

# Memórias para a (in)diferença: reflexões sobre a possibilidade de usos éticos do passado da Shoah

*Michel Ehrlich*

Universidade Federal do Paraná

Curitiba - Paraná - Brasil

michelehrlich@gmail.com

---

**Resumo:** Esse artigo<sup>1</sup> tem por objetivo analisar as possibilidades de memórias traumáticas serem mobilizadas para o combate à indiferença e à construção de uma ética da alteridade. Em um primeiro momento, discuto o conceito de indiferença. Após isso, tomando como exemplo o conjunto de 12 entrevistas realizadas com a metodologia da História Oral com filhos de sobreviventes da Shoah<sup>2</sup>, procuro refletir sobre a problemática inicial dessa pesquisa. Concluo que as memórias não tomam um caminho único e verifico a presença ao mesmo tempo de narrativas que realizam essa operação de combate à indiferença, mas também de diversos entraves para a formação dessas memórias, entre os quais se destacam o próprio trauma transmitido de pais para filhos – que dificulta sua elaboração – e a relação entre memória e identidade, que se apresenta como um obstáculo para a constituição de memórias voltadas para o *Outro*.

**Palavras-chave:** Memórias. Shoah. Indiferença.

---

## Introdução

Quando, entre 1961 e 1963, Hannah Arendt (1999) cobriu o julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém e divulgou suas conclusões, abalou a compreensão que muitos tinham do fenômeno do *mal*. Arendt argumentava que um dos comandantes da Solução Final que exterminou milhões de pessoas, principalmente judeus, agira menos por ideais

---

<sup>1</sup> Uma versão preliminar desse artigo foi apresentada como trabalho final da disciplina História, Cultura e Política, ministrada pela professora Marion Brepohl de Magalhães no Programa de Pós-Graduação em História da UFPR no segundo semestre de 2018.

<sup>2</sup> A palavra *Shoah* é um termo hebraico cujo significado é próximo de catástrofe ou devastação, utilizado para referir-se ao genocídio perpetrado pelo regime nazista e seus colaboradores que vitimou cerca de 6 milhões de judeus (junto a outros grupos perseguidos pelos nazistas). O termo mais utilizado para se referir a esse evento histórico, *Holocausto*, é considerado por muitos autores como problemático; a origem dessa palavra, grega, remete a um sacrifício com fogo, e aparece em traduções do texto bíblico com a conotação de um sacrifício voluntário ou passivo. Em função disso, opto pela utilização do termo *Shoah*. Muitos de meus entrevistados utilizaram o termo *Holocausto*, por ser o de uso mais comum (e, embora *Shoah* seja preferível, não considero um termo errado, uma vez que seu uso hoje está difundido como referência a esse genocídio e não à origem da palavra), motivo pelo qual, nesse contexto específico, o termo *Holocausto* aparece no texto. Para uma discussão mais detalhada sobre os termos: DANZIGER, Leila. Shoah ou Holocausto: a aporia dos nomes. *Arquivo Maaravi: Revista digital de estudos judaicos da UFMG*, v. 1, n.1, pp 50-58, 2007.

do que por o que chamou de *incapacidade de pensar*. Ao elaborar a teoria do que denominou de *banalidade do mal* Arendt partiu do pressuposto de que Eichmann de fato acreditava que ao cumprir ordens não seria mais responsável por suas ações.

A teoria de Arendt não necessariamente afirma que Eichmann não era antissemita ou não compactuava dos ideais do nazismo, mas que suas ações, mais do que ódio, refletiam a completa indiferença que tinha por suas vítimas.

Nesse ensaio pretendo discutir esse sentimento de indiferença e analisar se as memórias do que Márcio Seligmann-Silva (2003) denominou “era das catástrofes” (catástrofes estas nas quais a indiferença justamente desempenhou papel importante) – neste caso especificamente da Shoah - podem ser uma ferramenta no combate a essa indiferença na atualidade e na construção de uma outra ética da alteridade. Como afirma Daniel Feierstein, sob o regime nazista “a figura do judeu – e também a do cigano – resultava na oposição por antonomásia aos modos de construção de identidade do Ocidente moderno”<sup>3</sup> (FEIERSTEIN, 2007, p. 201); compreensão que torna vital questionar, a partir do conhecimento desse passado, o presente.

Na esteira de Feierstein (2007) e Zygmunt Bauman (1998), é possível analisar a emergência de um fenômeno como a Shoah, entre outros aspectos, na formação das identidades na modernidade, fundamentalmente a nacional e sua ferocidade de traçar fronteiras, de modo que os judeus se tornassem, aos olhos dos nazistas, o símbolo de uma alteridade intolerável. Para Eugene Enriquez (1990, p. 320) “o judeu apresenta-se como a própria imagem da alteridade, do indivíduo e da comunidade contra o Estado, do ser atemporal contra as vicissitudes da história, do nomadismo contra o território, [...] judeu é o protótipo do Outro”. Nesse sentido, a Shoah impõe ao mundo que a seguiu (e ainda ao nosso presente) o questionamento sobre a forma de lidar com as noções de identidade<sup>4</sup> e alteridade.

Ao pensar no potencial de extrair “lições” do passado, especialmente de um passado traumático, é necessário realizar uma ressalva para evitar exigências descabidas. Embora eu acredite no potencial (talvez necessidade) de mobilizar memórias traumáticas para a contemporaneidade, não é justo exigir dos indivíduos diretamente envolvidos na experiência traumática ou seus descendentes que realizem essa operação mais do que

---

<sup>3</sup> Tradução livre de “la figura del judío – y también la del gitano – resultaba la oposición por antonomásia a los modos de construcción de identidad de Occidente moderno”

<sup>4</sup> Ao me referir à noção de identidade aqui e no restante do texto me refiro a um sentimento de pertencimento coletivo imaginado, naturalizado e essencializado. A uma história crítica, tal como a define Scott (2007), caberia historicizar e, portanto, desconstruir esse caráter naturalizado e essencializado.

exigiríamos de qualquer outra pessoa. Ruth Klüger (2005), em sua autobiografia como sobrevivente da Shoah discute brevemente essa questão. Por um lado, haveria os que desconfiam dos sobreviventes, afinal teriam que ter feito algo errado para sobreviver. Por outro lado, haveria aqueles que acreditam que aos sobreviventes caberia um senso moral superior e se indignam quando essa expectativa não é atendida. A estes Klüger (2005, p. 67-68) responde que

Auschwitz não fora um estabelecimento de ensino, lá não se ensinava nada, muito menos humanidade e tolerância. Nada de bom viera dos campos de concentração, e ele [que espera dos sobreviventes um senso moral superior] estava esperando justamente ensinamentos morais?

Há necessidade, conforme acima exposto, da construção de uma ética da alteridade diferente daquela que caracteriza as construções da identidade-alteridade na modernidade e que teve como um de seus resultados mais trágicos a Shoah. No entanto, das vítimas da Shoah não podemos esperar que sejam melhores, nem aceitar que sejam piores do que quaisquer outras pessoas; uma das características mais terríveis da Shoah, afinal, foi justamente o fato de as vítimas não terem que ser dotadas de nenhuma excepcionalidade em termos de comportamento para serem vitimadas. Assim, exigir das vítimas (ou de seus familiares) um senso moral que não é exigido de outros é uma forma de vitimá-las novamente.

O ensaio que segue é composto de duas partes. Na primeira realizo uma discussão sobre o conceito de indiferença. Na segunda parte, parto de um conjunto de 12 entrevistas realizadas por mim com filhos e filhas de sobreviventes da Shoah no Paraná para minha pesquisa de mestrado, em que discuto a contribuição que memórias podem ter para o sentimento de (in)diferença - o sentimento de *diferença* seria o de notar, se importar e valorizar o *Outro* não apesar, mais precisamente por causa de sua diversidade. Ao final, reúno as conclusões das duas seções anteriores.

