgama da análise da linguagem ordinária e filosofia da ciência na veia do Positivismo Lógico. (...) De todo modo, o livro de White é sobre um conjunto de efetivo de narrativas escritas por historiadores do século XIX. O meu não estava primariamente preocupado com narrativas específicas, mas com o esquema explicativo das narrativas, em contraste com explicações científicas como esquema lógico] (DORAN, 2013: posição 2483)

⁶⁵ No original: In other words, the historical event was distinguishable from other, human and this-worldly but nonetheless ordinary events of the kind peculiar to animals (...). From the first, then, the historical event derived its specificity from the circumstance that certain extraordinary individuals, heroes or individuals capable of doing extraordinarily ‘effective’ things were involved in their production. (DOMANSKA, 2008: 4)

factualização insiste na diferença entre os dados brutos presentes em uma crônica, carentes de interpretação, exigindo, portanto, a narrativa histórica que solucionaria isto.

Mas nós estamos interessados em interpretar são sempre os eventos que não se conformam com os registros factuais que nós já processamos. Eles recaem fora deles e pedem por ser classificados. É isto que faz o historiador/historiadora em sua pesquisa a respeito de determinado evento. (DOMANSKA, 2008: 6)⁶⁶

Estes excertos, comparados com os trechos citados de Danto, permitem destacar com maior clareza a transformação que este traz para os historiadores – o desvanecimento da divisão entre o gênero da crônica bruta e o da narrativa plena. Como eventos são sempre “eventos sob uma descrição”, a distinção entre uma “mera crônica” e uma “história propriamente”, a atitude de recolher os dados e de interpretá-los não se dão em fases diferentes do conhecimento histórico – não há fase preparatória, mas apenas um único ato concomitante, que é o ato do conhecimento histórico. Nem o trabalho de recolher fontes é acessório para o verdadeiro trabalho do historiador, nem é absoluta a carência cognitiva e moral de sentido da experiência que exigem a narrativização. Não se pode separar radicalmente o trabalho da pesquisa documental, de “achar os fatos”, do de descrevê-los, narrá-los, explicá-los. Para White, é como se os cronistas trabalhassem numa pedreira para retirar e transportar pedras, as quais os historiadores transformariam em edifício; de acordo com a analogia, Danto nega que a escrita da História seja um processo tal que pudesse ser dividido entre minerar e carregar pedras e, posteriormente, ajuntá-las de maneira coesa e em forma identificável. Portanto, para ele, a analogia seria inadequada, posto que mais propício seria dizer que, ao olhar para as pedras isoladas, a imaginação do historiador já as pensa conforme o edifício e em relação umas às outras. Dentro de uma compreensão tal, os problemas para estabelecer uma narrativa perfeita (portanto, real) sobre o passado – ou seja, aquela rica em detalhes descritivos – ou da sua impossibilidade é deslocada: não mais são obstáculos as lacunas que podem existir na documentação ou no acesso aos registros do passado; o problema central passa a ser elucidar em quais condições um evento pode ser conhecido – o que possibilita que eles sejam colocados sob uma descrição.

Não se trata mais de lamentar ou festejar a quantidade de documentos e registros que o passado deixa enquanto rastros; não é mais a questão de se o passado se colocar ou não disponível para que o historiador compare suas afirmações com um passado-em-si e

⁶⁶ No original: “But what we are interested in interpreting are always the events that do not conform to the factual records that we already have processed. They fall outside it and they are asking to be classified. This is what a historian does in his/her research about a given event.”

as cheque para asseverar sua veracidade. Há uma profunda transformação na concepção mesma de qual seja a tarefa do historiador que o pensamento de Danto traz, a qual temo não ter conseguido elucidar devidamente. Ao colocar que a condição de fazer afirmações verdadeiras sobre o passado não está na possibilidade ou não de se encontrar uma crônica ideal que dê completa conta do que de fato aconteceu – mas sim, alhures – está alterada a noção de mimesis que subjaz ao trabalho do historiador. Não mais nos cabe “copiar o passado” em nossos relatos, posto que impossível; a tarefa de interpretar implica a possibilidade de só se poder conhecer um fato na medida em que se o coloca sob uma descrição, implica que o conhecimento do passado é, ao mesmo tempo, uma transformação do passado.

Sem uma crônica a ser fielmente “imitada”, a distância temporal deixa de ser empecilho ao acesso à verdade; ela torna-se, talvez, paradoxalmente, a própria condição de possibilidade do conhecimento histórico. O conhecimento histórico se dá pelo que Danto chama de “sentenças narrativas”; “Their most general characteristic is that they refer to at least two time-separated events though they only *describe* (are only *about*) the earliest event to which they refer” (DANTO, Arthur, 1985: 143). Danto não chega a fornecer uma ontologia do que são os eventos históricos, mas sua noção de sentenças narrativas resguarda, no cerne, uma preocupação nesse sentido. O que a definição de sentença narrativa traz é que um evento é sempre – e só pode ser – determinado por eventos subsequentes, que acontecem posteriormente ao seu fim. O ato de colocar um evento sob descrição pressupõe um ponto de vista privilegiado do presente, que o mune de conhecimentos ulteriores – só se pode descrever um evento quando ele termina. Desta feita, Danto redime Ranke, uma vez que a “narração do que realmente aconteceu” jamais poderia ser uma simples imitação, compilação dos eventos que aconteceram, mas sempre e ao mesmo tempo, uma interpretação do próprio evento a que se aspira fazer uma afirmação verdadeira:

Se contar o que aconteceu significa o que alguns críticos de Ranke parecem pensar que significa, o que Ranke teria idealmente produzido não teria sido sequer uma narrativa *plana*: pois não teria sido uma narrativa. Digo, pois, que toda narrativa é uma estrutura imposta aos eventos, agrupando alguns com outros, a relevando outros de menor importância.⁶⁷ (DANTO, Arthur, 1985: 132)

⁶⁷ No original: “If telling what happened means what some critics of Ranke seem to think it means, what Ranke would ideally have produced would not even have been a *plain* narrative: for it would not have been a narrative. I shall say, then, that any narrative is a structure imposed upon events, grouping some of them together with others, and ruling some out as lacking relevance” (DANTO, Arthur, 1985: 132)

A caracterização de Ranke, a despeito de vaga, e não importa as leituras implausíveis que críticos não simpáticos possam ter lhe dado, é uma admirável caracterização do que os historiadores procuram fazer. De fato, posso considerá-la como uma variante da declaração do que eu chamei o objetivo mínimo do historiador. Ainda, no sentido no qual os historiadores descrevem o que aconteceu por meio de narrativas, eles estão, uma vez que a narrativa ela mesma é um jeito de organizar as coisas, e assim ‘vai além’ do que é dado, envolvidos em algo que podemos chamar ‘dando uma interpretação’. Presumivelmente, há problemas que surgem em conexão com a conexão semântica entre narrativas e ‘história-como-foi’, and the as condições de verdade para narrativas são complexas. Mas até onde o gênero é concebido, História, eu digo, é um todo.⁶⁸ (DANTO, Arthur, 1985: 139-140)

Desfeita a cisão entre evento e fato, que ao mesmo tempo implica no fim da separação entre dado bruto e interpretação e, conseqüentemente, tendo como pacífica a noção de que um evento só pode ser conhecido na medida em que é determinado por um evento posterior (a Primeira Guerra Mundial só pode ser assim denominada após a eclosão da Segunda Guerra Mundial, por exemplo), resta ainda saber o que é um evento. A questão principal posta por Danto – ou seja, a transposição sobre o que e como o passado pode ser conhecido para *quando* o passado pode ser conhecido, levanta uma problemática essencial. Estando as possibilidades de conhecimento de determinado evento além do seu próprio acontecimento, resta-nos saber quando um evento termina e outro começa – em que momento a vantagem do ponto de vista torna-se factível. Tomemos um exemplo metalinguístico para exemplificar ao mesmo tempo em que se procede uma tentativa de conceituação: a escrita de um trabalho acadêmico – em que consiste isso? Liga-se um computador, abre-se um editor de texto – se não for o autor um excêntrico que adota o hábito de escrever à mão e papel-, configura-se o documento de acordo com as normas de publicação em expediente (como a ABNT); ato contínuo, prossegue o autor pressionando diferentes botões em seu teclado, no que movimenta diversos músculos; recorre sempre a sua biblioteca para consultar a bibliografia, recolher citações; para, relê, ajusta incorreções. Decidido que foi posto o último ponto final, salva o texto, solicita a leitura de terceiros, adota eventuais sugestões e o submete para avaliação – um parecerista de periódico, membros de uma banca julgadora. Se este trabalho acadêmico é um artigo, uma dissertação ou uma tese – ou mesmo um texto de

⁶⁸ No original: Ranke’s characterization, whatever its vagueness, and whatever implausible readings of it may have been given by unsympathetic critics, is an admirable characterization of what historians seek to do. Indeed, I might regard it as a variant statment of what I have called the minimal historical aim. Yet, in the sense in wich historians describe what happened by means of narratives, they are, since a narrative itself is a way of organizing things, and so ‘goes beyond’ what is given, involved in something one might call ‘giving an interpretation’. Presumably there are problems wich arise in connection with the semantical connection between narratives and ‘history-as-actuality’, and the truth-conditions for narratives are apt to be complex. But so far as genre is concerned, history, I’m saying, is of a piece (DANTO, Arthur, 1985: 139-140)

total irrelevância para a área e, portanto, sem jamais chegar a ser ao que aspirou a ser – isto só será posteriormente definido, finda a avaliação – um evento posterior. Ainda antes de se adicionar o texto ao Lattes, será definido se o artigo é um qualis A1, A2 ou outra nota qualquer; se é uma dissertação ou tese com maior ou menor mérito; e dependerá mais ainda de outras leituras e avaliações vindouras para julgar a relevância do trabalho – se cairá no esquecimento, se causou impacto na comunidade acadêmica, se teve sucesso entre um público leitor mais amplo, se pautou outras discussões vindouras – de maneira positiva ou negativa. O evento – no caso, um trabalho acadêmico – só é definido retrospectivamente, e esta definição há de mudar ao longo do tempo, na medida em que outros eventos forem se aglutinando ao evento principal e transformando o ponto de vista privilegiado a que se relaciona. Não era possível dizer, ao nascimento de White, que este fora revolucionário para a historiografia, como passou a ser em 5 de março de 2018.

Sendo como é, é impossível ter uma “descrição total” do evento, posto a inacessibilidade ao futuro, ao contínuo desenrolar do mundo que, diferentemente de uma narrativa, não tem pontos finais que não sejam transitórios. Um outro exemplo, talvez, que não o metalinguístico relativo ao trabalho acadêmico, pudesse ser mais claro ou glamouroso: um gol, em um jogo de futebol, transformando-se em algo além de uma bola ultrapassando uma linha ligada a dois postes e uma rede, mas sim no tento que garantiu o título de uma copa a determinada equipe; um gestual de mão que poderia significar um tique, um cumprimento, um xingo. Como um organismo, que é composto por órgãos, um órgão por tecidos, estes por células, as células por núcleo, citoplasma, mitocôndrias... e cada uma dessas partes por átomos, e, ainda o átomo, por elétrons, prótons, nêutrons, sem que com isso as possibilidades de divisões cheguem ao fim – este organismo, se é de um homem ou uma mulher, se é o quinto filho de uma grande família ou filho único e órfão de um casal assassinado, se é advogado, médico, historiador ou bêbado, se é soldado ou general – estas e outras formas de se descrever o referido organismo só será possível a partir de eventos posteriores que a ele se relacionam e, por assim dizer, o determinam. E se foi feliz ou miserável, apenas após a morte, a mais certa das possibilidades que pode ter um homem ou mulher em vida, poder-se-á dizer algo, se formos seguir as recomendações de Sólon, o sábio grego. Fadado a ser conceptualizado apenas retrospectivamente, os contemporâneos dos eventos que ora desenrolam estão impossibilitados de poder descrevê-lo de antemão. Não sendo, talvez, o mais claro ou mais belo dos casos, o exemplo metalinguístico fornecido conta com a vantagem de podermos retomar ao ponto sem maiores transições.

Entre as muitas palavras: Holocausto enquanto evento histórico

Sendo a temática do trabalho as possibilidades narrativas do Holocausto, cabe, de saída, perguntar-se a qual evento histórico o termo Holocausto dá nome. Mais do que isso, justificar a escolha pelo emprego desta terminologia em detrimento de outras – como *churban*, Shoah, Solução Final, ou mesmo a adoção da metonímia Auschwitz, tomando o mais mortífero dos campos de extermínio como o significado maior do evento. A perseguição aos judeus perpetrada pelo regime nazista, ou mesmo, mais especificamente, a deportação destes para campos de concentração e extermínio, era desde os primórdios reconhecida como “o Holocausto”? Tinham as vítimas e os sobreviventes dimensão do que estava ocorrendo? Os alemães que resistiam, forneciam oposição ao regime, ou mesmo os que permaneceram numa indiferença passiva⁶⁹ ao extermínio que ora estava em curso – sabiam eles que o que estava em curso era “o Holocausto”? Certamente, levando em conta o pensamento de Danto que acabo de expor, não, eles não tinham como descrever os acontecimentos que estavam se desenrolando, ou mesmo, no imediato fim da guerra, denominar o que tinham passado como sendo “o Holocausto”. O conhecimento dos contemporâneos nunca será – e nem pode – ser o mesmo daqueles que posteriormente o interpretam. “To give such descriptions requires concepts which were only available at a later time.” (DANTO, Arthur C., 1962: 169). Leila Danziger, ao tentar descrever a dificuldade que é nomear este evento, diz que o termo Holocausto “desempenhou um

⁶⁹ Termo usado por Kershaw para tentar explicar o silêncio da opinião pública em relação à perseguição aos judeus. A posição é adotada por muitos historiadores sem, no entanto, haver um claro consenso nem possibilidades de se avançar no debate sobre se esse silêncio era concordância com o regime, medo de se manifestar, repressão da consciência, ausência de conhecimento, ou outras posturas que ainda se possam especular. A seguir, trecho em que Kershaw descreve o que entende por essa indiferença. “The term ‘indifference’, I insisted, did not mean neutrality, but carried negative overtones – those of shrugging one’s shoulders or turning one’s back on the evil in recognition that one can do nothing about it, and in the feeling that other concerns are more pressing or overwhelming. It is a scarcely a heroic stance, nor more commendable, but, I was claiming, it probably amounts to a commonplace attitude (and even in democracies, let alone in a dictatorship at war). To strengthen the term, I turned it into ‘moral indifference’, which I thought was perfectly compatible with the growing despersonalisation of Jews during the war and hardening of attitudes towards the ‘Jewish Question’ in the population. In essence, therefore, I was holding to the view that ‘at the time that Jews were being murdered in their millions, the vast majority of Germans had plenty of other things on their mind’ and that the ‘Jewish Question’ was relatively unimportant in the overall shaping of popular opinion” [O termo “indiferença”, eu insisto, não significava neutralidade, mas sim carregava tons negativos – aqueles do dar de ombros ou virar as costas para o mal em reconhecimento que não se pode fazer nada a respeito, e no sentimento de que outras preocupações eram mais urgentes ou pesadas. É dificilmente uma atitude heróica ou louvável, porém, eu argumentava, ela provavelmente se amontoava como a atitude mais comum (e mesmo em democracias, deixando a guerra de lado). Para fortalecer o termo, eu o transformei em “indiferença moral”, o qual achei perfeitamente compatível a crescente despersonalização do judeu durante a guerra e o endurecimento das atitudes em torno da “Questão Judia” na população. Em essência, portanto, eu estava defendendo um ponto de vista que ‘no momento em que os judeus estavam sendo assassinados em milhões, a vasta maioria dos alemães estavam com muitas outras coisas na cabeça’, e que a “Questão Judia” era relativamente desimportante na formação geral da opinião pública] (KERSHAW, 2008: 7)

papel importante no discurso das vítimas e há motivos éticos para honrar esta escolha” (DANZIGER, 2012: 10). A informação é inverídica, por diversos motivos que passarei a expor. Segundo Rosenfeld:

Apesar de ser amplamente usada hoje, o fato é que aqueles judeus que sofreram em guetos e campos da Europa ocupada pelos nazistas, eles não pensavam neles mesmos como vítimas do “Holocausto”. Ou sequer, a maioria deles, empregavam termos hebraicos como churban ou shoah, que hoje alternam, às vezes, com “Holocausto” no uso popular. Ao invés disso, referindo-se ao próprio destino nos anos imediatamente ao pós-guerra, eles falavam tipicamente em “catástrofe” o “a catástrofe recente dos judeus”, ou “desastre”.⁷⁰ (ROSENFELD, 2013: 58)

Jon Petrie, autor de uma das mais extensas pesquisas sobre a origem da utilização do termo holocausto para se nomear o genocídio dos judeus europeus, acusa vários empregos do termo para referir-se ao evento.⁷¹ Contudo, isto não basta para definir que o uso primitivo da palavra relacionada ao evento signifique, necessariamente, que o termo

⁷⁰ No original: Although it is widely used today, the fact is that those Jews who suffered in the ghettos and camps of Nazi-occupied Europe did not think of themselves as victims of a “Holocaust.” Nor did most of them employ such Hebrew terms as churban or shoah, which today sometimes alternate with “Holocaust” in popular usage. Rather, in referring to their fate in the immediate postwar years, they typically spoke about the “catastrophe,” or the “recent Jewish catastrophe,” or the “disaster.” (ROSENFELD, 2013: 58)

⁷¹ “After the holocaust of war, with its toll of 30 million victims of whom six million were Jews ... (Palestine Post, March 28, 1947, p 4, Col 2)”. “The inflammatory fever which has been consuming Germany in recent years threatens a holocaust, a wholesale incineration... The progress of the sickness can be examined in several books ... [o]ne is Mr. Warburg’s account of racial persecution [of Jews] ... one of the grimmest records of inhumanity ever written. (London Times Literary Supplement, August 26, 1939, editorial, p 503, Col 2)”. “HOLOCAUST: Hitler has familiarized the world with brutality and terror... But nothing ... is comparable to his treatment of the Jews ... more than half of Poland’s three and a half million Jews have already been done to death ... Reprisals are out of the question ... We can make it plain ... those ... responsible ... for cold blooded calculated mass murders will be brought strictly to account. (News Chronicle [London], 5 December 1942, editorial preceded by upercased title, “HOLOCAUST,” p 2, Col 2)”. “... a time of great tragedy for our people ... for those who will survive this holocaust ... [we] must go forward... (Chaim Weizmann, letter to I. Goldstein, December 24, 1942)”. “The Jewish people are today undergoing a process of decimation which has no parallel in history. Is it too much to expect that those who succeeded in escaping from the holocaust should not be condemned to the same process, even though the agency of death may not be the asphyxiation chamber of Poland... (Palestine Post, June 21, 1944, editorial, p 4, Col 1)” [“Depois do holocausto da guerra, com seus 30 milhões de vítimas, das quais 6 milhões eram judeus... (Palestine Post, March 28, 1947, p. 4, Col. 2)”. “A febre inflamatória que está consumindo a Alemanha nos anos recentes ameaça um holocausto, uma incineração completa... O progresso da doença pode ser examinado em vários livros... Um é o relato de Mr. Warburg de perseguição racial [aos judeus]... um dos mais tristes registros de desumanidade jamais escritos. (London, Times Literary Supplement, August 26, 1939, editorial, p. 503, Col. 2). “HOLOCAUST: Hitler has familiarized the world com brutalidade e terror... mas nada... é comparável ao seu tratamento aos judeus... mais da metade dos 3,5 milhões de judeus poloneses já morreram. Represálias estão fora de questão... Podemos deixar claro... aqueles... responsáveis... assassinatos em massa calculados a sangue frio serão estritamente tragos à conta. (News Chronicle [London], 5 December 1942, editorial precedido pelo título, em caixa-alta, “HOLOCAUSTO”, p.2 Col. 2)”. “...tempo de grande tragédia para nosso povo... para aqueles que irão sobreviver este holocausto... [nós] precisamos seguir em frente (Chaim Weizmann, carta para I. Goldstein, December 24, 1942). “O povo judeus está passando por um processo de dizimação sem paralelo na história. É muito esperar que os que sejam bem sucedidos em escapar do holocausto sejam condenados ao mesmo processo, mesmo que a agência da morte não seja a asfixia na câmara da Polônia (Palestine Post, June 21, 1944, editorial p.4, Col. 1)”] (PETRIE, 2000: 34, 37-38)

holocausto se referisse ao evento. Para Petrie, os estudos sobre o Holocausto estão contaminados por uma incorreta compreensão sobre o termo e seu vasto emprego, mesmo antes da Segunda Guerra Mundial. Historiadores e demais estudiosos do tema atribuem uma origem religiosa do termo e que, somente a partir da década de 1950, passou a ser usado para se referir ao evento (e de forma exclusiva), desta forma, associando, inevitavelmente, o extermínio dos judeus a um sentido religioso. Esta compreensão, que se demonstrará equivocada, daria ao evento um contorno único, especial, sacro e incompreensível – que tanto é presente nos argumentos contrários as possibilidades de se narrar o Holocausto. Segundo Petrie:

A negação implícita dentro da comunidade dos Holocaust Studies que “holocaust” tinha uma história secular significativa anterior ao seu emprego como referente ao Judeocídio Nazista ajuda a apoiar a idéia de que “h/Holocaust” pode ser legítimo apenas aplicado aos assassinatos Nazistas os quais, em turno, suporta a pernicioso idéia ahistórica que, desde que outros massacres requerem um vocabulário diferente, outros massacres são incomparáveis ao Judeocídio.⁷² (PETRIE, 2000: 32)

E, como segue demonstrando em seu artigo, empregou-se holocausto para fazer referência a diversos acontecimentos envolvendo as tragédias do povo judeu, mas não somente. Usou-se holocausto em referência à Primeira Guerra, ao genocídio armênio, à possibilidade de uma – ainda não iniciada – Segunda Guerra, à perseguição de judeus durante o medievo, a terremotos, a desastres acontecidos em combates de diversas guerras, incêndios, colapsos econômicos... enfim, a uma infinidade de calamidades, nem todas elas com o mesmo grau de seriedade e importância. Inclusive, para o autor, a quem endosso, na vastíssima (e até exagerada e cansativa) lista de exemplos de como o termo holocausto é empregado, em todas elas o termo "could be rewritten, without altering meaning or connotation, by replacing "holocaust" with "conflagration", "catastrophe," or "massacre(s)" (PETRIE, 2000: 35)

A questão é que, talvez, pelo menos até a criação do Yad Vashem em 1953, a experiência por que passaram as vítimas do que *hoje* chamamos de Holocausto permaneceu não-classificada. O emprego vago, disperso e raro de termos como holocausto, shoah, churban, catástrofe, tragédia, apesar de ser uma tentativa de se referir à perseguição e morticínio sofrido pelos judeus sob o jugo nazista, não chegava,

⁷² No original: the implicit denial within the Holocaust Studies community that “holocaust” had a significant secular history prior to its employment as a referent to the Nazi Judeocide helps to support the idea that “h/Holocaust” can only be legitimately applied to the Nazi killings which, in turn, supports the pernicious ahistorical idea that since other massacres require a different vocabulary, other massacres are incomparable to the Judeocide (PETRIE, 2000: 32)

propriamente, conceituar um evento histórico; somente uma série de acontecimentos posteriores permitiram que um olhar retrospectivo abrangesse a totalidade destes eventos como sendo “o Holocausto”. Tanto que durante os julgamentos de Nuremberg, em nenhum momento aparece o termo Holocausto; a Alemanha é acusada de crimes de guerra e de crimes contra a humanidade. Nesta última categoria entra o termo “genocídio”, apenas criado no ano anterior ao fim da guerra (1944) por Raphael Lemkin, um judeu-polonês, professor e advogado. A palavra origina-se da junção de *genos* (raça, nação ou tribo, em grego) e do sufixo *cide*, que em latim que significa assassinato. Seu objetivo, ao cunhar o conceito, “foi propor um crime internacional pelo qual indivíduos que cometessem tais atos contra grupos de pessoas poderiam ser punidos independentemente das fronteiras nacionais”⁷³ (BAZYLER, 2010: 48), mirando como inspiração para a criação de tal conceito aos acontecimentos do que se tornaria o genocídio paradigmático – o Holocausto.⁷⁴ Em 1948 a ONU promoveu uma Convenção para a Prevenção e Punição dos Crimes de Genocídio, sendo que estes apenas foram tipificados em 1951. Portanto, em 1945, quando começaram os julgamentos do International Military Tribunal, o termo genocídio não figurava dentre os crimes dos quais agentes do alto escalão nazista foram acusados, apenas aparecendo, ocasionalmente, o termo para descrever a conduta de alguns dos sentenciados.

Assim resta demonstrado, espero, a impossibilidade de se dar prevalência a um termo sobre o outro tendo como base apenas a precedência ou pseudo-continuidade da palavra utilizada pelos sobreviventes até os historiadores. Como diz Young,

Como um dos primeiros movimentos hermenêuticos a respeito de um evento, os quadros de sua nomeação e eventos de lembrança, mesmo como isso determina um particular conhecimento dos eventos. Não é o caso de emprestar um nome de uma era para obscurecer a natureza dos eventos de uma outra, mas ao contrário, conter o não-familiar em termos familiares (...) As diferenças

⁷³ No original: “was to propose an international crime for which individuals committing such acts against a group of people could be punished irrespective of national boundaries” (BAZYLER, 2010: 48)

⁷⁴ Genocide was the aim Lemkin perceived behind German plans to destroy whole nations and races both directly and indirectly. The Jews were to be destroyed immediately and completely. Other groups of non-related blood [such as the Poles] were to be depopulated, debilitated, and killed by "the following ways: 1. Racial discrimination in feeding...2. Endangering of Health...3. Mass Killings." The notion of "cultural genocide" does not appear in Lemkin; he discriminated coerced denationalization and assimilation ("Germanization") from genocide; the former was an option only for people of related blood--Dutchmen, Norwegians, Flemings, Luxembourgers. [Genocídio era o alvo de Lemkin percebido por trás dos planos alemães de destruir nações e raças tanto diretamente quanto indiretamente. Os judeus eram para ser destruídos imediatamente e completamente. Outros grupos de sangue não relacionado [como os poloneses] deveriam ser despovoados, debilitados e mortos pelos “seguintes modos: 1. Discriminação racial na alimentação... 2. Colocando em risco a saúde... 3. Assassinatos em massa.” A noção de “genocídio cultural” não aparece em Lemkin; ele discriminou desnacionalização coercitiva e assimilação (“germanização”) de genocídio; o primeiro era uma opção apenas para pessoas de sangue relacionado – holandeses, noruegueses, Flamingsos, Luxemburgueses] (FEIN, 1995: 6)

entre nomes explica, também, os grandes golfos em entendimento entre diferentes nações e povos, refletindo díspares experiências do período, assim como diferentes formas a respeito de mitologias nacionais e ideologias conferem, necessariamente, a eventos. Todas os nomes de linguagens molda os eventos, portanto, de acordo com a imagem do entendimento particular da cultura dos eventos. Nomear estes eventos é, portanto, inevitavelmente, concebê-los, constrangê-los tanto quanto criar condições para agir sobre os eventos.⁷⁵ (YOUNG, 2016: 87-88)

O nome a que se atribui ao evento, “colocá-lo sob uma descrição”, não é um ato ingênuo, aleatório ou irrelevante; a terminologia que se usa para referir-se a determinado evento está carregada de significações que, inclusive, alteram a compreensão e até mesmo uma “ontologia” do que foi o evento; pois é apenas pela a descrição, e depois dela, que o conjunto de acontecimentos, para os contemporâneos ainda sem uma dimensão global e integralizadora, dar-se-á ao entendimento. Nisto, díspares autores, que adotam uma terminologia em detrimento de outra, ou mesmo que as intercambiam como sinônimos, cada um com sua justificativa para a escolha – nisto todos concordam.⁷⁶ Portanto, falar

⁷⁵ No original: As one of the first hermeneutical moves regarding an event, its naming frames and remembers events, even as it determines particular knowledge of events. It is not a matter of borrowing a name from one era to obfuscate the nature of events from another, but rather to grasp the unfamiliar in familiar terms. (...) The differences among names also explain the great gulfs in understanding between different nations and people, reflecting disparate experiences of the period as well as the different shapes respective national mythologies and ideologies necessarily confer on events. Every language's name thus molds events in the image of its culture's particular understanding of events. Naming these events is thus inevitably to conceive of them, to constrain as well as to create conditions for acting on events. (YOUNG, 2016: 87-88)

⁷⁶ “The term *Holocaust* is of course problematic. But one is an area where are no easy, uninvolved or purely objective choices. Perhaps it is best not become fixated on any one term but to use various terms with a continual indication of their limitations. In addressing limiting phenomena, one inevitably risks repeating the tendency to veer in the directions of either sacrificial elevation or bureaucratic reduction”. [“O termo Holocausto é, claro, problemático. Mas se está numa área onde sem escolhas fáceis, sem envolvimento e puramente objetivas. Talvez o melhor não seja se fixar em quaisquer dos termos, mas usar vários, continuamente apontando para suas limitações. Na abordagem de fenômenos limites, arrisca-se, inevitavelmente, repetir a tendência de guinar para direções ou de elevação sacrificial ou redução burocrática”](LACAPRA, 1992: 357). “The troubles even of naming the events point to the issue at hand: Holocaust, Greek for a sacrificial burnt offering with Homeric overtones; “Final Solution,” a bitterly ironic assumption of the Nazi's language; Shoah, with the defamiliarization of a word from a language that was the vernacular of virtually no one of the participants in the event, and generalized by a work of cinematic art. All of these terms are figural, imaginative, literary. “The destruction of the European Jews,” Raul Hilberg's title, is the simplest, most literal of all, and perhaps the most effective in its minimal descriptiveness” [Os problemas mesmo em nome os eventos apontam para o problema em mãos: Holocausto, incineração sacrificial em grego ofertado com tons Homéricos; “Solução Final”, uma retomada irônica da linguagem nazista; Shoah, com a desfamiliaridade de uma palavra de um idioma que não era o vernacular de virtualmente nenhum dos participantes do evento, e generalizado por um trabalho de arte cinematográfica. Todos estes termos são figurativos, imaginativos, literários. “A destruição dos judeus europeus”, título de Raul Hilberg, é o mais simples, literal de todos, e talvez mais efetivo em sua descriptibilidade mínima] (KELLNER, 1994: 138). “This book uses Holocaust because it has become the most common term, but it is nevertheless important to acknowledge its origins, especially in the face of representations that try to redeem the Holocaust and find some intrinsic value in mass murder. // Another controversy in defining the Holocaust has to do with its victims. During the planning phases of United States Holocaust Memorial Museum (USHMM), intense debates broke out over the extent to which Holocaust should be defined as specifically Jewish or if the definition should also include other victimized groups. (...)

de genocídio, catástrofe, extermínio, churban... Holocausto, Shoah, Auschwitz, Solução Final – escolher um termo em detrimento de outro, não necessariamente significa falar do mesmo evento.

Consideremos, por exemplo, Auschwitz – uma metonímia. Refere-se ao nome *alemão* de uma cidade *polonesa* onde foi instalado o maior campo de extermínio nazista. Peca, todavia, justamente por obscurecer o todo com as peculiaridades específicas do cotidiano deste campo: o trabalho forçado, as câmaras de gás, as cercas eletrificadas de arame farpado, os *kapo*, *sonderkommando*, a crueza da vida e dureza do trabalho, as torturas dos guardas SS – toda a vasta gama de detalhes fornecidas por sobreviventes e atestada por documentação que simbolizam uma das faces mais horríveis do Holocausto. Mas, por endossar estes aspectos particulares, acaba ofuscando a pluralidade dos modos pelos quais o *regime nazista e governos de países ocupados* procederam para exterminar suas vítimas. Havia outros campos de concentração que não fossem de extermínio, havia o morticínio por monóxido de carbono e por Zyklon-B, a *Wehrmacht* e os *Einsatzgruppen* da SS praticavam execuções em massa no front oriental da guerra;⁷⁷ domesticamente,

Yad Vashem, however, stakes its ground more narrowly (...) These differences reveal the powerful political legacy of the Holocaust. The USHMM's definition reflects the American self-image of the United States as heaven for all persecuted peoples, while Israel's self-understanding is closely tied to the notion that it exists to protect Jews from further catastrophes" ["Este livro usa Holocausto porque ele se tornou o termo mais comum, mas, ainda assim é importante conhecer suas origens, especialmente em face de representações que tentam redimir o Holocausto e achar algum valor intrínseco no assassinato em massa. // Outra controvérsia em definir Holocausto tem relação com as vítimas. Durante as fases de planejamento do United States Holocaust Memorial Museum (USHMM), um debate intenso se deu sobre a extensão sobre se o Holocausto deveria ser definido especificamente como judeu, ou se a definição deveria incluir outros grupos vitimizados. (...) Yad Vashem, no entanto, se funda em solo mais estreito (...) Essas diferenças revelam o poder do legado político do Holocausto. A definição do USHMM reflete a autoimagem dos Estados Unidos como paraíso para todos os povos perseguidos, enquanto o autoentendimento de Israel é atado à noção de que ele existe para proteger os judeus de futuras catástrofes"] (MAGILOW e SILVERMAN, 2015: 4). Uma extensão enorme de outros autores e outras citações poderiam ser alencadas; todavia, se o fizesse, o risco de transformar esta secção em um artigo autônomo e expandido sobre o tema seria inevitável.

⁷⁷ "In mid-March 1942 some 75 to 80 percent of all victims of the Holocaust were still alive, while 20 to 25 percent had perished. A mere eleven months later, in mid-February 1943, the percentages were exactly the reverse. At the core of the Holocaust was a short, intense wave of mass murder. The center of gravity of this mass murder was Poland, where in March 1942, despite two and a half years of terrible hardship, deprivation, and persecution, every major Jewish community was still intact, and where eleven months later only the remnants of Polish Jewry survived in a few rump ghettos and labor camps. In short, the German attack on the Jews of Poland was not a gradual or incremental program stretched over a long period of time, but a veritable blitzkrieg, a massive offensive requiring the mobilization of large numbers of shock troops. This offensive, moreover, came just when the German war effort in Russia hung in the balance (...) "And where had they found the manpower during this pivotal year of the war for such an astounding logistical achievement in mass murder? The personnel of the death camps was quite minimal. But the manpower needed to clear the smaller ghettos—to round up and either deport or shoot the bulk of Polish Jewry—was not." Ultimately, the Holocaust took place because at the most basic level individual human beings killed other human beings in large numbers over an extended period of time. The grass-roots perpetrators became "professional killers." (...) "Particularly for the German occupiers stationed in the

havia perseguição aos judeus desde a ascensão nazista e, mais particularmente, desde a *Kristallnacht* e as leis de Nuremberg; anteriormente a instalação dos campos de concentração e extermínio e deportação em massa, existiram os guetos; antes dos guetos, praticava-se *pogroms*. Assim, desta maneira, Auschwitz serve mais como símbolo e metáfora da face, talvez, mais cruel do nazismo, a fase dos assassinatos em massa, eficiente, burocrática e em escala industrial, mas peca em apreender outros aspectos que outros termos dão conta.⁷⁸

O termo Shoah, por sua vez, ganhou fama e ressonância especialmente após o filme homônimo (1985) de Claude Lanzmann, documentário de mais de 10 horas estruturado apenas em testemunhos de sobreviventes, vítimas e perpetradores, além de intervenções de especialistas. Antes, contudo, deste filme, o termo já era largamente usado pelos judeus, como sinônimo de “catástrofe” e por vezes mesmo traduzido por “holocausto” – especialmente no entorno do círculo do Yad Vashem e de suas

conquered lands of eastern Europe—literally tens of thousands of men from all walks of life—the mass-murder policies of the regime were not aberrational or exceptional events that scarcely ruffled the surface of everyday life. As the story of Reserve Police Battalion 101 demonstrates, mass murder and routine had become one. Normality itself had become exceedingly abnormal.” [Em meados de março de 1942, cerca de 75 a 80% das vítimas do Holocausto ainda estavam vivas, enquanto 20 a 25% tinha morrido. Meros 11 meses depois, em meados de fevereiro de 1943, as porcentagens eram exatamente reversas. Na base do Holocausto estava uma onda de assassinato em massa breve e intensa. O centro de gravidade desses assassinatos em massa era a Polônia, onde, em março de 1942, a despeito de dois anos e meios de terríveis durezas, privações e perseguição, toda comunidade judaica maior ainda estava intacta, e onde 11 meses depois, os remanescentes da judiaria polaca sobreviviam em guetos remanescentes e campos de trabalho. Em breve, o ataque alemão aos judeus da Polônia não foi um programa gradual ou incrementado ao longo de um alongado período de tempo, mas sim uma blitzkrieg vertical, uma ofensiva massiva requerendo mobilização de um vasto número de tropas de choque. Essa ofensiva, além do mais, veio imediatamente quando o esforço alemão na Rússia pendia da balança (...) "E onde eles acharam poder humano durante este ano pivô da guerra para uma realização tão surpreendente em assassinatos em massa? O pessoal dos campos de morte eram mínimos. Mas o poder humano necessário para limpar os guetos menores - para arredondar ou mesmo deportar ou atirar na maior parte da judiaria polaca - não era". Em ultimato, o Holocausto aconteceu porque em seu nível mais básico, seres humanos mataram outros seres humanos em grande número por um extenso período de tempo. Os perpetradores populares se tornaram em "assassinos profissionais". (...) "Particularmente para os ocupantes alemães situados nas terras conquistadas do leste europeu - literalmente dezenas de milhares de homens de todos os estilos de vida - as políticas de assassinato em massa do regime não eram aberrações ou excepcionais eventos que escassamente desmanchava a superfície da vida cotidiana. Como a história do Reserve Police Battalion 101 demonstra, assassinato em massa e rotina tinham se tornado uma. Normalidade, propriamente dita, se tornou excessivamente anormal](BROWNING, Christopher R., 1998: posição 40-53; 68; 100). Estas passagens, dentre tantas outras do estudo de Browning sobre o Batalhão 101, demonstram como grande parte do morticínio não aconteceu de forma burocrática em campos de concentração ou em decisões de escritório, mas a partir de um largo contingente de seres humanos matando outros seres humanos, sem gás, sem veneno, mas com balas, frente à frente. O Holocausto foi muito mais extenso que Auschwitz.

⁷⁸ Além de ser um termo que nacionaliza o Holocausto como produto do Nazismo e da sociedade alemã, dando margem, por exemplo, a compreensões do governo Polonês de que seus nacionais não estiveram envolvidos em eventos criminosos no período da guerra.

publicações.⁷⁹ O termo Shoah, assim como o termo Holocausto, possui uma raiz religiosa – traduzido por catástrofe.⁸⁰ Pesa negativamente ao termo Shoah, por pertencer a uma língua escassamente difundida e limitada, basicamente, a israelenses, correndo o risco de se tornar apenas uma referência sem referente, uma palavra estrangeira sem o apelo

⁷⁹ “In Israeli official and academic circles, the Hebrew *shoah* has always been the primary referent to the Nazi-organized destruction of European Jewry. (In Hebrew capitalization is not possible). The Knesset law of 1953 establishing Yad Vashem was printed in Hebrew, English, and French. The English version translates *shoah* as "Disaster," while the French version of the Knesset law uses "l'Holocauste" on two occasions. In the years 1953 through 1955, *shoah* at Yad Vashem was usually translated into English as "Disaster" (capitalized with few exceptions), "the Great Disaster," "the Destruction Period," and "the European catastrophe" (this last usually uncapitalized).” [Nos círculos oficiais e acadêmicos israelitas, o hebraico *shoah* sempre foi o primeiro referente para a destruição dos judeus europeus organizada pelos nazistas. (Em hebraico, maiúscula não é possível). A lei de 1953 do Knesset estabelecendo o Yad Vashem foi impresso em hebraico, inglês e francês. A versão inglesa traduz *shoah* como “Desastre”, enquanto a versão francesa do Knesset usa “l’Holocauste” em duas ocasiões. Entre os anos de 1953 e 1955, *shoah*, no Yad Vashem costumeiramente era traduzido para o inglês como “Desastre” (com maiúscula tirando poucas exceções), “o Grande Desastre”, “o Período da Destruição” e “a catástrofe europeia (geralmente sem maiúscula)] (PETRIE, 2000: 39). Nas páginas seguintes do artigo mencionado, Jon Petrie demonstra como o *Yeddot* e o *Bulletin* passaram a traduzir o termo *shoah* por holocausto, quando escrito em hebraico, e a dar preferência a este termo nas publicações em língua inglesa. Este fenômeno foi se tornando gradativamente dominante entre 1957-59 e, novamente, depois, a partir de 1962, desta feita usando maiúscula – “Holocausto”.

⁸⁰ “In secular Hebrew, the meanings of *shoah* are similar to those of "holocaust" in the late 20th century secular senses, but the Hebrew word also has the sense of "desolation" and "devastation". (...) With a modifier, *shoah* is used occasionally to refer to major economic catastrophe, nuclear war, and aspects of the Arab Palestinian history. (...) To denote the Nazi catastrophe *shoah* is normally preceded by *ha*, the Hebrew equivalent of "the". (...) Like "holocaust", the etymology of *shoah* is biblical. (...) Perhaps the first use of *shoah* in reference to events in Nazi Germany is in the 1934 Jewish Agency's translation of Chaim Weizmann remark to the Zionist Actions Committee. In the context of a prediction of a new world war, Weizmann, speaking in German, described Hitler's rise to power as a *Katastrophe*. *Katastrophe* was translated into Hebrew as *shoah*. [Em hebraico secular, os significados de *shoah* são similares aos de “holocausto” em finais do século XX, mas em hebraico há, também, o sentido de “desolação” e “devastação”. (...) Com um modificador, *shoah* é ocasionalmente utilizada para se referir a catástrofes econômicas, guerra nuclear e aspectos da história árabe-palestina. (...) Para denotar a catástrofe nazista, *shoah* é precedida, normalmente, por *há*, o equivalente em hebraico a “o/a”. (...) Como “holocausto”, a etimologia de *shoah* é bíblica (...) Talvez o primeiro uso de *shoah* em referência aos eventos na Alemanha Nazista é na tradução da Agência Judaica, de 1934, de Chaim Weizmann, comentário para o Comitê de Ação Sionista. No contexto de predição de uma nova guerra mundial, Wizmann, falando na Alemanha, descreveu a ascensão de Hitler ao poder como *Katastrophe*. *Katastrphpe* foi traduzido para hebraico como *shoah*.] (PETRIE, 2000: 63). “*Holocaust* represents not only disaster and catastrophe, but functionalize them as a burnt offering, a sacrifice willingly offered divinity, a divinity apparently hungry and thirsty for the blood of innocents, a sacrifice wick, properly enacted, might allow the victims the possibility of an eventual redemption. Is *Shoah* an alternative? At least one Holocaust authority gives *Shoah* the purely secular meaning of disaster or catastrophe, but the Biblical references cited suggest otherwise: a number of those texts indicate that the disaster is sent by God. My own solution is to speak of “the Event” [*Holocausto* representa não apenas desastre e catástrofe, mas os funcionaliza como uma incineração de oferenda, uma sacrifício intencionalmente oferecido para divindade, uma divindade aparentemente faminta e sedenta por sangue de inocentes, um sacrifício o qual, realizado com propriedade, pode possibilitar às vítimas uma redenção eventual. *Shoah* é uma alternativa? Pelo menos uma autoridade em Holocausto dá a *Shoah* um sentido meramente secular de desastre ou catástrofe, mas as referências bíblicas sugerem outra coisa: um número desses textos indica que este desastre é enviado por Deus. Minha solução é falar em “o Evento”](HAIDU, 1992: 279). A decisão de Haidu em abster-se escolher, dentre as tradicionais alternativas que se lhe ofereciam, para nomear o evento – e referir-se a ele, portanto, apenas como o Evento, em maiúscula – denota a extrema dificuldade com que um termo possa, adequadamente, ser usado. Sua renúncia em descrevê-lo já é, em si, uma interpretação.

significativo que o termo Holocausto, potencialmente, carrega, em termos de uma universalização da memória; além de atrelar ao evento a motivação exclusiva do antissemitismo, sendo mais um caso – e, talvez, o corolário – de perseguição aos judeus. O mesmo ocorre com o termo *churban*,⁸¹ que além da conotação religiosa – massacre que renderia expiações num plano divino (DANZIGER, 2012: 3) – foi utilizado, principalmente, em sua variação ídiche, que tanto para os judeus quanto como para os alemães, continha um caráter pejorativo, de linguagem inculta. Os demais – genocídio, catástrofe, desastre – pecam por não serem específicos o suficiente para delimitar um evento e serem por demais vagos. Resta, para análise, os termos Solução Final (*Endlösung*) e Holocausto.

Dos vários nomes e conceitos de que podemos lançar mão para nomear a perseguição e extermínio dos judeus da Europa, Solução Final, certamente, é o mais inadequado de todos. *Churban*, catástrofe, desastre e mesmo holocausto (em minúscula), como já visto, mais do que propriamente um conceito para se referir ao evento, eram palavras que se referiam a experiências individuais – por mais que essa experiência própria fosse sentida por incontáveis vítimas, cada qual sentindo-se único.⁸² Solução Final, além de ser uma palavra da época, era a forma como a alta cúpula nazista se referia ao extermínio, *die Endlösung der europäischen Judenfrage*, na Conferência de Wansee, em janeiro de 1942. Depois de uma série de restrições aos direitos de cidadãos judeus,

⁸¹ Termo também usado como referência à destruição do segundo Templo de Salmão, o que carrega inevitáveis contornos religiosos e de especificidade judaica.

⁸² “There is a scene [Shoah, 1985] with the Polish station master Jan Piwonski at Sobibor who explains that after the first trainload was delivered to the death camp, it was the silence that alerted him to something ominous. And at the end of the film, a veteran of the Warsaw ghetto battle, Simha Rottem, tells Lanzmann how he returned to the rubble immediately after the fighting. In the dark night Rottem heard the voice of a woman but could not find her. He was all alone then and thought of himself as the last Jew.” [Tem uma cena [Shoah, 1985] com o chefe da estação polonês, Jan Piwonski, em Sobibor, que explica que depois de primeira carga de trem ser entregue, foi o silêncio que o alertou para algo nefasto. E ao final do filme, um veterano da batalha do gueto de Varsóvia, Simha Rottem, conta a Lanzmann como ele retornou para o entulho imediatamente depois de lutar. Na noite escura, Rottem ouviu a voz de uma mulher, mas não pode encontrá-la. Ele estava completamente sozinho e pensou nele mesmo como o último judeu] (HILBERG, 1988: 23). “Whereas each survivor may have thought that he had a special tale to tell, a reader stepping back to examine the whole lot would conclude that all these people were speaking in a unison about virtually identical experience: what it was like during the last moments of peace, what happened when the Nazis came, how rapidly the Jewish community was engulfed, how family and friends vanished in gas chambers, and finally the survivor, all alone, was liberated just in time to start a new life.” [Enquanto cada sobrevivente pensava que tinha um conto especial para contar, um leitor recuando para examinar o bastante concluiria que todas essas pessoas estavam falando em uníssono sobre uma experiência virtualmente idêntica: como era durante os últimos momentos de paz, o que aconteceu quando os nazistas chegaram, quão rápida a comunidade judaica foi envolta, como família e amigos desapareceram em câmaras de gás, e finalmente o sobrevivente, sozinho, foi libertado em tempo de começar uma nova vida] (HILBERG, 1988: 18)

aos guetos, deportações – coisas que o antissemitismo tradicional⁸³ já havia cometido e poderia cometer – elevaram o ódio aos judeus a um nível biológico e metafísico. A questão judaica era um problema a ser solucionado pelo Estado, assim como qualquer outro de natureza burocrática, como infraestrutura, educação e saúde; mas o remédio, para o Terceiro Reich, passava pelo extermínio completo, em larga escala e eficiente. Falar em *Solução Final*, longe de colocar um evento sob descrição a partir de um ponto de vista privilegiado – ao invés de constituir uma “sentença histórica”, como propõe Danto, é quase como que se submeter a uma nomenclatura asséptica, ambígua, cheia de eufemismos e rodeios, cujo intento era naturalizar o extermínio e todo o planejamento, “como trote feito por estudantes”.⁸⁴ A naturalização, no entanto, é apenas mais uma forma de desumanização praticada pela LTI,⁸⁵ para quem os cadáveres e os corpos das vítimas

⁸³ “Nineteenth-century anti-Semitism would hardly have been able, or have wanted, to conceive of the *Endlösung*. Auschwitz cannot be explained reference to the ideas of common, archaic, dare I say classical?, anti-Semitism – this we must understand very clearly. There is no organic connection between the two” [O antissemitismo do século XIX dificilmente seria apto ou teria desejado imaginar a Solução Final. Auschwitz não pode ser explicado por idéias do antissemitismo comum, arcaico, eu arrisco a dizer, clássico?] – isso precisamos entender muito claramente, Não há conexão orgânica entre os dois. (KERTÉSZ, 2011: 69). “É nesse contexto que a “locução “sem “precedentes” aplicada ao terror totalitário adquire pleno significado. O caminho para a dominação total passa por muitos estágios intermediários, que são relativamente normais e bastante compreensíveis. Empreender uma guerra agressiva nada tem de inédito; os massacres da população inimiga ou mesmo de um povo considerado hostil parecem corriqueiros no registro sangrento da humanidade; o extermínio de nativos durante a colonização e a criação de novos assentamentos foram coisas que ocorreram na América, na Austrália e na África; a escravidão é uma das instituições mais antigas da humanidade; e o trabalho forçado de grupos empregados pelo Estado na execução de obras públicas foi um esteio do Império Romano (...) O anti-semitismo em si tem uma história tão longa e cruenta que o próprio fato de que o principal insumo a abastecer as fábricas de morte era a “matéria-prima” judaica obscureceu um pouco a singularidade desse “funcionamento”. O anti-semitismo nazista, além disso, mostrava uma falta de originalidade quase chocante; não dispunha de um único elemento, seja em sua expressão ideológica ou em sua aplicação propagandística, que não pudesse ser encontrado em movimentos anteriores e que já não constituísse um clichê na literatura do ódio aos judeus antes que surgisse qualquer nazista (...) O anti-semitismo não permite abranger nem explicar inteiramente o destino dos judeus europeus e tampouco a criação das fábricas de morte. (...) O anti-semitismo apenas preparou o terreno para que fosse mais fácil iniciar o extermínio dos povos, começando pelo povo judaico. (...) O maior perigo que ameaça uma compreensão adequada de nossa história recente é a tendência plenamente compreensível do historiador de traçar analogias. Mas o problema é que Hitler não era Gengis Khan, Hitler não foi pior do que algum outro criminoso: ele foi totalmente diferente. O inédito não é o assassinio em si, nem o número de vítimas, nem mesmo a “quantidade de pessoas que se uniram para cometê-los. O inédito é muito mais o absurdo ideológico que os gerou, a mecanização da execução, a criação cuidadosa e calculada de um mundo de moribundos onde nada mais fazia sentido”(ARENDDT, 2008b: 261-263; 271)

⁸⁴ “The whole apparatus of extermination reminds him of ‘certain jokes, a kind of student prank’, and he speculates on the process of working out the entire procedure”. Estas são as impressões do protagonista de *Fatelessness*, de Imre Kertész. [Todo o aparato de extermínio o lembra de “certas piadas, um tipo de trote estudantil”, e ele especula sobre o processo de trabalho desse procedimento todo] (KERTÉSZ, 5)

⁸⁵ “Havia o BDM, a HJ, o DAF e um sem-número de outras abreviaturas.// Inicialmente, como que parodiando essas siglas, mas logo em seguida como uma lembrança fugaz para a memória, como uma espécie de nó no lenço, e pouco depois, durante todos os anos de sofrimentos e agruras, como um pedido de socorro, gritava dentro de mim a sigla LTI, que aparece em meu diário. (...) LTI: *Lingua Tertii Imperii*,

acumulados nos campos de concentração eram apenas *Figuren*,⁸⁶ bonecos, corpos sem vida desde o princípio, uma vez que os judeus, nessa nova espécie de antissemitismo, eram antípodas do que se considerava como vida, do ser humano – eram apenas parasitas. É um termo que talvez tenha que desaparecer ou reaparecer somente como testemunho fossilizado, como deseja Klemperer, para um total desmoronamento do mundo nazista, para além de seu domínio de poder.⁸⁷ Segundo Klemperer, a linguagem era o meio de propaganda mais intenso dos nazistas:

Qual foi o meio de propaganda mais intenso do período nazista? Qual foi o meio de propaganda mais poderoso da época? Foram os discursos de Hitler e Goebbels, suas declarações sobre esse ou aquele assunto, seu rancor contra o judaísmo e o bolchevismo?// É claro que não. Ou a massa não compreendia bem essas coisas ou simplesmente se entediava com as repetições infundáveis. (...) Não, o efeito mais forte não foi provocado por discursos isolados, nem por artigos ou panfletos, cartazes ou bandeiras. O efeito não foi obtido por meio de nada que se tenha sido forçado a registrar com o pensamento ou a percepção conscientes.// O nazismo se embrenhou na carne e no sangue das massas por meio de palavras, expressões e frases impostas pela repetição, milhares de vezes, e aceitas inconsciente e mecanicamente. (...) Mas a língua não se contenta em poetizar e pensar por mim. Também conduz o meu sentimento, dirige a minha mente, de forma tão mais natural quanto mais eu me entregar a ela inconscientemente. O que acontece se a língua culta tiver sido constituída ou for portadora de elementos venenosos? Palavras podem ser como minúsculas doses de arsênico: são engolidas de maneira despercebida e parecem ser inofensivas: passado um tempo, o efeito do veneno se faz notar. Se, por longo tempo, alguém emprega o termo “fanático” no lugar de “heroico e virtuoso”, ele acaba acreditando que um fanático é mesmo um herói virtuoso, e que sem fanatismo não é possível ser herói. (...) Poucas palavras foram cunhadas pelo Terceiro Reich, talvez nenhuma. A linguagem nazista usa empréstimos do estrangeiro e absorve muito do alemão pré-hitlerista. Mas altera o sentido das palavras e a frequência de seu uso. (...) Adapta a língua ao seu sistema terrível e, com ela, conquista o meio da propaganda mais poderoso, ao mesmo tempo o mais público e o mais secreto. Mostrar claramente o veneno

linguagem do Terceiro Reich. (...) Naqueles anos, meu diário foi minha vara de equilibrista, sem a qual eu teria me arrebatado inúmeras vezes. Nas horas de amargura e desespero, no vazio torturante do trabalho mecânico da fábrica, ao lado da cama de doentes e moribundos, quando me sentia mortificado nos momentos de extrema humilhação – sempre me ajudou essa motivação que me impus a mim mesmo: “Observe, estude, grave na memória o que está acontecendo agora, pois amanhã você perceberá tudo de outra maneira; guarde este momento na memória, perceba como as coisas acontecem e o influenciam agora.” Essa exortação para que eu superasse as situações e mantivesse a liberdade interior logo se cristalizou em uma fórmula secreta e eficaz: LTI, LTI!” (KLEMPERER, 2009: 47-48)

⁸⁶ “The Germans even forbade us to use the words 'corpse' or 'victim'. The dead were blocks of wood, shit, with absolutely no importance. Anyone who said 'corpse' or 'victim' was beaten. The Germans made us refer to the bodies as *figuren*, that is as puppets, as dolls, or as *schmattes*, which means 'rags'.” [Os alemães ainda nos proibiram de usar as palavras ‘cadáver’ ou ‘vítima’. Os mortos eram blocos de madeira, merda, sem absoluta nenhuma importância. Quem dizia ‘cadáver’ ou ‘vítima’ era espancado. Os alemães nos faziam referir aos corpos como *figuren*, ou seja, fantoches, bonecas, ou como *schmattes*, o que significa ‘trapos’. (LANZMANN, 1985). Testemunho oferecido por Itzhak Dugin.

⁸⁷ “Não apenas a ação nazista terá de desaparecer, mas também a mentalidade nazista, o hábito de pensar nazista e justamente o seu solo mais fértil, a linguagem nazista. // Quantos conceitos e sentimentos ela violentou e envenenou! (...) diversas vezes vi como jovens inocentes e sinceros se apegavam ao modo nazista de pensar para suprir as lacunas de sua formação, que deixava muito a desejar. Sem perceber, estavam confundidos e seduzidos pela linguagem de uma época que deixou de existir” (KLEMPERER, 2009: 38-39)

da LTI e advertir as pessoas contra ele parece-me mais do que uma mania de professor. (...) Deveríamos enterrar muitas palavras da linguagem nazista na vala comum por longo tempo. Algumas, talvez, para sempre. (KLEMPERER, 2009: 54-56)

Como assevera a citação de Young, mais acima, nomear um evento é o primeiro passo hermenêutico para compreendê-lo; e a longa passagem de Victor Klemperer ora citada mostra a potência que a linguagem possui, para além do processo de significar os eventos, mas na nossa própria postura e disposição em relação àquilo que queremos avaliar. Solução Final, pois – outras citações e notas ao longo do trabalho já indicaram este caminho – afigura-se como a mais imprópria das nomeações que se pode atribuir ao evento. A própria dificuldade que tenho encontrado ao longo desta seção do trabalho em discutir rótulos, nomeações e referências, é que sem deles me dispor, apenas julgando a pertinência e potencial significado de cada um, sequer mesmo posso falar de um evento – ou, talvez, devesse proceder como Haidu e simplesmente referir-me ao que quero referir apenas como “o Evento”; pois é a própria nomeação do que se quer nomear que informa a essência deste evento. A dificuldade de representar o Holocausto começa por aqui, na sua primeira representação, que, de certa forma, preside toda as representações consecutivas. Todavia, comumente tenho utilizado todos estes possíveis significantes – e isto tenho deixado claro – como significantes de um evento que *hoje* se chama Holocausto. É hora, portanto, de justificar porque esta, no meu julgamento, é a melhor conceituação possível, demonstrando a história do termo – ou melhor, de como ele passou a designar, de forma clara e comumente aceita, o que ele passou a designar. E como ápice, demonstrar que, a partir desta *conquista* – da nomeação do evento – podemos utilizar outros termos de maneira quase que intercambiáveis, sem maiores dramas hermenêuticos ao trocar um por outro.

As objeções que se faz ao uso do termo Holocausto são motivadas por uma suposta ascendência religiosa. A palavra holocausto tem origem grega – *holokauston* – e aparece na Septuaginta – as primeiras traduções do Antigo Testamento do hebraico para o grego – como tradução para o termo *olah*. O significado literal da palavra é queima total, sendo uma espécie de oferenda sacrificial no contexto religioso. Por essa acepção etimológica religiosa, muitos entendem o termo como sendo ofensivo, uma vez que poderia implicar que o extermínio dos judeus europeus tivesse a ver com redimir as vítimas de alguma chaga ou agradasse aos deuses de alguma maneira. Uma vasta gama de historiadores subscrevem esta noção do sentido religioso de Holocausto – praticamente a maioria, para

não dizer que todos que discorrem sobre o rótulo que utilizam para o evento e sua origem.⁸⁸ Mas, talvez, a mais feroz crítica tenha vindo de Agamben:

⁸⁸ “The word is Greek in origin. The Septuagint, the Greek translation of the Hebrew Bible, translates the Hebrew word *olah* as *holokauston*. The Hebrew literally mean as that which is offered whole unto Lord. The word itself softens and falsifies the event by giving it a religious significance.// The Nazis called the murder of the Jews as “The Final Solution to the Jewish Question”. It was their way of speaking euphemistically. Defining Jews as a question or a problem demands a resolution. The word *final* was only too accurate. (...) Yiddish-speaking used the word *khurban*, destruction, to signify the Holocaust. It is also the word that ancient Jews used to speak of the destruction of the first and second Temples and their exile from Jerusalem. In the years following World War II, Israelis spoke of *Shoah ve'gevurah* – Holocaust and heroism – as if the two were synonymous, which they are not. More recently, *Shoah* has been used alone, to signify a whirlwind of destruction. Raul Hilberg, the preeminent Holocaust scholar of this generation, called his major book *The Destruction of the European Jews*, an apt description. (...) Lucy Dawidowicz called the Holocaust *The War Against the Jews*, and perhaps she is right (...)// Still, the word *Holocaust* has come to signify the event, and despite its limitations it will be used. We will, however, resist at all points treating the victims as an offering to the Lord of History. This would be unworthy of God – and of us”. [A palavra é grega em origem. A septuaginta, e tradução grega da bíblia hebraica, traduz a palavra hebraica *olah* como *holokauston*. O hebraico literalmente diz com isso aquilo que é oferecido inteiro a Deus. A palavra ela mesma ameniza e falsifica o evento, dando-lhe uma significância religiosa. Os nazistas chamaram o assassinato dos judeus como "A Solução Final para a Questão Judia". Esse era o jeito deles falar eufemisticamente. Definir os judeus como uma questão ou um problema que demanda solução. A palavra *final* era apenas acurada demais (...) Falantes de iídiche usaram a palavra *khurban*, destruição, para significar o Holocausto. Essa também era a palavra que antigos judeus usavam para falar da destruição do primeiro e do segundo Templo e do exílio de Jerusalém. Nos anos seguintes à Segunda Guerra Mundial, israelenses falaram de *Shoah ve'gevurah* - Holocausto e Heroísmo - como se os dois fossem sinônimos, o que não são. Mais recentemente, *Shoah* tem sido usado sem complementos, para significar torvelinho de destruição. Raul Hilberg, o proeminente estudioso do Holocausto de nossa geração, chamou seu principal livro de *A Destruição dos Europeus Judeus*, uma descrição apta. (...) Lucy Dawidowicz chamou o Holocausto de *Guerra contra os Judeus*, e talvez ela esteja correta (...) Ainda assim, a palavra *Holocausto* veio a significar o evento, e apesar de suas limitações, ela será usada. Iremos, entretanto, resistir, a qualquer ponto, a tratar as vítimas como uma oferenda ao Senhor da História. Isto seria indigno de Deus - e de nós] (BERENBAUM, 1993: xix-xx). “The Event: in much of the English-speaking world it is called Holocaust. This is as highly evocative term since it carries with the connotation of sacrifice, without specifying who sacrificed whom for what. If the Jews were victims, the Nazis the slaughterers, what then was the purpose of the sacrifice? (...) Some use the surprisingly more neutral Hebrew term “Shoah” meaning great disaster, and applied also to such catastrophes as floods and earthquakes. The French have, until recently, preferred the more precise term “génocide,” which is exactly, though not completely, what the event was about. Since Claude Lanzmann’s film entitled *Shoah*, French intellectuals have tended to use that Hebrew-language term. The Germans use the no less precise but more troubling term “Judenvernichtung,” more disturbing both because it was exactly the same term which the Nazis themselves used and because “destruction of the Jews” evokes a scientific, methodical, detached, clinical operation, whereas an alternative term such as, for instance, “murder of the Jews,” would have provided it with a sorely lacking moral dimension. // The various terms used by different groups and nationalities are not the result of mere linguistic coincidence, though at the same time they are also not to be taken as signifying clear and obvious divergences in interpretation and understanding. (...) The multiplicity of names for the mass murder of Jews is to some extent the obverse side of God’s multiplicity of names. In both cases the thing itself cannot be given a name, or rather, its name cannot be pronounced, for pronouncing it would bring an end to all things. Instead, many other names are given, yet with the knowledge that none of them precisely describes the phenomenon that it tries to evoke. (...) “Holocaust” is a name that provides the event with meaning, and that meaning carries deep religious, Judeo-Christian connotations. Though this may have been the reason for its wide acceptance rather than for the initial choice of the term among English-speakers, it is appropriate to notions that had not experienced the event at close quarters and yet are culturally susceptible to providing meanings (whether concrete and empirical or mythic and metaphysical) to the phenomena, and intolerant of things inexplicable.” [O Evento: em muito do mundo falante do inglês é chamado de Holocausto. Este é um termo altamente evocativo já que ele carrega a conotação de sacrifício, sem especificar quem sacrificou o que para quem. Se os judeus foram vítimas, os nazistas os perseguidores, qual, então, foi o propósito do

O infeliz termo “holocausto” (frequentemente com H maiúsculo) origina-se dessa inconsciente exigência de justificar a morte *sine causa*, de atribuir um sentido ao que parece não poder ter sentido: “Desculpe: eu uso esse termo Holocausto de má vontade, pois não me agrada. Uso-o, porém, para nos entendermos. Filologicamente está errado [...]”. “Trata-se de um termo que, quando nasceu, me deixou muito incomodado; posteriormente eu soube que foi o próprio Wiesel que o forjou, depois, porém, ele se arrependeu disso e teria querido retirá-lo”.//1.10. Até mesmo a história de um termo equivocado pode ser instrutiva. “Holocausto” é a transcrição douta do latino *holocaustum*, que, por sua vez, traduz o termo grego *holókaustos* (um adjetivo que significa literalmente “todo queimado”; o substantivo grego correspondente é *holokaústoma*). A história semântica do termo é essencialmente cristã, pois os padres da Igreja serviram-se dele a fim de traduzirem – na verdade sem muito rigor e coerência – a complexa doutrina sacrificial da Bíblia (especialmente dos livros do Levítico e dos Números). O Levítico reduz todos os sacrifícios a quatro formas fundamentais: *olah, hattat, shelamin, minha*. (AGAMBEN, 2008: 37-38)

Agamben prossegue em sua inventiva contra a palavra, assimilando-a cada vez mais ao contexto religioso, dizendo que o termo possui conotação antissemita, e estende-a aos mártires cristãos, uma vez que Agostinho definiu a própria crucificação como um

sacrifício? (...) Muitos usam o surpreendentemente mais neutro termo em hebraico "Shoah", significando grande desastre, aplicado também a catástrofes como enchentes e terremotos. Os franceses tem, até recentemente, preferido o termos mais preciso "genocídio", o que é exatamente, porém não completamente, o que o evento foi a respeito. Desde o filme de Claude Lanzmann intitulado Shoah, intelectuais franceses tem tendido a usar este termo da linguagem hebraica. Os alemães usam o termo não menos preciso, porém mais problemático "Judenvernichtung", mais assustador ambos por tanto ser o mesmo termo que os nazistas eles próprios usaram e porque "destruição do povo judeu" evoca uma operação científica, metódica, desapegada, clínica, enquanto uma alternativa de termo, por exemplo, "assassinato dos judeus" proveria uma dimensão moral faltante. // Os vários termos usados por diferentes grupos e nacionalidades não são resultado apenas de coincidência linguística, porém, ao mesmo tempo, eles também não devem ser tomados como significando óbvias e claras divergências em interpretação e compreensão. (...) A multiplicidade de nomes para o assassinato em massa dos judeus é em certa extensão o anteverso da multiplicidade de nomes de Deus. Nos dois casos à coisa ela mesma não pode ser dada um nome, ou melhor, seu nome não pode ser pronunciado, pois pronunciá-lo traria um fim a todas às coisas. Ao contrário, muitos outros nomes são dados, ainda que com o conhecimento que nenhum deles descreve precisamente o fenômeno que tentam evocar. (...) "Holocausto" é um nome que provê o evento com um significado, e esse significado carrega uma conotação profundamente judaico-cristã. Apesar de esta ser a razão pela sua grande aceitação ao invés da escolha inicial do termo entre falantes do inglês, ele é apropriado para noções que não experimentaram the event de maneira próxima, mas ainda assim são suscetíveis em prover sentidos (seja concreto e empírico ou mítico e metafísico) ao fenômeno, e intolerantes a coisas inexplicáveis.] (BARTOV, 2002: 79-80). “Also consider Michael Marrus’s representation: “The term Holocaust ... serves now to separate this particular massacre from other historical instances of genocide. Holokaustos ... comes from the third century B.C. Greek translation of the Old Testament ... the designation ... connoted an event of theological significance, and perhaps as well an event whose mysteries were not meant to be understood.” [Considere também a representação de Michael Marrus: "O termo Holocausto... serve agora para separar esse massacre específico de outros tipos de genocídios. Holokaustos... vem de uma tradução do terceiro século A.C. do Antigo Testamento... a desintegração... conotada como um evento de significação teológica, e talvez um evento cujos mistérios não foram feitos para serem compreendidos] (PETRIE, 2000: 54-55). O provável motivo da maioria dos historiadores que se referem ao significado original do termo holocausto e de o associarem ao evento atribuindo conotações religiosas é o artigo *Why Do We Call the Holocaust "The Holocaust?" An Inquiry into the Psychology of Labels* (GARBER e ZUCKERMAN, 1989) que fez fortuna crítica. O artigo, porém, está repleto de incorreções grosseiras que, de citação em citação, tornaram-se cânone, como demonstra o artigo de Petrie.

holocausto.⁸⁹ O filósofo italiano arremata sua ojeriza ao emprego do termo Holocausto para referir-se ao evento:

Inclusive os judeus recorrem a um eufemismo para indicar o extermínio. Trata-se do termo *shoá*, que significa “devastação, catástrofe” e, na Bíblia, implica muitas vezes a ideia de uma punição divina (...). Mesmo que seja provavelmente a esse termo que se refere Levi, ao falar da tentativa de interpretar o extermínio como uma punição pelos nossos pecados, o eufemismo aqui não contém escárnio algum. Pelo contrário, no caso do termo “holocausto”, estabelecer uma vinculação, mesmo distante, entre Auschwitz e o *olah* bíblico, e entre a morte nas câmaras de gás e a “entrega total a causas sagradas e superiores” não pode deixar de soar como uma zombaria. O termo não só supõe uma inaceitável equiparação entre fornos crematórios e altares, mas acolhe uma herança semântica que desde o início traz uma conotação antijudaica. Por isso, nunca faremos uso deste termo. Quem continua a fazê-lo, demonstra ignorância ou insensibilidade (ou uma e outra coisa ao mesmo tempo). (AGAMBEN, 2008: 40)

Pela ferocidade das palavras, nota-se que Agamben não apenas endossa o que muitos e vários outros historiadores assinalam sobre a origem do termo, como também ataca a maioria destes, reputando-os como ignorantes e insensíveis – uma vez que, mesmo diante da ressalva, a maioria segue adotando o termo. A incorreção de Agamben (uma das), no entanto, é que apesar de ter feito um interessante trabalho etimológico das origens do termo holocausto, falhou miseravelmente em empreender uma história do uso termo. Ele incorre no que Petrie chama de “falácia etimológica” (PETRIE, 2000: 36). Este, além de demonstrar inúmeros exemplos de como, desde o século XIX até o termo “holocausto” se transformar em rótulo do evento, ele era empregado de maneira vastíssima, nenhuma ou quase nenhuma delas com tom ou inclinação religiosa.⁹⁰ Quanto à cunhagem do termo

⁸⁹ “... usado pelos padres como arma polêmica contra os Hebreus, a fim de condenarem a inutilidade dos sacrifícios cruentos” e “o termo é extensivo, por metáfora, aos mártires cristãos, com o objetivo de equiparar o seu suplício a um sacrifício (...), enquanto o próprio sacrifício de Cristo na cruz é definido como holocausto” (AGAMBEN, 2008: 38-39)

⁹⁰ ““Holocaust” cannot be assumed to carry religious or sacrificial connotations today simply because the word was first employed to denote a sacrifice wholly consumed by fire. No Protestant or Jewish translation of the Bible in 20th century use contains the word “holocaust.” Between the world wars “holocaust” was employed as a referent to a broad range of non-Jewish secular disasters and carried in this employment no religious associations.” [“Não se pode assumir que “Holocausto” carregue conotações religiosas ou sacrificiais nos dias de hoje simplesmente porque a palavra foi primeiramente empregada para detonar um sacrifício de consumação total pelo fogo. Nenhuma tradução protestante ou judia da Bíblia no século XX costuma conter a palavra “holocausto”. Antes das guerras mundiais, “holocausto” era empregado como referente a uma vasta extensão de desastres seculares não judeus e não carregava nessas associações nenhum emprego religioso.”] (PETRIE, 2000: 38). “This now distinctive French use of “holocauste/holocaust” perhaps reflects a greater knowledge of the deep pagan roots of the word(s) than the cited scholarly commentary on the word’s etymology and overtones demonstrates. Before holocauston and similar saw employment in the Septuagint, Xenophon, in a text read by virtually all students of classical Greek, employed holokau ... to refer to Greek pagan sacrifices” [Esse, agora distinto, uso francês de “holocauste/holocaust” talvez reflita um conhecimento maior de raízes profundamente pagãs da palavra do que as citações de comentários eruditos sobre a etimologia e tons da palavra demonstra. Antes holocauston e similares serem empregados na Septuaginta, Xenofonte, in um texto lido virtualmente por todos os

por Elie Wiesel, Agamben – e, por conseguinte, todos os demais que afirmam o mesmo, e não são poucos – estão equivocados.

A verdade é que até o início dos anos 1960, o interesse em se pesquisar e falar sobre o Holocausto (a esta altura já me sentindo à vontade para utilizar o termo para dar nome ao evento) era escasso. O tema “massacres” era visto como uma leitura amarga, desagradável, que afastava a audiência, além de que os judeus radicados em países estrangeiros acautelavam-se em reviver o assunto, de maneira pública, ao menos, uma vez que se viam vulneráveis a possíveis perseguições e preferiam atuar com a figura do judeu assimilador da cultura local.⁹¹

Raul Hilberg, autor da obra seminal *The Destruction of European Jews* (1961), relata: “Até onde eu sabia, eu era o único abordando este assunto analiticamente, ao menos tratando-o com um todo. Na minha jornada, eu também me *senti sozinho*”⁹² (HILBERG, 1988: 24). Acima, mencionei brevemente o papel de Raphael Lemkin de cunhar o termo genocídio que, apenas muito posteriormente à sua criação, passou a ser adotado nos

estudantes de grego clássico, empregou holokau... para se referir aos sacrifícios pagãos] (PETRIE, 2000: 42). “Holocaust” came into English from the Greek by way of medieval translations of the Bible, but the word has not appeared in a Protestant or Jewish Bible since about 1600. Like many older English words, the most common meanings of “holocaust” in the 20th century differ significantly from the word’s original English meaning. For the last 100 years “holocaust” has been employed to refer to a wide variety of conflagrations, massacres, wars, and disasters, and carries, in secular use, no theological overtones. In the USA of the early 1960s, about 15 years before the word had become closely linked to Hitler’s Judeocide, the word’s principal referent was nuclear catastrophe [“Holocausto” foi para o inglês pelo grego por meio de traduções medievais da Bíblia, mas a palavra não apareceu numa bíblia protestante ou judaica até cerca de 1600. Assim como muitas outras palavras antigas do inglês, o sentido mais comum de “holocausto” no século XX difere significativamente do sentido original em inglês da palavra. Pelos últimos 100 anos, “holocausto” foi empregado para se referir a uma grande variedade de conflagrações, massacres, guerras e desastres, a carrega, em uso secular, nenhum tom teológico. Nos EUA dos inícios dos anos 1960, cerca de 15 anos antes da palavra se associar proximamente ao judeocídio de Hitler, o referente principal da palavra era uma catástrofe nuclear.] (PETRIE, 2000: 55).