### **A Indiferença como objeto de estudo**

Não há uma definição consensual para o sentimento de indiferença. Mais do que isso, é de fato muito difícil definir um sentimento caracterizado comumente pela ausência de sentimento (ENRIQUEZ, 2015). Marie-Claire Caloz-Tschopp (2015, p. 69) afirma que “a indiferença representaria, em certa medida, um duplo déficit, por um lado, o da liberdade e da pluralidade e, por outro, uma ‘ausência de pensamento’”. Nessa afirmativa, a autora se vale de importantes conceitos de Hannah Arendt (1999). O primeiro déficit,

da liberdade e da pluralidade, se referiria à recusa, por parte da indiferença, da política em termos de Arendt, ou seja, da participação na república no seu sentido mais literal. Já o segundo déficit, de pensamento, é aquilo que impossibilita o exercício da política em Arendt, uma vez que ação e pensamento são indissociáveis - o primeiro déficit diz respeito à ação política e o segundo ao pensamento político. A banalidade do mal, ou ausência de pensamento, seria assim uma modalidade de indiferença.

Também fundamentada em Arendt, Christina Lopreato (2015, p. 215) afirma que “a ação, atividade política por excelência, se dá no espaço entre os homens, dos relacionamentos, do estar junto. A ação corresponde à pluralidade, o agir em concerto, o agir em conjunto”. Podemos assim esboçar uma definição da indiferença como uma recusa a esse *estar junto*. No entanto, esse *estar junto* é inevitável. Ainda que por vezes (através da indiferença) neguemos esse aspecto, os seres humanos dependem uns dos outros, e não somente daqueles que conhecem e confiam – o que define para Judith Butler (2010) a precariedade da vida. Por isso, na tentativa de definir a indiferença não pela ausência de algo, Maria Stella Bresciani (2015, p. 88) a define como uma “tensão latente”, pois trata-se do desejo de evitar o inevitável *estar junto* - tal como os habitantes da Londres descritos por Engels que Bresciani evoca, os quais estão em constante disputa (que só faz sentido na existência do *Outro*), mas ao mesmo tempo se ignoram uns aos outros.

Eugène Enriquez (2015) diferencia duas formas de indiferença. A primeira seria aquela da banalidade do mal, para a qual Enriquez (2015, p. 22) evoca Simone Weil para afirmar que “não há nada mais violento do que dizer a alguém você me é totalmente indiferente”. Por outro lado, Enriquez também se vale de Barthes e Stendhal para definir uma outra forma de indiferença mais caracterizada pela polidez e o respeito para com os desconhecidos – não um desprezo, mas a distância que respeita a liberdade do *Outro*. Seriam, contudo, essas duas formas de indiferença totalmente dissociáveis?

Nos sistemas totalitários esse segundo tipo de indiferença inexistente, pois, o engajamento dos indivíduos com a causa deve ser total, não havendo uma vida pública indiferente à vida privada.

Vemos assim que o sentimento essencial que os indivíduos devem exprimir é aquele de um engajamento total, de todo o seu ser, a serviço da causa e do chefe. Aqueles que são frouxos, mornos, devem desaparecer, assim como os subversivos. A indiferença polida, o distanciamento, é impossível. Como diziam os nazistas: todos aqueles que não estão conosco estão contra nós. Entretanto, nem toda indiferença está excluída: permite-se uma indiferença cruel diante daqueles que não estão na norma, que são, portanto, inimigos (judeus, negros, árabes, maçons, etc. que são proscritos da sociedade). Todos

devem ser indiferentes ao seu sofrimento porque eles o mereceram. [...] A indiferença diante deles faz pensar na apatia dos libertinos dos romances de Sade. Esses libertinos fazem sofrer, envenenam, matam, mas o fazem em um estado de indiferença, sem emoções, 'no repouso das paixões' (ENRIQUEZ, 2015, p. 27-8).

#### A democracia moderna funcionaria de outra forma.

Se a democracia antiga (em particular a democracia ateniense) era baseada na elaboração das leis, a democracia moderna é baseada nas instituições estáveis que demandam pouco engajamento, a fim de que os indivíduos possam dedicar-se aos seus afazeres privados [...] A democracia moderna é, portanto, uma democracia individualista e representativa. Tal regime demanda uma indiferença polida uns em relação aos outros, que devem também ter a liberdade de fazer o que quiserem (ENRIQUEZ, 2015, p. 29).

Essa indiferença polida estimulada e até exigida pelas democracias modernas pode, no entanto, enveredar para uma indiferença ao público de modo geral, caindo-se novamente na primeira forma de indiferença. Não há fronteiras nítidas entre essas duas posturas. Assim Enriquez (2015) observa que na modernidade tanto os regimes autoritários como os democráticos, sem ignorar as diferenças que há entre eles, transformam em símbolo de indivíduo exemplar não o cidadão ateniense (aquele que pode se dedicar a política), mas o trabalhador, o que Odílio Aguiar (2015, p. 166-167) descreveu como *animal laborans*:

As sociedades de massas transformaram o ser político em animal laborans (animal trabalhador). Com isso, estamos indicando a diferença fundamental enfatizada por Arendt entre trabalho (labor), obra (work) e ação (action, práxis), bem como, a excessiva valorização do trabalho, em detrimento das outras atividades a partir do mundo moderno aos nossos dias. O gosto pela vida comum foi substituído pelo engajamento e pela ocupação total com o trabalho, a carreira, a busca da segurança econômica e a sobrevivência como fim último dos esforços humanos.

O *animal laborans* é preocupado substancialmente com sua subsistência e é desestimulado a se voltar ao mundo público. Consequentemente, é fechado a vínculos com a diferença, rejeita o *estar junto* e é, portanto, indiferente. Esse *Outro* com quem ele inevitavelmente precisa conviver lhe dá medo e simboliza o perigo (por isso esse indivíduo, em situações limites estará disposto não só à indiferença, mas a se engajar contra esse *Outro*). Aguiar (2015, p. 170-171) conclui, retornando ao caso Eichmann, que

a pergunta de Arendt, ao se deparar com os depoimentos de Eichmann, foi: o que faz um ser humano normal realizar os crimes mais atrozes como se não estivesse fazendo nada demais? A resposta está no mal banal. Trata-se de uma prática do mal promissor nas sociedades massificadas, possuidoras de organizações econômicas, políticas e sociais potentes, nas quais, os seres humanos tendem à indiferença, a se sentir sem poder, solitários, submissos e quase condicionados. Vivendo apenas como *animal laborans*, esses homens

tecnicizam e burocratizam as suas obrigações e tornam-se, desse modo, incapazes de pensar as consequências das ordens dadas pelos seus superiores ou grupos.

Como será discutido mais adiante, as memórias se formam no trânsito entre passado e presente; nesse sentido interessa como o fenômeno da indiferença no passado impacta na indiferença (ou no combate à mesma) no presente. Consequentemente, é preciso compreender as mutações da indiferença nesse período. A sociedade neoliberal que emergiu nas décadas de 1970 e 1980 - e se mantém como paradigma no presente não somente na economia, mas no campo das subjetividades (BROWN, 2018) - acentua e ao mesmo tempo modifica essas características descritas por Aguiar. Conforme Michel Foucault (2008) já argumentara em *O Nascimento da Biopolítica* o neoliberalismo se diferencia do liberalismo clássico por aplicar seus princípios para além da esfera econômica. A participação na esfera pública é definitivamente não só desestimulada, como desacreditada. Para Calloz-Tschopp (2015) a ideologia dominante sinalizaria pelo menos três grandes impossibilidades: a de qualquer mudança radical, a de uma alternativa ao capitalismo, e a criação de uma democracia radical. Transformando a situação vigente supostamente na única possível não há mais motivos para o engajamento político. Quanto aos indivíduos, tornam-se seres unidimensionais, incapazes de pensar em alternativas (ou simplesmente incapazes de pensar, capazes somente de operar), retomando o conceito de Herbert Marcuse (2015).

Quanto à relação do indivíduo com a sociedade, há uma modificação. O burocrata já não é mais o modelo almejado. Dentro da lógica neoliberal de ser um *empresário de si mesmo* Enriquez (2015, p. 32) argumenta que

o indivíduo não deve mais parecer com o antigo burocrata. Ele é movido por um narcisismo caracterizado pela ilimitação [disputa constante para se sobressair, ter sucesso, não fracassar], como menciona Claudine Haroche, enquanto nos regimes democráticos de antes dos anos 1970 certa dose de autolimitação era necessária para não invadir a vida dos outros para, assim, ser um cidadão que desejava conviver com todos.