⁹¹ Revelador sobre como os diferentes contextos em diferentes países afetaram o interesse e a memória sobre o Holocausto é o caso de Imre Kertész, que experienciou a ditadura de Kádár, na Hungria, e teve recusada a publicação de seu primeiro livro, *Fatelessness*, por não se adequar ao que se esperava de uma narrativa do Holocausto: “I mentioned to her that I really began to understand the workings of total dictatorship under Kádár. Of course, Nazi tyranny and Auschwitz were horrors but, as I said, I was a child at the time.” [Eu mencionei a ela que eu realmente comecei a entender os trabalhos sobre ditadura total sob Kádár. Claro, a tirania nazista e Auschwitz foram horrores, mas, como eu disse, eu era uma criança á época] (KERTÉSZ, 2011: 30). “But when Kardos got my manuscript he stuck to the usual line. He wanted a book that brought him to tears, a kind of outcry against injustice. And in 1975 it was still taboo to talk about the persecution of the Jews by the Nazis—you were supposed to talk about the persecution of the Communists and Communist sympathizers. The regime always wanted something it could plug into its story of occupation, persecution and liberation.” [Quando Kardos pegou meu manuscrito, ele se manteve na fala usual. Ele queria um livro que lhe trouxesse lágrimas, um tipo de protesto contra a injustiça. E, em 1975, ainda era um tabu falar sobre a perseguição dos judeus pelos nazistas – você deveria falar da perseguição dos comunistas e seus simpatizantes. O regime sempre quis algo que pudesse se ligar dentro de suas histórias de ocupação, perseguição e liberação] (KERTÉSZ, 2011: 34)

⁹² No original: “As far as I knew, I was the only one addressing this subject analytically, at least the only one dealing with as a whole. In my quest, I also *felt alone*” (HILBERG, 1988: 24)

tribunais internacionais como crime passível de punição; conclui-se, portanto, a ignorância a respeito do evento, e de que a maior fonte de interesse em apurar informações a respeito do Holocausto vinham dos tribunais que julgariam os criminosos de guerra. Os promotores e advogados eram os que mais geravam documentação a respeito do Holocausto, e foi no contexto das cortes e julgamentos, que historiadores passaram a figurar entre depoentes como especialistas.⁹³ Também é aí que surge uma das obras pioneiras sobre o tema, *The Final Solution*, de Gerald Reitlinger, que serviu de documentação a ser consultada para os julgamentos dos crimes da Gestapo em Tilsit. Foi este caso, entre 1955/56 e, na sequência, o julgamento de Eichmann (1962/1963) – com a famosa e ousada interpretação de Hannah Arendt – os eventos históricos que chamaram atenção para o Holocausto – contribuindo, também, para a popularização da adoção do termo. Nesse sentido, contribuiu de maneira imensurável a famosa série da NBC, de 1978, de nome *The Holocaust*, televisionada tanto nos Estados Unidos quanto na Alemanha. O impactante “docudrama” chamou a atenção dos alemães para o passado nazista ainda reprimido e ajudou a popularizar, lá e nos EUA, o termo que cada vez mais seria empregado para se referir ao evento. (POHL, 2010). Até este período, poucas publicações, como relatos de testemunho, vieram à lume (e sem maior impacto entre o público leitor). Trabalhos acadêmicos, então, eram desencorajados.⁹⁴

Em meio a tamanho desprestígio social do tema, mundo afora, restou ao recém fundado estado de Israel dedicar-se a produzir estudos a esse respeito, com a criação do Yad Vashem em 1953. Sobre o emprego do termo *shoah* na lei de criação do museu, e de suas traduções para francês e inglês, já abordei acima. Resta demonstrar como, aos poucos, foi ganhando preferência a tradução de *shoah* por holocausto e, em seguida, passou-se a empregar “Holocausto” (com maiúsculas), “o Holocausto”, sem que termos adjetivantes como “holocausto judeu”, “holocausto nazista”, “holocausto europeu”

⁹³ Inclusive, daí, surge o Institut für Zeitgeschichte, de Munique, em 1951, com a tarefa primordial de recolher fontes sobre o passado recente (criminoso) alemão.

⁹⁴ The first PhD thesis with the word “Holocaust” in its title was completed in 1972; 16 more PhD theses with the word “Holocaust” in their titles appeared before 1980. (By way of contrast, in the 1950s a graduate student exploring the possibilities of working on the Nazi period was advised by a distinguished Jewish American historian to find another topic: “No one is interested in Hitler.”) [A primeira tese de PhD com a palavra “Holocausto” no título foi completada em 1972; 16 teses mais de PhD com o título Holocausto em seus títulos apareceram antes de 1980. (Para contrastar, nos anos 1950 um estudante de graduação explorando as possibilidades de trabalhar com o período nazista foi orientado por um distinto historiador americano judeu a achar um outro tópico “Ninguém está interessado em Hitler”)] (PETRIE, 2000: 49)

fossem utilizados.⁹⁵ Em 1955, o serial *Yediot*, com textos apenas em hebraico, publicou um sumário em inglês em que o termo holocausto aparece como tradução de *shoah*; de uma aparição, saltou para oito, no ano seguinte, com variantes entre “holocausto”, “Nazi holocaust” e “Holocausto”. Em 1957, o Yad Vashem passou a publicar o *Yad Vashem Bulletin* e o *Yad Vashem Studies*, em língua inglesa, em que holocausto aparece mais do que qualquer outro termo assemelhado – inclusive o equivalente *shoah*. A partir de 1962, o termo começou a figurar predominantemente em letras maiúsculas – Holocausto – no *Bulletin*; no *Studies*, a preferência por Holocausto, com letra maiúscula, e sem nenhuma especificação extra passou a ser adotada em 1959.⁹⁶ Nos EUA, o termo ganhou recorrência na década de 1960; até lá, o contexto de Guerra Fria e as ameaças nucleares, fizeram com que holocausto (sem maiúscula) se referisse primordialmente a ameaças nucleares – este era o significado mais frequente de quando se empregava o termo. Foi com a série *The Holocaust*, com a captura de Eichmann e com uma maior luta por Direitos Civis (em que vítimas se sentiam mais confortáveis em reivindicar direitos políticos) que o termo começou a ser utilizado, predominantemente, para se referir ao extermínio do povo judeu na Europa – o que não deixa de ser mais uma evidência do variado emprego da palavra holocausto e da absoluta ausência de qualquer sentido religioso. Talvez fosse mesmo a preponderância do uso do termo holocausto para se referir a uma catástrofe nuclear, e o impulso de comparação entre o potencial destrutivo das bombas atômicas ao sofrimento e destruição sofridos pelos judeus – talvez tenha isso sido um facilitador para que os judeus americanos dessem preferência ao uso do termo. Contribuiu para a difusão de Holocausto, enquanto descrição para o evento, o empenho de Marie Syrkin,⁹⁷ sendo ela a primeira a utilizar o termo na capa de uma revista de grande circulação, e ofertando cursos sobre a temática.⁹⁸

⁹⁵ Sempre importante, para o argumento, frisar: “In no case in these early years at Yad Vashem does “h/Holocaust” appear to be intended to convey any sense of religious sacrifice” [Em nenhum caso nestes anos iniciais, no Yad Vashem, “h/Holocaust” aparece com a intenção de atribuir um significado religioso de sacrifício] (PETRIE, 2000: 39)

⁹⁶ “And jumping ahead in this biography of a word, “holocaust,” lowercased, as a specific referent to the Nazi genocide(s) was gradually replaced in American usage by the capitalized “Holocaust” in the period 1965–1985, perhaps partly as a method of indicating that the referent was the Nazi mass killing and not another destruction.” [E avançando nesta biografia de uma palavra, “holocaust”, sem maiúsculas, como referent específico do(s) genocídio(s) nazista foi gradualmente substituído, no uso americano, por “Holocausto”, com maiúsculas, no período de 1965-1985, talvez, parcialmente, como método de indicar que o referent era o assassinato em massa nazista e não uma outra destruição} (PETRIE, 2000: 41)

⁹⁷ Autora, educadora e ativista sionista.

⁹⁸ “Miss Arendt Surveys the Holocaust. (Essay title: Marie Syrkin, Jewish Frontier, May 1963— printed on the cover of the magazine in bold letters)” e ““The Literature of Holocaust” (May 1966)” (PETRIE, 2000: 46-47)

Creio ter reunido argumentos o suficiente para demonstrar: (a) a ausência de conotação religiosa no termo holocausto; (b) a pluralidade de sentidos que a palavra teve e seu percurso até transformar-se em referente primeiro ao evento. Com isso, também, resta demonstrado o equívoco dos autores que assim argumentam quando dissertam sobre o termo e perigos em se denominar o evento – mormente a Agamben, com sua contundente e hiper-moralista crítica, que, ao final, revelou-se sem nenhuma razão de ser. Dessa forma, demonstrou-se, também, os agentes e fatores que contribuíram para o emprego e disseminação do termo Holocausto, derrubando-se o mito de que fora Elie Wiesel quem primeiro empregara o termo para referenciar ao evento:

Curiosamente, Elie Wiesel é ocasionalmente creditado por iniciar o uso de “holocausto” no sentido da catástrofe judaica (...), mas, como será visto, o primeiro “holocausto” de Wiesel foi impresso em Agosto de 1963. (...) Por Julho de 1963, Wiesel havia lido e provavelmente ouvido “holocausto” usado como referente ao genocídio judeu inúmeras ocasiões. (...) Mas Wiesel dificilmente poderia ter escapado ao uso de “holocausto” no sentido de uma guerra nuclear. E o primeiro uso de “holocausto” por Wiesel, subsequentemente esquecido, foi imediatamente seguido por uma referência a um desastre atômico.⁹⁹ (PETRIE, 2000: 47)

Sobre a participação de Wiesel na disseminação do termo, cabe ressaltar que a primeira conotação religiosa com que se empregou Holocausto com *algum* sentido religioso, foi no prefácio de François Mauriac ao afamado livro de Wiesel, *Night*: “Traduzido em 1960, as palavras de Mauriac tornaram: “para ele (...) o Deus de Abraão, de Isaac, de Jacó... desaparecera para sempre ... na fumaça de um holocausto humano, exigido pela Raça, o mais vorás de todos os ídolos”¹⁰⁰ (PETRIE, 2000: 42). Tudo isto nos permite concluir que, sim, a maneira como nomeamos os eventos afeta, senão determina, a maneira como vamos compreendê-lo; porém, no caso do Holocausto, a história distorcida do termo aponta mais para um desejo de sacralizá-lo e torná-lo único, com uma aura religiosa que denota certa inefabilidade, do que, propriamente, um sentido sacrificial que ofenderia e o tornaria impróprio o uso do termo para descrever o evento.

Tendo, já, uma palavra para referir-se ao evento, parece termos superado a disputa sobre o que foi este evento. Mas as dificuldades não se resolvem apenas com

⁹⁹ No original: Curiously, Elie Wiesel is occasionally credited with initiating the use of "holocaust" in the sense of Jewish catastrophe. (...) but, as will be seen, Wiesel's first "holocaust" was printed in August 1963. (...) By July 1963, Wiesel had read and probably heard "holocaust" used as referent to the Jewish genocide on numerous occasions. (...) But Wiesel also could hardly have escaped "holocaust" used in the sense of nuclear war. And Wiesel's first use of "holocaust", subsequently forgotten, was immediately followed by a reference to an atomic disaster (PETRIE, 2000: 47)

¹⁰⁰ No original: “Translated in 1960, Mauriac’s words became: “For him (...) the God of Abraham, of Isaac, of Jacob ... has vanished forevermore... in the smoke of a human holocaust exacted by Race, the most voracious of all idols.” (PETRIE, 2000: 42)

nomenclaturas, sendo fartas, também, as batalhas para definir a organicidade própria do evento. Tendo dito, acima, que uma sentença narrativa histórica só pode ser alcançada quando um evento posterior define o anterior, sabemos que o fim da guerra e a formação de uma “consciência histórica do Holocausto” no pós-guerra marca o encerramento desta série de eventos destrutivos; mas como a vida é repleta de pontos finais transitórios, sobre a sequência do Holocausto, é difícil achar a partir de qual deles deu-se seu início, e qual foi a extensão geográfica, de vítimas e de perpetradores a englobar o Holocausto. Devemos incluir, na periodização, os tempos de perseguição ou apenas as políticas de extermínio implementadas em sua radicalidade? Ele abarca as mortes apenas nos campos de concentração, ou também fora deles? O Holocausto, sendo “fato sob descrição”, existe enquanto um “conceito essencialmente contestável” – para empregar a terminologia de W. B. Gallie – assim como Renascimento, Guerra Fria, Iluminismo, ou mesmo o PIB de algum país; seu *ser* difere-se, portanto, em grau ontológico, de existências individuais, como as de suas vítimas individuais, e.g., Elie Wiesel, de Primo Levi, Imre Kertész, Jean Améry; ou dos perpetradores, como Hitler, Goebbels, Himmler, Heydrich, Eichmann. Vejamos o que Ankersmit tem a dizer sobre este problema, relacionado à ontologia do Holocausto:

Entretanto, duvidar da existência do Holocausto implicaria em duvidar que cerca de seis milhões de judeus foram brutalmente assassinados pelos Nazistas – uma dúvida que pode ser imediatamente refutada por uma abundância de evidências históricas. Isso traz o termo “Holocausto” muito mais próximo de “o GNP da França em 1950” do que de “a Renascença” (...) A negação do Holocausto requer de nós que nos tornemos para evidência histórica, enquanto a negação do Holocausto nos convidará para a questão “o que você quer dizer com isso?”¹⁰¹ (ANKERSMIT, 2012: 82)

Fica evidente a precaução do filósofo e historiador holandês com os riscos que tal questionamento poderia significar em termos de munição para negacionistas. Porém, deve-se perguntar pela *existência* do Holocausto, não num sentido em que implique negar a morte dos milhões que morreram em seu decorrer; mas, no sentido de bem conceituar o evento, assim como se pergunta pela *existência* de outros conceitos deste tipo. O grau e tipo ontológico destes eventos não é o mesmo que o de uma pessoa ou objeto; quando, portanto, se pergunta pela existência do Holocausto, não se quer contestar fatos

¹⁰¹ No original: However, doubting the existence of the Holocaust would imply doubting that some six million Jews were brutally murdered by the Nazis—a doubt that can immediately be refuted by an abundance of historical evidence. This brings the term “Holocaust” much closer to “the GNP of France in 1950” than to “the Renaissance.” (...) The denial of the Holocaust requires us to turn to historical evidence, while the denial of the Renaissance will invite the question, What do you mean when saying that? (ANKERSMIT, 2012: 82)

comprovadamente existentes por testemunhos e uma variedade imensa de fontes documentais; não se quer pôr em dúvida a existência de guetos, campos de concentração e extermínio, câmaras de gás, fornos crematórios – elementos que são facilmente comprovados. Quer-se, por seu turno, compreender a interpretação que se dá aos eventos ao assim chamá-lo, e mediar entre narrativas concorrentes que, apesar de poderem fazer uso das mesmas fontes, possuem graus de verdade diferentes. É perguntar-se como cada narrativa atende ou não critérios para alcançar graus de verdade que permitam à historiografia cumprir seu papel de orientar os homens no tempo, que a História tenha utilidade – se é que, realmente a tem.

Apelar para a evidência documental não basta para esgotar as possíveis interpretações sobre o que foi o Holocausto, e assim como se pergunta, sobre o conceito de Renascimento, “o que você quer dizer com isso?”, deve se fazer o mesmo a respeito do Holocausto. A vasta documentação existente para atestar a morte dos milhões de judeus, dos campos de concentração, câmaras de gás, crematórios, das linhas de ferro, dos guetos – tudo isso é prova do que aconteceu, mas não *do* Holocausto – pois, novamente, o que é o Holocausto? O mesmo *corpus* documental -, sem que se infrinja nenhuma norma ética e epistemológica do labor historiográfico, sem que se haja fraudes ou má fé, enredou diversas narrativas concorrentes a respeito do Holocausto. Referir-se ao Holocausto não é o mesmo que referir-se a uma cadeira – os dispositivos com os quais o historiador representa o passado são assaz mais complexos do que o da mera referência da lógica descritiva. Para dizer o que foi o Holocausto, não basta responder que: “Hitler nasceu em 20 de abril de 1889”, “Hitler tornou-se chanceler alemão em 30 de janeiro de 1933”, “Hitler tornou-se *Führer* em agosto de 1934”, “em 15 de setembro de 1935 foram adotadas as Leis de Nuremberg”, “em julho de 1937 passa a funcionar o campo de Buchenwald”, e assim por diante. As perguntas que os historiadores respondem são significativamente diferentes das respostas por perguntas pela cor ou tamanho de um objeto, de se referir, por exemplo, a arquitetura de Auschwitz. Nossas perguntas são outras; e o que, a partir da documentação, nos permite responder coisas tais: como Hitler alcançou o poder? Por que os judeus? Por que na Alemanha? Qual foi a parcela de responsabilidade da sociedade civil? Isso tudo era inevitável? Qual a responsabilidade direta de Hitler na ordem para o extermínio? Qual o nível de colaboração dos outros países? Como lidar com o fardo deste passado? Apenas os judeus foram as vítimas, ou inclui-se, nas estatísticas, outros perseguidos? Quando podemos começar a datar o início do Holocausto? É das respostas a essas perguntas que podemos almejar um melhoramento

do passado pela historiografia. As respostas variam sobremaneira, e não é a documentação que salvará os historiadores do ônus de tomar suas decisões.¹⁰²

Dan Michman, um importante historiador judeu do Holocausto, selecionando alguns dos primeiros pesquisadores a se debruçarem sobre o tema, oferece um quadro, ainda que provisório e didático, deveras útil para a apreciação da dificuldade em que alguém se encontra ao tentar definir sua efetiva abrangência.¹⁰³ A relação entre os documentos e as representações não são algo direto, como o próprio Ankesmit longamente desenvolve no livro acima citado; e são essas relações sobre uma possível referência da narrativa histórica ao passado, e em como os documentos e a temporalidade de uma suposta crônica ideal influenciam na determinação do que é verdadeiro ou falso, sobre como narrativas concorrentes, em sua tarefa de situar os eventos passados, e, talvez, melhorá-los – a isto dedicarei as seções seguintes.

¹⁰² The limiting of “Holocaust” to concentration/death camp slaughter may reflect a surprisingly common misapprehension as to the extent of mass slaughter beyond the barbed wire of the camps. Garber and Zuckerman (GARBER e ZUCKERMAN, 1989: 208) write of “eleven million people ...killed by the Nazis in the concentration camps.” About four and a half million people—perhaps 85 percent of these Jewish people—were killed in Nazi concentration and death camps. (...) Mass murder of Jews—as I understand the term “mass murder” in this context—began with the Einsatzgruppen shootings in the summer of 1941. Assuming a “Jewish mass murder” definition of “Holocaust,” the Holocaust started in the summer of 1941. If “Holocaust” is defined as “concentration/death camp mass murder of Jews,” the Holocaust began in December 1941. (Assuming that the limited facilities at Chelmo are seen as a “camp.”) If “Holocaust” is defined as “systematic mass murder of Jews and non-Jews,” then arguably the Holocaust began in 1939 with the euthanasia program. And if “Holocaust” is defined as “Nazi organized mass killings with genocidal intent,” then arguably the German decimation of Polish elites in 1940 began the Holocaust. [Limitar o "Holocausto ao massacre campos de concentração/morte pode refletir uma surpreendentemente comum apreensão falsa quanto à extensão do massacre para além dos fios farpados dos campos. Garber e Zuckerman (GARBER e ZUCKERMAN, 1989: 208) escrevem sobre "onze milhões de pessoas... mortas pelos nazistas nos campos de concentração". Cerca de 4,5 milhões de pessoas - talvez 85% desses judeus - foram mortos por nazistas em campos de concentração e de extermínio. (...) Assassinato em massa dos judeus - como eu entendo o termo "assassinato em massa" nesse contexto - começou com os fuzilamentos pelos Einsatzgruppen no verão de 1941. Assumindo uma definição de "assassinato em massa de judeus" de "Holocausto", o Holocausto começou no verão de de 1941. Se Holocausto é definido como "assassinato em massa de judeus em campos de concentração e extermínio", o Holocausto começou em dezembro de 1941. (Assumindo que instalações limitadas como as de Chelmo podem ser chamadas de "campo"). Se Holocausto é definido como "assassinato em massas sistemático de judeus e não judeus, pode-se argumentar que o Holocausto começou em 1939 com o programa de eutanásia. E se "Holocausto" é definido como "assassinatos em massa organizados pelos nazistas com intenção de genocídio", então, argumenta-se que a dizimação alemã das elites polonesas em 1940 começou o Holocausto] (PETRIE, 2000: 62)

¹⁰³ Poliakov e Reitlinger situam o Holocausto entre 1935-1945. Hilberg já o localiza desde 1933 ao fim da guerra; Joseph Tenenbaum adianta o começo do Holocausto para meados do XIX, enquanto Dawidowicz retrocede ao fim do XVIII, colocando 1933-1945 como sendo sua fase final; Arno Mayer vai de 1941/1942-1945. As justificativas e explicação do que foi o Holocausto e como aconteceu são o que determinam essas periodizações, e os estudos de cada um chegam a conclusões diferentes: desde um racismo metafísico, um antissemitismo insano de Hitler, o aparato estatal e sua capacidade burocrática para promover extermínio em escala industrial; racismo biológico.(MICHMAN, 2003: 35)

3 - Existência, Temporalidade e Ontologia do Passado

Anteriormente, espero, consegui vislumbrar as primeiras dificuldades em se representar o Holocausto, já na tentativa de defini-lo. Cabe, agora, ver como o que se convencionou chamar de narrativismo intensifica as dificuldades de a historiografia científica alcançar graus aceitáveis de veracidade, e em como isso limitaria na construção de narrativas éticas sobre o Holocausto. O impacto do giro linguístico na historiografia reconfigurou os debates sobre o papel do Holocausto na História, uma vez que, complexificada a nossa compreensão sobre como linguagem e mundo se relacionam, abriu-se portas para o relativismo.¹⁰⁴ Na historiografia científica, a multiplicidade de versões que se pode atribuir a um mesmo fato ou evento histórico, os diversos pontos de vista desde os quais eles podem ser narrados e a consideração dada por múltiplos historiadores sempre foi algo por demais evidente para que se possa chamar de um problema recente da historiografia, ou simplesmente colocado em evidência pelo Holocausto (ou demais eventos traumáticos).

A busca pelo relato verdadeiro ou mais acertado que o outro, ganhou ainda mais peso com as invenções céticas do *linguistic turn*. Sendo a verdade relativa, múltipla e ela mesma histórica; dependente do ponto de vista de diferentes historiadores ou geração de historiadores; os documentos não podendo “falar por si”, e assim podendo-se falar “qualquer coisa” sobre qualquer evento – seria isto também válido para o Holocausto? Poder-se-ia negá-lo, reduzir suas dimensões, entendê-lo por significações diferentes que

¹⁰⁴ “These kinds of historiographical issues are relevant to the writing of any history, not just that of the Holocaust. But they become particularly crucial when the writing of Holocaust history is at stake. Quite simply, if a number of “valid” histories of that one day in Jozefów (or any other aspect of the Holocaust) can be written, is any version of the events of that day (or any other Holocaust event) valid? The standard refrain of one lawyer for the neo-Nazi revisionists is that all history is mere opinion, and there is no such thing as even bare minimum of uncontroversial historical fact.// If the offensive thrust of such neo-Nazi revisionists is that the Holocaust never happened, their first line of legal defense is more sophisticated, namely that denial is as historically valid as any account that states the opposite” [Esse tipo de problemas historiográficos são relevantes para a escrita de qualquer história, não apenas a do Holocausto. Porém elas se tornam particularmente cruciais quando a escrita do Holocausto está em questão. De maneira simples, se um “válido” número de histórias daquele único dia em Josefów (ou outro aspecto qualquer do Holocausto) pode ser escrito, alguma versão dos eventos desse dia (ou outro dia qualquer do holocausto) é válida? O refrão de um advogado para o revisionismo neo-nazista é que toda história é mera opinião, e não existe tal coisa como um mínimo fato histórico incontroverso. // Se a ofensiva do neonazismo revisionista é que o Holocausto nunca existiu, a primeira linha de defesa legal deles é mais sofisticada, nomeadamente, que a negação é tão historicamente relevante quanto outras que dizem o contrário] (BROWNING, Christopher, 1992: 31). Costa Lima também discute a questão: “Mais do que estarem interessados em uma discussão propriamente técnica – por exemplo, a que derivava de não haver um documento que comprovasse vir de Hitler a resolução de executar a “solução final” –, importava aos revisionistas questionar o uso que estaria sendo feito da história como disciplina fundada em uma incontestável matéria objetiva” (LIMA, 239). Vale, também, acompanhar o debate entre White e Dirk Moses sobre os impactos e consequências de sua proposição narrativista da História dentre grupos revisionistas e negacionistas (MOSES, 2005b) e (WHITE, 2005).

não pelo matiz da tragédia, sem que houvesse maiores entraves epistemológicos que pautassem nossas escolhas entre um e outro? Seriam tudo escolhas estéticas, políticas, ideológicas – portanto, não verdadeiras, ou numa hipótese mais responsável, verdadeiras cada uma a seu modo? Poderia haver várias verdades sobre o Holocausto que, em última instância, confrontassem a veracidade uma das outras? Haveria algum tipo de realidade nos próprios eventos que nos servisse de baliza para escolher entre as narrativas concorrentes? É sobre estas questões que pretendo meditar neste capítulo.

O termo narrativismo foi cunhado por William Dray, em 1971, em artigo intitulado *On the nature and role of narrative in historiography*, referindo-se a debates ocorridos na década anterior sobre o valor cognitivo e epistemológico das narrativas históricas – debate este que envolveu autores como W.B. Gallie, Morton White, e Arthur Danto. Inicialmente, o debate estava centrado em verificar as possibilidades de a História fornecer afirmações verdadeiras sobre o passado, dentro de uma perspectiva lógica, e foi conduzido pelos conhecidos como filósofos analíticos da História. Num segundo momento, especialmente impactado pelas obras de Frank Ankersmit e Hayden White, passou-se a discutir, mais propriamente, a narrativa enquanto um todo e suas possibilidades de se referir ao passado, mais do que propriamente se interessar a afirmativas individuais referentes a eventos específicos. É imperativo, pois tratar de Hayden White, seja o da caricatura ridicularizada por seus mais ferozes críticos, seja a crítica consequente de seus intérpretes mais responsáveis, ou o próprio Hayden White, nas mais diferentes máscaras que adotou e abandonou ao longo de seus vastos anos de trabalho. É famosa sua elaboração, já no prefácio de *Metahistória*, de que o trabalho de História é “uma estrutura verbal na forma de um discurso narrativo em prosa” (WHITE, 2008b: 11). Frase reelaborada em outros textos, como em *The fictions of factual representation*: “vistas como simples artefatos verbais, histórias e novelas são indistinguíveis uma das outras”¹⁰⁵(WHITE, 1985a: 122). Já em seu último livro: “Once I had the temerity to suggest that historical writing was not so much opposed to literary writing as rather related to it in the manner of what Wittgenstein called a family resemblance.” (WHITE, 2010b: 343-344); pouco mais adiante, na mesma obra: “It offended common sense if not critical theory to suggest that while the main content of a historical discourse might very well be “facts,” its form was the stuff of fiction and that, therefore, its overall message inevitably consisted of a mixture of fact and fiction.”

¹⁰⁵ No original: “Viewed simply as verbal artifacts histories and novels are indistinguishable from one another”.

(WHITE, 2010b: 349-350). Para os comentadores que não leram para além dessas frases, o pensamento de White poderia ser resumido na total identificação entre História e Literatura, e que o trabalho do historiador dispensaria as visitas aos arquivos, sendo apenas um texto produzido, autorreferencial ao limite. Para estes é muito fácil afirmar, com alarme ou com reconhecimento forçado, de que História é ficção. As diferenças e semelhanças que White aponta entre as duas expressões culturais são bem mais complexas e jamais poderia servir de base para afirmações tão rasteiras e imbecis.

O que me interessa não é perguntar sobre as diferenças entre historiografia e romance, para, a partir delas, assegurar as reivindicações de verdade pretendidas pela História e negadas à Literatura – e, por este meio, colocar a disciplina histórica em um lugar privilegiado, onde sua capacidade de dizer a verdade e fazer sentido esteja, unicamente, em oposição ao recurso a elementos ficcionais. Meu olhar volta-se ao aspecto da ficcionalidade da História a partir, especialmente, das determinantes reflexões de Frank Kermode em seu *The sense of an ending*. Este sugere que é ficcional tudo que dá sentido ao mundo, ordenando a experiência temporal em início, meio e fim, sendo que tudo transcorre de forma para chegar ao ponto final que, ao mesmo tempo, realizaria as promessas e expectativas criadas no início e desenlace. O homem engendraria narrativas por um motivo, e este motivo seria a redenção da existência pura, onde o tempo cronológico se superporia ao tempo kairológico, elaborados em sua obra quase que num sentido de tipos ideais.¹⁰⁶ O que interessa contrapor ao pensamento narrativista é a maneira como este separa radicalmente a vida vivida, o mundo fenomênico em que estamos imersos, e as Histórias. Como requisito para este passo, antes será necessário fazer uma crítica da temporalidade para verificar em que medida o passado possui já uma

106 “*chronos* is ‘passing time’ or ‘waiting time’ – that which, according to Revelation, ‘shall be no more’ – and *kairos* is the season, a point in time filled with significance, charged with a meaning derived from its relation to the end” [chronos é o “tempo que passa” ou “o tempo da espera” - que, de acordo com [o livro das] Revelações, “não voltará a ser” - e kairos é o período, o ponto no tempo preenchido com significado, carregado por um sentido derivado de sua relação com o fim] (KERMODE, 2000: 46). Após prosseguir com uma distinção rígida entre kairos e chronos, Kermode faz alusão ao trabalho de James T. Barr. “In the New Testament, kairos and *chronos* can be opposed, but are sometimes interchangeable; perhaps *kairos* leans towards ‘critical time’; *chronos* is more quantitative [No Novo Testamento, kairos e cronos podem se opor, mas algumas vezes são intercambiáveis; talvez kairos incline-se para “tempo crítico” e cronos seja tempo quantitativo]”. Após observar a impossibilidade de uma distinção radical entre kairos e chronos no pensamento cristão e na temporalidade grega, observa, todavia, que ainda são úteis os usos de tais conceitos em sua diferenciação. “Even if their lexical methods are faulty [a respeito dos teólogos que acentuam a distinção radical], it is important that these modern theologians *want* these words to mean involved distinctions of the sort I have discussed. [...] we need, for our obscure cultural ends, to observe distinctions between mere chronicity and times which are concordant and full” [Mesmo se seu léxico for falho, é importante que esses teólogos modernos queiram que estas palavras estejam envolvidas em distinções do tipo que discuti. [...] precisamos, para nossos fins culturais obscuros, em enxergar distinção entre mera cronicidade e tempos que são concordantes e repletos]. (KERMODE, 2000: 48-49)

configuração narrativa, uma unidade entre passado-presente-futuro, que não apenas permita ao historiador chegar a uma verdade e fazer justiça por meio da historiografia, mas que supere o abismo proposto pelos narrativistas de que a relação entre início, meio e fim é algo puramente narrativo, que não existe na realidade; que o passado, de fato, não existe, impedindo que o enredo das histórias sejam algo além do que uma imposição formal daquele que escreve. Para White, por exemplo, os eventos do passado chegam ao historiador apenas pelo registro arquivístico, em formato, no máximo, de crônica, e a verdade de seu conteúdo é uma ilusão da forma, para o que concorrem aspectos ideológicos, políticos, estéticos – a epistemologia estaria abandonada. O que deveria ser analisado, unicamente, seriam os conteúdos das narrativas e sua coerência interna. Louis Mink é o quem melhor formula a radicalidade entre vida e ficção – ao afirmar que a vida é vivida, enquanto as histórias são narradas. (Cf. MINK, Louis, 1987) Mas considerar a ficcionalidade do discurso histórico levanta uma questão importante sobre a possibilidade de representação da História. Ao se ver com radicalidade a distinção entre vida e narrativa, podemos supor que o tempo do mundo vivido é apenas a mera sequência caótica de eventos que se sucedem, sem nenhum sentido ou ligação necessária uns com os outros, e que somente a narrativa daria forma a eles, ao conectá-las com o final. Por a vida ser contínua e perpétua, pelo menos diante da finitude radical dos homens que estão imersos no tempo, a questão do ponto final e da concatenação entre início, meio e fim parece estar perdida. E nisto, sendo radicais, nos levaria a perder de vista a conexão existente entre os fenômenos no mundo da vida – levando-nos ao conceito de *misrepresentation* (falsa-representação). E do ponto de vista da falsa-representação, o sentido explicativo do texto histórico não teria recurso ao veto da realidade, uma vez que esta não forneceria histórias prontas, apenas fatos a serem coletados e organizados pelos tropos e *mythos*. É esta noção de *misrepresentation*, central no entendimento narrativista da História, compartilhada por autores tais como Louis Mink, Hayden White e Frank Ankersmit, que pretendo combater, e não problemas mesquinhos sobre a insignificância da verdade histórica ao ser a historiografia aproximada a outros gêneros narrativos sem a pretensão de uma verdade validada por correspondência.

I – Ontologia do Tempo e Representação: as contribuições da fenomenologia-hermenêutica

Para o confronto da noção de falsa-representação e alegoria, para superar as distinções entre mundo-da-vida e mundo-do-texto, será necessário um recurso à

fenomenologia e sua elaboração pelos filósofos da tradição hermenêutica. Afinal, haveria ou não uma estrutura narrativa da consciência dos fenômenos anterior a sua escrita pelo historiador? Quais são, enfim, as características de um texto narrativo, para que possamos buscá-las no mundo-da-vida e na forma como o tempo encontra-se configurado? Aqui serão de extrema importância as reflexões do fenomenólogo David Carr que, dando desdobramento às reflexões de Husserl e Heidegger sobre a tradição e a historicidade, descobre, no passado pré-temático, uma configuração narrativa do tempo, antes mesmo que este seja narrado. Sendo possível encontrar essa estrutura na própria vida, torna-se insustentável a noção de falsa-representação e alegoria, podendo, de maneira definitiva, o próprio passado exercer o papel de veto sobre o que escreve o historiador. Não são, portanto, os documentos as fontes de referencialidade ao passado, mas o próprio passado já de tal forma estruturado que nos permite dizer alguma verdade sobre ele. Para além dessa configuração que permite que os historiadores discutam a validade de histórias concorrentes, pretendo, com essa elaboração fenomenológica do tempo, identificar aquilo que chamei atenção ainda bem no início do texto – de que o passado determina o que se escreve sobre ele; que não se pode inventar tradições ao gosto, mesmo que se pretenda e mesmo que assim se queira – é sempre o passado que determina o que se escreve sobre ele. Assim, o principal objetivo deste capítulo será tematizar a presença deste passado, como ele nos chega e, como, em sua estrutura de repetição e conservação, antes mesmo que se tenha uma consciência própria da temporalidade ou da historiografia, possibilita que estas se desenvolvam. É, contudo, preciso assinalar que o tempo age numa dialética entre doação [*überlieferung*] de sentido e possibilidade de criação, posto que o homem, ao mesmo tempo em que é construído pela história, é também seu construtor. Evita-se, assim, cair num extremo oposto de que o presente e o futuro estejam fadados a ser mera continuidade de um passado, sem possibilidades de mudança ou inovação, num extremo oposto ao de um presente criador de tudo e onipotente; a relação temporal deve ser entendida como “condição de possibilidade mútua”, de determinações multilaterais. Na condição de ao mesmo tempo ser construído pelo tempo e de ser seu construtor que se desvela a possibilidade de mudanças, que torna plausível e necessária a escrita da História. E, como uma necessidade preliminar para que isto seja alcançado, devo proceder a uma reformulação radical da concepção vulgar de tempo, onde a irreversibilidade, a impossibilidade de reparar erros, de se alcançar uma redenção ou justiça pela narrativa, que coloque novos termos na discussão. Neles, o tempo não é apenas uma coisa transitória que passa para nunca mais voltar; é sempre uma presença, uma permanência, está aqui

disponível – um ter-sido. É sobre esta disponibilidade que tratarei adiante. E é pelos termos desta disponibilidade que nutro a esperança de que a História não seja uma das disciplinas descartáveis e que nenhum bem pode fazer.

O tempo vulgar e a injustiça historiográfica

Para a convencional e vulgar forma tripartite em que costumeiramente separamos o tempo, o agora, o presente, teria o privilégio ontológico da existência, enquanto o passado seria apenas o que já não é mais, e o futuro aquilo que ainda não é. O agora, portanto, seria uma duração entre aquilo que já perdeu sua presença, sua efetividade, enquanto o futuro sequer chegara a ser algo, ainda. “Tradicionalmente, a relação entre história e justiça é dominada pela idéia de que o passado é distante ou ausente (e, com isso, inalterável)” (BEVERNAGE, 2008: 150)¹⁰⁷. Sendo este o caso, quanto aos eventos passados, não seria melhor esquecê-los em benefício de um futuro mais próspero? Frente a incapacidade da História em contribuir para que se faça justiça ao passado, às gerações anteriores e aos seus sofrimentos, não se faria melhor falar em uma necessidade de esquecimento, ao invés de um direito de memória? Mais do que o labor arquivístico, devemos entender como produto da pesquisa do historiador a historiografia, a narrativa que este produz sobre o passado. Assim, ao perguntar-se sobre a nobreza do ofício do historiador, devemos-nos perguntar sobre como a narrativa histórica que produzimos pode fazer justiça a um passado que se quer inalterado. Isso requer, por sua vez, a superação da dicotomia entre ausência/presença, para entendermos o tempo, em suas intenções e distensões, enquanto uma dialética entre continuidade e ruptura.

Berber Bevernage propõe uma comparação entre a relação dos juristas e a dos historiadores, em relação ao tempo, para se pensar em justiça. Enquanto, no Direito, há um tempo de prescrição para os crimes, ou seja, determinado criminoso só pode ser julgado e punido dentro de um prazo de tempo estipulado por lei, os historiadores, por seu turno, só se sentiriam autorizados a falar sobre um passado desde que transcorrido algum tempo; o decorrer de uma geração, pelo menos, soaria a muitos como a distância temporal mínima capaz de gerar certo conforto para análise – eis as cautelas sobre as quais o tempo historicista erigiu a disciplina da História. Ao se pensar um crime e seu conseqüente castigo, de acordo com a jurisprudência, estando o delito julgado dentro do limite de tempo da prescrição, se houver uma condenação, ao criminoso seria imputada

¹⁰⁷ No original: “Traditionally the relationship between history and justice is dominated by the idea that the past is distant or absent (and with that, unalterable)”

uma pena a ser cumprida, depois da qual seus crimes estariam purgados. Como se a prisão de um assassino pudesse, de alguma forma, reparar o assassinato. “O tempo da jurisdição assume um tempo *reversível* no qual o crime, da forma como foi, permanece completamente presente e passível de ser revertido ou anulado pela sentença correta e punição” (BEVERNAGE, 2008: 152).¹⁰⁸ O crime permanece presente na forma da culpa e pode ser revertido pela penalidade; uma força e contra-força capaz de se anularem, em efeito. A concepção de tempo que subjaz o senso comum e permeia a noção daquilo que faz o historiador é, ao contrário, a de uma flecha que sempre segue em frente, linear e imperturbável.

O conceito de tempo da história desafia o [conceito de tempo da] justiça: a “retribuição” da justiça nunca pode ser prontamente suficiente para reverter ou desfazer o dano feito, porque todo crime está parcialmente no passado, portanto sempre ostenta uma dimensão de ausência. Isso torna impossível, com o conceito de tempo da história, fazer justiça após o tempo passado. (BEVERNAGE, 2008: 152)¹⁰⁹

Para sustentar seu argumento e apresentar o dilema, Bevernage utiliza como ponto e contraponto as distintas orientações de Nietzsche e Benjamin quanto à História: o primeiro questiona o fardo do passado sobre o presente, tornando impossível que a História, assim, sirva à vida. Benjamin, por seu turno, defende que entre os vivos e os mortos há uma ligação empática que deve ser honrada, através da realização dos desejos e sonhos das gerações fenecidas pelos que vivem e lutam. Apesar de certas discordâncias quanto às leituras de Benjamin e Nietzsche apresentadas pelo autor, por serem mínimas e de nenhum impacto na validação de seu argumento e nos propósitos da discussão que levo adiante, é escusado não aborrecer o texto com tamanhas filigranas. O que deve restar da comparação é a busca por uma noção de temporalidade que permita aos historiadores restituir justiça ao passado, de forma que este não se torne um fardo para novos horizontes futuros. Os mortos estão realmente mortos – há alguma concepção do tempo que possibilite a História de fazer justiça a isto? A irreversibilidade de um tempo linear emprestaria às narrativas históricas um cinismo imoral que as tornariam nocivas. Justiça e História seriam irreconciliáveis. Assim como uma “pessoa com moral demanda o anulamento do tempo”, a narrativa histórica, para ser útil, deveria promover “um retorno

108 “The time of jurisdiction frequently assumes a *reversible* time in which the crime is, as it were, still wholly present and able to be reversed or annulled by the correct sentence and punishment”.

109 History’s concept of time challenge justice’s: the “retribution” of justice never can be swift enough to completely reverse or undo the damage done, because every crime is always already partly in the past and thus always displays a dimension of absence. This makes it impossible, within history’s concept of time, to bring complete justice after time has elapsed

moral do relógio”, que possibilitasse solidariedade às vítimas e tornasse os homens do presente em “companheiro[s] humano[s]”, parafraseando as palavras de Améry citadas por Bevernage. (BEVERNAGE, Berber, 2008: 153)

A ênfase na ausência e irreversibilidade do passado e da injustiça histórica dota o tempo da história com alguma coisa desconfortável, alguma coisa injusta e quase inaceitável em um sentido moral. (BEVERNAGE, 2008: 153)¹¹⁰

Creio que para se chegar a uma decisão sobre a possibilidade da utilidade da História, deve-se considerar o seguinte. A dicotomia entre reviver o passado traumático ou esquecê-lo é um dos problemas que a noção do tempo linear e irreversível traz. Como seria impossível promover o reparo das atrocidades passadas, em nome de um futuro pacífico e democrático – no caso do Nazismo, uma sociedade que tenta se libertar da culpabilidade de seu passado para transformar-se em uma sociedade que valoriza a democracia e respeita os direitos humanos – dever-se-ia optar pelo esquecimento. Mas este esquecimento é impossível. A memória do passado permanece constantemente como um entrave para a reconciliação. – Que tipo de noção de tempo permite esta reconciliação? Há, afinal, uma concepção de tempo capaz de tanto? O tempo irreversível favorece ou o ressentimento ou a amnésia; de toda forma, uma impossibilidade de se construir uma identidade. Precisa-se de uma concepção do tempo que possibilite a reconciliação. O caminho para vislumbrar uma possibilidade, assim, de temporalidade, é a crítica da antinomia entre passado e presente, permitindo esclarecer em que medida o passado ainda é presente, capaz de orientar o homem, e como o presente pode ser substancialmente diferente do passado – pois, do contrário, sendo o presente perpétuo, inalterável, mera continuação, o homem ocidental não teria a necessidade de desenvolver a História Científica, nem poderíamos pensar em justiça, nesses termos.

Berber Bevernage elenca três motivos da concepção de tempo da História, deste tempo linear e, portanto, irreversível, que impossibilita que se faça justiça ao se escrever História. Este é um tempo cronológico, cronométrico. O primeiro desses elementos é a predominância da noção do tempo como um ponto geométrico, que apenas se sucede, sem jamais reter nada, conservar nada, ou ser o desenvolvimento de algo. O segundo destes elementos é a noção de “coletivo singular”, representando alteração vocabular, em alemão, do termo *Histories* por *Geschichte*, ambos referentes à História, onde os acontecimentos individuais, em sua diversidade, estariam interligados por um tempo

110 No original: “The emphasis on the absence and irreversibility of past and historical injustice endows the time of history with something uncomfortable, something unjust and almost unacceptable in moral sense” (BEVERNAGE, 2008: 153)

único, comum a todos, sempre sincrônico e contemporâneo. O presente é sempre aquilo que está aqui e agora, e o tempo não seria mais do que a mera sucessão de diferentes “agoras” em uma linha – ou numa caixa, que comportaria diversas dessas linhas.

Essa representação do tempo, de acordo com o filósofo italiano Giorgio Agamben, pode ser rastreada até a experiência grega do tempo, que acha sua formulação mais explícita em Aristóteles. Aristóteles define o tempo como “quantidade de movimento em relação ao antes e ao depois”, e assegura sua continuidade ao dividi-lo em discretos instantes [pontos-agora] análogos ao ponto geométrico. Um instante isolado não tem duração própria e é reduzido a puro limite que, ao mesmo tempo, une e divide passado e futuro. O caráter ambíguo e esquivo do tempo deve ser situado no paradoxo que, ao dividir o tempo infinitamente, o agora é sempre “outro”, enquanto ao unir passado e futuro e consolidando sua continuidade, ele é sempre o mesmo. Agamben relaciona o caráter destrutivo do tempo, que ele classifica como “alteridade radical”, à idéia de “instantes fugazes”.(BEVERNAGE, 2008: 156)¹¹¹

Em uma ontologia do tempo que privilegia a metafísica da presença,¹¹² sendo o agora nada mais do que “instantes fugazes”, o tempo perde sua substância. O antes e o depois nada mais são do que pontos comparativos, em uma mesma linha, relativos a um presente. Ao que é agora, ou ainda não é, ou já não é mais. No entanto, por não ter duração, por ser impossível parar o tempo, para se considerar o que é o presente, ele deve sofrer infinitas cesuras que demonstrariam a impossibilidade de se preservar um agora. As implicações morais de uma temporalidade concebida nestes termos é a de que o tempo nada preserva e tudo destrói em sua caminhada irreversível para o futuro, segundo após segundo – “não importa ao tempo o minuto que passa, mas o minuto que vem. O minuto que vem é forte, jocundo, supõe trazer em si a eternidade, e traz a morte, e parece como o outro, mas o tempo subsiste” (ASSIS, 1994: 11) –, impossibilitando que se faça qualquer mudança sobre o passado – um passado que está a todo instante sendo criado pela fugacidade de um presente que não dura. Bevernage identifica essa cronosofia do tempo, muito embora concordando que suas origens remontem aos gregos, à constituição da *Geschichte* enquanto um coletivo singular. Sendo um fenômeno moderno, do que Koselleck chamou de *Sattelzeit*, o surgimento de um novo conceito de tempo baseado em

111 No original: “This representation of time, according to the Italian philosopher Giorgio Agamben, can be traced back to the Greek experience of time that finds its most explicit formulation in Aristotle. Aristotle defined time as a “quantity of movement according to the before and the after,” and he assured its continuity by dividing it into discrete instants [now-points] analogous to the geometric point. An isolated instant has no length of its own and is reduced to a pure limit that both unites and divides past and future. The ambiguous and elusive character of time then must be situated in the paradox that in dividing time infinitely, the now is always “other,” while in uniting past and future and in consolidating its continuity it is always the same. Agamben relates the destructive character of time, which he terms “radical otherness,” to this idea of “fleeting instants”” (BEVERNAGE, 2008: 156)

¹¹² Em sequência, o conceito será mais bem elucidado

sua aceleração e constante criação do novo – ou seja, com a superação do *topos* da *Historia Magistra Vitae* -, colocou a História acima das histórias. Com isso, as múltiplas temporalidades que poder-se-iam ser concebidas deram lugar a uma sincronicidade que aboliria do contexto suas ligações com o antes e com o depois. A segmentação da História em diferentes épocas seria, justamente, o reconhecimento de unidades idênticas a si mesmo, como containers absolutos, que não se ligariam com as demais épocas para além de relações “genéticas” parcamente construídas. Sem reconhecer a sobrevivência do passado no presente, e de que maneira depende, disto, o futuro e sua capacidade para fazer justiça aos tempos passados, é impossível identificar uma utilidade para História. Antes, todavia, de prosseguir na tentativa de superar a dicotomia entre um passado totalmente ausente e uma sua continuidade absoluta no presente, é necessário tematizar um pouco melhor a metafísica da presença, tal como ela se desenvolve na concepção vulgar do tempo.

Superação da “metafísica da presença” e o passado enquanto vigência

Heidegger, em *Ser e Tempo*, visa recuperar a pergunta pelo Ser de seu esquecimento, através de uma destruição positiva da tradição metafísica, na qual reconhece, já nos gregos – e em especial em Aristóteles – a origem de uma concepção de tempo como mera sucessão, coincidindo o existente com o presente. “O ente é apreendido em seu ser como “presença”, a saber, é entendido em referência a um determinado *modus* do tempo – o “presente”.”(HEIDEGGER, 2012: 95). O ser é aquilo que está presentificado, no agora – é, meramente, sua manifestação atual, esquecendo-se do horizonte o seu devir, assim como o seu próprio passado. “O ente que nele e para ele se mostra e é entendido como o propriamente ente recebe portanto sua interpretação em referência ao pre-sente (*Gegen-wart*), isto é, é concebido como presença”.(HEIDEGGER, 2012: 97). Querendo ultrapassar essa compreensão, Heidegger procura conceber o *Dasein* como uma totalidade, cujo ser não seria apenas sua manifestação imediata, enquanto presença, tampouco seria um somatório de diversos presentes (momentos) que permanentemente se sucedem.

O *Dasein* não existe como soma de realidades-momentâneas de vivências que sucessivamente sobrevêm e desaparecem. Essa sucessão também não preenche um quadro paulatinamente. Pois como o quadro poderia subsistir, se somente a vivência “atual” é cada vez “real”, faltando realidade efetiva aos limites do quadro – nascimento e morte – algo apenas passado e apenas vindouro? No fundo, a concepção vulgar do “encadeamento-da-vida” também não pensa em um quadro que se expande para “fora” do *Dasein* como que a cercá-lo com a razão no *Dasein* ele mesmo. Mas a sigilosa asserção ontológica desse ente como subsistente “no tempo” faz com que malogre toda tentativa de

caracterizar o ser “entre” nascimento e morte. (HEIDEGGER, 2012: 1013-1015)

Posteriormente, deverei extrair com maior cuidado as implicações das reflexões heideggerianas sobre a extensão do *Dasein*, do entendimento de sua história como um “encadeamento” [*Zusammenhang*]. Isso será de importância para combater o argumento narrativístico de que o historiador, assim como o romancista, ao pôr em enredo sua história, conecta os diferentes “eventos” meramente por recurso aos tropos linguísticos, supondo, assim, que o mundo-da-vida seja carente de uma temporalidade previamente configurada; ao contrário, pretendo demonstrar que o passado *informa* ao historiador as possibilidades que a narrativa pode assumir, através de uma configuração temporal de sentido consolidada e transportada pela tradição. Por ora, contentemo-nos, como tarefa preliminar, a caracterização ontológica da concepção vulgar do tempo, - esta que, com Bevernage, tenho chamado de concepção linear do tempo, em contraposição ao tempo da jurisprudência; este que propõe uma oposição absoluta entre passado/presente e fora, acima, caracterizado como incongruente com as possibilidades de a História fazer justiça frente a irreversibilidade do passado.

Heidegger, aqui, chama a atenção para a possibilidade de se falar de um tal “encadeamento”. Supondo, como a tradição tem feito, que o tempo são sucessões de agoras fugazes, de que o que existe é apenas sua manifestação no “agora”, e que no presente nada do passado subsiste (assim como o futuro também é inexistente até que chegue sua vez de se manifestar), como poderíamos falar de uma unidade do Ser? Se o passado é apenas algo que fica para trás, e o futuro algo que ainda está pela frente, não é possível falar em encadeamento nenhum do ser, apenas uma sucessão de algo que, dessa forma, perde sua identidade, sua possibilidade de identificar-se com si mesmo. Mais do que para se falar em justiça – para falar do homem,¹¹³ portanto, é necessário que se conceba a presença, não apenas do passado, mas também do futuro, enquanto destino a ser cumprido, no presente. Esta concepção do tempo como “instante fugaz”, e do ser como sendo apenas aquilo que subsiste no aí geométrico do tempo é o que se chama de “metafísica da presença”.

113 Falo, aqui, em homem, ao invés de *Dasein*, e ao longo do texto intercambiarei as palavras em mais outras ocasiões, desde que se mostre pertinente. As reflexões de Heidegger tem sido bastante úteis para o trabalho, todavia creio que me fidelizar às suas terminologias, além de favorecer ao hermetismo, apontaria uma submissão entre mim e o pensamento heideggeriano que, de fato, não existe. Além do que poderia ser limitador para o desenvolvimento do trabalho pensar apenas nos termos como o alemão desenvolveu sua ontologia. Outrossim, as próprias consequências de seu trabalho, autorizam a entender o *Dasein* enquanto homem.

Toda a história da filosofia ocidental, de acordo com Derrida, foi influenciada por uma certa noção do tempo que coloca por demais ênfase no presente e no vigente em prejuízo do ausente (não-presente) e do que não vige. Derrida repete e radicaliza a crítica já insinuada por Martin Heidegger: ele opõe a redução de todas as formas do ser como formas de “presença” [*Anwesenheit*], entendidas em relação a um modo definido do tempo: o presente [*Gegenwart*]. De Parmênides até Husserl, ele escreve, o privilégio do presente nunca foi questionado (BEVERNAGE, 2008: 160)¹¹⁴

Ao questionar a metafísica da presença e propor uma nova concepção do tempo, que leve em conta a “presença” do passado, é bom esclarecer alguns pontos, para que se evite radicalismos. Em um percurso histórico sobre como uma ontologia do tempo foi pensada, proponho seguir as aflições de Agostinho, no Livro XI de suas *Confissões*. Sua solução considera tanto o passado quanto o futuro como “pontos do quadro”, entre o nascimento e a morte, para além de um presente onipotente; todavia o faz sem que com isso rompa com a metafísica da presença, posto que sua solução transforma tudo em um grande presente, tal como se segue na citação:

Se existirem coisas futuras e passadas, quero saber onde elas estão. Se ainda não posso compreender, se todavia que em qualquer parte onde estiver, aí não são futuras nem pretéritas, mas presentes. Pois, se também aí são futuras, ainda lá não estão; e, se nesse lugar são pretéritas, já lá não estão. *Por conseguinte, em qualquer parte onde estiverem, quaisquer que elas sejam, não podem existir senão no presente* [grifo meu]. Ainda que se narrem os acontecimentos verídicos já passados, a memória relata não os próprios acontecimentos que já decorreram mas sim as palavras concebidas pelas imagens daqueles fatos, os quais, ao passarem pelos sentidos, gravaram no espírito uma espécie de vestígios. Por conseguinte, a minha infância que já não existe presentemente, existe no passado que já não é. Porém a sua imagem quando a evoco e se torna objeto de alguma descrição, vejo-a no tempo presente, porque ainda está na minha memória.

Confesso-Vos, meu Deus, que não sei se a causa pela qual se prediz o futuro equivale ao fenômeno de se apresentarem ao espírito as imagens já existentes das coisas que ainda não existem. Sei com certeza que nós, a maior parte das vezes, premeditamos as nossas ações futuras e essa premeditação é presente, ao passo que a ação premeditada ainda não existe, porque é futura. Quando emprendermos e começarmos a realizar o que premeditamos, então essa ação existirá, porque já não é futura, mas presente. De qualquer modo que suceda este pressentimento oculto das coisas futuras, não podemos ver senão o que possui existência. *Ora, o que já existe não é futuro, mas presente. Por conseguinte, quando se diz que se vêem os acontecimentos futuros, não se vêem os próprios acontecimentos ainda inexistentes – isto é, os fatos futuros – mas sim, as suas causas ou talvez os seus prognósticos já dotados de existência. Portanto, com relação aos que vêem, esses acontecimentos não são futuros, mas sim presentes* [grifo meu]. Por esses vaticínios não é apenas profetizado o futuro já preconcebido na alma. Estes vaticínios, repito, já existem, e aqueles que predizem o futuro já os vêem como presentes junto a si. (HIPONA, 2009: 283-284).

¹¹⁴The whole history of Western philosophy, according to Derrida, has been influenced by a certain conception of time that puts too much emphasis on the present and the actual to the disadvantage of the absent (non-present) and the inactual. Derrida repeats and radicalizes a critique that Martin Heidegger had already hinted at: he opposes the reduction of all forms of Being to forms of “presence” (*Anwesenheit*), understood in regard to a definite mode of time: the present (*Gegenwart*). From Parmenides to Husserl, he writes, the privilege of the present has never been questioned

Agostinho, posteriormente, produz uma nova terminologia para dar conta de seu sofrimento.

O que agora claramente transparece é que nem há tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras [grifo meu]. Existem pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras (HIPONA, 2009: 285)

A solução, no entanto, não é completamente satisfatória. Se, por um lado demonstra uma continuidade do tempo em seu passado, presente e futuro, mostrando que no agora da alma subsistem as três formas de tempo, seja através da imagem da memória, seja através da imagem da previdência, não há uma superação da metafísica da presença. A resolução do conflito se dá por conceber uma contiguidade entre os diferentes instantes, que, no presente, o que já aconteceu ainda existe enquanto memória, e o que acontecerá, enquanto planejamento – e suas localizações seriam imagens na alma. Há uma unidade, por assim dizer, que ultrapassa a mera sequência dos “instantes fugazes”, de um passado que simplesmente fica para trás, e de um futuro que se perde na incerteza do estar-à-frente. Mas essa unidade é conquistada, apenas, a despeito da “metafísica da presença”. Para Agostinho, o que é pretérito já não é mais, o que é futuro, ainda não é; a nova terminologia é criada apenas para expressar de maneira mais adequada a primazia do presente sobre as outras dimensões temporais. No texto de Bevernage, em que tenho pautado as reflexões sobre as temporalidades distintas de justiça e História, ele apresenta a solução de Derrida, com sua idéia de tempo espectral. Porém, julgo que, assim como a resolução de Agostinho de considerar as existências de passado e futuro, a resposta de Derrida é igualmente insuficiente na tentativa de romper com a metafísica da presença. O filósofo argelino, por seu turno, reivindica os espectros do passado e do futuro sobre o presente, mas não enquanto formas de presença; ele fala de passados e futuros não-contemporâneos para o presente. O não contemporâneo se realizaria pelo tempo espectral, que incorpora elementos de passado e de futuro neste presente, que não mais pode ser entendido como um “instante fugaz”, que deixasse para trás o seu passado e o seu futuro.

[Os] fantasmas introduzem uma constante “anacronia” no presente; eles provocam uma “intempestividade e desajustamento do contemporâneo”. (...)

A lógica [do espectro] questiona toda a relação tradicional entre passado, presente e futuro. (BEVERNAGE, 2008: 163)¹¹⁵

Para Derrida, esse anacronismo é a condição de toda a justiça, pois a ética não pode se restringir ao contemporâneo, às gerações vivas. Deve pensar nas vindouras tanto quanto nas que antecederam. Sua cronosofia tenta fazer jus à máxima de Yosef Yerushalmi de que o contrário de esquecer, não é lembrar, mas fazer justiça! (BEVERNAGE, 2008: 163). Com os espectros podendo ser definidos como “aquilo que não está suficientemente vivo para morrer, nem presente o suficiente para se tornar ausente”, coloco a questão: ao propor modificações na forma em que entendemos a metafísica do tempo, temos um passado que, apesar de não ser totalmente ausente, não chega a ser o suficientemente presente para que possa ser alterado. A injustiça, de tal maneira, tem um certo grau de irreversibilidade. O tempo espectral de Derrida é uma acusação da metafísica da presença, mais especificamente, da superioridade ontológica do agora em relação ao devir e ao ido. É, portanto, também uma negação do triplo presente de Agostinho, que aponta o passado-presente, o presente-presente e o futuro-presente. Essa ontologia do tempo, e a estrutura temporal da consciência, é rejeitada por Derrida. A sincronicidade e a ordem entre os eventos também é questionada. Uma temporalidade única é rejeitada. O tempo presente é composto pela anacronia – mas incorporá-la não seria apenas entender a tensão dentro de um tempo-contêiner, à maneira do que foi criticado acima? O que seria esse paradigma senão, ao invés do reconhecimento de um tempo dilacerado, uma tentativa de colocar os estilhaços dentro de uma ordem? O anacronismo não seria, também, uma presença? O que seria a sobrevivência espectral, ontologicamente, senão um passado e um futuro presentes a um presente – mas, desta feita, um presente que é mais do que um simples agora? Creio que as reflexões de Derrida exigem maiores esforços para uma reconstrução ontológica do passado, que forneça tanto possibilidades de uma História ser justa, quanto a que limite as possibilidades de se escrever uma narrativa verdadeira sobre o passado. Ou bem aceitamos que há um tempo inexistente assombrando um tempo existente, perdendo, assim, o tempo, a sua configuração; ou entendemos que a solução de Derrida não consegue se desfazer por completo da “metafísica da presença”. Temos, portanto, de considerar que há, sim, no presente, algo do passado e do futuro – enquanto presença, mas que, ao mesmo tempo,

115 No original: “Ghosts introduce a constant “anachrony” into the present; they provoke an “untimeliness and disadjustment of the contemporary”. (...) [the specter] logic questions the whole traditional relationship between past, present and future.” (BEVERNAGE, 2008: 163)

essa presença não é algo manipulável. O passado está presente de uma maneira que implica, também, sua ausência. O presente é o passado transformado. Entendendo-o desta forma, percebendo suas possibilidades limitadas de se fazer justiça, devo colocar a pergunta – é possível, portanto, melhorar o passado?

Uma nova ontologia do tempo que permite o melhoramento do passado

As reflexões acima visavam explicitar uma concepção dominante e vulgar do tempo, predominante nas considerações históricas, associadas a uma “metafísica da presença”, onde somente o agora seria o real existente; uma ontologia do tempo que considera o passado e o futuro como coisas inexistentes, sendo o presente o momento privilegiado, onde as coisas se mostram em sua efetividade. As implicações de tal ontologia, no entanto, que considera o passado somente como “algo que está para trás”, sem possibilidade alguma de retorno, e que não reconhece como o futuro permeia o presente, simplesmente desqualificaria a História de servir à justiça e de, pela historiografia, contribuir para a construção de um *passado* melhor. Pois é disto que se trata a escrita da História. Chegou-se à conclusão de que é necessária uma nova concepção de tempo, onde as gerações do presente possam contribuir em algo aos anseios das gerações passadas; contudo, os avanços nessa direção ainda não foram tomados. Se a argumentação anterior foi bem sucedida quanto aos objetivos que visava, apesar de ainda faltar o essencial, podemos comemorar ter posse de duas coisas importante que servem como preliminar para as investigações que se seguirão – ao mesmo tempo em que foi demonstrada a necessidade de se abandonar uma certa concepção de tempo, algum avanço foi feito no sentido de demonstrar como a “metafísica da presença” não é ontologicamente sustentável. Restou, contudo, o problema: o passado é alguma coisa, ou seja, possui existência efetiva na realidade; mas essa existência do passado não é forte o suficiente para que possamos atuar nele a ponto de conseguir revertê-lo. Ainda que exista uma economia a na qual se atribui um sistema de trocas equivalentes,¹¹⁶ o castigo permanece

116 Em *Genealogia da moral*, Nietzsche trata do problema da equivalência em sua Segunda Dissertação. Para o alemão, o homem é um animal apegado ao instante, sendo necessário o desenvolvimento da memória como um “não poder me esquecer” para que a justiça passasse a funcionar. Surge, esta, da relação entre credor e devedor. A pessoa que contrai uma dívida deve lembrar-se e, para que sua palavra seja confiável, para tornar-se um homem sério, comprometer-se com o futuro, com uma preservação de sua identidade. Estabelecido o compromisso de permanecer como si mesmo, indispensável para que se cumpra uma promessa, o credor, por sua feita, contrata com o devedor um sistema de equivalências. Assim, uma vaca emprestada hoje, que não seja devolvida na próxima colheita em dobro, deve ser compensada pela venda das mulheres, dos filhos, ou mesmo com a própria escravidão ou vida. É da relação credor-devedor que, para Nietzsche, surge a justiça, que consiste na ascensão, de um lado, de

impotente para desfazer o crime ao qual serve de punição, mas ainda assim há ganhos conquistados. Pensando na temporalidade da jurisprudência, exposto acima; ainda que um assassino seja julgado, condenado e cumpra sua pena, a vítima de seu crime não será ressuscitada dos mortos, não tornará à vida – e sequer esse é o objetivo da pena. Mas mesmo diante dessa impossibilidade de intervenção real no já ter-sido do passado, após o cumprimento da sentença, o indivíduo punido vê-se, agora, liberto de suas pendências com a sociedade, sendo que esta, igualmente, concede-lhe o perdão, assumindo que aquele nada mais deve – a pena, na temporalidade da justiça, é capaz de purgar os erros do passado, simbolicamente, que seja, e prover algum tipo de restituição, reconciliação com o passado. É esse o mesmo poder de ação que pretendo demonstrar ser a História capaz. Uma vez superada a metafísica da presença, a da temporalidade linear, da ausência ou presença absoluta, assegurar-se-ia à narrativa histórica um poder transformador – de modo que não caberia aos historiadores apenas dar conta das mazelas do passado, mas de, a sua maneira, melhorar o passado. Entretanto, os avanços da pesquisa, até aqui, não foram suficientes para tornar possível a assunção de que o passado seja transformável; ainda, o ofício do historiador, apesar de resguardado da futilidade, ainda não assegurou seus direitos morais. Para que possamos afirmar que a História é, deveras, um útil ofício, devemos ter maior clareza sobre que tipo de temporalidade estamos imersos – qual é, enfim, o estatuto ontológico do passado, como ele atua enquanto presença. Tendo esta questão resolvida, poderemos verificar em que medida a História pode ser justa.

É possível trabalhar o passado em sua singularidade – “já passou e, no entanto, ainda está presente” (RÜSEN, Jörn, 2011: 259) – sem que se caia em utopias deformadoras? Como melhorar o passado sem ser por meio de fraude, por manipulação documental mal intencionada, por atribuição de sentidos falsos, imbuído de projetos de dominação que envolvem a deturpação da memória? Como fazer do passado útil, sem transformá-lo num escravo? “Enfim, o passado não poderia ser modificado *a posteriori*; o que aconteceu estaria acontecido e não poderia ser levado a “desacontecer”. (RÜSEN, Jörn, 2011: 265). Alguns argumentos em favor da utilidade da História tangenciam a questão, sem, contudo, atingi-la em seu ponto fulcral. Das decadências poderíamos aduzir tempos melhores; dos males infligidos e sofridos, de uma perspectiva mais alta, o

um compromisso temporal que assegure a permanência da palavra ao longo do passar dos tempos, e de outro, do estabelecimento de equivalências que possam suprir o não cumprimento da palavra. Se perguntar pela possibilidade de mudar o passado, tomando-se como base as reflexões de Nietzsche, seria vislumbrar um sistema de equivalências que permita o presente realizar trocas com o passado.

historiador e os demais homens poderiam compreendê-los, em sua circunscrição, como contingências de um todo mais harmônico, ou como algo necessário para a obtenção de um bem maior. Poder-se-ia, da História, ou obter-se regras de orientação baseados nos grandes feitos ou desgraças de povos antigos, ou, por uma teleologia, conceber uma caminhada rumo a um progresso que trará rendição a todas as mazelas sofridas? Aprender para que jamais se repita o passado condenável, ou para que os pósteros façam melhor do que seus antigos mestres? Dentro de um outro regime de temporalidade, a História serviria para indicar ao homem seu melhoramento, portanto, a futilidade do sofrimento dentro de uma ordem geral. Mas, com respeito ao melhoramento do passado, nada dizem a respeito essas hipóteses.

Reinterpretando a relação entre História e Justiça podemos vislumbrar um novo estatuto ontológico para o passado e, a partir dele, encaminhar uma solução para a possibilidade de se melhorá-lo. Porque, seguindo uma “metafísica da presença”, que relega ao passado a condição “daquilo que foi e não é mais”, é impossível dar-lhe remédio por seu caráter de coisa irrevogável. Se não está mais lá, para que se ocupar ou lembrar dele? Fica, assim, para todo o sempre, a mácula irremediável do passado. Mas aquele que se volta ao passado com uma orientação moral, nele enxerga sua indelével mácula, impossível de se reavida dentro de uma temporalidade pautada pela sucessão infinita de instantes fugazes. Não estando disponível para mudanças, no entanto, aparece o passado, ao presente, como um fardo a ser carregado – como ressentimento.

A partir desta orientação ética ao passado não surgiria, então, uma espécie de presença para o passado – aquilo impossível de ser alterado? Desta feita, afigura-se o passado ao homem enquanto um problema a ser resolvido – um problema de identidade. É necessário colocar o passado a serviço da vida – e assim, irremediavelmente, tentarão sempre fazer os homens, posto que sua existência no mundo é pautada por carências e desejos de suprir tais carências. Visando suprimir carências de orientação, ao se escrever História, o passado ganha em significado para além do previamente herdado, podendo, assim, o passado melhorar.

... por causa da sua relação fundamental com a orientação temporal da vida prática humana, isto é, da sua influência sobre a determinação do sentido e dos propósitos do agir e do sofrer, as histórias estão sempre já dotadas de um *happy ending*. O “final” das histórias é, pois, o próprio agir que elas orientam. E tal final é *happy* porque toda a orientação que se disponibiliza ao agir sempre está referenciada à *happiness*, ou seja, à positividade normativa que caracteriza a existência humana. (RÜSEN, Jörn, 2011: 276)

O homem enquanto produtor de sentido

Como se dá, no entanto, essa produção de sentido através da interpretação do passado guiada pela pretensão de orientar-se no mundo? Na resposta desta pergunta está o próprio fundamento da História enquanto ciência. Na práxis cotidiana, o homem tem carências e tenta supri-las através de uma apropriação do mundo e de si, dando significado às coisas. Sua carência pode ser denominada como *interesses*, enquanto a necessidade de supri-los, bem como as ações tomadas nessa direção, podem ser denominadas de *idéias*, como o faz Rűsen (RűSEN, Jörn, 2001). Essas duas categorias, interesses e idéias, podem ser relacionadas com duas diferentes maneiras de se interpretar o tempo; o tempo natural e o tempo humano – um externo e outro interno. Os limites de cada um – a morte e a eternidade, respectivamente. A morte representada no tempo natural se dá de diversas maneiras para além de sua consumação iniludível. Morre-se, efetivamente, mas também outros tipos de fenecimento podem ser considerados morte. A perturbação de uma ordem social qualquer, mudanças no mundo ao redor, nas pessoas com quem se convive e em si mesmo. O tempo natural representa a carência do homem, no sentido em que ele pode ser dilacerado por este, perder sua identidade, sua constituição primária. O tempo humano, por seu turno, constitui uma extremidade oposta. Tendo a eternidade como limite, essa faceta do tempo é concebida como os esforços intencionais e teleológicos do homem para evitar a morte, manter a unidade de si e do mundo e superar os obstáculos – não apenas para manter-se idêntico a dantes, mas para ser mais do que já era; o tempo humano é o desejo pela transcendência. A morte remete à mais crua experiência, enquanto a intenção remete ao espírito criativo e doador de sentido ao mundo. É da dialética entre os dois tempos que emerge o que chamamos de consciência histórica. A consciência histórica é o empenho do homem em dominar-se, em assenhorar-se do tempo, em vencer ou trapacear a morte o máximo possível.

Os homens têm de interpretar as mudanças temporais em que estão enredados a fim de continuarem seguros de si e de não terem de recear perder-se nelas, ao se imiscuírem nelas pelo agir, o que precisam fazer, para poderem viver. A resistência dos homens à perda de si e seu esforço de auto-afirmação constituem-se como identidade mediante representações de continuidade, com as quais relacionam as experiências do tempo com as intenções no tempo: a medida da plausibilidade e da consistência dessa relação, ou seja, o critério de sentido para a constituição de representações abrangentes da continuidade é a permanência de si mesmos na evolução do tempo. A narrativa histórica é um meio de constituição da identidade humana. (RűSEN, Jörn, 2001: 66)

Assim podemos entender a consciência histórica como a luta do homem para permanecer íntegro frente às inevitáveis mudanças que o tempo lhe impõe. Por este

impulso interpretativo e criador de sentido, face às experiências, que o homem pode melhorar o passado – posto que o passado, quando transformado em História, nunca é apenas a experiência vivida, mas também o intento de a transcender, por aqueles que vivem. O processo de produção de sentido do passado, geralmente, privilegia a continuidade temporal para garantir, assim, a identidade do homem consigo mesmo. O processo de melhoramento do passado, em se tratando de eventos traumáticos, aos quais há uma dívida da História para com a justiça, precisam, para esta dívida ser sanada, de instrumentos diversos para produção de sentido. Para que relatar o Holocausto às gerações vindouras? Acreditando que o passado pode ser melhorado pela geração de sentido, precisamos entender que este é uma forma diferente em se lidar com o passado, que não pode pautar-se pela continuidade.

As gerações posteriores ao holocausto estão impossibilitadas de representar o decurso do tempo como uma simples continuidade, pois veem-se obrigadas a dar conta de uma grave fissura na cadeia dos acontecimentos históricos. Nesse contexto, ganham importância conceitos não lineares de tempo, como utopia, momento, origem, *eschaton*, suposições contrafáticas de significado etc.

Uma história concebida de acordo com tais conceitos nem se encerra simplesmente no *happy end* da teleologia da nossa ação, nem deixa de lado a experiência que essa teleologia considera absurda. Tal história é capaz de integrar o absurdo à orientação histórica do agir. Pode-se assim conciliar a consciência de que o absurdo faz parte da experiência humana com o esforço de superar o absurdo, esforço esse que é parte significativa de toda orientação cultural. Os horrores pacificados por meio da narração, ou melhor, os horrores trazidos ao olhar histórico, têm de ser considerados como experiência, para que o absurdo que os caracteriza se converta num elemento positivo da motivação do agir. Dessa maneira, pode-se extrair sentido histórico mesmo das experiências mais absurdas – que, por definição, são aquelas que, no seu acontecer, se caracterizam pela ausência ou negação de sentido. (RÜSEN, Jörn, 2011: 289)

Diante do absurdo das experiências sem sentido, as gerações subsequentes, em seu interesse de ter um presente e um futuro melhor do que seus antepassados, estão forçosamente obrigadas a interpretar e melhorar o passado a que estão conectados. O silêncio de uma geração precisa ser rompido pela que a sucede. Dentro da significação dos eventos absurdos, pois, melhora-se o passado. “Mas é tal melhoramento possível exclusivamente como reflexo das projeções de futuro cheias de esperança e que nada têm a ver com o que realmente aconteceu?” (RÜSEN, Jörn, 2011: 277).