A indiferença polida é, consequentemente, praticamente abolida no neoliberalismo, pois cumprir corretamente seu dever, tal como um Eichmann, já não é mais suficiente; é preciso se sobressair aos demais – porém, não no sentido de uma maior autonomia, mas de um cumprimento melhor (e não só correto) e criação de novas tarefas.

Justamente por isso, sendo a vida sob o neoliberalismo uma constante disputa em que cada qual é seu próprio empresário, o fracasso também passa a ser encarado como culpa e resultado merecido daquele que fracassa, já não provocando comoção. Com isso, a tensão de não querer *estar junto* estando juntos se acirra, pois se ao mesmo tempo em

que o sujeito neoliberal é indiferente aos outros, precisa se sobressair a eles, ou seja, não pode ser indiferente para os outros. Para Enriquez (2015, p. 33) o que ocorre é uma regressão psíquica ao estado anterior ao complexo de Édipo e a castração simbólica que implica na renúncia à onipotência. “Se o outro não nos admira, não acredita em nós, vamos tentar prendê-lo e dominá-lo adotando condutas perversas ou paranoicas”. Assistimos assim a uma indiferença que, não necessariamente pelos resultados que obtém (afinal, nem sempre é genocida), mas pelas subjetividades que provoca, é cada vez mais agressiva.

Retorna assim em outro contexto a questão, colocada por Enriquez (1990, p. 356) em outro texto, este especificamente sobre o antissemitismo nazista: “como ter irmãos e irmãs, como amá-los sem dominação, como nos reconhecer nas nossas diferenças, em nossos antagonismos, mas também nas nossas semelhanças?” – ou seja, como viver com a alteridade que vive entre nós? Como aceitar o *Outro* não somente quando ele está distante (ou seja, quando não precisamos *estar junto* dele), mas quando ele está entre nós e de fato não é totalmente distinguível do *Eu*?

Como alternativa à indiferença Odílio Aguiar (2015, p. 165-166) se vale da noção, novamente fundamentado em Arendt, de *amor mundi*, um sentimento de pertença à humanidade e mais do que isso, de responsabilidade perante ela:

O mundo comum pressupõe o amor mundi, uma abertura espontânea aos outros, o gosto em participar, ocupar-se e dividir o mundo. A indiferença é o outro do amor mundi, indica fechamento, medo e violência a tudo que não diz respeito diretamente a si. Sem mundo comum e amor mundi restou-nos as sociedades de massas.

Esse senso de responsabilidade perante a humanidade entendida necessariamente como plural (caso contrário não se trata da humanidade) provoca uma ativação do interesse pela coisa pública e conseqüentemente um sentimento de notar e valorizar a diferença. Nesse sentido, Calloz-Tschopp (2015) salienta que o desafio está em colocar-se nessa diferença, para a qual cita a dialética do des-exílio, abandonando a expectativa de que o *Outro* seja um clone do *Eu* (o que significaria subjugar esse *Outro*) e procurando não se sobressair perante essa diferença, mas construir um mundo compartilhado.

A saída para a indiferença residiria em desenvolver uma nova relação de identidade-alteridade, em que o *Outro* (que no limite, é a comunidade humana) é alguém com quem me identifico (e, portanto, não sou indiferente) e compartilho o mundo – conseqüentemente implica em uma reconquista do espaço público – ao mesmo tempo em que essa identificação não faz com que espere que esse *Outro* se torne um *Eu*.

A seguir argumentarei que a memória justamente da indiferença (no caso tomando como exemplo memórias de 2ª geração da Shoah) tem o potencial de mobilizar esse *amor mundi*. Porém, também alerto que esse potencial necessita de certas condições para se concretizar.

### Memórias e (in)diferença

A memória é uma narrativa que parte de eventos passados, mas não equivale a este, sendo constantemente ressignificada no ato de lembrar. Como define Jeanne Marie Gagnebin (2006, p. 44) “a memória vive essa tensão entre a presença e a ausência, presença do presente que se lembra do passado desaparecido, mas também presença do passado desaparecido que faz sua irrupção em um presente evanescente”. A memória se forma, portanto, na interação entre lembrança e esquecimento, passado e presente. Em alguns casos, especialmente no caso de memórias traumáticas, lembranças podem ser recalçadas e traumas transmitidos para uma 2ª geração – público-alvo das entrevistas aqui analisadas –, ainda que se trate, de acordo com Marcelo Viñar (2007), de uma retraumatização, ou seja, um novo trauma, não o mesmo dos pais.

As fontes primárias utilizadas nessa pesquisa foram 12 entrevistas realizadas entre 2018 e 2019 com esses indivíduos que experienciaram a Shoah “por tabela” (POLLAK, 1992, p. 201) - ou seja, que construíram memórias a respeito desse passado não por terem-no vivido, mas através de relatos de outros, especialmente, no caso, seus pais, que são sobreviventes da Shoah -, ainda que nem todos sejam diretamente citados nesse texto. Através do Museu do Holocausto de Curitiba foi possível obter o contato de filhos e filhas de sobreviventes da Shoah residentes em Curitiba. Alguns deles, em função da disponibilidade, afinal as entrevistas foram todas voluntárias, foram por mim entrevistados no período de setembro de 2018 a março de 2019. Procurei ainda assegurar entre esses entrevistados certo grau de diversidade em termos de gênero, ocupação profissional, grau de envolvimento (ou não) na comunidade judaica, país de origem dos pais, dentre outros fatores. Afim de preservação das pessoas entrevistadas, os nomes empregados ao citá-los são fictícios.

A História Oral demonstrou ser a metodologia adequada para essa reflexão. As fontes orais são muitas vezes criticáveis por serem produzidas no presente. Porém, o que interessa aqui é menos o passado em si e mais a forma como significados são atribuídos a esse passado (no caso, a Shoah). E, como expõe Alessandro Portelli (2003), o objeto da



História Oral não são sequer os eventos narrados, mas como as pessoas lhes dão sentido. Assim, não somente é válido, mas necessário se perguntar: que memória da Shoah desejamos? Como queremos narrar esse passado? O que lembrar e o que esquecer?

Em termos metodológicos, segui o caminho apontado por Portelli (1997), que orienta a preparação de um roteiro prévio - até para permitir a comparação entre as entrevistas - o qual, no entanto, não deve ser seguido rigidamente para não engessar a entrevista e permitir-se ser surpreendido pelos entrevistados. Assim, mais do que uma entrevista formal com perguntas e respostas, as entrevistas em questão se configuram como conversas sobre a Shoah entre filhos de sobreviventes e eu.

Para além do binômio lembrar/esquecer interessa a constatação de Tzvetan Todorov (2000) de que deter certo conhecimento sobre o passado nos informa pouco sobre o uso que será feito desse conhecimento, ou seja, o ato de lembrar certos eventos do passado não determina a forma como esse conhecimento será empregado no presente por esse sujeito que lembra. Isso, pois ainda que desde os estudos de Halbwachs (1990) no primeiro terço do século XX esteja claro que a constituição das memórias se dá dentro de sistemas discursivos coletivos, a rememoração é um ato essencialmente individual. Como afirma Elizabeth Jelin (2002, p. 35) “se trata de múltiplos sistemas discursivos e múltiplos significados. Além disso, os sujeitos não são receptores passivos, mas agentes sociais com capacidade de resposta e transformação.”<sup>5</sup> Especificamente no que diz respeito a memória da Shoah, tal observação já fora feita pelo psicanalista Sam Gerson (2016, p. 37-38)

as respostas dos descendentes ao trauma de seus pais traçam um caminho singular para cada indivíduo - alguns relutam ou são insensíveis para sempre em relação ao seu chamado, alguns cedem ao desespero e ao cinismo ao herdar essa missão aparentemente impossível, alguns são consumidos com a busca interminável pelo conhecimento e alguns são levados a atos que tentam redimir a vida com relação às forças mortíferas que para sempre perseguem a esperança.<sup>6</sup>

Iniciarei apresentando alguns casos em que as memórias não tiveram o papel de romper com a indiferença, discutindo os motivos para isso, para mais adiante discutir

---

<sup>5</sup> Tradução livre de “Se trata de múltiples sistemas discursivos y múltiples significados. Pero además, los sujetos no son receptores pasivos sino agentes sociales con capacidad de respuesta y transformación”.