Assim supor é seguir pelo caminho proposto por Hayden White, para quem o dever da História seria inventar tradições que permitissem ao homem viver de maneira mais plena, a lidar com o passado, que nos lega um fardo, mais do que atestar a existência factual deste mesmo passado. É admirável todo o esforço do historiador norteamericano em suas defesas por uma “História existencialista”, mais ainda seus propósitos. Mas as

sendas abertas por White – e aqui não faço menção as interpretações toscas e rasteiras ou, melhor dizendo, deturpações, que críticos que mal o leram ou não foram capazes de entendê-lo, cujo exemplo maior de desonestidade é Carlo Ginzburg – estas sendas possibilitam caminhos muito perigosos. Não se trata, evidentemente, de igualar a narrativa histórica à literatura, e de negar que a primeira faz referência a algo que aconteceu e se alicerça em documentação. Passadas mais de quatro décadas de *Metahistory*, sua obra mais impactante, é ofensivo supor que a recepção de Hayden White pelos historiadores é a mesma que as das primeiras resenhas, e que nos mantenhamos no nível de ingenuidade dos que criticam não White, mas sim um espantalho que em nada se assemelha com a solidez da obra do autor. Quando alerta para os riscos de se seguir o caminho por ele proposto, enfatizo em que as balizas assentadas em sua obra, que permitem lidar com o passado do Holocausto de maneira, digamos, “reconciliatória” com o presente, também permite que se faça narrativas negacionistas, fascistas, mobilizadas politicamente para motivos de menor nobreza e de potencial destrutivo, da mesma forma que para a construção de um mundo mais democrático. Há uma vasta gama de narrativas concorrentes possíveis, sem que haja critérios para escolher qual ou quais delas tem maior potencial de verdade, que não sejam de ordem puramente moral, ética ou política. Assim, o esforço da pesquisa em buscar uma temporalidade que supere a metafísica da presença do tempo linear, geométrico, ou mesmo o historicista, reside não somente em vislumbrar as possibilidades de se fazer justiça ao passado; mas, uma vez vista como necessária a narrativa histórica como uma forma culturalmente específica do homem em lidar com as mudanças temporais e com um passado perturbador, é preciso, também, buscar quais dessas narrativas concorrentes podem reivindicar ser uma representação fiel do passado. Ou seja, além de fazer uma crítica ao tempo historicista que está na base da fundação da disciplina histórica enquanto ciência, também faz-se preciso se opor a um dos fundamentos da crítica narrativista às possibilidades de se fazer uma ciência sobre o passado, qual seja – a de que somente quando colocado em enredo, existe uma história com início, meio e fim; que o encadeamento dos fatos não provém da experiência, mas do esforço artístico, dos tropos linguísticos, do próprio ato de escrever, que são os mesmos para a História e para a Literatura. Aqui, o problema a ser enfrentado não é buscar uma pretensa dignidade da História frente à ficção (ou o que, na confusão mental de alguns, seria o mesmo que mentira), mas o de reconhecer que as narrativas históricas são sobre alguma coisa – o passado – e com ele guarda alguma referência, mesmo que vise substituí-lo. E esse passado, já na experiência constituída, possui uma forma narrativa – e que é da

própria disputa entre essas histórias pré-narradas que surgem as possibilidades de narrativas com início, meio e fim – e que essas narrativas possam competir entre si. Há constituição de uma historicidade anterior à toda a escrita da História, sem a qual esta é impossível, e que determina o que pode ou não ser escrito sobre o passado; uma tradição, uma historicidade [*Geschichtlichkeit*],¹¹⁷ uma configuração narrativa do passado que, de maneira própria ou imprópria informa o ofício do historiador. Como, então, um passado previamente sem sentido (absurdo) pode alcançar um significado após sua elaboração e interpretação narrativa? “Melhor” é um adjetivo que diz respeito ao novo *status* que ganham os fatos do passado no curso da sua interpretação. (...) Pode-se dizer, assim, que o passado “melhora” quando os sujeitos (...) se voltam para estes, interpretando-os” (RÜSEN, Jörn, 2011: 280) As mesmas intenções que o homem do presente têm, em mobilizar sua carência e, através de uma ação teleológica, dar sentido ao mundo – também as tinham os homens do passado. Mas, por não se poder confundir o sentido das histórias com a motivação das ações, temos a possibilidade desse melhoramento. A teleologia das ações nunca se concretiza em sua totalidade, com a realização de todos os seus intentos; muito frequentemente os objetivos são frustrados. O absurdo são objetivos frustrados que não chegam ser uma total ausência de sentido – são, antes, sentidos incompletos, legados pelas gerações anteriores para que as gerações subsequentes pudessem sintetizá-las em uma nova composição de sentido. Antes de podermos inventar sentido para o passado, já somos constituídos pelo sentido que o passado nos deu. Não existe uma descontinuidade radical entre o passado e o presente, e nem poderá existir entre o presente e o futuro. A atribuição de sentido para os eventos absurdos – o poder fazer Justiça através da História – pode ser formulado em termos benjaminianos – nós fomos esperados sobre a Terra (em seu segundo conceito sobre a História):

A felicidade capaz de suscitar nossa inveja está toda, inteira, no ar que já respiramos, nos homens com os quais poderíamos ter conversado, nas mulheres que poderíamos ter possuído. Em outras palavras, a imagem da felicidade está indissolúvelmente ligada à da salvação. O mesmo ocorre com a imagem do passado, que a história transforma em coisa sua. O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi espirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que

117 Utilizarei o termo tal como formulado por Heidegger, especialmente no capítulo sexto de *Ser e Tempo*. Doravante empregarei o termo em seu original alemão, *Geschichtlichkeit*, por considerar que sua respectiva tradução para o português – historicidade – já esteja contaminada por significados diversos que não correspondem o que termo quer expressar. Historicidade pode, muito bem, apenas designar que as coisas possuem um passado, uma constituição histórica anterior ao seu formato atual; ou, simplesmente, que as coisas mudam – e se já não mudaram, eventualmente, mudarão. Por *Geschichtlichkeit* pretendo dizer algo mais específico, como a constituição de um passado anterior a sua tematização científica pelo homem e que, de alguma forma, determina sua constituição.

cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. (BENJAMIN, 1994: 222-223)

Neste nosso encontro secreto com o passado, neste elo intergeracional, temos não só a possibilidade, mas também o dever de redimir o passado de seus absurdos, atribuindo a ele sentido. Em contato com o sentido prévio, o da frustração da teleologia da ação das gerações anteriores, podemos dar novos sentidos às experiências passadas, para delas nos apropriarmos – e, neste passo, as gerações anteriores, ao emergirem em nossa consciência e vincularem-se a nossa própria teleologia, tornam-se nossos antepassados. Passado, presente e futuro, desta feita, não mais são momentos temporais distintos e irreconciliáveis, mas fazem parte de um mesmo *jetztzeit*. “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela se apresenta, no momento de um perigo” (BENJAMIN, 1994: 224). “O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer ”(BENJAMIN, 1994: 224-225).

Inicialmente, apresentei a produção de sentido como uma tentativa de produzir uma identidade, um contínuo entre o ontem e o hoje – e a possibilidade de construir uma identidade, de se apropriar intencionalmente da experiência, significava a possibilidade de se melhorar o passado. Mas, diante do absurdo, do traumático e do sem sentido, como o Holocausto, a consciência histórica não poderia se manifestar enquanto uma continuidade de sentido entre o passado e o presente. Voltando-me para Benjamin, no entanto, pude mostrar como é possível atribuir sentido a eventos supostamente, desprovidos dele. A relação dos vivos com os mortos foi, assim, transtornada de uma relação de continuidade para uma de descontinuidade. Ou ainda, posso formular de outra maneira – é uma continuidade distinta, onde a hereditariedade não se dá entre os criminosos e perpetradores, mas sim entre as vítimas que pereceram e aqueles que a elas pretendem se relacionar eticamente. É o anulamento do tempo que estabelece condições para que a narrativa histórica possa fornecer um contraponto, uma equivalência, para purgar do passado seus crimes. O modo como a historiografia pode lidar com o passado traumático é pelo exercício do luto. Mas seria possível narrar o trauma antes que o luto já esteja em exercício? Ou permaneceria ainda a historiografia refratária a fazer justiça aos mortos? “Toda história do sofrimento clama por vingança e exige narração”.(RICOEUR,

2012: 309). Essa possibilidade de modificar o passado é chamada por Kermode de ficção de concordâncias “Nós alcançamos nossa concordância secular de passado, presente e futuro, modificando o passado permitindo o futuro, sem falsificar nosso próprio momento de crise. Nós precisamos e provimos ficções de concordância” (KERMODE, 2000: 57).¹¹⁸ Ao mesmo tipo de efeito, Hayden White chama de *fulfilment* (quando olhamos para o passado e entendemos o presente como o preenchimento de suas expectativas, invertendo a temporalidade geracional, tornando o que veio antes em herdeiros do presente – ou melhor, o presente escolhe seus ancestrais).

Emergem do mundo da vida forças disruptivas que promovem a desintegração do homem, portanto, forçando-o a não ser idêntico a si mesmo. Nesse mesmo mundo da vida o homem tem interesses de se manter como sempre foi, portanto, necessitando transpor as adversidades e obstáculos surgidos, suprir suas carências construindo, para si, histórias. As histórias surgem, portanto, como produto da consciência histórica. Mas, para que sejam realmente efetivas essas histórias, não podem elas depender apenas das intenções dos homens, de sua subjetividade; precisa ela de um alicerce na experiência e de critérios de validação, que somente a Histórica científica pode garantir. O retorno da narrativa à experiência é fundamental para que se possa pensar em alguma verdade histórica e, portanto, decidir dentre as narrativas concorrentes quais delas são mais capazes de prover um desvelamento do Homem, um seu reconhecimento cada vez maior de si mesmo, uma reconciliação com o passado que não dependa de engajamentos ideológicos que lhe custe a boa consciência. De uma História que possa servir à vida, mas não a qualquer estilo de vida. Para que uma identidade seja construída, portanto, a História enquanto disciplina metódica é fundamental. O tempo natural é como que uma força centrífuga, estilhaça a integridade do homem para fora de si, e a construção das histórias é o esforço do homem juntar suas partes, juntar a si mesmo – tecendo os estilhaços, de volta, com linhas frágeis, que sempre e outra vez tornarão a rebenotar. Mas a cada reconstrução, esse homem incorpora em si novas partes (aspectos) que o faz perceber seu reflexo cada vez de maneira diferente. O homem é uma unidade criada pela contraposição das forças dispersantes do mundo à sua própria, em constante combate, tentando manter-se idêntico a si mesmo. A questão que surge é: essa unidade é um produto apenas garantido pela

118 No original: “We achieve our secular concords of past and present and future, modifying the past and allowing for the future without falsifying our own moment of crisis. We need, and provide, fictions of concord.”

História, em seu aspecto narrativo, ou, de alguma maneira, é por ela herdado do próprio mundo da vida?

O homem enquanto produto do sentido

Até agora os esforços das investigações precedentes visaram à superação da oposição entre Justiça e História mediante uma desconstrução de uma ontologia do tempo para a qual o passado é aquilo que não mais está, que não mais é. Creio que os esforços envidados até aqui foram suficientes para demonstrar o quão equivocada é uma concepção do tempo que desconsidere a permanência do passado no presente, assim como as obrigações do presente quanto ao futuro, tanto pela elaboração levada a cabo por Agostinho, quanto pela tentativa radical de Derrida, exemplificada, para a qual não existe uma sincronicidade absoluta do presente consigo mesmo, estando, este, sujeito à presença do passado tanto quanto do futuro, para além de suas manifestações em forma de planejamento e antecipação. Foi dito acima, no entanto, que ambas as soluções não lidavam de forma suficientemente interessante com o problema da “metafísica da presença”, seja por, numa tentativa de a superar, não conseguir se livrar dela – caso de Agostinho -, quanto, por outro lado, no exemplo derridiano, por, em sua negação, tê-la sempre como um limite, um polo oposto, que, a meu ver, não lida de maneira satisfatória com o problema da dicotomia ausência/presença. Temos que reconhecer a especificidade do passado como um tempo que ao mesmo tempo em que já passou, ainda vive de alguma forma no presente, determinando-o. É dentro destes limites que a pergunta sobre a possibilidade de se fazer justiça pela escrita da História aparece com seu efetivo vigor, pois ao mesmo tempo não está obstruída por concepções do tempo vulgares – e, como vimos, em grande medida, falsas -, nem, tampouco, por um otimismo ingênuo que levasse ver, no presente, uma capacidade redentora, podendo, de fato, desfazer o que já estava consumado, anular a passagem do tempo, e tornar arrependimento e perdão coisas intercambiáveis. A conclusão encaminhada é de que o passado pode, efetivamente, se transformar em algo melhor – portanto, em alguma medida, ser alterado -, mas que este melhoramento não é por uma intervenção ativa no passado, senão por uma sua reelaboração interpretativa que resultasse em ganho de orientação para as ações das gerações sobreviventes, rompendo com um silêncio prévio, e alterando o passado, sim, enquanto significado. O poder de intervenção da História no passado ficou estabelecido como sendo o poder de, através da interpretação e criação de novos sentidos, incorporar na temporalidade um elemento de utopia e descontinuidade. Descontinuar-se-ia a ligação

com os crimes para construir uma identidade com as vítimas, os antepassados que sofreram e que tiveram seus sonhos interrompidos. Cabe ao presente, se quiser tornar o passado melhor – e sendo o homem um ser de carências, sempre necessita vencer a experiência crua pela necessidade de transformar seu mundo em algo melhor pela apropriação positiva e própria de suas condições existenciais – cultivar as sementes do passado que se encontram dormentes para que, enfim, possam germinar. É desta maneira que se estabelece uma cumplicidade entre passado e presente, que, na medida em que se torna, também, o presente em passado, replica-se, estabelecendo, portanto, uma cumplicidade também entre presente e futuro.

A formulação benjaminiana do tempo messiânico, contudo, mais diz respeito à intencionalidade dos homens que vivem, portanto, à sua capacidade – e, ao mesmo tempo, dever – interpretativa de adicionar sentido ao passado, do que ao sentido que o passado já encerra em si.

Antes que se possa arguir em prol das possibilidades de melhoramento do passado, ou seja, da possibilidade de prover-lhe de novos sentidos, é mister avaliar as condições em que esse passado se insinua ao homem e ao historiador. Para que se tenha uma dimensão do grau de presença do passado no presente, ou, colocando de outra forma, para que se dê um golpe definitivo aos empecilhos colocados à História e suas possibilidades de, efetivamente, cumprir justiça, é necessário compreender a temporalidade que surge no mundo-da-vida e conforma o homem em suas ações. Uma temporalidade previamente dada, anterior a qualquer consciência científica que poderia reivindicar ser sua criadora e que, portanto, fornece limites sobre o que se pode falar ou não desse passado quando, finalmente, põe-se o historiador a tematizá-lo e narrá-lo. É necessário um recurso para que se possa entender como, do mundo, surge a ciência; em nosso caso específico, como, da temporalidade intrínseca do homem, surge a historiografia científica.

Nos termos colocados por Rüsen, pudemos ver que a consciência histórica surge da tensão entre a experiência e a intencionalidade da ação, entre o poder aniquilador do tempo, que traz a morte e o esquecimento, e a necessidade do homem de dar sentido a sua vida e ao mundo a sua volta. A consciência histórica, da qual depende a historiografia científica, assim, emerge da condição ontológica do homem. Um desdobramento não necessário, tanto que é localizado cultural e historicamente no ocidente, é o desenvolvimento dessa consciência histórica em História científica. Para Rüsen, a capacidade orientadora das histórias só pode ser efetivamente alcançada quando a pretensão de verdade dessas histórias pode ser verificadas e legitimadas. Uma história se

torna verdadeira, portanto, quando é crível. Do contrário, ter-se-iam apenas mitos que, sem lastro na experiência, seriam incapazes de orientar, satisfatoriamente, o homem em suas angústias temporais.

Antes, uma advertência. Elaborada a questão da presença do passado no presente, ou melhor, de como as forças destes permanecem vigentes em nossas vidas, pode-se, legitimamente, perguntar se argumentar em favor disto não seria o mesmo do que argumentar que o passado permanece uma constante inescapável, que a mera sucessão temporal não poderia nele infligir rupturas significativas, tornando-o, portanto, ontologicamente privilegiado, em contraste com as alegações da “metafísica da presença”. A questão é legítima, mas, ao considerar, como farei adiante, a dialética entre continuidade e descontinuidade temporal, reconhece-se a impossibilidade de uma visão totalizante do passado, por um olhar retrospectivo; em encerrar o significado das coisas por completo – pois, com o passar do tempo, incrementa-se, também, o sentido das coisas. Isto ficará melhor elaborado quando esclarecermos o conceito de história-efeitual [*Wirkungsgeschichte*], de Gadamer. É justamente porque passado e presente, muito embora um influencie e determine o outro, são efetivamente coisas distintas e que não podem ser confundidas, que é possível escrever Histórias – ou seja, pode-se pretender melhorar o passado ao incrementar seu sentido. Que não se despreze a efetiva alteridade entre presente e passado ao demonstrar como ambos estão numa relação íntima e inquebrantável, utilizando-se, para isto, exageros de toda sorte. O mesmo alerta vale para os que, reconhecendo como passado e presente são coisas distintas, e que assim o futuro, está fadado a ser diferente, não apregoem daí que se possa sair inventando passados, tradições, por meras afinidades – o filho escolhendo o pai.

Voltemos, novamente, a atenção para a tentativa de demonstrar a anterioridade do tempo, ou da “historicidade”, a todo empreendimento historiográfico. “A história existe antes mesmo que se faça a História”;¹¹⁹ não é o historiador, com seu escarafunchar de

119 Talvez seja útil esclarecer a distinção entre História e história indicada pela grafia diferente. Ela opera basicamente pelo reconhecimento de que a História, grafada com ‘H’ em maiúsculo, é apenas um desdobramento contingente das várias histórias que possam existir. Por contingente, digo, a elaboração científica e tematizada de um passado que existe e existiria mesmo que dele o homem não tivesse consciência e para ele não se voltasse com fins de fazer afirmações verdadeiras sobre ele. História é a disciplina científica que, para se legitimar, desde seu surgimento na Grécia, diferenciou-se do Teatro, da Tragédia e do Mito, com suas pretensões de verdade, estabelecendo-se como um discurso específico, com aspirações peculiares e métodos próprios para a concretização delas. Na modernidade, este gênero literário específico se revestiu de métodos que garantissem sua pretensão de verdade e grau de confiabilidade, pretendendo alçar a historiografia como mais uma ciência, de tipo específico, em meio às ciências naturais que começavam a desenvolver-se e firmar-se como modelo de verdade. As histórias, com ‘h’ minúsculo,

arquivos, com a tinta de sua caneta que, ao tornar-se consciente do passado e escrever sobre ele, torna-o, assim, existente. Por mais prosaico que seja afirmar isto, nada tem de ingênuo na assertiva.

Este [o lugar da *Geschichtlichkeit*] não deve ser buscado no conhecimento-histórico, como ciência da história. [...] O modo como a história pode se tornar um *objeto* possível do conhecimento-histórico só pode ser estabelecido a partir do modo-de-ser do histórico, a partir da historicidade e do se enraizamento da temporalidade (HEIDEGGER, 2012: 1017)

“A análise da historicidade do *Dasein* procura mostrar que este ente não é “temporal” por “estar na história”, mas, ao contrário, só existe e pode existir historicamente porque é temporal no fundo do seu ser” (HEIDEGGER, 2012: 1021). A disciplina da História e todas as outras formas de uso do passado só podem ser imaginados pois, antes de tudo, o Homem é um ser – não exatamente histórico, mas – temporal. É por ter nascido num mundo já existente e sedimentado, herdando valores que o antecederam, por preocupar-se em tornar este mundo cada vez mais seu e ocupar-se de torná-lo habitável; de ter a frente de si o horizonte da morte – é daí que surge seu modo de ser temporal e do encadeamento da vida. O conceito vulgar do tempo, manifesto pela “metafísica da presença”, que tenho tentado até agora combater, induz a uma conclusão contrária. O tempo sendo apenas uma infinidade de transições, não havendo no presente nada de permanente, pode sugerir que a narrativa empresta à vida um caráter de novidade em sua estrutura temporal. É essa presumida novidade que permite aos narrativistas argumentar em favor de uma quase ilimitada possibilidade de novas narrativas-concorrentes sobre um mesmo passado, sem conferir ao real maiores poderes de veto do que idiosincrasias estéticas ou implicações políticas – já que a cota que a realidade assume nas narrativas históricas se resumiriam aos fatos/eventos, que se não fossem pelo enredo em que se encontram não teriam dignidade maior do que simples notas em Anais. Esta parece ser a contrapartida cética da *Aufklärung* em relação aos preconceitos

podem tanto ser as diversas elaborações da consciência histórica que não se valeram da Razão para legitimar suas pretensões de validade, ou mesmo o passado que não foi elaborado de maneira científica, permanecendo inconsciente ou mesmo ignorado. Estabeleço a distinção concordando com Droysen, para quem os fatos passados não constituem, naturalmente, material para a História. O passado só se transforma em História na medida em que o historiador recorre a ele para organizá-lo em uma narrativa. O que significa, tão-somente, que História e passado não são a mesma coisa. É matéria da História somente o passado que se mostra suficientemente capaz de orientar a práxis humana, ou em que se reconheça (em Droysen, ao menos), uma teleologia rumo a um mundo ético. Disto não é legítimo inferir que a História instaura o passado. Pelo contrário, reconhece-se a existência de ambos assinalando uma diferença radical entre um e outro.(DROYSEN, 2009). Ao longo do texto já vinha empregando História e história com grafias diferentes; não estabeleci a distinção em nota antes por, somente nesta altura do texto, parecer efetivamente necessário que se esclarecesse as diferenças, posto que a diferença apresentada na frase poderia gerar incompreensões.

[*Vorurteil*]. Sua tendência geral “é não deixar valer autoridade alguma e decidir tudo diante do tribunal da razão”(GADAMER, 2011: 362). Em seu impulso de livrar a compreensão de todo constrangimento de ordens externas ao próprio pensamento, tal como a autoridade de uma pessoa, ou o sentido que uma tradição conferiu a determinado objeto, a *Aufklärung* atribuiu uma total autonomia da razão para estabelecer a verdade, a partir, unicamente, de seu julgamento. Dando uma irresponsável primazia à razão, ficou assim desconsiderado o mundo e todos os sentidos que, por estarmos imersos nele antes de fazermos ciência, nos são doados pela autoridade da tradição.

Essa formulação de que “as histórias existem antes da História” pode ser encontrada em diversos autores que, de alguma maneira, beberam na tradição fenomenológica iniciada por Husserl. Ou, em termos mais apropriados a esta tradição de pensamento: o passado existe antes de sua tematização científica pelo historiador, possui certa configuração, e age sobre os homens mesmo que disso eles não estejam conscientes. E isto independe da formulação científica do passado em forma de História. Que, antes da pesquisa documental e da elaboração narrativa da historiografia, o passado vem de encontro ao homem – e é esta a condição primária da historiografia. Sei que é temível dizer que os autores de que trato dizem a mesma coisa e concordam entre si, mas vejo, na forma como eles elaboraram a questão da possibilidade da escrita da História como ciência, certa proximidade. Tanto Heidegger, seu discípulo Gadamer, o fenomenólogo canadense, David Carr, e até mesmo Rösen,¹²⁰ fazem recurso ao mundo-da-vida, elaborado, primeiramente, por Husserl.

120 Rösen, que pode parecer mais distante desta tradição, especialmente por suas discordâncias a afastamentos em relação a Heidegger, também pode ser enquadrado nela. Perguntando-se sobre a possibilidade da historicidade prévia do homem se tornar História, Rösen vê as limitações de Heidegger: “Mas como você passa da possibilidade para a realidade? E aqui vejo um limite em Heidegger, também. A categoria de Heidegger da *Geschichtlichkeit* é vazia. Toda vida humana é *geschichtlich*, histórica, mas isso não significa muito a respeito da experiência histórica básica, de que é somente uma mudança especial, um desdobramento temporal especial, algo concreto, algo que tem a marca de um evento. Nada disso é discutido na *Geschichtlichkeit* de Heidegger. Você pode aplicá-la a todos os lugares, mas nunca chegar aos princípios da geração de sentido. Assim, *Geschichtlichkeit* não tem sentido. É uma idéia vazia. Pode apontar para o sentido de uma eternidade por sobre as mudanças, e assim por diante. Mas sem a possibilidade de derivar critérios de sentido das categorias antropológicas e existenciais básicas, você nunca passa da *Geschichtlichkeit* para *Geschichte* (História). [But how do you come from possibility to reality? And here I see the limit in Heidegger, as well. Heidegger’s category of *Geschichtlichkeit* is empty. Every human life is *geschichtlich*, historical, but then it doesn’t mean very much with respect to the basic historical experience that there is only a special change, a special temporal development, something concrete, something that has the character of an event. All this is not addressed in Heidegger’s *Geschichtlichkeit*. You can apply it to all places but you never come to principles of sense generation. *Geschichtlichkeit* as such has no sense. It is an empty idea. It can point to the sense of the eternity of values through all changes, and so on. But without the possibility of deriving sense criteria from the basic anthropological and existential categories, you can never come from *Geschichtlichkeit* to *Geschichte*.](MATA e ARAUJO,

O passado enquanto tradição

A idéia de um passado pré-temático que age sobre o homem, que é construído ao mesmo tempo que é construtor da história, creio poder encontrá-la nos conceitos de tradição, como aparece em Rösen; de preconceito [*Vorurteil*], reabilitado por Gadamer; e na analítica existenciária do *Dasein*, de Heidegger, onde desenvolve o conceito de Historicidade [*Geschichtlichkeit*]. O reconhecimento da existência de um passado anterior a sua formulação científica (e, portanto, narrativa) acena para um seu prévio encontro com o homem, sua agência sobre ele, e permite, finalmente, a escrita da História – que não chega, contudo, a ser um desenvolvimento necessário da consciência histórica do homem.¹²¹

Em Rösen, esse passado pré-temático aparece enquanto tradição – como que uma pré-história (não em termos cronológicos) – uma narrativa histórica em modo embrionário. A tradição seria o lastro experimental que impediria a interpretação de criar sentidos aleatórios, sem vínculos com a realidade; o reconhecimento de que há um ponto de partida da História e de seus sentidos, que são as próprias ações teleológicas do homem em seu tempo que, contemporaneamente a seus atos, já estão imbuídas de significado, intencionalidade e, portanto, de sentido – impedindo que o historiador imponha novos

2013: 349-350)”. A crítica de Rösen é de que a historicidade descoberta por Heidegger não chega a constituir um elemento necessário para a constituição da historiografia científica. Eu encaixo sua crítica a Heidegger a um dos exageros para o qual chamei atenção, acima, da ênfase excessiva na continuidade, sem prestar atenção para a possibilidade de mudanças. De fato, uma das características essenciais do *Dasein* é a de perturbar o mundo, ou seja, provocar mudanças. Em Gadamer, quando o desenvolvimento da pergunta pelo significado hermenêutico da distância temporal, e, posteriormente, em sua descrição do que seria a história-efeitual, podemos muito bem notar o significado da descontinuidade. Essa descontinuidade, como chamei já a atenção, é o elemento que permite a historiografia de melhorar o passado, de atribuir a ele mais sentido. Não se rompe, contudo, assim, a tradição; apenas, pela experiência que se lhe adiciona, amplia suas possibilidades de orientar futuros diferentes, ou seja, da construção de uma alteridade mais acentuada do futuro. Mesmo com as ressalvas apontadas por Rösen, insisto na possibilidade, apesar da temeridade disto, em enquadrá-lo junto aos demais autores analisados. Pois ele mesmo, ao abordar a origem da História científica dentro da consciência histórica, assevera: “A consciência histórica será analisada como *fenômeno do mundo vital*, ou seja, como uma forma de consciência da vida humana que está relacionada imediatamente com a vida humana prática.” (RÖSEN, Jörn, 2001: 56-57). Neste ponto, o autor adiciona uma nota, remetendo o leitor a Husserl (HUSSERL, 2012), onde poder-se-á encontrar maiores esclarecimentos sobre o termo “mundo vital”. “Mundo vital” nada mais é que a tradução de *Lebenswelt*, que ora tenho traduzido por “mundo-da-vida”. De resto, cabe notar que na formulação de Rösen, as tensões do mundo-da-vida que indicam pela mudança já estão dadas. Ao fim, todavia, seu problema da auto-identidade do homem e sua necessidade de orientação no mundo por meio da História, não me parece muito dessemelhante do problema levantado por Heidegger do encadeamento da vida [*Zusammenhang das Leben*], herdado de Dilthey. Em Heidegger, no entanto, este problema não é suficiente para o surgimento da historiografia científica.

121 Exceto, talvez, como notei na nota anterior, para Rösen, onde esse desenvolvimento é, de alguma forma, necessário. Todavia, suas incursões pelas diferentes tradições não-ocidentais do pensamento histórico parecem implicar que, ao menos a historiografia científica, como passou a existir no Ocidente, não é um desdobramento necessário da consciência histórica. Mas fica isto apenas como um aparte, pois a discussão exigiria rumos completamente distintos para a pesquisa.

sentidos ao passado, que fossem alheios ao que o passado nos legou, ou, nos termos benjaminianos, esperou nosso encontro e cujas expectativas devemos preencher; as ações dos agentes do passado não podem ser ignoradas na constituição de sentido que o historiador virá a atribuir ao passado, mesmo que, ou ainda que, deva dar-lhe novo sentido. Segundo o teórico alemão:

a questão que se põe, nos processos de constituição de sentido pela consciência histórica, não diz respeito sobretudo ou exclusivamente ao passado, mas à interdependência entre passado, presente e futuro, pois só nessa interdependência os homens conseguem orientar sua vida, seus “feitos”, no tempo. Como representação de um processo de ação que se estende pelo passado, presente e futuro, a própria história faz parte dos “feitos”, pois os feitos da vida humana prática pressupõem um mínimo de orientação no tempo. Sobre o fato de que os “feitos”, ou seja, os processos concretos da vida humana prática estão sempre orientados no tempo baseia-se qualquer tipo de representação da história. [...]. Ela precisa ser concebida como um conjunto, ordenado temporalmente, de ações humanas no qual a experiência do tempo passado e a intenção com respeito ao tempo futuro são unificadas na orientação do tempo presente.

A questão de como se constitui a história a partir dos “feitos” pode ser agora precisada mediante uma questão preliminar sobre se já estaria presente, e de que forma, nos próprios feitos, uma representação do processo do tempo, como passado, presente e futuro sempre já sintetizados nos feitos da vida humana prática atual. (RÜSEN, Jörn, 2001: 74)

Rüsen está em busca de um elemento prévio que una a experiência e a intencionalidade interpretativa do tempo, um momento em que o sofrer e agir do homem estejam interrelacionados em ambas as suas dimensões da consciência histórica; se, em alguma medida (e em que medida), o passado insere-se no presente como mediador, antes mesmo que ele seja tematizado pelo historiador, que se torne consciente pelo processo da investigação histórica. As coisas passadas não são, apenas por serem passadas, históricas; este é um ato que apenas o voltar do historiador para o passado é capaz de determinar. Mas seria esta determinação algo aleatória? Para que o passado possa se tornar História é, antes, necessário, que ele seja capaz de orientar as ações do homem no presente. Para saber, portanto, como o passado se transforma em História, é preciso perguntar-se como as ações dos homens do passado estão interligadas com as ações dos homens no presente. É aí que entra o conceito de tradição do historiador alemão, uma espécie de protonarrativa, ainda não desenvolvida em suas plenas potencialidades de atribuição de sentido. É um passado que se faz presente, cujos efeitos ainda são vigentes; um passado que, por sua própria força, se faz lembrar no agora, uma vez que tem uma intensidade – uma cumplicidade de intensões – com os atos do presente.

Aqui e no que se segue, entendo “tradição” não no sentido do que se cultiva como tal, isto é, um passado tratado intencionalmente como história, mas sim o fato de que, antes de qualquer pensamento histórico, o passado está sempre presente nas diversas formas de intensão do agir. (RÜSEN, Jörn, 2001: 76)

É, portanto, contrário a um construtivismo que atormenta mais do que o devido a consciência dos historiadores atuais. Para alguns, tudo o que se diz a respeito do passado é uma construção, uma escolha do historiador. Desta forma, fala-se em tradições nacionais construídas; mas se esquece que há uma realidade que informa a escrita da História, mesmo que dela o historiador não esteja consciente, e que há, de fato, uma correlação entre o presente e o passado para além das criações do historiador e dos interesses políticos ou ideológicos. Se se é possível construir “tradições”, é, pois, porque há uma verdadeira tradição anterior, prévia e orientadora, algo que vai do passado para o presente, uma suma das orientações resultadas das ações do passado. Simplesmente significa dizer que tudo o que se constrói é construído a partir de algo, não se podendo fazer tábula rasa do passado. Assumir um construtivismo pleno é o mesmo que supor ser possível construir castelinhos de areia ainda que não existisse areia! Não é o presente, portanto, em sua onipotência, que através dos seus problemas, decide o que será dito sobre o passado; antes, os problemas do presente são possibilidades postas pelo próprio passado; a escrita da História é a comunhão entre as carências postas pelas ações de nossos ancestrais e as nossas intenções – em uma cadeia perpétua e inquebrantável de sentido que é tanto posta pela experiência quanto pela expectativa. Portanto, todo voltar de olhos para o passado, por parte do historiador, é imbuído de um interesse e de uma necessidade prática; não é apenas um acumular de fatos curiosos e desnecessários; a própria possibilidade de superar carências herdadas depende do adequado apuramento e tratamento desses fatos, dos quais o sentido está indissociado. Pois, sim, se tudo é construído, isso não significa dizer que por atos de magia institui-se uma realidade; qualquer que conheça minimamente a realidade e o mundo da vida prática sabe que para construir desde um monumento ou uma peça ínfima que seja, é necessário matéria, finalidade, trabalho, ferramentas e tempo – que a realidade não extrapola da mente, como se poderia ocorrer no mundo onírico.

Na tradição, o agir passado indica, ao agir presente, a direção; na tradição, o agir passado mantém-se presente na forma de uma orientação imediatamente eficaz.

Tradição é, pois, o modo pelo qual o passado humano está presente nas referências de orientação da vida humana prática, antes da intervenção interpretativa específica da consciência histórica. Seu caráter pré-histórico consiste em que, nela, o passado não é consciente como passado, mas vale como presente puro e simples, na atemporalidade do óbvio. (...) Tradição é a unidade imediata entre a experiência do tempo e a intenção no tempo, (...) ela é a recuperação do tempo ainda antes de quaisquer resgates do tempo realizados pela consciência histórica. (RÜSEN, Jörn, 2001: 77)

Podemos ver que a *Geschichtlichkeit* de Heidegger tem função semelhante à tradição de Rūsen. Heidegger afirma que a

determinação da historicidade é anterior ao que se chama de história. (...) Expressamente ou não, ele *é* seu passado. E não só no sentido de que seu passado como que desliza “atrás” dele, possuindo ele o passado como se fosse uma propriedade subsistente que por vezes volta a ter efeito sobre ele”. O *Dasein* “*é*” seu passado no modo do *seu ser*, o qual, para dizer rudemente, “se gesta” cada vez a partir de seu futuro. (...) Seu próprio passado – que significa sempre o passado de sua “geração” – não *segue atrás* do *Dasein* mas, ao contrário, sempre o precede.”(HEIDEGGER, 2012: 81).

Prossegue Heidegger:

Essa historicidade elementar do *Dasein* pode permanecer oculta para ele mesmo. Mas pode ser também de certo modo descoberta, vindo a ser objeto de cultivo próprio. O *Dasein* pode descobrir a tradição, conservá-la e investigá-la expressamente. A descoberta da tradição e a abertura do que ela “transmite” e de como o transmite podem ser assumidas como uma tarefa autônoma. (HEIDEGGER, 2012: 81-83)

Argumentando em favor da constituição de uma historicidade primária do *Dasein*, do qual o passado, assumindo a forma da tradição, faz parte, da mesma forma que as entranhas do homem-animal, Heidegger, em suma, diz de outra maneira – e não tão diferente assim – o mesmo que anteriormente demonstrei ser o argumento de Rūsen. O passado, então, possui uma agência ativa sobre o presente, e somente através desta agência, deste vigor – de ser uma constituição primária do *Dasein* – que a historiografia científica se torna um empreendimento possível. A sua não existência (da historiografia científica), todavia, antes de negar a historicidade e a temporalidade do homem, o que poderia ser suposto por quem considerasse efetiva a existência do tempo somente após este ser revelado pela narração histórica – ou, nem assim, supor que sua configuração narrativa seja uma doação de sentido ficcional, por parte do historiador -, a não existência da historiografia afirma a historicidade pelos avessos, ou seja comprova-a por ser um contraste a possibilidade de seu desenvolvimento pleno, uma deficiência, uma não apropriação efetiva e consciente do passado. Ou, ainda, afirmando de maneira menos corporativa, o Homem não precisa da historiografia científica para se orientar no tempo, dispondo, antes, de vários recursos que a própria práxis cotidiana fornece imediatamente, de encontro com seu passado. Ou este não se afigura como problemático o suficiente, ou apresenta-se de maneira deveras atrelada a ele, ou, ainda, o Homem dispõe de ferramentas outras para interpretar o passado – fazer uso dele – que não passe pela esfera científica e que dispense o *modus operandi* historiográfico – tais como memória, testemunhos, literatura, cinema, etc.

A transmissão do passado por meio da tradição não seria uma mera continuidade, todavia; comporta sempre uma diferença entre passado e presente. O próprio projeto de Heidegger não seria possível se ele compreendesse a *Geschichtlichkeit* do *Dasein* nestes termos; retomando a tradição filosófica da pergunta pelo ser, ao diagnosticar a predominância de uma “metafísica da presença” em todas as tentativas filosóficas, desde a antiguidade clássica, passando pela teologia medieval e sua reelaboração pela filosofia moderna, o que Heidegger diagnostica é o “esquecimento do Ser” pela tradição ocidental em todas as suas perguntas, por tentar essencializá-lo, ou por ignorar suas complexas relações com o tempo. Podendo – e necessitando -, assim, afirmar:

A tradição que assim se faz dominante, em vez de tornar acessível de pronto e no mais das vezes o que ela “transmite”, ao contrário, encobre-o. Ela transmuda o que a tradução legou em um poder-ser-entendido-por-si-mesmo, obstruindo o acesso às “fontes” originárias (...). A tradição faz mesmo que essa origem seja em geral até esquecida. Faz que se entenda dificilmente a necessidade de um tal retorno. A tradição erradica do *Dasein* tão amplamente sua historicidade que ele já se move somente no interesse pela multiplicidade de possíveis tipos, correntes e pontos-de-vista do filosofar, em culturas as mais distantes e as mais estranhas e, com esse interesse, procura encobrir sua falta de solo próprio. Do que se segue que o *Dasein*, em todo esse interesse pelo conhecimento-histórico e todo o zelo por uma interpretação filologicamente “objetiva”, já não entende as condições mais elementares que possibilitam unicamente um retorno positivo ao passado, no sentido de sua apropriação produtiva. (HEIDEGGER, 2012: 85)

Portanto, por mais constituinte do homem que o passado possa ser, por intermédio da tradição, por mais ineludivelmente imerso em sua historicidade que o homem possa estar – e, de fato, está -, o papel da tradição sobre as ações do homem presente não são mera continuidade de perpetuar um passado. O fato de estarmos imersos na tradição não significa que todas as nossas orientações temporais estejam corretas, não significa que todo e qualquer juízo feito sobre o passado, ou que as atitudes do presente em relação a esse estejam sempre em conformidade. A tradição prevê e provê a possibilidade do erro, que é a perpetuação cega de certas atitudes, como no caso trabalhado por Heidegger, o do “esquecimento do ser” e da devida tematização sobre sua relação com a temporalidade, ou, no outro oposto, a chamar de lar e erguer morada em uma terra estranha, onde nada mais somos que estrangeiros – a tradição não nos livra de escrever falsidades. Assim, é sempre possível, e muitas vezes é imperativo, que ajamos de maneira negativa e destrutiva em relação à tradição; promovamos um retorno ao passado, às condições de possibilidade do homem, não com um intento de buscar as certidões de nascimento, a produção genética do que somos hoje, mas para realizar, desta feita, um trabalho positivo por sobre a tradição e percebermos as possibilidades ignoradas, não desenvolvidas, reconhecer que o

desenvolvimento de nossa historicidade, embora em alguma medida fatalístico, não necessariamente é o mais original e próprio, podendo o homem realizar as possibilidades de seu passado de diferentes formas. Creio ser este o intento de toda a historiografia, justificando a passagem da *Geschichtlichkeit* original, em seu estado latente, para uma consciência histórica plena e desenvolvida; e, dela, para uma historiografia científica capaz de realizar este retorno – através do qual o passado é melhorado.

A destruição não se comporta negativamente em relação ao passado, sua crítica atinge o “hoje”, (...) a destruição não quer sepultar o passado no nada, ela tem um propósito *positivo* e sua função negativa permanece inexpressa e indireta (HEIDEGGER, 2012: 85)

Tanto para os propósitos de Heidegger quanto para os meus próprios, somente a superação da “metafísica da presença” pode possibilitar os desdobramentos ulteriores da pesquisa. Para Heidegger isso significava ver onde a metafísica ocidental errou em seu entendimento sobre o Ser, expugnando dele sua relação com o tempo. Face às mudanças temporais e, desta forma, das mudanças do próprio homem – a que Heidegger, ao investigar suas relações com o mundo chama de *Dasein* – com que direito o Ser poderia reivindicar a unidade de sua existência? Não significariam suas mudanças no tempo a própria alteração de sua identidade, essência, ser? O homem de hoje não seria inteiramente outro em relação ao homem de ontem? Como lidar com o problema da sucessão? O meu problema é de ordem semelhante – se a sucessão se dá sem que, do passado, nada permaneça no presente, como poderia ser feito um resgate positivo do passado, permitindo, assim, seu melhoramento? É preciso investigar em que medida o Ser permanece o mesmo, em que medida o passado permanece no presente, como se gesta a auto-identidade do homem (nos termos de Rūsen), o encadeamento de sua vida [*Zusammenhang das Leben*], (nos termos de Heidegger).

O *Dasein*, o ser-aí, é aí, não em seu agora, no seu presente, mas no mundo. O homem, portanto, não é uma entidade independente das coisas e dos outros homens, sendo plenamente capaz de autodeterminar-se em cada instante como queira, sem ter em vista as limitações – tanto em sentido de restrições, como em sentido de possibilidades – de sua existência. Ser-aí significa compartilhar um mundo, apropriar-se dele de maneira própria ou imprópria, compartilhar referências, sentidos sedimentados – dentre eles, o próprio tempo. O ser-aí é a superação da racionalidade autônoma e cartesiana do homem que instituiu uma diferença radical entre o homem perguntante e seu objeto investigado. Todas as investigações estão previamente determinadas por aquilo que vem ao nosso encontro e, desta maneira, também, possibilitadas. Se houvesse um total estranhamento

do homem com as coisas, nenhum conhecimento seria possível. Assim, quando o homem pergunta-se pelo ser de uma cadeira, antes que qualquer investigação esteja em curso, pela sua lide cotidiana, o homem já sabe o que é uma cadeira. Ela está sempre em um nexos de referencialidade, somente dentro do qual pode ser concebida. Cadeira é algo em que se senta, que pode ser grande ou pequena, confortável ou desconfortável, que pode ser feita de madeira, recoberta de estofado, que permite uma posição ereta do homem ou causa-lhe problemas nas vértebras. Em sua instrumentalidade, as coisas aparecem ao homem como uma coisa-para.¹²² Há, portanto, um reconhecimento prévio do homem para com as coisas que investiga – isto significa o “aí” do ser, o “da” de “*Sein*”. Da mesma forma que ocorre com a mesa, com o carro, com o leão, ocorre com tudo, inclusive o homem com o seu passado. O seu passado não é por todo desconhecido; mesmo que o homem não se dê consciência de como é influenciado pelo passado, de como seu hoje é completamente dependente dele; ou, de forma ainda mais radical, mesmo que o homem tenha uma consciência equivocada de seu passado, ou que assuma sobre ele uma postura de negação, está o homem, para sempre, fadado a ser constituído por ele – *somos* a nossa história, ainda que a não tematizemos.

A temporalidade própria do Dasein

A repetição é a resposta própria que o *Dasein* dá ao problema da continuidade existencial. Há, por certo, uma resposta imprópria a este problema – que é o entender-se

122 Este termo já não é de Heidegger, aparecendo em Schapp. A coisa para são todas as coisas do mundo, exceto as da própria natureza e os outros homens; enfim, são todas as coisas do mundo *tal como elas nos aparecem*. As coisas-para são todas as coisas criadas pelo homem com alguma intenção útil e que aparecem para nós sob as determinações de um horizonte. Assim, sua história começaria no momento de sua criação e no modo pela qual foi criada. Mas ela não se encerraria aí; cada coisa-para individual está fadada a ter uma história própria; assim, de uma série de carros de uma mesma série, cada veículo individual é completamente diverso de outro. Um pode viajar por quilômetros, pode ser comprado, vendido e revendido, pode permanecer com seu motor e peças originais de fábricas perfeitamente intactas; enquanto um outro carro da mesma série, pode se arranhar, ou ainda, na primeira vez que for conduzido, capotar e matar todos os seus ocupantes. Todas as coisas do mundo dão-se à compreensão, desta maneira, através do surgimento das coisas-para. Um ruído nunca é um som isolado: é o barulho de um cão rosnando, de um carro derrapando, de uma música agradável ou do perturbador vizinho a interromper seus estudos. O próprio material do qual são feitas as coisas aparecem sempre sob a determinação da coisa-para; assim, ao construir uma mesa, procura-se por uma madeira resistente, que não vá sucumbir ao peso dos livros, que possa manter-se rígida sempre; as relações espaciais e temporais, da mesma forma; as investigações científicas, também. O trabalho do cientista, ao investigar as condições anatômicas e fisiológicas de um leão, jamais poderia responder o que é um leão. Saber como funciona seu coração, detalhes sobre seu sistema circulatório, que sua matéria é composta por átomos – nada disso diz nada a respeito das coisas-para, não podendo jamais servir de parâmetro para dizer o que é ou não é um leão. Entende-se por leão, mesmo que esta compreensão esteja equivocada, aquilo que sempre se entendeu por leão, ou seja, sua afiguração a nós a partir de um horizonte (SCHAPP, 2007). Isso tudo serve para indicar que: (1) as coisas só são percebidas por estar em íntima conexão com o mundo, e (2) a nenhum objeto, quanto mais ao homem!, escapa a história; somos todos constituídos por histórias, e apenas pela investigação dessa, e de nenhum outro estudo mais, se pode pensar uma ontologia do Ser.

no tempo como mera sucessão. O problema da sucessão aparece quando perguntamos pela unicidade do homem, que está, efetivamente, envolto por limites. O homem é um ser para o final, está limitado pela morte. Está, também, limitado por seu nascimento – são os marcos dentro os quais pode-se pensar em uma duração do homem. “Só o ente sendo “entre” o nascimento e a morte exhibe o todo buscado” (HEIDEGGER, 2012: 1011).

Na tematização preliminar de que o homem é uma “sequência de vivências” entre o nascimento e a morte, as vivências aparecem apenas como o que é subsistente em cada agora. O que é, de fato, a extensão da vida de um homem? Sendo apenas essa sucessão de agoras, contínuos saltos temporais, poder-se-ia reconhecer, no tempo, algo de subsistente? A existência seria o preenchimento paulatino de um quadro, com cada vivência ocupando seu espaço entre o nascimento e a morte, sendo a totalidade do homem a mera soma dessas vivências – posto que o efetivamente real das vivências seria apenas o agora, negando uma conexão com o antes e com o depois, “algo apenas passado e apenas vindouro”. “De modo algum o Dasein “é” efetivamente real em um ponto do tempo e estando, além disso, “cercado” pelo não-real de seu nascimento e de sua morte.”(HEIDEGGER, 2012: 1015).

Ao colocar o problema da duração da vida de um homem, apresentando como seus limites o nascimento e a morte, não como coisas “já não mais” ou “ainda não” existentes, mas como uma extensão que parte de dentro do *Dasein*, nota-se a clara diferença entre Heidegger e Derrida, entre a presença do passado enquanto tradição, a estrutura da repetição própria do *Dasein*, tal como o alemão a desenvolve, em contraponto à assincronicidade elaborada pelo argelino – eu optando pelo alemão. Passado e futuro não podem ser concebidos fora de um presente, como coisas não mais existente, como fantasmas a assombrarem o agora; devem, a meu ver, serem compreendidas como partes da mesma coisa, para que se possa pensar em uma historiografia capaz de fazer justiça. “Existencialmente entendido, o nascimento nunca é algo passado, no sentido do já não-subsistente, assim como a morte não possui o modo-de-ser de algo que ainda não é subsistente, mas o que será” (HEIDEGGER, 2012: 1015). Até mesmo em seu modo de ser da dejectão [*Verfallen*], ocupado do presente, sem apropriar-se positivamente do passado ou planejar o futuro, o *Dasein* está, por nascimento, fadado a ter nascido e a morrer – portanto, nasce e morre de nascença -, possibilitando, assim, compreendido na estrutura temporal da preocupação [*Sorge*], que seja um *entre* nascimento e morte.

A elucidação ontológica do “encadeamento-da-vida”, isto é, da específica extensão, mobilidade e persistência do *Dasein*, deve ser efetuada, por conseguinte, dentro do horizonte da constituição temporal desse ente. A mobilidade da existência não é movimento de um subsistente. Ela se determina a partir da extensão do *Dasein*. Damos o nome de o *gestar-se* do *Dasein* [*das Geschehen des Daseins*] à específica mobilidade do *se-estender estendido*. A pergunta pelo “encadeamento” do *Dasein* é o problema ontológico do seu *gestar-se*. (HEIDEGGER, 2012: 1015)

O gestar-se do *Dasein*, ou seja, o seu acontecer dentro da temporalidade da preocupação, a sua extensão originária entre nascimento e morte, que estão presentes em cada momento de sua vida como limites internos, não externos, libera a questão sobre a constância do si mesmo. Novamente tenho que reforçar que o problema da historicidade, da continuidade do si mesmo do homem, de sua unidade temporal, ocorre, preliminarmente, na vida prática, no mundo da vida ainda não tematizado pela ciência histórica. Não é a ciência histórica que permite essa unidade temporal do homem consigo mesmo, senão, cientificamente, ela só é possível porque está dada como uma possibilidade do *Dasein* no mundo-da-vida. “A constituição ontológico-existencial da historicidade deve ser conquistada *em contraposição* à interpretação vulgar da história do *Dasein* que a encobre”(HEIDEGGER, 2012: 1019). O problema da continuidade do homem no tempo pode dar-se de duas maneiras: a própria e a imprópria.

Em correspondência com o enraizamento da historicidade na preocupação, o *Dasein* já existe cada vez como propriamente ou como imprópria historicidade. O que sob o termo “cotidianidade” se oferece como o horizonte mais próximo ao olhar da analítica existencial se torna claro como a historicidade imprópria do *Dasein*.

Abertura e interpretação pertencem, por essência, ao gestar-se do *Dasein*. A partir desse modo-de-ser do ente que existe historicamente, surge a possibilidade existencial de uma expressa abertura e apreensão de história. A tematização, isto é, a abertura da história por *conhecimento-histórico* é a pressuposição para a possível “edificação do mundo histórico nas ciências do espírito”. A interpretação existencial do conhecimento-histórico como ciência visa unicamente provar sua proveniência ontológica a partir da historicidade do *Dasein*.

[...] Contudo, para eliminar da caracterização vulgar do histórico, feita com o auxílio do tempo da intratemporalidade, a aparência de algo-que-se-entende-por-si-mesmo e de algo exclusivo, é preciso – como o exige de resto o contexto “da coisa” – que a historicidade seja antes puramente “deduzida” a partir da temporalidade originária do *Dasein*. Mas, na medida em que o tempo como intratemporalidade também “provém” da temporalidade do *Dasein*, historicidade e intratemporalidade se mostram como igualmente originárias. Dentro dos seus limites, a interpretação vulgar do caráter temporal da história guarda, por conseguinte, seus direitos(HEIDEGGER, 2012: 1019-1021)

Traduzindo Heidegger: a concepção de tempo vulgar embota as possibilidades de se pensar a originariedade do tempo do *Dasein* em sua historicidade prévia, onde o passado e o futuro pertencem ao presente de maneira imperativa. Que o encadeamento da vida do homem não deve ser buscado em uma conexão de momentos diferentes que se sucedem no tempo através de limites externos – o nascimento e a morte -, mas sim na própria possibilidade de totalidade do homem, que existe de maneira pré-temática e sem que dela o homem precise ter consciência. O homem, por si, já é uma totalidade, mesmo que disso não tenha ciência, ou mesmo que pretenda ser *apenas* meros fragmentos dispersados (por certo o homem é fragmentos dispersados, mas não apenas isto; ele é

também a possibilidade de unidade destes fragmentos e, em essência, um esforço primário por colocar estes fragmentos em conjunto). Porém a concepção vulgar da temporalidade não é um erro ontológico, mas uma reivindicação legítima do *Dasein* em sua intratemporalidade, ou seja, na temporalidade de sua lide com o mundo. Do homem que marca os limites do dia e da noite pelo nascer e pôr do Sol, que marca o passar dos dias no calendário e orienta seu dia pelo girar dos ponteiros do relógio. O homem precisa, também, dessa temporalidade vulgar, resguardando ela seu direito de permanência. Antes, portanto, que se elucide a estrutura da repetição, é necessário tratar do problema da temporalidade vulgar, presente no gestar-se do *Dasein*. Ou melhor; não procederei a uma análise de como o *Dasein* no modo de sua impropriedade, dejectado, como a-gente [*Das Man*], vive sua historicidade e se relaciona com o tempo – mas antes, a partir de Heidegger, tentarei explicitar como, do conceito vulgar de tempo, a historicidade se relaciona ao homem enquanto sujeito histórico – para, somente a partir daí poder perguntar pela estrutura da repetição.

Heidegger, a quem seguirei, inicia sua busca sobre como a historicidade emerge a da interpretação vulgar do tempo ao notar quatro diferentes significações que o conceito de história parece ter. História pode ao mesmo tempo significar “passado”, nesta mesma significação que tenho tentado negar -¹²³ aquilo que não é mais subsistente. Todavia este passado seria a vigência e eficácia no presente, como algo do qual não podemos escapar. Essa relação entre o que não está mais e o que ainda é efetivo sobre o presente conduz à indagação sobre como uma coisa que não é mais existente pode, ainda, subsistir. Outra acepção do termo é o da história como um desenvolvimento, portanto como algo que poderá surgir ou, uma vez existindo, pode decair. Relaciona-se a história, assim, com o futuro – um prolongamento do passado, passando pelo presente, até o futuro. História é também o que se modifica “no tempo”; e, por fim, aquilo que pode ser transmitido pela tradição, tanto por vias do conhecimento histórico-científico, ou de maneira oculta. Reunindo estes quatro conceitos, “resulta que a história é o específico acontecer do *Dasein* no seu gestar-se no tempo como existente, de tal maneira que vale acentuadamente

123 Negar, talvez, não seja o verbo adequado. O prolongamento da argumentação nos fez perceber a validade que a concepção vulgar do tempo possui. Mas é necessário colocá-la em seu devido lugar, e percebê-la, se não for por demasiado penoso atermo-nos ao vocabulário heideggeriano, à estrutura da ocupação, da existencialidade, ou seja, do homem em sua ocupação irrefletida com o mundo. A *Geschichtlichkeit* seria uma temporalidade mais originária, condição de possibilidade da outra, a qual devemos resgatar para entendermos como, da vida, emerge a História – e como ela pode, sim, ser útil ao presente e aos anseios de justiça dos homens.

como história o acontecer “passado” e ao mesmo tempo “transmitido por tradição...”(HEIDEGGER, 2012: 1027).

Surge, então, a necessidade de indagar-se pela “precedência do passado” por sobre tudo o que é histórico e de como o *Dasein* se torna “sujeito” dos acontecimentos históricos. A questão pode ser elaborada a partir do espanto que nos causa a existência de objetos ou coisas que podem ser consideradas “históricas”, por exemplo, uma peça de um museu. Como coexistem na peça a dualidade do já não ser mais, do ter passado, e, ainda assim, ter alguma efetividade sobre o presente? O que, neste objeto, é, de fato, passado?

Nada senão o *mundo* no-interior-do-qual, pertencendo um complexo instrumental, as coisas vinham-de-encontro como utilizáveis e eram empregadas por um *Dasein* que, sendo-no-mundo, delas se ocupava. O *mundo* já não é. Mas o que outrora foi um ente *do-interior-do-mundo* naquele mundo é, porém, ainda subsistente. Como instrumento pertencente a-mundo, o que ainda *agora* é subsistente pode, não obstante, pertencer ao “passado”. Porém que significa o já-não-ser de um mundo? O mundo só é no modo do *Dasein existente*, o qual, como ser-no-mundo, é *factualmente*.

O caráter histórico das antiguidades que ainda se conservam se funda, portanto, no “passado” do *Dasein*, a cujo mundo pertenceram. (...). É manifesto que o *Dasein* nunca pode ser passado, não porque não possa perecer, mas porque não pode ser, por essência, *subsistente, pois se é, ao contrário, existe*. Mas um *Dasein* já não existente, em sentido rigorosamente ontológico, não é passado, mas é *sido-“ai”*. As antiguidades ainda subsistentes têm um caráter de “passado” e um caráter-de-história sobre o fundamento de sua pertinência instrumental a um mundo ao qual pertencem e do qual se originam, um mundo sido de um *Dasein* sido-“ai” (HEIDEGGER, 2012: 1031)

O objeto que existe é real e todos os seus componentes manifestam sua realidade por sua colocação no presente. Dizendo de uma “mesa histórica” conservada em algum museu, o visitante pode, de fato, ver esta mesa e, ainda, se não lhe for vetado a interação, pode tocá-la, senti-la. A mesa ainda existe, de maneira que não pode ser “algo do passado”. Mas a mesa não é mais a mesma coisa que era dantes. Assumindo que esta mesa fosse a escrivaninha de algum importante poeta; ela não mais serve ao poeta, que não mais a utiliza para escrever seus poemas, redigir suas cartas, ler seus clássicos e entrar em contato com as musas. A forma como a mesa vem de encontro a nós é diferente, relacionamo-nos com ela de outra maneira. Ela perdeu seu mundo originário e adentrou outro, onde novos tipos de relação foram estabelecidos. O que tem de histórico na cadeira não é, propriamente, sua materialidade – apesar de esta ser o veículo de sua transmissão -, mas o mundo no qual ela e encerrava – e não se encerra mais. E o mundo não pertence à mesa, mas ao *Dasein* que se relacionava com ela. Assim, uma coisa presente, conserva, ainda, passado. E com esta consideração, creio, a pergunta sobre a “precedência do passado” sobre o histórico perde sua pertinência, uma vez que reconhecido o que é, de

fato, o passado, percebendo, com isso, que as estâncias temporais não são estanques ou antinômicas, mas se interpolam no horizonte de sentido que nos é apresentado.

Um ente não se torna cada vez mais “histórico” à proporção de um retrocesso ao passado cada vez mais longínquo, de modo que o mais velho seria o mais propriamente histórico. Mas, se a distância “temporal” em relação ao agora e a o hoje não tem, por sua vez, nenhuma significação primariamente constitutiva na historicidade do ente propriamente histórico, não é porque esse ente não esteja “No tempo” e seja atemporal, mas porque ele existe de um modo *tão originariamente temporal* que, por sua essência ontológica, nada subsistente pode sê-lo, por passar e sobrevir “no tempo”. (HEIDEGGER, 2012: 1033-1035)

A temporalidade imprópria do Dasein

Da precedência do passado pelo histórico, passamos à precedência do *Dasein*, pois somente este possui um mundo no qual aparecem os objetos. Esclarecido isto, está liberada a pergunta pela estrutura da repetição. A precedência do *Dasein* sobre o histórico, em substituição à “primazia do passado” só é conquistada quando se toma a historicidade própria em oposição à historicidade da intratemporalidade, do homem disperso em seus negócios, dejectado, imerso no presente e em suas ocupações. Portanto, para demonstrar em que consiste a estrutura da repetição, devemos considerá-la em contraposição à historicidade do homem que vive no *a-gente*, no impessoal [*Das Man*].

em qual dos seus modos-de-ser o *Dasein* não se perde tanto que consiga posteriormente se recompor da dispersão e inventar uma unidade entendida como resultado de uma simples reunião?(HEIDEGGER, 2012: 1055-1057).

O homem enquanto ser para a morte, pode, diante da fatalidade, assumir duas posições. Uma transforma-o em uma eterna constância no instante, superando a mera sucessão do tempo e dos eventos que vem de encontro a si. Diante da própria mortalidade, não transforma sua vida em um problema seu, vivendo na tradição, com suas ocupações, com seus valores já previamente compartilhados, sem antecipar-se à morte. Ao contrário, escapa a ela. A outra atitude possível é a do ser-resoluto, que toma inevitabilidade da morte enquanto experiência, antecipa-se a ela, vivencia a angústia de sua finitude e recebe a tradição de maneira crítica. Faz-se uma escolha dentre as possibilidades que a tradição oferece no mundo da cotidianidade, o passado é tido como uma herança, e as resoluções feitas, apesar de poderem ser refeitas ao sabor e necessidade dos contextos, são tomadas como problemas pelo decurso de sua existência. O Ser deste homem pelo “entre” de seu nascimento e sua morte é uma escolha para sempre levada consigo. O encadeamento da vida, assim, é conquistado pela decisão deste homem de tornar-se autor da própria vida.

Estando dejectado, o *Dasein* é certamente abandonado a si mesmo e entregue ao seu poder-ser, *como ser-no-mundo*, porém. Dejectado, o *Dasein* é remetido a um “mundo” e existe factualmente com outros. De pronto e no mais das

vezes, o si-mesmo está perdido em a-gente. Ele se entende a partir das possibilidades-de-existência que cada vez “têm curso” no dia de hoje, no “mediano” ser-interpretado público do *Dasein*. No mais das vezes essas possibilidades não se reconhecem por força de sua equivocidade, embora não sejam desconhecidas. O entender existencial próprio não se furta ao superveniente ser-interpretado, mas, ao contrário, assume, cada vez na resolução, a possibilidade escolhida a partir dele e contra ele e, no entanto, a favor dele.

O ser-resoluto, no qual o *Dasein* retorna a si mesmo, abre as possibilidades cada vez factuais do existir próprio, a partir da herança que esse existir assume como dejectado. O resolutivo retorno à dejectação traz consigo uma entrega de possibilidades sobrevividas por tradição, embora não necessariamente como sobrevividas. (...) o ser-resoluto constitui cada vez um legado transmitido por tradição. (HEIDEGGER, 2012: 1037-1039)

O homem, assim, tem um *poder impotente* – poder, porque é uma escolha que pode não ser feita, mas, uma vez tomada, define entre uma multiplicidades de outras escolhas que poder-se-iam tomar, determinam que tipo de homem será este; impotente, já que o homem não tem a liberdade de autodeterminar-se para além das possibilidades que a tradição lhe oferece na cotidianidade, em seu encontro prévio com o mundo, estando fadado a estar atado ao seu passado e aos outros, mesmo em se tratando de uma apropriação positiva de suas possibilidades. A “irresponsabilidade” da vida pública e cotidiana é eliminada, bem como as múltiplas escolhas que poderiam ser tomadas, mas não são, e que apenas vêm de encontro a este homem, que ora as aceita, ora as rejeita. Quando o homem decide ser autor da própria vida cria, para si, um destino.

Na historicidade imprópria, ao oposto, o originário estender-se do destino fica oculto. O *Dasein* presenciava o seu “hoje” na inconstância de a-gente mesma. Aguardando a próxima novidade, já esqueceu a velha. A-gente evita a escolha. Cega para possibilidades, é incapaz de repetir o sido, mas só retém e conserva o “real” que restou do histórico-mundial já sido, os restos e as informações subsistentes a tal respeito. Perdida na presencição do hoje, ela entende o “passado” a partir do “presente”. A temporalidade da historicidade própria, ao contrário, como instante precursor e repetente, é uma *despresencição* do hoje e um desacostumar-se dos comportamentos usuais de a-gente. (HEIDEGGER, 2012: 1059)

O homem que se antecipa à própria morte, ao criar para si um destino, transforma-se em constância estendida, eliminando o problema do encadeamento da vida, uma vez que ela já é vista como uma unidade, totalidade. Está imerso, portanto, na estrutura da repetição.

O ser-resoluto que retorna a si e a si se entrega torna-se, então, *repetição* de uma possibilidade-de-existência tradicionalmente herdada. A *repetição* é a *tradição expressa*, isto é, o retorno às possibilidades do *Dasein* sido-“aí”. A repetição própria de uma possibilidade-da-existência que é algo sido – o *dasein* escolhe seus heróis – se funda existencialmente no precursor ser-resoluto, pois nele se escolhe pela primeira vez o que torna livre para o combate subsequente e para a fidelidade ao repetível. Entretanto, a entrega repetitiva de uma possibilidade de algo sido não abre do modo algum o *Dasein* sido-“aí” para o realizar de novo. A repetição do possível não é uma restauração do “passado”, nem uma vinculação retroativa do “presente” com “o que foi superado”. A repetição, que surge de um projetar-se resolutivo, não é

persuadida por algo “que passou” fazendo-o voltar como o efetivamente real de outrora. Ao contrário, a repetição é uma *réplica* da possibilidade da existência que houve-“aí”. Mas a réplica à possibilidade na resolução é ao mesmo tempo, como *algo instantâneo*, um repetido do que atua ainda hoje como “passado”. A repetição não se abandona ao passado, nem almeja um progresso. Coisas ambas que são indiferentes para a existência própria no instante.

Caracterizamos a repetição como o *modus* do ser-resoluto que a si mesmo se entrega uma herança e pelo que o *Dasein* existe como destino. Mas, se o destino constitui a historicidade originária do *Dasein*, então o peso essencial da história não reside no passado, nem no hoje em sua “conexão” com o passado, mas no gestar-se próprio da existência que surge do *futuro* do *Dasein*. A história, como modo-de-ser do *Dasein*, tem sua raiz tão essencialmente no futuro que a morte, como essa possibilidade do *Dasein* antes caracterizada, rejeita a existência precursora em sua dejectação *factual* e, somente assim, empresta ao *ser-do-sido* sua peculiar precedência no histórico. *O ser-para-a-morte próprio, isto é, a finitude da temporalidade, é o fundamento oculto da historicidade do Dasein*. Este não ser torna histórico pela repetição, mas, por ser temporal, é histórico, podendo assumir-se em sua história se repetindo. Para isso ainda não necessita de nenhum conhecimento-histórico. (HEIDEGGER, 2012: 1043-1045)

O homem quando toma a experiência da morte como problema, volta-se para as possibilidades que o passado, como tradição, lhe permite desenvolver, tornando-se fiel ao que já aconteceu, garantindo que sua conexão com o presente e com o futuro. Essa conexão não se dá por uma mera “subsistência” de um em outro, ou de uma conexão conquistada *a posteriori*, mas é uma decisão prévia, uma antecipação, que atualiza o passado sempre na existência do *Dasein*. A fidelidade do homem ao passado, todavia, só pode surgir da sua antecipação à morte, que o impele a tornar a vida um projeto. Enquanto projeto, o gestar-se da sua existência não ocorre por meros acidentes que necessitam justificar como estão uns aos outros conectados, mas por uma escolha que se perpetua a cada aí, a cada instante, mantendo o homem, com seu passado, íntegro a cada nova escolha, a cada passo da realização de seu projeto – do projeto do seu próprio ser -, eliminando a dispersão que encontramos no mundo da impessoalidade. Não é a historicidade própria, portanto, que podemos encontrar o problema de como o conhecimento histórico surge enquanto necessidade, posto que ele só pode emergir da necessidade da criação de elos entre os acontecimentos passados. Mas ao elucidar a possibilidade da repetição, mostra que a tarefa da historiografia é possível nas próprias estruturas primárias da existência do homem – na estrutura da temporalidade que emerge na preocupação -, impossibilitando que se permita pensar as categorias temporais da maneira trivial e vulgar com que comecei as reflexões deste trabalho. A historicidade própria, por ser repetição, dispensa a necessidade de se juntar os cacos, os fragmentos dispersos que constituem a existência imprópria do *Dasein* por já ser, por si, unitária. “O

destino não surge da colisão de circunstâncias e de fatos. O irresoluto também ele – e ainda mais do que escolheu – é alcançado por eles e não pode, contudo, “ter” um destino”. (HEIDEGGER, 2012: 1041)

O *Dasein* cotidiano se dispersa na diversidade do que “se passa” diariamente. As oportunidades e circunstâncias que a ocupação fica de antemão a aguardar “taticamente” resultam em “destino”. Impropriamente existente, o *Dasein* só calcula sua história a partir daquilo de que se ocupa. E porque, premido por seus “negócios”, ele quer chegar a si mesmo, deve antes se recolher da *dispersão* e da *falta-de-coesão* do que precisamente “se passou”, pois é somente do horizonte do entendimento da historicidade imprópria que nasce em geral a *pergunta* pela fundamentação do “encadeamento” do *Dasein* no sentido do encadeamento das vivências do sujeito, também “entendidas” como subsistentes. A possibilidade de predomínio desse horizonte-de-interrogação se funda no não-ser-resoluto, constitutivo da essência da in-constância do si-mesmo. (HEIDEGGER, 2012: 1055)

A concepção vulgar do tempo - intratemporalidade – transforma este em medidas que permitem colocar o passado, o presente e o futuro em linhas, pontos geométricos, e assim conceber as coisas como já não mais existentes ou ainda não existentes. Todavia, como a condição de possibilidade da intratemporalidade é a historicidade originária do *Dasein*, há, por certo, uma concepção de tempo mais profunda e própria que nos leva ao encadeamento de passado, presente e futuro. É na dispersão da impropriedade do *Dasein* em sua cotidianidade que torna viável o problema da historiografia. A historicidade, a *Geschichtlichkeit*, só pode se transformar em História, *Geschichte*, quando experimentamos o problema da disrupção, da quebra da identidade, inexperimentada pelo *Dasein* em sua experiência própria.

Contudo, é bom dimensionar o problema com clareza, para que não se perca o que foi conquistado até agora. Primeiramente apresentei a concepção vulgar do tempo, na qual o passado é apenas algo perdido, um ponto entre tantos outros que se acumulam e nunca mais retornam, impossível de sofrer qualquer alteração por parte do presente. Apresentando os equívocos de um tal modo de conceber a temporalidade, argumentei que o passado pode ser melhorado na medida em que permanece como uma sombra do presente, em uma íntima conexão com nossos anseios de futuro. O passado melhorado seria aquele arrancado de seu sentido ou falta de sentido primário, que recebe uma nova significação dentro dos anseios das tentativas das gerações que necessitam da orientação no tempo, ao transformar este passado em História. Para que estes anseios, pautados por certo grau de utopia, não corrompessem a integridade do passado entendendo-o apenas como uma tradição inventada, foi necessário mostrar de mais perto como o passado se faz presente no hoje – exigindo um esclarecimento do conceito e da agência da tradição.

A tradição, portanto, em termos gerais, foi concebida como um sentido prévio do passado que orientava as ações dos homens no presente, sem que para isso fosse necessária sua tematização científica, ou formulasse-se um conhecimento elaborado dele. A vigência da tradição no presente se daria por uma intensidade das intenções entre as ações dos homens do passado e do futuro – uma parte integrante, mesmo, do homem, assim como suas entranhas e demais membros. A tradição seria um sentido prévio que o passado teria em “si mesmo”. Um já ter compreendido a vida na própria vida, anteriormente a uma elaboração teórica ou científica dela. Ao formular com maior grau de detalhes o que constituiria o fenômeno originário da tradição, conclui, finalmente, que esta teria sua formulação mais própria na estrutura da repetição, onde uma identidade constante do homem consigo mesmo existiria. Oras, mas seria, neste caso, desejável ou possível a História? Ela não poderia emergir somente num contexto onde a identidade do homem estaria em risco de mudanças, dado o poder desagregador e desintegrador do tempo? Não seria possível a História somente quando o esquecimento abarrotava o passado que nos constitui, ou quando uma mudança é possível e desejável? É afirmativa a resposta a tais perguntas; o problema da necessidade do conhecimento histórico, no início das reflexões sobre a *Geschichtlichkeit*, quando Heidegger passou a ser o diálogo mais constante, foi colocado por seu poder de destruição da tradição junto ao presente. Um retorno ao passado para libertar o presente de um desenvolvimento inadequado de suas potencialidades do passado. Assim, podemos supor que as escolhas que o homem faz de sua tradição, a herança que dele toma, podem estar equivocadas. Valendo-me da metáfora anterior, de autoria e de projeto, podemos dizer que o projeto fracassou ou que a obra não foi um sucesso de crítica. Um fiasco, em outras palavras. A História surge, portanto, como uma necessidade do homem, diante do fracasso das possibilidades desenvolvidas, descobrir novas potencialidades que os mortos nos legaram, que a tradição nos permite. Negar a tradição em sua origem ou tentar inventar outras, além de ser um erro fadado ao fracasso, seria incapaz de gerar uma identidade sólida – a não ser que a esquizofrenia, de patologia, passe a ser considerada uma virtude da integridade. Para que o homem, em seu projeto de criar-se uma identidade própria onde o passado se lhe afigure como algo melhor do que já foi, ele precisa ver como, neste passado – e em nenhum outro lugar mais – as promessas de uma vida melhor podem ser realizadas no agora, em vistas a um futuro. Este é o dilema a que a argumentação até agora nos levou.

A historiografia enquanto um prolongamento necessário da consciência histórica

Para desenvolver o problema de como a tradição age no presente e, ao mesmo tempo, não perder de vista a diferença essencial entre o passado e o presente, acredito que as reflexões de Gadamer são importantes. Em certa altura de *Verdade e Método*, ele propõe uma reabilitação do preconceito [*Vorurteil*].