<sup>6</sup> Tradução livre de “las respuestas de los descendientes al trauma de sus padres trazan un camino singular para cada individuo — algunos han quedado reacios o insensibles para siempre a su llamado, algunos ceden a la desesperación y al cinismo al heredar esa misión aparentemente imposible, algunos son consumidos con la interminable búsqueda del saber y algunos son impelidos hacia actos que intentan redimir la vida con respecto a las fuerzas mortíferas que para siempre acechan la esperanza”.

exemplos em que a memória elaborou uma relação diferente de identidade-alteridade nos indivíduos.

Um primeiro empecilho é a dificuldade para elaborar as memórias. Em muitos casos, a geração-testemunha evitava falar a respeito de suas experiências e a geração de filhos e filhas evitava perguntar. É o caso da entrevistada Nice:

Entrevistador: E você em algum momento tentou assim instigar eles [seus pais] a falar, alguma coisa assim?

Nice: Não, porque era, era um, proibidíssimo. [...] Era assim, vamos dizer, muito medo da verdade, não sei te explicar. Inacessível, tanto pra documento, pra falar, não, não tinha diálogo. Primeiro que não existia, ele [o pai] tomava remédio forte. Ele não era uma pessoa... Minha mãe era fácil de conversar. Mas ela não tinha, eu não tinha interesse de perguntar e ela não tinha interesse de me falar. Acho que não faltou.... sentar pra conversar sobre isso nunca. (NICE, 2018)

Márcio Seligmann-Silva aponta para a dificuldade de elaboração dos traumas quando estes foram transmitidos à segunda geração mais através de silêncios e atos-falhos do que por uma narrativa sólida. “Sobretudo nas famílias em que os pais se protegeram do trauma negando-o e se recusando a falar dele, as crianças receberam de modo inconsciente os fatos, relaciona-se com ele via fantasia e - dentro de um esquema mítico-repetitivo – ‘agindo”. Ao utilizar a expressão *agindo*, Seligmann-Silva (2002, p. 141) está se referindo ao conceito freudiano de *passagem ao ato*, que se opõe ao de elaboração. Esses dois conceitos foram sintetizados da seguinte forma por Dominick LaCapra (2005, p. 156-157):

O *acting out* tem a ver com repetição e, inclusive, com a compulsão à repetição: a inclinação de repetir algo compulsivamente. É aparente em pessoas afetadas por algum trauma. Eles geralmente revivem o passado, são assediados por fantasmas ou transitam pelo presente como se ainda estivessem no passado, sem nenhuma distância.<sup>7</sup> [...] Através da elaboração, o indivíduo tenta adquirir uma distância crítica em relação a algum problema e procura discriminar o passado do presente e do futuro. Para colocá-lo em termos mais que simplificados: para a vítima, elaborar o trauma implica a capacidade de dizer: "Sim, isso foi o que aconteceu comigo. Foi algo doloroso, avassalador e talvez eu nunca consiga superá-lo completamente, mas vivo aqui e agora, e este presente é algo diferente daquilo." Outras possibilidades podem existir, mas através da elaboração adquire-se a possibilidade de ser um agente ético e político.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Tradução livre de “El *acting out* tiene que ver con la repetición e, incluso, con la compulsión a la repetición: la inclinación a repetir compulsivamente algo. Es algo patente en la gente afectada por algún trauma. Suelen volver a vivir el pasado, están acosados por fantasmas o transitan el presente como si estuvieran todavía en el pasado, sin ninguna distancia.”

<sup>8</sup> Tradução livre de “A través de la elaboración, el individuo intenta adquirir una distancia crítica con respecto a algún problema y procura discriminar el pasado del presente y el futuro. Para decirlo en términos más que simplificados: para la víctima, elaborar el trauma implica la capacidad de decirse: "Si, eso es lo que me ocurrió. Fue algo penoso, abrumador y quizá nunca pueda superarlo totalmente, pero

A elaboração é, portanto, para LaCapra, o meio que permite, ao diferenciar o presente do passado (o que não significa esquecê-lo nem ignorar suas permanências), agir no presente a partir da experiência desse passado, ou, ainda utilizando a referência freudiana, realizar o luto de modo a não ficar preso em um estado melancólico (FREUD, 2012).

Dessa forma é possível relacionar a dificuldade que Nice teve ao falar a respeito com a citação que segue, na qual os efeitos que Nice afirma que a Shoah teve sobre ela são muito mais característicos do *acting out* do que da elaboração.

Muito. Muito distímica, muito pessimista, acho que muito assim, sem... Por exemplo, quem é filho de Auschwitz não tem adolescência, não teve o direito de ser rebelde, não teve, sabe, quando você não tem direito a nada. Não é como a sua geração. Ah, é rebelde, é aborrecência, não sei o que. A gente tinha que ser adulto e não tem chance de você ter tido... porque a tristeza e o drama ele sobreveio e não te permitiu ser, ter aquelas etapas normais. Você tinha que sofrer, você só sofria. Não teve aquela liberdade, porque era muito pesado, acho de modo geral isso (Nice, 2018).

Há, portanto, uma recusa ou dificuldade à elaboração. Elizabeth Jelin (2002) aponta um duplo caminho para essa recusa: por um lado o refreamento em abordar o tema, como exposto nos fragmentos das entrevistas de Nice, que pode se tornar, no limite, um esquecimento seletivo e instrumentalizado; por outro lado um “excesso de passado” que leva à repetição ritualizada e por isso de difícil elaboração.

Este segundo caminho é o caso do entrevistado Pedro. O pai e a mãe de Pedro são sobreviventes da Shoah. Em relação ao pai, contudo, Pedro dá grande destaque a sua participação na brigada judaica do exército britânico e pouco ao período de perseguição que sofreu na Áustria antes de fugir – resultando em uma narrativa muito mais sobre a guerra do que sobre a Shoah. Em relação a sua mãe, por outro lado, Pedro teve de lidar com o silêncio, tal como Nice. Todavia, diferente desta, Pedro lidou com essa ausência com uma quase obsessão pelo tema (nas suas palavras é algo que o “persegue”), fenômeno também já observado por Sam Gerson (2016). Pedro realizou assim pesquisas, viagens e contatos com familiares distantes para descobrir cada vez mais detalhes acerca da história de sua mãe. O resultado não foi, entretanto, uma elaboração do passado em que este é diferenciado do presente, mas mais a repetição ritualizada descrita por Jelin. Por isso, quando perguntado se havia situações que via em sua atualidade que o remetiam à

---

vivo aquí y ahora, y este presente es algo distinto de aquello". Pueden existir otras posibilidades, pero mediante la elaboración uno adquiere la posibilidad de ser un agente ético y político."

Shoah<sup>9</sup>, Pedro evita e chega a rechaçar a mobilização da memória da Shoah para questões contemporâneas:

Tem situações, mas assim, se é uma coisa que fosse relacionada ao Holocausto mesmo, mas você fazer... Não existe comparação, não existe comparação nenhuma com o Holocausto, o Holocausto é incomparável. Eu não acho nada pra se comparar ao Holocausto (Pedro, 2018).

Para Pedro, a Shoah é aquilo que foi, sem muitas possibilidades de relação com eventos precedentes ou posteriores. Essa identificação com o passado (sob qualquer dos dois caminhos apontados por Jelin) provoca uma sensação de traição quando o passado é elaborado: “Gera-se então uma fixação com esse passado e com essa identidade, que inclui um temor à elaboração e à transformação, já que isso significaria uma espécie de traição à memória do ocorrido e ao passado” (JELIN, 2002, p. 69)<sup>10</sup>. LaCapra (2009) acrescenta que essa traição não seria somente ao ocorrido, mas, mais grave, aos próprios mortos.

Como resultado, constituem-se narrativas que Todorov (2000) classificaria como memórias literais (em oposição às memórias exemplares). Um acontecimento recordado pode ser, segundo ele, lido de forma literal ou exemplar. A memória literal (que não é o mesmo que verdadeira) não estabelece intervalo temporal entre o evento recordado e o presente. Assim, culpados e vítimas permanecem exatamente os mesmos e as consequências do trauma se estendem a todos os instantes da existência. A memória exemplar, por sua vez, considera o evento como uma manifestação de uma categoria mais geral e que serve para compreender situações novas, com agentes diferentes, desde que também inseridas nessa categoria mais geral.

Nos casos de dificuldade ou recusa de relacionar a Shoah a situações do presente por meio de analogias, a Shoah se repetiria literalmente (Nice), ou então seria incomparável (Pedro), pois o presente jamais se compararia ao horror do passado. A Shoah, neste caso, fica circunscrita ao literalmente (para usar o termo de Todorov) ocorrido. Como resultado, as tentativas de mobilizar a memória da Shoah como uma metáfora para situações do presente são geralmente rechaçadas como ferindo a memória do passado e banalizando-a. Dessa forma, na ausência de elaboração, as memórias não

---

<sup>9</sup>A pergunta é deixada em aberto para evitar induzir a resposta dos entrevistados; quando houve dificuldade de compreensão da pergunta, acrescentei ao diálogo alguns exemplos como situações de racismo, LTBTQ+fobia ou outras discriminações e perseguições.

<sup>10</sup> Tradução livre de “Se genera entonces una fijación en ese pasado y en esa identidad, que incluye un temor a la elaboración y al cambio, ya que esto significaría una especie de traición a la memoria de lo ocurrido y lo pasado”.

teriam condições de fazer frente à indiferença.

A elaboração constitui-se assim como condição necessária para que as memórias possam ser utilizadas como mobilizadoras de um *amor mundi*, para retomar a discussão de Aguiar (2015). Não é, contudo, suficiente.

Mesmo quando o presente é dissociado do passado e este serve para informar e não para se repetir no presente, caracterizando a elaboração, há ainda um entrave para formação do que Todorov (2000) denominou de memórias exemplares. Este entrave se caracteriza na apropriação da memória para o fortalecimento de identidades limitadas – e, portanto, não de um *amor mundi*.

Joël Candau (2012) já afirmara a relação íntima entre memória e identidade. Para ele, ainda que a primeira preceda a segunda, a demanda identitária pode reativar essa memória. A Shoah, ou certa narrativa sobre ela, se constituiria naquilo que esse autor denominou memórias fortes, ou seja, memórias constituidoras de identidades. LaCapra discute criticamente essa questão no que diz respeito especificamente a memórias traumáticas.

Além disso, na cultura e no pensamento modernos houve uma grande tendência a transformar o trauma em uma ocasião propícia ao sublime, a transfigurá-lo como uma prova do próprio Eu ou do próprio grupo, uma porta de acesso ao extraordinário. [...] Também podem dar origem ao que poderíamos chamar de traumas fundacionais, traumas que, paradoxalmente, se transformam para um indivíduo ou um grupo em um suporte identitário precioso, ao invés de serem eventos que levantam a questão problemática de a identidade (LACAPRA, 2005, p. 47).<sup>11</sup>

Nesses casos a memória da Shoah emerge como uma forma de autoafirmação, de sentir-se parte de uma continuidade e um “algo maior” do que a própria existência. Ao mesmo tempo esse “algo maior” tem seus limites e não pode englobar toda a humanidade. É esse sentimento que exprimem os irmãos Bárbara e Samuel, entrevistados conjuntamente.

Entrevistador: Pra vocês, em que medida vocês consideram que ser filhos de sobreviventes é algo importante pra vocês como pessoas?

Bárbara: Pra mim é a vitória da vida sobre a morte. Sou a continuidade daqueles que sobraram, eu sou legado daquilo que eu não conheci, só fui conhecer nas minhas viagens na Polônia. Meus avós, meus tios, meus primos. E acho que isso é muito importante, por isso que eu faço pesquisa, porque eu busco minha família, em vários lugares eu consegui encontrar alguns traços,

---

<sup>11</sup> Tradução livre de “Además, en la cultura y el pensamiento moderno hubo una gran tendencia a convertir el trauma en ocasión propicia para lo sublime, a transfigurarlo como una prueba del propio yo o del propio grupo, puerta de acceso a lo extraordinario. [...] También pueden dar origen a lo que podríamos llamar traumas fundacionales, traumas que, paradójicamente, se transforman para un individuo o un grupo en un preciado o intensamente catectizado sustento de la identidad en lugar de ser meros sucesos que plantean la problemática cuestión de la identidad”.

encontrei parentes, meio tortos, e a história pra mim continua, não acabou. Hitler não venceu. Eu e eles estamos aqui, assim como os filhos de outros sobreviventes.

Samuel: É mais ou menos isso. É importante isso porque a gente na medida em que acabou se conscientizando, percebendo que nós somos essa geração que comprova que o Holocausto, toda tentativa de extermínio do povo judeu pelos nazistas, nós somos, como se diz, o resultado, ou seja, a extensão deles, da vitória deles, que nós estamos aqui, né. Nós somos, nós nascemos, eles não morreram, a gente é a continuidade, né, da vida judaica. Eles tiveram suas vidas ameaçadas e a importância é esta, que nós herdamos essa ideia de levar o judaísmo pra frente. Mesmo na iminência do extermínio (Bárbara e Samuel, 2018).

Outro exemplo significativo é a citação a seguir do entrevistado Luís, quando perguntado como ele definiria Shoah.

Luís: Ah, é uma tragédia, isso aqui é uma coisa terrível, né. [espera] Aliás, o Holocausto pra mim não é só do Hitler, nazismo. Começa desde a história do povo judeu, as perseguições, Espanha [se refere a expulsão em 1492], em todos lugares, né. O Holocausto, teve o holocausto maior que foi esse, e outros holocaustos que o povo judeu viveu na Rússia, na Europa, especificamente na Espanha, Portugal, então o povo judeu é um sobrevivente, ele é um povo abençoado porque por tudo que acontece ele vai, levanta de novo e vai à luta. E fora Israel, com os ataques que tem, as guerras, levanta e vai à luta (Luís, 2018).

Luís não defende aqui a tese da incomparabilidade da Shoah. Pelo contrário, para ele, ainda que a Shoah possa ter dimensões maiores, é a expressão de um antissemitismo de longuíssima duração, que já se manifestara anteriormente e continua presente na atualidade. As características conjunturais, por exemplo, do Decreto de Alhambra em 1492, dos pogroms da Rússia czarista, da Shoah e do conflito israelense-palestino atual, seriam o conteúdo de uma moldura que permanece essencialmente a mesma ao longo de todo esse tempo. E essa moldura seria constituída pelo ódio aos judeus. A memória da Shoah seria, portanto, uma memória essencialmente judaica,

Por isso, quando a relação é feita com discriminações e preconceitos contemporâneos, no caso dessas memórias cujo principal papel é de reforçar identidades coletivas limitadas esta relação é realizada com o antissemitismo, como no caso da entrevistada Gilda.

Entrevistador: Em que medida você considera que a Shoah impacta em decisões que você toma, posturas que você tem? Em relação a vida, o mundo...

Gilda: [espera] Ai, que que eu posso te dizer? Falo que não aconteça, eu, eu, na minha cabeça eu sempre digo que não vai acontecer. As minhas amigas já dizem que não, que pode acontecer. E que antissemitismo tá aí aberto, e que as suásticas tão aí abertas. Eu não quero nem pensar que isso um dia possa acontecer. Não sei (Gilda, 2018).

O combate ao antissemitismo não é uma luta menor, mas fica a sensação de um potencial inexplorado quando a memória da Shoah é mobilizada somente para isso.

A Shoah se constituiu a partir do pós-guerra em um elemento central da identidade judaica de muitos judeus, juntamente com outro elemento identitário: a conexão com o Estado de Israel. A partir do caso Eichmann, em 1961, esses dois eixos identitários passaram a dialogar mais (EHRlich, 2017), o que também foi verificável em várias entrevistas. A memória da Shoah se coaduna com a preocupação com o antissemitismo no passado e também no presente, e logo esse discurso é remetido para a ligação com Israel com um triplo papel: o de porto-seguro contra um recrudescimento do antissemitismo, o de renascimento do orgulho judaico e o de novo alvo do antissemitismo.