Em “Os traços fundamentais de uma teoria da experiência hermenêutica”, Gadamer propõe-se a resgatar um tipo específico de preconceito, alegando que sem ele a compreensão é impossível. Ao teorizar sobre as possibilidades da compreensão, Gadamer funda sua análise, especialmente, na compreensão de um texto escrito, sendo que raramente extrapola estes limites, quando muito, abordando a prática da conversação. Muito embora seja este o procedimento de Gadamer ao longo do capítulo que ora me debruço, creio que os motivos dessa limitação não sejam mais graves do que a praticidade do exemplo, não constituindo isto, portanto, obstáculo para sugerir que a compreensão pode e deve se voltar para outras esferas da cultura, que não seja o sentido obscurecido de um texto. Assim, não seria exagero dizer que a validade das reflexões gadamerianas se estendem para se pensar a compreensão e auto-compreensão do homem e de sua historicidade, bem de como das diversas manifestações da cultura. Quando Gadamer diz das regras da compreensão de um texto, sem nenhum embaraço estenderei estas regras como sendo aplicáveis também à compreensão do homem, de seu passado e de sua história.¹²⁴

A tentativa de resgate do valor do preconceito visa responder a uma pergunta essencial: como exercer a correta compreensão de um texto, sendo que a missão da compreensão é deixar determinar-se pela coisa, ao mesmo tempo em que um ato necessário para a compreensão é, antes mesmo da leitura, propor hipóteses interpretativas que se demonstrem válidas e se sustentem durante a investigação. As hipóteses, é claro, devem alterar-se durante o processo compreensivo, à medida em que elas se demonstrem verdadeiras ou falsas; sustentáveis ou insustentáveis; que elas sejam descartadas, suspensas temporariamente ou aperfeiçoadas com o correr da leitura. Essas hipóteses não podem ser aventadas arbitrariamente ou de maneira leviana – elas devem mostrar-se merecedoras das coisas que as determinam. Quem quer compreender está sujeito a ver suas hipóteses preliminares ruírem, até que, por meio da tentativa e erro, da observação de como as partes se relacionam entre si e determinam o todo, ao mesmo tempo de como

124 “*Ser e Tempo* concretiza a proposição universal, que ele [Heidegger] converte em problema hermenêutico, na questão do ser”(GADAMER, 2011: 359). Creio que isto sirva de subsídio para a opinião que sustenho.

o todo determina as partes e se relacionam com elas – até que por meio deste processo árduo se estabeleça uma unidade de sentido entre o interpretante e o interpretado. O processo interpretativo, portanto, nada mais é do que o aperfeiçoamento constante das hipóteses e a eliminação das suas arbitrariedades, a fim de conformá-las à coisa interpretada – muito oposto, aliás, ao que as pessoas de pouca espiritualidade costumam supor ser a tarefa da interpretação: que seria o reino da subjetividade irrefreada que pode imputar sentido ao mundo de acordo com sua excentricidade. A tarefa hermenêutica se mostra necessária, muito antes pelo contrário, quando algo de obscuro aparece e exige que se alcance seus sentidos mais profundos. Mas como levar tão importante tarefa adiante sem que tenhamos segurança de quais das nossas hipóteses são verdadeiras ou arbitrárias?

Um primeiro e essencial passo para que não confundamos as nossas próprias opiniões e hábitos corriqueiros como sendo a própria opinião do texto e de seu autor é ter em mente que intérprete e coisa interpretada são, irreconciliavelmente, coisas distintas. Mas o reconhecimento de algo tão essencial quanto preliminar pode colocar um obstáculo intransponível entre o intérprete e a coisa interpretada. Se, de fato, são coisas inteiramente diversas, qual é a zona de contato entre ambos? A interpretação, assim, desamparada, não seria o mesmo que dar saltos no escuro, podendo, aquele que visa à compreensão, tanto pular de uma fenda na calçada quanto atirar-se de um penhasco?

A questão portanto não está em assegurar-se frente à tradição que faz ouvir sua voz a partir do texto, mas, ao contrário, trata-se de manter afastado tudo que possa impedir alguém de compreendê-la a partir da própria coisa em questão. São os preconceitos não percebidos os que, com seu domínio, nos tornam surdos para a coisa de que nos fala a tradição. (GADAMER, 2011: 359)

O texto a ser interpretado é portador de uma tradição e, para interpretá-lo, é necessário estar atento a sua voz. Para que isto ocorra, não é necessário, todavia, despirmo-nos de nossas opiniões prévias, mas tão apenas ter ciência de que a opinião do texto não é a nossa exata opinião. E, para que o texto possa dizer alguma coisa que possamos ouvir, texto e intérprete precisam estar inseridos em uma mesma tradição – ou, em casos extremos, é preciso que o intérprete desenvolva, finalmente, seus talentos de tradução – que, no fundo, é a tarefa de todo hermenêuta. “É só o reconhecimento do caráter essencialmente preconceituoso de toda compreensão que pode levar o problema hermenêutico à sua real agudeza”(GADAMER, 2011: 360). Para que uma tarefa hermenêutica alcance um mínimo de sucesso, para que seja conduzida de maneira científica e metódica, e para que seus resultados, se bem sucedidos, não sejam atribuídos ao mero acaso ou sorte, é mister a reabilitação do preconceito [*Vorurteil*]. Preconceito

nada mais é do que uma opinião prévia que se estabelece antes que se chegue a um juízo definitivo sobre a coisa; “não significa pois, de modo algum, falso juízo, uma vez que seu conceito permite que ele possa ser valorizado positiva ou negativamente”(GADAMER, 2011: 360). A opinião prévia não constitui, necessariamente, um erro. Evidente é que muitas delas serão fatalmente descartadas; mas, da mesma forma – é preciso lembrar! – as opiniões verdadeiras chegam, antes de constituírem um juízo definitivo, como hipóteses previamente elaboradas. A reabilitação do preconceito é a tarefa essencial da hermenêutica – essencial e primária.

Somente tendo-se em vista quais são os preconceitos legítimos que poderemos nos desfazer dos preconceitos equivocados que perturbam a boa compreensão. O passo seguinte da investigação de Gadamer é demonstrar como a *Aufklärung* estabeleceu um preconceito contra todos os preconceitos, e como o historicismo, uma *Weltanschauung* que, em essência, era uma contraposição ao Iluminismo e suas idéias de transcendência, estabilidade e razão suprema, conservou, ainda assim, o preconceito contra todos os preconceitos. E mesmo o Romantismo, com sua posição ética valorizando o gênio, a emoção, a tradição e o passado, ainda assim não escapou as mesmas regras da *Aufklärung*, pois essa valoração dava-se, não por uma ruptura com os preconceitos, mas por uma celebração positiva deles, uma transvaloração, em verdade, face à negatividade que lhe foi atribuída pela racionalidade esclarecida. Não é preciso dizer muito a esse respeito, posto que maiores considerações sobre o surgimento do preconceito contra os preconceitos teriam alcance limitado para ajudar na argumentação. O que se quer saber, em verdade, não é como o preconceito caiu em demérito, mas como podemos reconhecê-lo em sua força ativa e discriminá-lo das idéias arbitrárias que podem condenar o sucesso da empreitada interpretativa. Resta dizer, apenas, que a implicação da *Aufklärung* com os preconceitos assentava no medo de que a autoridade de uma pessoa, por si, estimulasse a perpetuação de dogmas. Por trás estava o ensejo de que cada homem, por si e pela força de seu pensamento, fosse maduro o suficiente para alcançar a verdade, sem que para isso necessitasse das muletas ou se vissem constrangidos a manter uma opinião pela força que a opinião de alguma autoridade pudesse exercer sobre o intérprete.

A superação de todos os preconceitos é um empecilho para a tarefa hermenêutica. “Será verdade que achar-se imerso em tradições significa em primeiro plano estar submetido a preconceitos e limitado em sua própria liberdade? O certo, não será, antes, que toda existência humana, mesmo a mais livre, está limitada e condicionada de muitas maneiras?”(GADAMER, 2011: 367). Toda a razão está determinada por uma tradição

que a precede e age em um determinado contexto que limita suas possibilidades de ação, para o bem ou para o mal. Atentar-se à voz da tradição que nos chega é restringir as possibilidades de erro, de mal, que essas limitações podem causar. A compreensão é algo histórico, e só podemos compreender o mundo, na medida em que o mundo determina nossa compreensão dele.

Na verdade, não é a história que nos pertence mas somos nós que pertencemos a ela. Muito antes de nos compreendermos na reflexão sobre o passado, já nos compreendemos muito naturalmente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. [...] *Por isso, os preconceitos de um indivíduo, muito mais que seus juízos, constituem a realidade histórica de seu ser.*(GADAMER, 2011: 367-368)

Primeiramente, para saber como a tradição determina nossa compreensão, deve-se reestabelecer a validade do conceito de autoridade. A autoridade não significa uma obediência cega a uma opinião externa, uma submissão da razão ao dogma. Isto é o sinônimo de autoritarismo. Antes, o reconhecimento da autoridade é um ato da razão, um reconhecer no outro uma capacidade de juízo mais perfeita que a nossa própria, assim, assumindo que sua opinião possa ser mais válida do que a nossa. Um reconhecimento saudável da autoridade é um doente deixar ser examinado e avaliado por um médico, que estabelecerá os princípios de sua cura. Aquele que coloca demasiada fé na razão e na igualdade de capacidade para todos alcançarem a verdade, por certo, recusaria os cuidados médicos e trataria de si, sozinho. Na impossibilidade do auto-tratamento, consultaria o vizinho mais próximo e lhe pediria, como favor pessoal e prova de amizade, que removesse seu apêndice. Este não é o caso daqueles que sabem valorizar a autoridade. Um caso de autoritarismo, ou seja, um recurso pervertido à autoridade, seria, por exemplo, um sujeito abdicar de opinar sobre determinado tema de ética e justiça, pois um advogado formado, “portanto”, que sabe mais do que ele, emitiu sua opinião, o que tornaria todas as demais inválidas. Para dar o necessário valor a autoridade, a razão individual é indispensável; o “submeter-se” a uma autoridade é, antes, uma comunhão, um *reconhecimento* do outro, que só é possível porque alguém cede, conscientemente, a força da autoridade. É um contrato de permissão.

A própria autoridade anônima e impessoal do superior que deriva das ordens não procede, em última instância, dessas ordens, mas torna-as possíveis. Seu verdadeiro fundamento é, também aqui, um ato da liberdade e da razão, que concede autoridade ao superior basicamente porque este possui uma visão mais ampla ou é mais esperto, ou seja, porque sabe melhor (HEIDEGGER, 2012: 371).

Reconhecer uma autoridade é reconhecer que ela tem bons motivos para ajudar o encontro com a verdade. A autoridade do passado se exerce, fundamentalmente, por meio da tradição.

Toda educação repousa sobre essa base e mesmo no caso em que se alcança um estágio na educação quando a “tutela” perde a sua função com o amadurecimento gerado pela maioria, momento em que as próprias perspectivas e decisões assumem finalmente a posição que detinha a autoridade do educador, esta chegada da maturidade na história de vida não implica, de modo algum, que nos tornemos senhores de nós mesmos no sentido de nos havermos libertado de toda herança histórica e de toda tradição. A realidade dos costumes, p.ex., é e continua sendo, em sentido amplo, algo válido a partir da herança histórica e da tradição. Os costumes são adotados livremente, mas não são criados nem fundados em sua validade por um livre discernimento. É isso, precisamente, que denominamos tradição: ter validade sem precisar de fundamentação. (GADAMER, 2011: 372)

A tradição se faz presente mesmo nos momentos de mais liberdade ou de inovações mais drásticas.

Também a tradição mais autêntica e a tradição melhor estabelecida não se realizam naturalmente em virtude da capacidade de inércia que permite ao que está aí de persistir, mas necessita ser afirmada, assumida e cultivada. A tradição é essencialmente conservação e como tal sempre está atuante nas mudanças históricas. Mas a conservação é um ato da razão, e se caracteriza por não atrair a atenção sobre si. Essa é a razão por que as inovações, os planejamentos aparecem como as únicas ações e realizações da razão. Mas isso não passa de aparência. Inclusive quando a vida sofre suas transformações mais tumultuadas, como em tempos revolucionários, em meio à suposta mudança de todas as coisas, do antigo conserva-se muito mais do que se poderia crer, integrando-se com o novo numa nova forma de validez. Em todo caso, a conservação representa uma conduta tão livre como a destruição e a inovação. (GADAMER, 2011: 373-374)

De tal forma que o empreendimento hermenêutico não deve buscar distanciar-se da tradição, uma vez que sempre está nela imerso. Ela nos é transmitida, e nossas opiniões prévias em relação a um texto a ser interpretado só podem mostrar-se verdadeiras quando está presente o preconceito da tradição sobre nosso agir interpretativo. A tradição se faz presente “na escolha do tema da investigação, no despertar do interesse investigador, na obtenção de um novo modo de colocar os problemas” (GADAMER, 2011: 375). A investigação histórica, portanto, não se volta somente ao objeto analisado, mas à historicidade de como esse objeto se apresenta para o investigador. Tanto o objeto quanto o historiador possuem uma historicidade. Com a reabilitação do conceito de clássico como algo normativo, mais do que um simples estilo histórico, fica patente a predileção, entre nós, pesquisadores das ciências do espírito, de que é impossível esgotar os estudos de um objeto, pois sempre a situação hermenêutica em que nos encontramos nos revela novas faces deste objeto, da mesma maneira que as amplia. A tarefa da hermenêutica é mediar a tradição, não inventar sentidos completamente novos, nem submeter à coisa nossos preconceitos arbitrários.

Com isto fica esclarecida a comunidade de sentido que há entre o texto e o hermeneuta, que elimina a distância radical que impediria qualquer empreendimento interpretativo. Todavia, a solução para a possibilidade da compreensão, novamente, recai num problema que já apareceu anteriormente em nossas investigações – na da continuidade inquebrantável de sentido. Se uma tradição jamais é rompida, estaríamos, portanto, fadados a repeti-la constantemente, vetados a qualquer mudança? De forma alguma! Antes, as mudanças são condicionantes que permitem que a tradição oriente melhor o homem no tempo, gere novas possibilidades de ação no presente e no futuro. Para Gadamer, “o momento da tradição no comportamento histórico-hermenêutico, realiza-se através da comunidade de preconceitos fundamentais e sustentadores” (GADAMER, 2011: 390). Por mais fundamental que isto seja, não esgota a tarefa da hermenêutica – ou melhor, a consciência que o hermeneuta deve ter para prosseguir com a interpretação. A tradição nos permite reconhecer os preconceitos verdadeiros de um texto, mas seria ela suficiente para fazer distinguir os falsos? Não causaria ela uma ilusão de que o mundo que produziu um texto é o mesmo mundo que o recebe e interpreta? Se houvesse uma tal continuidade de sentido, a hermenêutica seria desnecessária – assim como o seria a História, caso não houvesse mudanças que ameaçassem a estabilidade do homem no mundo, ou se toda mudança fosse impossível a ponto de que um futuro melhor fosse inimaginável e, conseqüentemente, uma apropriação positiva do passado, que tenho chamado de sua melhora.

A hermenêutica precisa partir do fato de que aquele que quer compreender deve estar vinculado com a coisa que se expressa na transmissão e ter ou alcançar uma determinada conexão com a tradição a partir da qual a transmissão fala. Por outro lado, a consciência hermenêutica sabe que não pode estar vinculada à coisa em questão ao modo de uma unidade inquestionável e natural, como se dá na continuidade ininterrupta de uma tradição. Existe realmente uma polaridade entre familiaridade e estranheza, e nela se baseia a tarefa da hermenêutica. (HEIDEGGER, 2012: 390-391)

O lugar da hermenêutica é o *entre* o familiar e o estranho; e a estranheza também precisa emergir, para que no ato interpretativo, não se confunda o lugar do intérprete com o da coisa interpretada. O que permite o reconhecimento deste lugar é a “distância temporal” que há entre a coisa interpretada e o sujeito interpretante. Ela está expressa no famoso adágio de que ao intérprete cabe conhecer o autor “melhor do que ele mesmo” se conhecia. A hermenêutica romântica tal como, por exemplo, a de Schleiermacher, supunha que a tarefa da hermenêutica era reproduzir a intenção de seu autor. A compreensão só seria bem sucedida por uma transferência empática, uma congenialidade, que permitisse leitor e escritor compartilhar do mesmo lugar. Ao contrário, a

hermenêutica que propõe Gadamer, ao reconhecer o compartilhamento de sentido pela tradição, percebe, também nela, a possibilidade de compreender algo melhor do que ele mesmo se compreendia.

Cada época deve compreender a seu modo um texto transmitido, pois o texto forma parte do todo da tradição no qual cada época tem um interesse objetivo e onde também ela procura compreender a si mesma. Como se apresenta a seu intérprete, o verdadeiro sentido de um texto não depende do aspecto puramente ocasional representado pelo autor e seu público originário. Ou pelo menos não se esgota nisso, pois sempre é determinado também pela situação histórica do intérprete e conseqüentemente por todo curso objetivo da história. (...) O sentido de um texto supera seu autor não ocasionalmente, mas sempre. (...) Na verdade, compreender melhor, nem sequer no sentido de possuir um melhor conhecimento sobre a coisa em virtude de conceitos mais claros, nem no sentido da superioridade básica que o consciente possui com relação ao caráter inconsciente da produção. Basta dizer que, *quando se logra compreender*, compreende-se de um modo *diferente*. (GADAMER, 2011: 392-393)

Essa diferença do compreender só é possível pela distância temporal, que não age, senão, produtivamente sobre a tarefa hermenêutica, não como um abismo a ser superado para que se possa alcançar uma identidade entre as distintas culturas que se interpelam. É o reconhecimento da diferença que evita a confusão entre intérprete e interpretado; entre passado e futuro. A situação diacrônica do intérprete em relação ao seu objeto faz com que os preconceitos mais vivos e apaixonados desapareçam para, no momento da compreensão, restar somente aquele que possui validade – a tradição. Assim como um homem só pode ser declarado feliz no segundo de sua morte, um objeto só pode ser verdadeiramente interpretado quando livre das subjetividades aleatórias que a distância temporal trata de eximir. “Ela [a distância temporal] é a única que permite uma expressão completa do verdadeiro sentido que há numa coisa”(GADAMER, 2011: 395). É o que permite a distinção dos verdadeiros dos falsos preconceitos, onde a tradição pode fazer reluzir sua luz-guia. É a lógica da pergunta. (Cf. GADAMER, 2011, p. 395-396). “Um pensamento verdadeiramente histórico deve incluir sua própria historicidade em seu pensar”, tarefa que leva a percepção da diferença entre o passado e o presente, a alteridade entre aquilo que se compreende e quem compreende. “A essa exigência eu chamo de “história efetual”. Compreender é, essencialmente, um processo de história efetual”(GADAMER, 2011: 396).

A história efetual [*Wirkungsgeschichte*] é o reconhecimento de que as obras transmitidas possuem um efeito na história – e que este efeito deve estar devidamente dimensionado na pesquisa. É antes um reconhecimento do que um método propriamente novo.

Ela [a história efetual] determina de antemão o que se nos mostra questionável e se constitui em objeto de investigação. E, cada vez que tomamos o fenômeno

imediatamente como toda a verdade, esquecemos praticamente a metade do que realmente é, ou melhor, esquecemos toda a verdade deste fenômeno. Na suposta ingenuidade da nossa compreensão, na qual nos guiamos pelo padrão da compreensibilidade, o outro se mostra a partir do próprio, e isso de tal modo que já não se distingue o que é o próprio e o que é o outro. (GADAMER, 2011: 397)

O reconhecimento da efetividade que as coisas possuem na história, ou seja, a aderência de novos significados que a recobrem com o passar do tempo, mostra a radical diferença entre eles e nós mesmos. A história efetiva, contudo, não pode se dar de modo absoluto, vetando que se tenha uma total compreensão de nosso objeto de pesquisa, tal como pretendia o *Geist* de Hegel ao fim da História.

A afirmação de que a história efetiva pode chegar a tornar-se completamente consciente é tão híbrida como a pretensão hegeliana de um saber absoluto, em que a história chegaria à completa autotransparência e elevaria até o patamar do conceito. Ao contrário, a consciência histórico-efetiva é um momento da realização da própria compreensão” (GADAMER, 2011: 398)

O presente é tão finito quanto o homem que interpreta a tradição enquanto o mundo, por sua vez, se não é infinito, ao menos face da nossa mortalidade, assim deve se afigurar. Portanto, o potencial da história em incorporar novos sentidos elimina a possibilidade de uma compreensão absoluta sobre a coisa, pois a possibilidade da mudança – ou, melhor dizendo, a mudança necessária pela qual toda existência sofre – não pode ser descartada. Portanto, a cada situação hermenêutica distinta, cabe uma nova compreensão que, ao mesmo tempo, é uma compreensão melhor, por ser diferente e se incorpora à consciência dos novos efeitos que os objetos deixam na história. A consciência disso significa uma ampliação dos horizontes da percepção (Cf. GADAMER, 2011, p. 399-400). A tarefa da hermenêutica orientada pela história efetiva é destacar. Quando se destaca um elemento de uma paisagem, não chama-se a atenção apenas para este elemento diferenciado; mas, ao torná-lo diferente, chama-se a atenção, também, para aquilo do qual ele foi destacado. Ela permite que o homem reconheça-se a si mesmo ao reconhecer o outro, e que esse mútuo reconhecimento não implique numa confusão sobre a identidade de ambos. A distância temporal e a história-efetiva chamam a atenção para a dialética entre continuidade e descontinuidade no tempo – o problema essencial para que tenho, insistentemente, chamado a atenção. Somente conhecendo as possibilidades do tempo em continuar-se para além da sucessão passado-presente-futuro, reconhecendo nele uma unidade, podemos superar a metafísica que condenou a historiografia a um cinismo, impossibilitando-a de realizar uma justiça. Ao mesmo tempo, se reconhecermos somente a unidade temporal em sua sequência, não podemos, efetivamente, aspirar por

algo melhor, e a tarefa da historiografia vê-se fadada a não ter sequer nascido. A superação deste problema, talvez, encontre uma formulação adequada no caso paradigmático da hermenêutica jurídica. Nela, a diferença radical entre o historiador das leis e o jurista é apagada, uma vez que para o historiador buscar pelo sentido original de uma lei, ele deve reconhecer que hoje ela possui uma aplicação diferente. O jurista, a seu passo, deveria achar uma concordância entre o uso atual da lei com o seu sentido original. O jurista também deve reconhecer que as circunstâncias de aplicabilidade da lei mudaram. Aqui, interessa, mais do que a superação da situação do jurista e do historiador, perceber que a vida é germe de mudanças. A cada vez que se aplica uma lei o seu sentido originário está se expandindo. Ao mesmo tempo em que assim modifica o sentido originário desta lei, amplia-se-o, sem o negar. O mesmo ocorre no uso corrente da gramática. Expande-se o conteúdo semântico de uma palavra ao utilizá-la em meio a outras palavras, em diferentes contextos, e proferidas por diferente pessoas. A cada novo uso de uma palavra, seu sentido é diferente, uma vez que apropriado e alargado – dando origem à história dos conceitos. Assim, a distância temporal permite que o homem acresça algo à tradição.

Sendo o homem construído e constituído de passado, ele é, ao mesmo tempo, criador de novos mundos e horizontes. A escrita própria da História, ou seja, aquela que reconhece que anterior à aplicação do método investigativo existe esse prévio encontro do homem com suas possibilidades temporais, não se resumiria, no entanto, meramente a repetir este sentido dado. Ao contrário, novos sentidos seriam criados quando o passado, ainda obscuro, se revelasse e se mostrasse consciente. Argumento, assim, que a historiografia em sua tarefa de orientar os homens no tempo, é, também, criadora de sentido na medida em que os homens agem intencionalmente, pretendendo forjar uma identidade frente às contingências impostas pelo tempo. A tarefa final da História consistiria em conseguir forjar essa identidade, em perceber que nos diferentes estágios da duração do homem paira um princípio de contiguidade que permite que ele se identifique consigo mesmo. A conquista dessa identidade e a possibilidade do homem se reconhecer em si mesmo é o que chamo de verdade.

Coda: Antes da narrativa, a vida

O capítulo anterior, o que tratou da relação entre teoria narrativista e das possibilidades da História se tornar uma disciplina científica, fez avanços quanto a essas possibilidades, encontrando na narrativa histórica uma forma de explicação do passado,

ao mesmo tempo em que se despia das desconfianças de que a narrativa presente em ambas, equivaleria tanto a História quanto a Literatura. A capacidade de ter-sido-seguida, proposta por Mink, conquistou uma autonomia cognitiva da historiografia frente aos outros tipos de narrativa histórica, demonstrando a capacidade de um texto explicar os eventos, dispensando, neste intento, as necessidades de leis gerais do tipo proposto por Hempel, encontrado nas ciências naturais. A História, assim, resguardada algo de dignidade científica para além do estabelecimento dos fatos e das sentenças protocolares que a eles faziam referência. Contudo, algo incômodo restou nas possibilidades de uma História ser verdadeira; deslocada da verificação das sentenças protocolares da narratio, a verdade deveria ser buscada no conjunto do texto, na integridade própria das sucessões das frases colocadas em enredo. Para Hayden White, isto significava mais um recurso ao ficcional feito pelo historiador: os tipos de enredo ultrapassariam à opção individual de cada um, mas obedeceriam às regras já disponíveis de formatação da narrativa dispostas pela narrativa ficcional. Estas formas, vistas tanto na literatura quanto na historiografia, seriam específicas aos tipos de eventos conforme permitiam que a ação do herói se desencadeasse para um fim. A conquista das possibilidades da História ser verdadeira, desta forma, voltam a ser constrangidas pela sua aproximação com a literatura. A questão se coloca da seguinte forma: diante de duas narrativas concorrentes, a escolha da mais verdadeira se daria pela que representa o evento com o conteúdo mais adequado que a tradição literária poderia fornecer? Assim, para além das sentenças individuais, seria a forma o critério de verdade? Sabemos que para Hayden White, sim, as pretensões de explicação do historiador e de dar uma aparência de verdade a seus textos, depende de como ele constrói a narrativa.

“Narrativa”, Barbara Hardy já disse, “assim como a poesia ou a dança, não é para ser tida como uma invenção estética, usada por artistas para controlar, manipular e ordenar a experiência, mas sim é um primeiro ato da mente transferido para arte pela vida”. Mais importante que os artifícios da ficção são as qualidades que a narrativa compartilha com a contação de histórias da experiência vivida: “pois nós sonhamos em narrativa, sonhamos acordados em narrativa, lembramos, antecipamos, esperamos, desesperamos, acreditamos, duvidamos, planejamos, revisamos, criticamos, construímos, fofocamos, aprendemos, odiamos e amamos por narrativa”. É verdade, tenho argumentado, que narrativas são importantes num senso primário e irredutível. [As narrativas] não são substitutos imperfeitos para uma forma mais sofisticada de explicação e compreensão, ou passos irrefletidos pela estrada que nos leva ao objetivo científico ou filosófico do conhecimento. A compreensão narrativa é um ato primário da mente, mesmo que seja uma capacidade que possa ser desenvolvida indefinidamente em alcance, clareza e sutileza. Mas dizer que qualidades narrativas são transferidas da vida para a arte parece um *hysteron proteron*. Histórias não são vividas, mas contadas.

(MINK, Louis, 1987: 59-60)¹²⁵

Para Mink, os atributos narrativos da História são dados pela própria narrativa, e não da vida. Mas, também, já superamos este ponto de vista. O capítulo seguinte foi dedicado a dar um passo atrás e demonstrar a que se refere esta história. Dentro de seus variados assuntos e intentos, um deles foi demonstrar que há algo para além da narrativa histórica a que se refere o historiador, e que ao referenciá-lo, a pragmática histórica é capaz de transformá-lo em algo melhor. Mas, exatamente a que, estava referindo quando descobrimos um passado ao mesmo tempo irreversível, mas que poderia ser transformado e melhorado? Por certo, não eram às sentenças individuais. Ao desenvolver as formas da primazia da temporalidade da existência sobre sua tematização científica, defendemos que já há histórias no mundo, ainda que nossa consciência não se debruçasse sobre ela para desenvolvê-la de maneira científica – ou em quaisquer outras das múltiplas fórmulas de se trabalhar com o passado, que seja. Só podemos fazer História – ou falar de memória, novela histórica, ou usos não ocidentais do passado – porque já estamos imersos, através da nossa existência no mundo, pela historicidade. É na nossa lide cotidiana uns com os outros e com os objetos, pela nossa estrutura da preocupação e ocupação, que sentimos a necessidade de temporalizar o mundo e de assenhorar-se do tempo – de maneira própria ou imprópria. Surgida, daí, a historiografia, descobrimos que, para além da sua “necessidade” – que pode muito bem ser supérflua ou não – que ela já vem estruturada de alguma forma. De forma que, quando o homem vai se ocupar da historiografia, não é plenamente o presente que fala, com todas as suas vontades – há um ruído que, sendo capaz ou não de escutá-lo o historiador, tem uma agência sobre ele:

o tema do controle da história repousa, portanto, no desconhecimento fundamental dessa outra vertente do pensamento da história que consideraremos mais adiante, a saber, o fato de que somos *afetados* pela história e que afetamos a nós mesmos pela história que fazemos. É precisamente esse vínculo entre a ação histórica e um passado recebido e não feito que preserva a relação dialética entre horizonte de expectativas e espaço de experiência (RICOEUR, 2010b: 363)

¹²⁵ No original: “Narrative” Barbara Hardy has said, “like lyric or dance, is not to be regarded as an aesthetic invention used by artists to control, manipulate and order experience, but as a primary act of mind transferred to art from live”. More important than the artifices of fiction are the qualities which narrative shares with storytelling of lived experience: “for we dream in narrative, daydream in narrative, remember, anticipate, hope, despair, believe, doubt, plan, revise, criticize, construct, gossip, learn, hate, and love by narrative”. It is true, I have argued, that narratives are in an important sense primary and irreducible. They are not imperfect substitutes for more sophisticated forms of explanation and understanding, nor are they the unreflected first steps along the road which leads toward the goal of scientific or philosophical knowledge. The comprehension of narratives is a primary act of mind, although it is a capacity which can be indefinitely developed in range, clarity, and subtlety. But to say that the qualities of narrative are transferred to art from live seems a *hysteron proteron*. Stories are not lived but told” (MINK, Louis, 1987: 59-60)

É este ser afetado pela história, estar preso num círculo hermenêutico em que compreendemos o todo pela parte e a parte pelo todo, em que somos ao mesmo tempo criadores de compreensão quanto já estamos dentro da compreensão – é essa especificidade ontológica do *Dasein* que permite que falemos em narrativas históricas. Do contrário, de que modo poderíamos eleger qual narrativa é mais completa do que a outra? Qual a mais verdadeira – se as narrativas não se referissem a algo exterior a elas além das próprias sentenças protocolares. O que estas investigações defendem que a vida possui uma própria estrutura independente dela ser posta em enredo pela narrativa, ou não, e são a estes *bits* de experiência pré-narradas, já estruturadas de alguma forma, que as narrativas se debruçam.

Vejamos que a ação, mesmo a mais simples, a mais passiva que poderíamos imaginar, como o ouvir uma música ou um salmo recitado, não é experienciada por nós como um caos do tempo cronológico, onde nenhum dos acontecimentos parecem interligados ao outro. Do contrário, nossa experiência aproxima-se muito mais do tempo kairológico do que do tempo cronológico – no mais das vezes. Ao ouvirmos uma nota no presente, a nossa memória primária não permite que a ouçamos como algo completamente desconectado da segunda nota, ou verso, se for este o caso. Por mais que possamos experimentar o caos, não é por ele que a humanização do tempo, geralmente, é percebida por um ser humano saudável. A Nota ou verso acompanhado vem sempre, acompanhada de seu passado imediato e de seu futuro imediato; a própria estrutura do presente é esta, tal como a apreciação de um objeto destacado no horizonte. O destaque se dá mediante a referências ao plano de fundo. A retenção e protensão, todavia, não estão relacionadas à duração, mas à própria estrutura do tempo presente como uma memória imediata – ou imaginação imediata – acoplada a ele. Se é assim quando somos pacientes de uma ação, tanto mais sofisticado é quando somos o próprio agente. Sanar a sede bebendo um copo d'água nunca é visto como um subconjunto de ações, como ir alcançar o copo, direcionar-se ao filtro, encher o copo e beber – além de todas as micro ações envolvidas neste caso – matar a sede é visto como um gesto único

A idéia de um “evento” é de algo que já *toma* tempo, tem densidade temporal, início e fim; e eventos são experimentados como fases e elementos de outros eventos de maior escala e processos. (...) Mesmo que temporalmente eles se desdobram pouco a pouco, nos os experimentamos *como* configurações graças

ao nosso “olhar” protecional e retencional que cobre futuro e passado. (CARR, 1991: 24)¹²⁶

Louis Mink estava, portanto, operando com uma distinção completamente falsa quando ele diz que história não são vividas, mas contadas. Elas são contadas em sendo vividas e vividas ao serem contadas.¹²⁷ (CARR, 1991: 61)

O que estivemos argumentando, ao contrário, é que a forma narrativa não é uma roupa que cobre outra coisa, mas a estrutura mesma inerente na experiência humana e ação.¹²⁸ (CARR, 1991: 65)

Estes exemplos contam para ações simples; a vida é mais complexa do que simples ações e eventos passivos, e tanto mais complexa, portanto, deveria ser a estrutura narrativa dos eventos que lhes dizem respeito – e as são. As narrativas históricas não se debruçam sobre um homem ouvindo música ou chutando uma bola, mas a eventos sociais de larga escala – comparativamente: a escutar uma melodia, a acompanhar um campeonato de futebol, a narrar a própria vida e a de outros. Quando acontece a mudança de escala, não é mais a retenção e a protensão que estão em cena para garantir a continuidade mais ampla da estrutura de início-meio-fim. Estes eventos e ações de larga escala contam, também com a possibilidade da contingência, da interrupção, da ocorrência de outros pequenos eventos menores não relacionados. A vivência destes eventos, portanto, contam com uma estrutura superior de reflexão e trabalho da consciência, relegando a um primeiro e mais simples plano os processos de retenção e protensão, e substituindo-os pelo lembrar (uma atividade mais elaborada da memória em resgatar o passado) e planejar (uma atividade da imaginação mais estruturada do que a simples protensão). De acordo, submetemos os eventos menores e descritos anteriormente, antes visto como fim em si mesmo, como teleológicos, para serem apenas partes menores e coordenadas destes eventos maiores, que podem crescer a ponto de descrever não apenas um mero jogo, mas a vida inteira de um homem ou de uma nação. E nesta complicação, mais consciência e mais reflexão são necessárias, também, para retomar os eventos de onde eles pararam. Pois, em larga escala, os eventos se interrompem, os dias cessam, as pessoas dormem, e para que a teleologia seja garantida, é necessário um esforço mental adicional. E reconhecemos este esforço quando

¹²⁶ No original: “The idea of an “event” is already that of something that *takes* time, has temporal thickness, beginning and end; and events are experienced as phases and elements of other, larger-scale events and processes. (...) Even though as temporal they unfold bit by bit, we experience them as configurations thanks to our potential and retentive “gaze” which spans future and past” (CARR, 1991: 24)

¹²⁷ No original: “Louis Mink was thus operating with a totally false distinction when he says that stories are not lived but being told. They are told in being lived and lived in being told” (CARR, 1991: 61)

¹²⁸ No original: “What we have been arguing, by contrast is that narrative form is not a dress which covers something else but the structure inherent in human experience and action” (CARR, 1991: 65)

recontamos a nossa vida ou nossas ações para os outros ou apenas para nós mesmos, pois a estrutura narrativa aparece com a figura do narrador, que somos nós mesmos, dos personagens das narrativas, dos quais podemos ser os heróis, e a própria audiência, que também pode ser ocupada por nós. Assim, antes mesmo de recorrer a recursos ficcionais para elaborar uma narrativa, ela já está presente na forma humana de experimentar o tempo.