Entrevistador: Mas existem momentos, coisas que você vê no mundo ou na sua vida pessoal, que não sejam necessariamente diretamente sobre holocausto, mas que remetem pra você ao holocausto?

Gilda: Então, é isso que eu quero te dizer. Eu não, você vê como é que são as coisas. Eu não quero ver, não quero pensar assim que isso possa acontecer. Mas pode. Pode, pode tudo. Por quê? Me lembro o [nome do filho dela] era pequeno e ele chegou em casa: Mãe, me chamaram de judeu. Vai lá e diz que você é judeu. Mas ele tinha 5 anos. Ele sabia o que que é judeu, não-judeu? Aquela raiva vem, como ela aflora assim. Não sei, sei lá. Olha, eu fui, a última vez que eu estive em Israel. Conhece? Olha Entrevistador, eu tive um orgulho tão grande, mas tão grande, você não pode imaginar o orgulho que eu senti de um país pequenininho que não deve nada pra ninguém. Que é um primeiro mundo, que é evoluído. Olha, realmente me dá uma alegria, me dá um prazer. Falo de Israel de boca cheia. Tenho orgulho, orgulho. E tenho orgulho de ser judia, tenho (Gilda, 2018).

Para diversos entrevistados uma das conclusões tiradas da memória da Shoah é a necessidade de um Estado nacional judeu forte, que, se existisse antes, teria, segundo o entrevistado Samuel, evitado a própria Shoah – e que devido a isso deveria ser protegido na atualidade:

Samuel: A gente sabe que o Holocausto talvez não tivesse existido ou talvez fosse, o impacto dele sobre o extermínio do povo judeu fosse menor, se nós tivéssemos tido Israel na época. Os judeus não tinham um lugar para onde ir, não tinham quem os defendesse. Hoje pelo menos a gente sabe que tem. Tem um lugar pra ir, tem um Estado que é forte, que tem um exército, que está sob ameaça diária inclusive do Irã, de extermínio. Então tem essa, tem esse paralelismo (Bárbara e Samuel, 2018).

Afirmações como essa são factualmente e eticamente problemáticas. É difícil sustentar historicamente que a criação precoce do Estado de Israel teria evitado a Shoah, tanto em termos de poder militar de um jovem e pequeno país como em termos de capacidade da absorção de tão grande população, ao ponto do historiador do *Yad Vashem* (Museu da Shoah em Jerusalém) e da Universidade Hebraica de Jerusalém Yehuda Bauer (*apud* REISS, 2018, p. 57) descrever a tese como “no limite da loucura”. Outra problemática é que essa argumentação parte do princípio de que o grande problema que

os judeus enfrentavam seria a ausência de um Estado-nação (GUTMAN, 2003); no limite, racismo, antissemitismo e autoritarismo, nessa perspectiva, seriam uma consequência até esperada dessa condição *anormal*. Além disso, naturaliza noções de pertencimento nacional que estão justamente nas raízes do antissemitismo moderno (BAUMAN, 1998).

Para além dessas questões de cunho historiográfico, o que fica nítido é que a memória da Shoah cumpre no discurso de Samuel um papel de fortalecedora de uma identidade limitada, no caso judaica; se relacionar ao passado dos pais é importante na sensação de pertença de Samuel ao povo judeu. Ou seja, a memória da Shoah que, como já apontado anteriormente nesse artigo, poderia (e deveria) servir para questionar o modelo de constituição das identidades modernas (modelo este com muitas permanências ainda hoje), acaba por servir, no caso desses entrevistados, para o reforço desse mesmo princípio. Elizabeth Cancelli (2015, p. 247) denomina essa forma de memória de *rememoração ressentida*, que “se nega tanto à elaboração psíquica quanto à elaboração política, já que se alimenta do ressentimento”.

Essa vítima, ou aqueles que acreditam estar falando em nome dela (aqui os seus descendentes diretos), passa a deter a única verdade aceitável sobre essa memória. Estabelece-se aqui uma tensão. Por um lado, esses enunciadores da memória esperam ser escutados. Por outro, interditam a participação deste ouvinte na elaboração das memórias – ouvinte cuja participação é, para Jelin (2002), fundamental para uma elaboração comprometida com um presente compartilhado –, que permanecem assim uma propriedade do grupo e usada para fortalecer a identidade de seus membros.

Contudo, para autores como Daniel Feierstein (2007, p. 397) é precisamente essa forma de constituição de identidades, que ele chama de “*identidad por exclusión*” que precisa ser questionada caso se queira de fato prevenir as práticas sociais genocidas.

A forma crítica com que analiso essa mobilização da memória não visa deslegitimar que a memória sirva para pensar as opressões sofridas por si mesmo, mas procura formas de exceder essa operação.

Conforme já analisado, a condição primeira para que as memórias possam ser mobilizadas contra a indiferença é a elaboração. Contudo, esta não basta, pois resta a questão de quem é o *nós* a quem essa rememoração se refere, conforme se questionou Jelin (2002, p. 60-61):

Quem é o “nós” com legitimidade para recordar? É um “nós” excludente, em que somente podem participar aqueles que “viveram” o acontecimento? Ou há lugar para ampliar esse “nós”, em uma operação na qual começam a funcionar



mecanismos de incorporação legítima – sobre a base do diálogo horizontal, mais do que pela identificação vertical.<sup>12</sup>

Em algumas das entrevistas verifiquei que esse *nós* ampliado, que caracterizaria o *amor mundi*, se faz presente. A seguir analisarei alguns desses casos para tentar compreender a diferença desses discursos para os anteriores.

A associação mais simples entre passado e presente é a da Shoah com outros genocídios. O entrevistado Samuel afirma: “Agora, claro que existem outros genocídios. Podem até chamar de holocausto, mas o que não dá é exatamente isso, banalizar, você pegar algo bem mais reduzido...” (Bárbara e Samuel, 2018). Samuel estabelece com clareza os limites de comparação. Ele não adere à tese da incomparabilidade exposta por Pedro, mas coloca os limites das analogias na categoria de genocídio. Na mesma entrevista, contudo, sua irmã Bárbara dá um passo além:

Entrevistador: Vocês se deparam com situações, seja da sua vida pessoal ou coisas que vocês vêm no mundo, que remetem vocês ao Holocausto, que faz vocês pensarem no Holocausto?

Samuel: Por exemplo o que tá acontecendo no mundo. Teve no Sudão, hoje é na Síria, sabe. Estado Islâmico na Síria, no Iraque. povo rohingya, lá no... Myanmar. Enfim, tudo isso...

Bárbara: Eu ainda falaria do contínuo preconceito contra os ciganos, que ainda existe muito forte na Europa. Preconceito contra os negros também. Os índios a gente nem fala, coitados, eles nem... No Brasil eles eram tutelados e continuam sendo tutelados (Bárbara e Samuel, 2018).

Bárbara e Samuel não necessariamente fazem avaliações diferentes sobre a Shoah ou sobre essas situações contemporâneas, no entanto se para Samuel é o resultado final da Shoah (o extermínio de cerca de 6 milhões de judeus) que ele tem em mente ao fazer as analogias, Bárbara parece considerar também o processo que levou a esse resultado, iniciado com preconceitos.

Um componente observável nos entrevistados que realizam essa operação que diferenciou Bárbara de Samuel é que são narrativas dotadas do que Jorn Rüsen (2009) definiu como consciência histórica – e mais precisamente na sua forma mais complexa, o que ele chama de consciência histórica genética. Esse historiador alemão considera a consciência histórica uma forma de memória, mas ao mesmo a diferencia da memória no seu sentido mais tradicional.

A memória é um relacionamento imediato entre passado e presente, enquanto que a consciência histórica é mediada. A memória está mais relacionada a

<sup>12</sup> Tradução livre de “¿quién es el «nosotros» con legitimidad para recordar? ¿Es un nosotros excluyente, en el que sólo pueden participar quienes «vivieron» el acontecimiento? ¿O hay lugar para ampliar ese nosotros, en una operación por la cual comienzan a funcionar mecanismos de incorporación legítima — sobre la base del diálogo horizontal más que de la identificación vertical, [...]— de (nos)otros?”

domínio da imaginação, a consciência histórica mais próxima da cognição. A memória está cravada no presente, a consciência histórica abre essa relação ao futuro (RÜSEN, 2009, p. 166).

A consciência histórica no seu estágio mais complexo, portanto, se caracterizaria por compreender a Shoah não somente como acontecimento traumático, mas como processo histórico. Rüsen salienta que não se trata de retirar a carga emotiva da memória, mas de mediá-la com uma cognição histórica. Especificamente no caso da memória da Shoah, a compreensão do seu processo histórico demonstraria que, por mais singular que tenha sido seu resultado, suas raízes são bastante banais – tese defendida, por exemplo, por Zygmunt Bauman (1998) e Andreas Huyssen (2000) – e que a Shoah como processo não se resume ao genocídio, o que por sua vez permite sua mobilização como metáfora para situações mais amplas. A consciência histórica parte também do processo de elaboração, afinal analisar o passado pela via cognitiva exige a consciência de que esse passado não está no presente.

Por outro lado, a compreensão da Shoah pelo viés imaginativo e não cognitivo (para usar os termos de Rüsen) resulta em uma natural dificuldade de estabelecer analogias, afinal, o que algo tão horrendo e sem as raízes banais teria a dizer sobre a “normalidade”? Isso é apresentado no depoimento de Gilda ao ser solicitada para definir o que foi para ela a Shoah:

Baaarbaridade, uma traaaagédia, uma, eu não acho palavra pra te dizer o que foi. Eu não acho uma palavra. Horrível o que foi. Ho-rrí-vel. Por que o que foi o Holocausto se não é isso? Me diga. Exterminar tantas vidas, não é só judeus, quantas pessoas? O que que é? Matar por matar, Entrevistador. [...] Como é que você define uma coisa dessas? Me diga como é que posso, até queria, eu vou fazer para você essa pergunta, me defina (Gilda, 2018).

Outro entrevistado, Phelippe, evoca a Shoah tanto para reforçar sua identidade como para uma abertura à alteridade, demonstrando não serem formas de todo contraditórias:

Entrevistador: E situações de hoje em dia, você considera que existem paralelos?

Phelippe: Olha, eu vejo assim, não me agrada a questão da perseguição que os muçulmanos têm em alguns lugares de Europa. Porque na década de 1930 eram os judeus, hoje são os muçulmanos e são os judeus. Já lá na frente. A questão de preconceito, por exemplo, contra umbandistas no Brasil, contra gays. Então contra mulher, contra deficiente, também eu faço uma relação com Holocausto, só que muda o nome (Phelippe, 2018).

Phelippe, para além da metaforização, evoca um alerta político que demonstra uma consciência histórica:

Entrevistador: Você falou quando eu perguntei o que o museu deve, o que o

holocausto tem a dizer para o público não judeu, jovem, você falou de alerta. É um alerta para o que exatamente?

Phelippe: Para que isso não volte a acontecer.

Entrevistador: Mas quais são os sinais que a gente deve estar ligado?

Phelippe: Os sinais é, primeiro acho que a falta da democracia, a falta de democracia, a questão de pessoas serem superiores a outras pessoas, de pisar no fraco, de pisar no diferente, de pisar em tudo que é contrário, de impor a verdade através da força (Phelippe, 2018).

Aqui Phelippe vai além não só do genocídio, como da própria discriminação, para buscar na ascensão do partido nazista uma ferramenta de análise pertinente ao presente.

O conhecimento histórico de forma não-traumática (ou seja, nem uma obsessão nem uma ausência) facilita o trabalho de elaboração, que por sua vez é condição para possibilitar a formação de uma consciência histórica. O resultado são potenciais memórias exemplares, ou como LaCapra (2009, p. 212) definiu,

o estudo histórico do acontecimento-limite pode ajudar a gerar uma disposição a sentir angústias em doses não paranoicas que podem nos colocar em uma posição melhor para pensar a possibilidade do impensável e contrariar situações que alimentam a ocorrência de acontecimentos traumáticos.<sup>13</sup>

Esses elementos permitem, por sua vez, a constituição de memórias voltadas não só para o reforço de si, mas para a relação de si com o *Outro*, o que é realizado pelo entrevistado David:

Entrevistador: E em que medida, se é que alguma, você considera que ser filho de sobrevivente do Holocausto é algo importante pra maneira como você vê a si mesmo?

David: Ah, eu acho que é. Eu acho que foi, porque ali eu comecei a entender, misturando isso com o conhecimento que eu tive do livro, dos filmes e de tudo o mais, você passa a ser uma pessoa mais sensível, você passa a ser uma pessoa preocupada, em querer conscientizar o Outro da realidade (David, 2019).

Nesse fragmento da entrevista de David emerge uma característica fundamental de uma memória voltada ao combate à indiferença, e que a distingue radicalmente da memória reforçadora de identidades: a preocupação com o *Outro*. David afirma aqui que a memória não só não deve ser voltada para si mesma, mas especificamente para o *Outro*. Enquanto na memória-identidade a consequência do lembrar era o fechamento em si – seja na tradição ou no Estado-nação – a função da memória exemplar, para usar o termo de Todorov, deve ser a de estimular uma abertura do *Eu* em direção a esse *Outro*.

---

<sup>13</sup> Tradução livre de “el estudio histórico del acontecimiento-limite puede ayudar a generar una disposición a sentir angustias en dosis no paranoicas que pueden colocarnos en una mejor posición para pensar la posibilidad de lo impensable y contrarrestar situaciones que alimentan la ocurrencia de acontecimientos traumáticos”.

O próprio Rüsen (2009) destaca que a consciência histórica não equivale a um conhecimento frio, abstrato e supostamente neutro. Emoção e cognição não são separáveis. Porém, a segunda permite que a primeira provoque uma sensibilidade que vá além do *Eu* ou daqueles que acredito serem similares a mim, mas abranja situações mais genéricas para as quais a memória possa gerar um *amor mundi* e conseqüentemente servir de ferramenta no combate à indiferença.

### Considerações finais

Este ensaio partiu de discussões acerca do conceito de indiferença para refletir sobre as possibilidades das memórias da *era das catástrofes* terem o potencial de fazer oposição à indiferença que horrorizou o mundo na Shoah e, de forma modificada, se faz cada vez mais presente nas sociedades atuais.

As discussões aqui realizadas permitiram concluir que a indiferença se caracteriza pelo desejo de evitar um *estar junto*. Nas sociedades totalitárias e, ao seu modo, também nas democracias neoliberais há uma tendência à recusa da responsabilidade por aqueles com os quais inevitavelmente *estamos juntos*.

O oposto à indiferença seria o que Odílio Aguiar caracterizou como *amor mundi*, um amor – que é diferente da paixão, esta intensa, mas cega (ENRIQUEZ, 2015) – pelo *Outro* como diferente. A pergunta que norteou esse ensaio a partir disso foi: as memórias de eventos como a Shoah, exemplares máximos dos efeitos negativos dessa indiferença, poderiam mobilizar esse *amor mundi*?

A resposta a essa indagação é mais complexa do que um primeiro olhar daria a entender. O passado pode ser narrado e compreendido de maneiras muito diversas e não se pode esperar que haja sempre um *aprendizado* do passado (muito menos que esse aprendizado seja aquele que esperamos).

Dois entraves principais foram observados. O primeiro diz respeito à natureza traumática dessas lembranças. A elaboração de experiências traumáticas é um processo delicado mesmo para indivíduos que não experienciaram esse passado (caso dos meus entrevistados, filhos de sobreviventes da Shoah) e por isso em alguns casos observou-se narrativas de elaboração incompleta, mais próximas do que LaCapra definiu como *acting-out*. Nesses casos há uma recusa ou dificuldade em estabelecer relações entre passado e presente por meio de analogias. Ou a transferência é direta e o passado é

revivido traumáticamente no presente, ou então o passado é sacralizado e qualquer analogia é rechaçada, pois profanaria essa lembrança.