Por fim, sobre como escolher as narrativas concorrentes:

Estamos dizendo que o sujeito-*nós* existe até onde, como indivíduos, tomamos como existente e agimos conforme (...) A existência e identidade de um sujeito-grupo aparentemente não é nada mais do que uma série de sobreposições feitas de diferentes porém concorrentes pontos de vistas. (...) O self é a unidade de uma série de sobreposições de projeções feitas de diferentes pontos de vistas temporais.¹²⁹ (CARR, 1991: 161)

Nós nos identificamos com qual grupo pertencemos através de narrativas concorrentes sobre qual experiência histórica carregamos em comum com outros indivíduos. A idéia de um passado comum é que gera a idéia de comunidade. Estaria, esta idéia, apenas na narrativa escrita? O que tenho defendido até aqui, subsidiado, desta feita, por Carr, é que não. As narrativas escritas inspiram-se nas narrativas que contamos para nós mesmos e para os outros no decurso de nossas ações, podendo elas serem modificadas conforme a experiência do presente faça um evento do passado parecer mais importante do que outro, ou mude a correlação destes eventos. Assim, as narrativas históricas recorreriam a narrativas da própria experiência que estão em disputa, e prefeririam por alguma delas – se colocando, novamente, em disputa – não porque uma determinada forma de pôr em enredo assim faz parecer melhor, mas porque a própria experiência dispõe destas narrativas, que concorrem entre si na vida e na práxis e na nossa consciência, antes que se transformem em coisa escrita. A maior diferença entre uma narrativa e os eventos seriam a “pureza” com que aqueles seriam dispostos, eliminando ruídos de eventos desnecessários, com as ações e eventos demonstrando uma necessidade de prosseguimento muito maior do que na mera experiência ordinária. Mas reconhecer este poder da narrativa de transformar a experiência do passado em algo novo, não é justificativa suficiente para que se compreenda que na vida tudo acontece como seqüência. “Dessa forma, os eventos da vida são qualquer coisa menos uma mera

¹²⁹ No original: “We are saying that the *we*-subject exists insofar as individuals take it to exist and act accordingly . (...) The existence and identity of a group-subject seems nothing but a series of overlapping projections made from different but concurring points of view. (...) The self is the unity of a series of overlapping projections made from different temporal points of view” (CARR, 1991: 161)

sequência; eles constituem, antes, a complexa estrutura de configurações temporais que se conectam e recebem sua definição e seu significado dentro da própria ação”(CARR, 2016: 236)

4 – Segundo capítulo Introdutório: Conclusão

Em muitos sentidos, não se pode considerar estas as derradeiras palavras em conclusão, pois muito ficou em aberto e devendo meditações adequadas. Algumas considerações devem ser feitas nesse sentido, num exercício de autocrítica e apontando caminhos futuros para resolução de certos temas. É um dever dar uma conclusão às reflexões do trabalho para dar um fechamento ao que se disse, portanto, ao que ficou restando dizer, não se deve expandir muito; seria um contra-senso, na medida em que não se pode tratar de determinados assuntos com o devido cuidado, tentar resolvê-los na conclusão. Por isto o apontamento das falhas vai em forma de tópicos, enquanto, a conclusão do propriamente dito, será feita com mais vagar, ainda que de maneira, também, breve.

1. Em primeiro lugar, não tratei, como um dos argumentos a favor da impossibilidade de ser narrar o Holocausto o seu fator traumático. Ao contrário, falei do *considerável peso moral do evento*, peso atribuído por uma comunidade ética que se forma em torno de sua recepção. Por qual motivo se deu esta escolha? Não por se imaginar que a questão do trauma coletivo seja de pequena monta, mas justamente pelo contrário. Falar de trauma, memória e identidade é uma coisa quando se trata do indivíduo humano, mas, expandido o conceito para um sujeito coletivo, ampliaria o leque de problemas que este trabalho deveria solucionar – e, no momento, seria impossível. Apesar da memória, mesmo individual, ser construída de maneira social, através da linguagem, com símbolos e interação com outros membros pertencente a uma sociedade – acredito, ainda assim, que a memória é um fenômeno primordialmente pessoal, individual, até mesmo em nível biológico. Expandir o conceito para uma coletividade exigiria pensar em um sujeito coletivo transcendental, um passo filosófico que exige diversos cuidados para os quais ainda não me considero pronto a tratar. Deveras, é notável, na maioria dos estudos, quando se fala em trauma coletivo, que o que ocorre é mais uma transposição dos conceitos de trauma freudianos e lacanianos, em nível individual, para o coletivo, sem as devidas reflexões sobre como se passa da esfera das lembranças e sofrimentos próprios para a de uma comunidade. Existem, de fato, estudos bem elaborados sobre o trauma social e coletivo, dentre os quais se destacam as obras de Cathy Caruth e Jeffrey Alexander; também existem estudos de memória intergeracional, como o de Helen Epstein, que demonstra como o trauma de quem viveu o Holocausto pode ter efeitos nos filhos dos sobreviventes – mas, ainda assim, por maior que sejam a escala destes

portadores das memórias ancestrais, o trauma continua individualizado, tornando o conceito de uma “segunda geração” de sobreviventes do Holocausto um tanto quanto problemática. Portanto, cabe-nos questionar: em que medida podemos falar de trauma coletivo, ou um coletivo de traumas individuais? A mesma reflexão se expandindo para o conceito de memória coletiva e culpa coletiva. Supor que, de fato, existe uma memória coletiva a respeito do Holocausto, que perpassa por um trauma coletivo, e não apenas uma institucionalização ideológica da memória, nos encaminharia para uma solução que resisto em conceder a veracidade – a de que a História serviria como uma espécie de psicanálise coletiva, a tratar traumas de uma sociedade, à maneira de um psicanalista com seu paciente. Estas são as saídas apresentadas por Ricoeur e Bevernage analisando a mesma questão – saídas sedutoras, hei de confessar. Mas para que se lhe perceba uma efetiva eficácia, seria necessário identificar uma psiquê neste sujeito coletivo, que não sabemos se existe, nem como existe. Assim, a solução de Berel Lang parece mais pertinente. Ele nos fala de um radical moral da História, ao lidar com a questão a representação dos limites da representação. Este campo da irrepresentabilidade se daria pela diferença entre duas narrativas concorrentes multiplicadas por um peso moral. O peso moral não seria universal, mas localizado por uma comunidade que atribui sentido a este passado – um peso moral. Naturalmente o *peso moral* de uma narrativa está relacionada o fator traumático, ao que uma comunidade está disposta a aceitar como verdade ou não – uma decisão moral, devidamente. Desta feita, no entanto, tanto faz se a constituição do que se considera trauma seja uma psiquê coletiva ou apenas uma decisão ideológica – além da vantagem de nos permitir localizar onde o evento é efetivamente considerado traumático (em todo o mundo, apenas no ocidente, em alguns países, em comunidades localizadas?). A escolha não desloca a questão do trauma coletivo para a obscuridade, desmerecendo a importância do tema; ao contrário, sobrecarrega-o de importância, proibindo que, no momento, nos ocupássemos de sua reflexão, sob o risco de concluir – “o Holocausto não pode ser narrado porque é um vento traumático” sem considerar como o trauma é constituído e em que medida podemos considerar sua transmissão de um indivíduo – ou conjunto de indivíduos, que seja – para um coletivo – um sujeito de outra ordem que o indivíduo do *cogito* ou simplesmente uma construção ideológica que envolve disputa de poder.

2. Em segundo lugar, em certa medida, este tema foi tratado, mas sem o necessário grau de discussão que permitisse sustentar qualquer conclusão a respeito. A questão envolve a distinção entre passado histórico e passado prático. Distinção popularizada,

entre os historiadores, por Hayden White, que em sua última obra publicada conseguiu condensar seu pensamento a respeito da disciplina histórica no par opositor. Conceito, entretanto, formulado pelo pensador político inglês, o conservador Michael Oakeshott. Em resumo, para White, haveria uma diferença fundamental entre passado histórico e passado prático – fundamental, entretanto histórica – que se estabeleceu na disciplina no mesmo momento em que ela pretendeu tornar-se científica. Caberia ao historiador, em sua pretensão de verdade, falar apenas do passado histórico, que não é, efetivamente, o passado que existe, mas uma construção da labuta do ofício. Falar o que é como aconteceu. Coletar dados. Enquanto isso, o passado prático ficaria reprimido, talvez até num sentido psicanalítico – que resultaria em seu retorno por repetição – nas pretensões de verdade do passado histórico. O passado prático seria o passado que nos informa a prática do dia a dia, que nos oriente em nossas necessidades e aspirações, que movimenta a nossa – prática. Pensando neste par opositor, caberia ao passado histórico falar o que aconteceu e como, enquanto o passado prático daria conta do que fazer com este passado. Para White, os aspectos meramente cognitivos do passado histórico seriam letárgicos à vida e às nossas pretensões, enquanto o passado prático nos orientaria na práxis. Posição da qual discordo fundamentalmente, seguindo minha orientação fenomenológica-hermenêutica das raízes existenciais da História disciplinar. Não seria possível argumentar aqui os motivos da discordância, mas, em essência; para isto seria necessário remontar os próprios argumentos de Oakeshott, espalhados por diversas obras, e os próprios contraditos da argumentação de White, que permitiria chegar a conclusões diversas das próprias que o autor chegou. Mas, fundamentalmente, a discordância ao par opositor é que ele só teria validades meramente heurísticas, jamais ontológicas, e que sua maior aquisição seria demonstrar como o trabalho do historiador não é a história propriamente dita, mas uma construção, uma práxis, um constructo cognitivo. E que passado e História são coisas diferentes. Meu argumento advoga que passado prático e passado histórico são indissociáveis, uma vez que é o olhar interessado do presente sobre o passado que gera a necessidade da pesquisa e escrita da história, e que ambas, se carentes de verdade, são incapazes de nos orientar no tempo presente. Não existe passado prático sem passado histórico, e não existe passado histórico sem passado prático – ambos são um e o mesmo.

Que fiquem estes dois capítulos não escritos como sombras, fantasmas deste trabalho.

E voltemos ao Proêmio.

Se Fausto tivesse estudado História, teria feito o pacto com Mefistófeles? Quero crer que não. Os cursos de História deveriam fechar as portas e as bibliotecas deveriam ser incendiadas? Prefiro crer que não. O motivo principal deste trabalho é situar a história como uma disciplina útil aos homens, que a Coruja de Minerva não chega apenas tarde demais, que a transformação do passado em História é, ao mesmo tempo, a transformação desse passado em algo melhor. Conclusão que serve para toda a historiografia – sendo o Holocausto apenas um exemplo limite. Transformando este trabalho não apenas em uma reflexão sobre o Holocausto, mas num ensaio geral sobre a utilidade da História para a vida. Que esta conclusão seja antípoda ao Proêmio! – eis o que espero conseguir.

A História alcançaria seu status de *ato de fala* performativo na medida em que consegue dar sentido ao passado. – Eis um outro argumento, ocultado até então, sobre as possibilidades ou não de se narrar o Holocausto. – Seria possível dar-lhe sentido? Vejamos como se dá a produção de sentido do conhecimento histórico.

De que maneira os negócios se tornam história? Onde está o critério para que se tornem história? Um milênio fará com que um contrato de compra assinado entre particulares se torne um documento histórico? (...) Cada ponto do presente é fruto de um vir-a-ser. O que ele era e como se formou, é passado, mas um passado que ainda se encontra em forma ideal nele. Mas somente no estado ideal, como traços apagando-se, brilhos latentes; afastados da consciência é como se não existissem. O olhar do pesquisador, o olhar da pesquisa é capaz de despertá-los, iluminá-los, fazê-los reviver, iluminando a escuridão vazia do passado. Não são os passados que se iluminam – eles não estão mais – mas o que deles ainda não é passado no aqui-e-agora. Esses brilhos despertados estão para nós no lugar dos passados, eles são sua presença espiritual (DROYSEN, 2009: 31-37)

O passado são estes lumiares fracos, mas que ainda jorram luz no presente. E o papel da historiografia é transformar esse passado-histórico-em-potencial em um efetivo clarão luminoso. “Assim, o sentido da História é uma matéria bem complexa; ele já está lá, nas pré-condições culturais do pensamento histórico, porém é apenas iminente como um potencial, uma condição, uma necessidade para orientação”¹³⁰ O passado está incorporado em nossa vida cultural, no sentido mesmo do passado prático descrito por White. Mas ao mesmo tempo ele não está completamente disponível para nós, não fornece suficiente orientação. A História surge desse duplo movimento em que é informada pelo passado, mas o sentido do passado, apesar de sua importância no presente, ainda não está claro. É preciso, portanto, que se crie um sentido para ele. A História é ao

¹³⁰ No original: “Thus the meaning of history is a very complex matter: it is already there in the cultural preconditions of historical thinking, but it is only impending as a potential, a condition, a need for orientation.” (RÜSEN, Jörn (org.), 2008: posição 254)

mesmo tempo algo construído pelo passado e pelo interesse presente do historiador, que atende ao um anseio de orientação da comunidade em que está inserido. Em relação ao passado que informa o historiador tanto no sentido do que aconteceu quando na necessidade de orientação, em relação a este passado, a História cria algo novo. E é precisamente esta novidade o motivo pelo qual a História é importante. A relação que a História mantém com o passado é do mesmo tipo da que o sonho mantém com a sua interpretação:

A interpretação freudiana do sonho é, basicamente, o processo interpretativo que nos possibilita mover do assim chamado conteúdo manifesto do sonho para seu sentido latente. Coisas estranhas e esquisitas acontecem em nossos sonhos – este é o conteúdo manifesto dos sonhos – porém chega o psicanalista, e se tudo der certo, ele será capaz de discernir algum método em toda essa loucura. Este será nos dado como o conteúdo latente do sonho. (...)

Mas a interpretação do sonho é algo inteiramente diferente; de fato, ele não faria sequer sentido sem esta diferença. Pois como poderia a esperança psicanalista de revelar algo novo ou de interesse para nós com sua interpretação do sonho, sem que exista tal diferença? ¹³¹ (ANKERSMIT, 2012: 55-56)

A interpretação do sonho fornecida pelo psicanalista dá sentido ao emaranhado obscuro e sem sentido que do que geralmente é o conteúdo onírico; da mesma forma, o brilho fosco do passado no presente, ao mesmo tempo que possui um sentido, ele não é e não pode ser inteiramente disponível ao presente. A tarefa do historiador é prover uma interpretação a este passado, criar o sentido que está incompleto. Mas se o passado informa o historiador no presente e, ao mesmo tempo, o historiador completa esse sentido devido a necessidade de orientação do homem no tempo, passado e sua representação histórica não podem ser a mesma coisa.

Como sempre é argumentado, a representação precisa ser capaz de funcionar como substituta ou recolocação do que é representado. (...) Daí, o status ontológico de ser parte da realidade é, por assim dizer, transferido do representado para a representação. ¹³² (ANKERSMIT, 2012: 56)

A interpretação serve como uma explicação do passado, mas ainda não é sua representação. Para alcançar esse status, deve servir como substituto da própria realidade

¹³¹ No original: “Freudian dream interpretation is, basically, the interpretative process that enables us to move from the dream’s so-called manifest content to its latent meaning. Strange and weird things happen in our dreams—this is the dream’s manifest content—but then the psychoanalyst comes along, and if all goes well, he will be able to discern some method in the madness of it all. This will give us the dream’s latent meaning. (...) // But the interpretation of the dream is something entirely different; in fact, it would make no sense at all without this difference. For how could the psychoanalyst hope to reveal anything new or of interest to us with his dream interpretation unless there were such a difference?” (ANKERSMIT, 2012: 55-56)

¹³² No original: “As is often argued, a representation must be capable of functioning as a substitute or a replacement of what it represents. (...) Hence, the ontological status of being part of reality is, so to speak, transferred from the represented to its representation.” (ANKERSMIT, 2012: 56)

que o passado é. Ou seja, assumir um status ontológico de que ao mesmo tempo é e não é o passado, na medida em que é sua representação. Ela precisa ser diferente do passado para substituí-lo, pois na medida em que fosse apenas sua repetição, não teria sentido de ser. A representação atribui algo novo ao passado para substituí-lo. E o que permite essa diferenciação é a carência de sentido que o passado carrega quando a identidade do que se narra sobre por um abalo. Precisamos da orientação do passado quando passamos por uma crise.

Crises constituem a consciência histórica, a ponto de se poder dizer que não existe consciência histórica sem crises. Por “crises”, eu quero dizer uma certa experiência temporal de mudança: aquela da contingência.¹³³ (RÜSEN, Jörn, 2005: 190)

A crise ocorre quando há um abalo em nossa identidade pela irrupção de algo inesperado, quando surge uma mudança; mas não uma mudança planejada, e sim uma mudança abrupta, que escapou aos nossos planos. O homem age e sofre em sua interação com o mundo, sendo que sua agência é intencional, teleológica. Mas planos nem sempre dão certo, o fracasso existe e o mundo nem sempre está disposto a colaborar com os nossos intuitos. Assim surgem as crises, quando algo não dá certo, quando encontramos um desequilíbrio em ser quem nós somos. No caso do Holocausto, podemos dizer que é um tipo de experiência limite, de sua crise radical. É a radical destruição de uma identidade calcada em valores morais de progresso e civilização, um verdadeiro buraco negro que suga para seu interior as tentativas de aplicar-lhe sentido. Porém, a própria necessidade de historicização do evento aponta para uma tentativa, uma chance, de tentar construir uma identidade em cima dele – desta feita, entretanto, não uma identidade de continuidade, mas de ruptura em relação a este passado. Mitificá-lo só não ajuda em nada nesta tarefa de atribuição de sentido, pois a distância entre ele e nossa experiência cotidiana estaria defasada. Se a História não é capaz de lidar como eventos como este, não haveria sequer razão para ela existir. Os contemporâneos de evento, os observadores, perpetradores, vítimas e oponentes que fizeram resistência ao regime nazista, cada qual possui um laço que o atrela a esse passado nazista – desconsiderá-lo seria negar a possibilidade e a necessidade de se lidar com esse passado obscuro.

Ao longo das gerações, Rüsen identifica 3 tipos de estratégias de atribuir sentido ao Holocausto. Apesar de predominantemente geracionais, se sobrepõem no tempo um

¹³³ No original: “crises constitute historical consciousness, so one can say that there is no historical consciousness without crises. By “crises” I mean a certain experience of temporal change: that of contingency” (RÜSEN, Jörn, 2005: 190)

ao outro. A primeira dessas estratégias é a da “camuflagem”, “esconderijo” (*concealment*). Esta estratégia implica em distanciar ao máximo a identidade alemã do passado nazista. Hitler e seu bando são vistos como invasores da boa gente e boa pátria alemã, numa forma de negação deste passado, ou mesmo de uma narrativa fetichista. Para que a identidade alemã se reestabelecesse com orgulho, era necessário resgatar os arautos que a simbolizavam, gigantes morais e culturais, como Kant, Goethe e Beethoven. Sem isso, nenhum traço do nacionalismo alemão poderia ser resgatado, posto que infectado pela pestilência nazista. Silêncio e denegação são os representantes máximos dessa vertente. Haveria “nós”, o povo alemão, e “eles”, os nazistas. Um segundo movimento, mais atrelado a uma segunda geração de alemães pós-Segunda Guerra, desloca a barreira do nós e eles para dentro. Não mais os nazistas eram “eles”, mas os próprios pais. Os verdadeiros e autênticos alemães seriam a nova geração que não viveu durante a guerra, não participou do Holocausto, mas que no seio de seus compatriotas e na própria família existiriam estes inimigos que tomaram parte na catástrofe. É a estratégia “moralizante”, segundo Rüsen, pois os jovens se reconheceriam em valores eternos e universais de moralidade e civilização – única forma possível de evadir-se a conectarem-se, eles mesmo, ao passado alemão. E por fim, a última estratégia, seria a da historicização. Nela, a distância entre atuais alemães e nazistas foi deslocada para o campo da distância cronológica, e não as metafóricas distâncias entre “nós” e “eles”. De fato, “nós” e “eles” coexistiriam na mesma pessoa, no mesmo povo. É a Alemanha assumindo seu passado nazista, com a produção de sentido recaindo sobre o próprio reconhecimento desse passado, com seu papel de algoz. Mas, de longe, a Alemanha não foi o único país que participou do Holocausto, muito embora sendo a sua sede, senão dos principais campos – lugar especial que o povo polonês ainda deve reconhecer – mas como o lugar onde o Nacional-Socialismo surgiu e tornou tudo isso possível. Talvez possível não seja a melhor palavra, posto que a possibilidade de genocídios sempre existira; mas tornaram executável este inimaginável, imaginado na cabeça de Hitler, Himmler e de alguns selecionados SS que participaram do extermínio – e, naturalmente, dos judeus, ciganos, homossexuais e dos próprios alemães que também serviram de vítimas iniciais do experimento Nazista. Cada qual que mantém relação com o Holocausto precisa historicizar este passado. É justamente por ele ser tão sem sentido que clama pela historicização, narração, reconciliação com este passado. Se esta tarefa de atribuição de sentido não puder ser feita adequadamente, o Holocausto será um passado que nunca passará, como nas palavras de Ernst Nolte – mas não só sobre a Alemanha, mas, pelo

menos, de todo o mundo Ocidental – sendo o Ocidente nossa própria identidade. É possível dar sentido ao Holocausto?

É possível narrar o Holocausto? É desta possibilidade de criação de uma identidade narrativa sobre ele que depende a resposta. E é desta resposta, deste possível final feliz de quem age no mundo e se perturba com o passado, que depende a utilidade da História. É da esperança de que o Holocausto seja narrável que podemos resgatar Fausto de seu terrível pacto.

Do contrário, que venha Mefistófeles e legião, pois muitas almas historiadoras clamariam pelo momento em que o ponteiro do relógio pára, cai, e que e livrassem desta pornográfica profissão.

Referências

Bibliografia

- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AHLSKOG, Jonas. Michael Oakeshott and Hayden White on the practical and the historical past. *Rethinking History*, p. 1-20, 2016. ISSN 1364-2529.
- ALEXANDER, Jeffrey et al. *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, L.A., London: University of California Press, 2004.
- ANKERSMIT, Frank R. *Narrative logic: a semantic analysis of the historian's language*. The Hague; Boston: M. Nijhoff, 1983.
- _____. Hayden White's appeal to the historians. *History and theory*, v. 37, n. 2, p. 182-193, 1998. ISSN 1468-2303.
- _____. *Sublime historical experience*. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- _____. Historicismo, pós-modernismo e historiografia. In: MALERBA, Jurandir (org.). *A história escrita: teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto
- _____. *Meaning, truth, and reference in historical representation*. Ithaca: Cornell University Press, 2012.[Kindle]
- ANKERSMIT, Frank R.; DOMANSKA, Ewa; KELLNER, Hans. *Re-figuring Hayden White*. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- ARENDDT, Hannah. Após o domínio nazista: notícias da Alemanha. In: (org.). *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Belo Horizonte, São Paulo: UFMG, Companhia das Letras
- _____. As técnicas sociológicas e o estudo dos campos de concentração. In: (org.). *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Belo Horizonte, São Paulo: UFMG, Companhia das Letras
- _____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Belo Horizonte, São Paulo: UFMG, Companhia das Letras, 2008c.
- ASSIS, Machado de. *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- AUSTIN, John. L. *How to do things with words*. London: Oxford University Press, 1962.
- BAMBACH, Charles. *Heidegger, Dilthey, and the crisis of historicism*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
- BANKIER, David; MICHMAN, Dan. *Holocaust Historiography in Context: Emergence, Challenges, Polemics and Achievements*. New York: Yad Yashem, 2008.

_____. *Holocaust and Justice: representation and historiography of the Holocaust in post-war trials*. New York: Yad Vashem, 2010.

BARTOV, Omer. *Mirrors of destruction: war, genocide, and modern identity*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000.[Kindle]

_____, Org. *Antisemitism, the Holocaust, and Reinterpretations of National Socialism. The Holocaust and History: The Known, the Unknown, the Disputed, and the Reexamined*. Bloomington: Indiana University Press, *The Holocaust and History: The Known, the Unknown, the Disputed, and the Reexamined*. 2002.

BAZYLER, Michael J. The Holocaust, Nuremberg and the birth of modern international law. In: BANKIER, David e MICHMAN, Dan (org.). *Holocaust and Justice: representation and historiography of the Holocaust in post-war trials*. New York: Yad Vashem

BEISER, Friederick. *After Hegel: German Philosophy, 1840-1900*. Princeton University Press, 2014.[Kindle]

BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autentica, 2013.

BERENBAUM, Michael. *The world must know : the history of the holocaust as told in the United States Holocaust Memorial Museum*. Boston; London: Little, Brown and Company, 1993.

BEVERNAGE, Berber. Time, presence, and historical injustice. *History and Theory*, v. 47, n. 2, p. 149-167, 2008. ISSN 1468-2303.

_____. *History, memory, and state-sponsored violence time and justice*. New York: Routledge, 2012.[Kindle]

BROSZAT, Martin; FRIEDLÄNDER, Saul. A controversy about the Historicization of National-Socialism: Martin Broszat and Saul Friedländer. In: GIGLIOTTI, Simone e LANG, Berel. (org.). *The Holocaust: A Reader*. Malden: Wiley-Blackwell

BROWNING, Christopher, Org. *German Memory, Judicial Interrogation, Historical Reconstruction*. Probing the limits of representation: Nazism and the "Final Solution". Cambridge, London: Harvard University Press, Probing the limits of representation: Nazism and the "Final Solution". 1992.

BROWNING, Christopher R. *Ordinary men Reserve Police Battalion 101 and the final solution in Poland*. New York: HarperPerennial, 1998.[Kindle]

CARR, David. Narrative and the real world: An argument for continuity. *History and Theory*, p. 117-131, 1986. ISSN 0018-2656.

_____. *Time, Narrative, and History*. Bloomington: Indiana, 1991.

_____, Org. *A narrativa e o mundo real: um argumento a favor da continuidade*. História e narrativa: A ciência e a arte da escrita histórica. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

CELAN, Paul. *Cristal*. São Paulo: Iluminuras, 2009.

DANTO, Arthur. *Narration and Knowledge*. New York: Columbia University Press, 1985.

DANTO, Arthur C. Narrative Sentences. *History and Theory*, v. 2, n. 2, p. 146-179, 1962. ISSN 00182656.

DANZIGER, Leila. Shoah ou Holocausto: a aporia dos nomes. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, v. 1, n. 1, 2012. ISSN 1982-3053.

DEAN, Carolyn J. *The fragility of empathy after the Holocaust*. Ithaca: Cornell University Press, 2004. ix, 203 p.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Imagens Apesar De Tudo*. São Paulo: 34, 2020.

DOMANSKA, Ewa. A conversation with Hayden White. *Rethinking History*, v. 12, n. 1, p. 3-21, 2008. ISSN 1364-2529.

DORAN, Robert. *Philosophy of history after Hayden White*. London; New York: Bloomsbury Academic, 2013.[Kindle]

DROYSEN, Johann Gustav. *Manual de Teoria da História*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2009.

EVANS, Richard. *A chegada do Terceiro Reich*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2010.

FEIN, Helen. Genocide and Other State Murders in Twentieth Century. *Genocide and Mass Murder in the Twentieth Century: A Historical Perspective*, 1995.

FELMAN, Shoshana. The return of the Voice: Claude Lanzmann's Shoah. In: FELMAN, Shoshana e LAUB, Dori (org.). *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. New York: Taylor and Francis, v., 1992. [Kindle]

FRANKO, Mark. *Ritual and event: interdisciplinary perspectives*. Routledge, 2006.

FREI, Norbert; KANSTEINER, Wulf, (org.). *Den Holocaust erzählen: Historiographie zwischen wissenschaftlicher Empirie und narrativer Kreativität*. Göttingen: Wallstein. 2012.

FRIEDLÄNDER, Saul, Org. *Probing the limits of representation: Nazism and the "Final Solution"*. Cambridge, London: Harvard University Press. 1992.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*. Petrópolis: Vozes, 2011.

GARBER, Zev; ZUCKERMAN, Bruce. Why Do We Call the Holocaust "The Holocaust?" An Inquiry into the Psychology of Labels. *Modern Judaism*, v. 9, n. 2, p. 197-211, 1989. ISSN 02761114, 10863273.

GOETHE, Wolfgang Joahann von. *Fausto: Uma tragédia. Primeira Parte*. São Paulo: Editora 34, 2004.

Haidu, Peter. The Dialectics of Unspeakability. In: FRIEDLÄNDER, Saul (org.). *Probing the limits of representation: Nazism and the "Final Solution"*. Cambridge, London: Havard University Press

HAYES, Peter. *Why? : explaining the Holocaust*. New York: W.W. Norton & Company, 2018.[Kindle]

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas e Petrópolis: Unicamp e Vozes, 2012.

HERÓDOTO. *História*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.[Kindle]

HEUER, Wolfgang. A Síndrome de Wilkomirski: história falsificada. *Estudos Ibero-Americanos*, n. 2, 2006. ISSN 0101-4064.

HILBERG, Raul, Org. *I Was not There*. Writing and the Holocaust. New York: Holmes & Meier, Writing and the Holocaust. 1988.

HIPONA, Agostinho de. *Confissões*. Petrópolis: Rio de Janeiro, 2009.

HUSSERL, Edmund. *A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

KELLNER, Hans. "Never Again" is Now. *History and Theory*, v. 33, n. 2, p. 127-144, 1994. ISSN 00182656.

KERMODE, Frank. *The sense of an ending: studies in the theory fiction*. New York: Oxford University, 2000.[Kindle]

KERSHAW, Ian. *Hitler, the Germans and the Final Solution*. Jerusalém: Yad Vashem, 2008.

KERTÉSZ, Imre. *The Holocaust as Culture*. London: Seagull Books, 2011.[Kindle]

KLEMPERER, Victor. *LTI : a linguagem do Terceiro Reich*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

KNOWLTON, James; CATES, Truett, (org.). *Forever in the shadow of Hitler ? Original documents of the Historikerstreit, the controversy concerning the singularity of the Holocaust*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press. 1993.

KOCH, H. W., Org. *Aspects of the Third Reich*. New York: St. Martin's Press. 1985.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contrinuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora PUC-Rio, 2006.

LACAPRA, Dominick. Representing the Holocaust: Reflections on the Historian's Debate. In: FRIEDLÄNDER, Saul (org.). *Probing the limits of representation: Nazism and the "Final Solution"*. Cambridge, London: Havard University Press

LANG, Berel. The Representation of Limits. In: FRIEDLÄNDER, Saul (org.). *Probing the limits of representation: Nazism and the "Final Solution"*. Cambridge, London: Havard University Press

_____. *Holocaust Representation: Art Within the Limits of History and Ethics*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000.

_____. *Act and idea in the Nazi genocide*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2003.

_____. Holocaust-Representation in the Genre of Silence. In: (org.). *Philosophical Witnessing: The Holocaust as Presence*. Waltham: Brandeis University Press, v., 2012a. [Kindle]

_____. *Philosophical Witnessing: The Holocaust as Presence*. Waltham: Brandeis University Press, 2012b.[Kindle]

_____. Representation and Misrepresentation: on or about the Holocaust. In: (org.). *Philosophical Witnessing: The Holocaust as Presence*. Waltham: Brandeis University Press, v., 2012c. [Kindle]

LANZMANN, Claude. *Shoah* 1985.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *É Isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

LIMA, Luiz Costa. *Mímesis: desafio ao pensamento*.

LORENZ, Chris. Can Histories Be True? Narrativism, Positivism, and the "MetaphoricalTurn". *History and theory*, v. 37, n. 3, p. 309-329, 1998. ISSN 1468-2303.

LORENZ, Chris; BEVERNAGE, Berber, (org.). *Breaking up Time: Negotiating the Borders between Present, Past and Future*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2013.

LYOTARD, Jean-François. *The differend : phrases in dispute*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

MAGILOW, Daniel H.; SILVERMAN, Lisa. *Holocaust Representations in History: An Introduction*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2015.[Kindle]

MAGURSHAK, Dan. The "incomprehensibility" of Holocaust: tightening up some loose usage. In: ROSENBERG, Alan e MYERS, Gerald E. (org.). *Echoes from the Holocaust : philosophical reflections on a dark time*. Philadelphia: Temple University Press, v., 1988. [Kindle]

MATA, Sérgio da; ARAUJO, Valdei. Jörn Rüsen: Theory of History as Aufklärung. *História da Historiografia*, n. 11, p. 339-353, 2013. ISSN 1983-9928.

MELLO, Ricardo Marques de. Da utilidade e desvantagem da história para Hayden White. *Varia Historia*, v. 25, p. 611-634, 2009. ISSN 0104-8775.

MELVILLE, Herman. *Bartleby, o Escrivão: Uma história da Wall Street*. Porto Alegre: L&PM, 2008.[Kindle]

MICHMAN, Dan. *Holocaust historiography : a Jewish perspective: conceptualizations, terminology, approaches, and fundamental issues*. London; Portland, OR: Vallentine Mitchell, 2003.

MINK, Louis. History and Fiction as Modes of Comprehension. In: MINK, Louis;FAY, Brian., *et al* (org.). *Historical Understanding*. Ithaca: Cornell University Press

MINK, Louis et al. *Historical Understanding*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.

MINK, Louis O. Everyman his or her own annalist. *Critical Inquiry*, v. 7, n. 4, p. 777-783, 1981. ISSN 0093-1896.

MOSES, A. Dirk. Hayden White, traumatic nationalism, and the public role of history. *History and Theory*, p. 311-332, 2005a. ISSN 0018-2656.

_____. The public relevance of historical studies: a rejoinder to Hayden White. *History and Theory*, v. 44, n. 3, p. 339-347, 2005b. ISSN 1468-2303.

MUSOLFF, Andreas. Instrumentalisation of Holocaust Memory and False Historical Analogies. In: SEYMOUR, David M. e CAMINO, Mercedes (org.). *The Holocaust in the Twenty-First Century: Contesting/Contested Memories*. Londres: Routledge, v., 2016. [Kindle]

PAUL, Herman. *Hayden white*. Cambridge: Polity Press, 2011.

PETRIE, Jon. The secular word Holocaust: Scholarly myths, history, and 20th century meanings. *Journal of Genocide Research*, v. 2, n. 1, p. 31-63, 2000/03/01 2000. ISSN 1462-3528.

POHL, Dieter. Prosecutors and Historians: Holocaust Investigations and Historiography in the Federal Republic 1955-1975. In: BANKIER, D. e MICHMAN, D. (org.). *Holocaust and Justice: representation and historiography of the Holocaust in post-war trials*. New York: Yad Vashem

POMIAN, Krzysztof, Org. *Tempo-Temporalidade*. Enciclopédia Einaudi (v. 29). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Enciclopédia Einaudi (v. 29). 1993.

PRESS, Terrence Des, Org. *Holocaust Laugher? Writing and the Holocaust*. New York: Holmes & Meier, Writing and the Holocaust. 1988.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa: a intriga e a narrativa histórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

_____. *Tempo e Narrativa: o tempo narrado*. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

_____. Entre tempo e narrativa: concordância/discordância. *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 53, p. 299-310, 2012. ISSN 0100-512X.

ROSENBERG, Alan. The Crisis in Knowing and Understanding the Holocaust. In: ALAN ROSENBERG e MYERS, Gerald E. (org.). *Echoes from the Holocaust : philosophical reflections on a dark time*. Philadelphia: Temple University Press, v., 1988. [Kindle]

ROSENFELD, Alvin H. *The end of the Holocaust*. Bloomington: Indiana University Press, 2013.

ROTHBERG, Michael. *Traumatic Realism: The Demands of Holocaust Representation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.[Kindle]

RÜSEN, Jörn. *Razão Histórica: teoria da história: os fundamentos da ciência histórica*. Brasília: UnB, 2001.

_____. *History: Narration, Interpretation, Orientation*. New York: Berghahn Books, 2005.

_____. Pode-se melhorar o ontem? Sobre a transformação do passado em história. In: (org.). *História, verdade e tempo*. Chapecó: Argos

RÜSEN, Jörn (org.). *Meaning and Representation in History*. New York: Berghahn Books, 2008.[Kindle]

SAHLINS, Marshall. *Ilhas da História*. Rio de Janeiro: Zaharr, 1990.[Kindle]

SANTNER, Eric L. History Beyond the Pleasure Principle: Some Thoughts on the Representation of Trauma. In: FRIEDLÄNDER, Saul (org.). *Probing the limits of representation: Nazism and the "Final Solution"*. Cambridge, London: Harvard University Press

SCHAPP, Wilhelm. *Envolvidos em histórias: sobre o ser do homem e o da coisa*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed, 2007.

SEWELL JR, William H. *Logics of history: Social theory and social transformation*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

SEYMOUR, David M.; CAMINO, Mercedes. *The Holocaust in the Twenty-First Century: Contesting/Contested Memories*. Londres: Routledge, 2016.[Kindle]

SNYDER, Timothy. *Terra negra: O Holocausto como história e advertência*. Companhia das Letras, [Kindle]

SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.[Kindle]

SPIEGELMAN, Art. *Maus: a história de um sobrevivente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

STONE, Dan, Org. *The Holocaust & Historical Methodology*.

SULEIMAN, Susan. *Crises de Memória e a Segunda Guerra Mundial*. Belo Horizonte: UFMG, 2019.

TOLSTOI, Leon. *Guerra e Paz*. Porto Alegre: L&PM, 2007.

_____. *Guerra E Paz (2)*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

VANN, Richard T. The Reception of Hayden White. *History and Theory*, v. 37, n. 2, p. 143-161, 1998. ISSN 1468-2303.

WHITE, Hayden. The narrativization of real events. *Critical Inquiry*, p. 793-798, 1981. ISSN 0093-1896.

_____. The Fictions of Factual Representations. In: (org.). *Tropics of Discourse*. Baltimore and London: John Hopkins University Press

_____. *Tropics of Discourse*. Baltimore and London: John Hopkins University Press, 1985b.

_____. *The Content of the Form*. Baltimore: John Hopkins University, 1990a.

_____. The Value of Narrativity in the Representation of Reality. In: (org.). *The Content of the Form*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press

_____. *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect*. Baltimore Maryland: Johns Hopkins University Press, 2000.

_____. The public relevance of historical studies: A reply to Dirk Moses. *History and Theory*, v. 44, n. 3, p. 333-338, 2005. ISSN 1468-2303.

_____. The Historical Event. *differences*, v. 19, n. 2, p. 9-34, 2008a. ISSN 1040-7391. Acesso em: 7/22/2019.

_____. *Meta-História: A Imaginação Histórica do Século XIX*. São Paulo: EDUSP, 2008b.

_____. *The Fiction of Narrative*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2010a.

_____. The practical past. *Historiein*, v. 10, p. 10-19, 2010b. ISSN 2241-2816.

_____. *The practical past*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2014.[Kindle]

YOUNG, James Edward. *Writing and rewriting the Holocaust : narrative and the consequences of interpretation*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2016.