O segundo entrave se refere à relação entre memórias e identidades. Em muitos casos observou-se que, ao invés de botar em questão a constituição de identidades limitadas por trás da Shoah, sua rememoração serviu para reforçar precisamente este modelo de identidade moderna – não que os efeitos de toda identidade sejam os mesmos, os indivíduos que utilizam a Shoah para reforçar sua identidade judaica não se tornam genocidas, trata-se de um reforço do modo de constituir identidades. Para esses entrevistados, a Shoah é algo que lhe diz respeito como judeus, sendo, portanto, as analogias com o presente possíveis (pois houve elaboração), mas circunscrita a esse grupo. Hannah Arendt (1999) já observara esse fenômeno no julgamento de Eichmann, cuja espetacularização em grande medida servia aos interesses políticos israelenses de reforçar uma identidade própria para a jovem nação. Arendt (1999) por isso criticou a caracterização dos crimes de Eichmann como crimes contra o povo judeu, preferindo a denominação de crimes contra a humanidade; não porque não tivessem sido os judeus as vítimas (pois de fato foram as principais), mas porque a humanidade como ideia que pressupõe a convivência da pluralidade foi atacada quando os judeus não somente foram perseguidos, mas um plano consciente e estruturado para total eliminação deles (e, dessa maneira, de uma parte da pluralidade humana) foi colocado em prática.

Esses dois aspectos formam barreiras muito significativas e seria uma ilusão afirmar que a maioria dos meus entrevistados consegue superá-las. Ampliando essa reflexão também para a relação de outros agentes com outros passados, a memória, que se tornou uma verdadeira obsessão atual (HUYSSSEN, 2000) é mais utilizada para o reforço de identidades, o fechamento em si, o chauvinismo, os nacionalismos e a exclusão, do que com o fim contrário. Porém, como o título desse texto já indica, procurei refletir acerca de uma possibilidade, justamente por crer que, diante do fato concreto de que nos relacionamos constantemente com o passado, as memórias devem ser utilizadas para construir uma sociedade mais justa.

Uma característica comum às narrativas que rompem com os dois entraves acima expostos foi a presença de uma consciência histórica de alta complexidade, conforme definida por Rüsen. Esta permite compreender a Shoah para além de seu resultado, ou seja, o genocídio de cerca de 6 milhões de judeus e outros grupos perseguidos, para uma compreensão do processo histórico que levou a esse resultado. Com isso passa a ser possível relacionar a Shoah com eventos a partir de uma analogia com partes do processo

histórico e não somente com seu resultado e também questionar elementos mais profundos que estão nas causas do genocídio, tais como as construções de identidades-alteridades provocadoras da indiferença.

A superação do trauma por meio da elaboração aliada à consciência histórica abre a possibilidade de formar um *amor mundi* e uma valorização, ao invés da rejeição, do *estar junto*.

---

#### MEMORIES FOR (IN)DIFFERENCE: REFLECTIONS ON THE POSSIBILITY OF ETHICAL USES OF THE SHOAH'S PAST

**Abstract:** This article aims to analyze, considering discussions about the concept of indifference, the possibilities of mobilization of traumatic memories to combat indifference and to the construction of an ethic of otherness. At first, I discuss the concept of indifference. Following this, taking as an example a set of 12 interviews conducted using the Oral History methodology with Shoah survivors' children, I reflect on the initial problem of this research. I conclude that memories do not take a unique path and I verify the presence at the same time of narratives that perform this operation of combat against indifference, but also of several obstacles to the formation these memories, among which stand out the very trauma transmitted from parents to children. - Which hinders its elaboration - and the relationship between memory and identity, which presents itself as an obstacle to the constitution of memories turned in direction to the Other.

**Keywords:** Memories. Shoah. Indifference.

---

#### Referências

AGUIAR, Odílio. A indiferença e o mal segundo Hannah Arendt. In: NAXARA, Márcia; MARSON, Izabel; BREPOHL, Marion (orgs.) *Indiferenças: percepções políticas e percursos de um sentimento*. São Paulo: Intermeios, 2015.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

Bárbara e Samuel. Entrevista concedida. Curitiba, 20/12/2018.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BRESCIANI, Maria Stella. Fronteiras em seus limites incertos: multietnias, civilidade e cidadania nas sociedades contemporâneas. A indiferença – espaço psicológico de tensão? In: NAXARA, Márcia; MARSON, Izabel; BREPOHL, Marion (org.) *Indiferenças: percepções políticas e percursos de um sentimento*. São Paulo: Intermeios, 2015.

BROWN, Wendy. *Cidadania Sacrificial Neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade*. Copenhague: Zazie Edições, 2018.

BUTLER, Judith. *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Cidade do México: Paidós, 2010.

CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire. Pensar a impotência e a potência de agir à luz da relação entre indiferença e ambiguidade. In: NAXARA, Márcia; MARSON, Izabel; BREPOHL, Marion (org.) *Indiferenças: percepções políticas e percursos de um sentimento*. São Paulo: Intermeios, 2015.

CANCELLI, Elizabeth. Da ditadura à democratização: a constituição de novas ortodoxias e a reinvenção da apatia. In: NAXARA, Márcia; MARSON, Izabel; BREPOHL, Marion (org.) *Indiferenças: percepções políticas e percursos de um sentimento*. São Paulo: Intermeios, 2015.

CANDAU, Joël. *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto, 2012.

DANZIGER, Leila. Shoah ou Holocausto: a aporia dos nomes. *Arquivo Maaravi: Revista digital de estudos judaicos da UFMG*, v. 1, n.1, pp 50-58, 2007.

David. Entrevista concedida. Ponta Grossa, 08/01/2019.

EHRlich, Michel. *O Macabeu: imigração e identidade judaica no Paraná (1954-1970)*. Curitiba: SAMP, 2017.

ENRIQUEZ, Eugène. *Da Horda ao Estado: Psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

ENRIQUEZ, Eugène. Indiferença: sua formação, seu papel nos regimes autoritários, democráticos e na burocracia empresarial. In: NAXARA, Márcia; MARSON, Izabel; BREPOHL, Marion (org.) *Indiferenças: percepções políticas e percursos de um sentimento*. São Paulo: Intermeios, 2015.

FEIERSTEIN, Daniel. *El genocidio como práctica social: Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREUD, Sigmund. *Luto e Melancolia*. São Paulo: Cosac Naify, 2012 [1917].

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

GERSON, Sam. El legado intergeneracional del genocidio. *Revista uruguaya de Psicoanálisis*, n. 123, p. 35-57, 2016.

Gilda. Entrevista concedida. Curitiba, 09/11/2018.

GUTMAN, Israel. *Holocausto y Memoria*. Jerusalén: Yad Vashem, 2003.

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

HUYSSSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

JELIN, Elizabeth. *Los Trabajos de la Memoria*. Madrid: Siglo Veiteuno, 2002.

KLÜGER, Ruth. Paisagens da memória: Autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto. São Paulo: Ed. 34, 2005.

LACAPRA, Dominick. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.

LACAPRA, Dominick. *Historia y Memoria después de Auschwitz*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.

LOPREATO, Christina. Indiferença e práticas de dominação: reflexões sobre a desumanidade. In: NAXARA, Márcia; MARSON, Izabel; BREPOHL, Marion (org.) *Indiferenças: percepções políticas e percursos de um sentimento*. São Paulo: Intermeios, 2015.

Luís. Entrevista concedida. Curitiba, 01/10/2018.

MARCUSE, Herbert. *O Homem Unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. São Paulo: EDIPRO, 2015.

Nice. Entrevista concedida. Curitiba, 16/10/2018.

Pedro. Entrevista concedida. Curitiba, 21/11/2018.

Phelippe. Entrevista concedida. Curitiba, 16/10/2018.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, v. 5, n.10, p. 200-212, 1992.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho. *Proj. História*, v. 15, pp. 13-49, 1997.

PORTELLI, Alessandro. What makes oral history different. In: PERKS, Robert; THOMSON, Alistair. *The Oral History Reader*. London: Routledge, 2003.

RÜSEN, Jorn. Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-histórica. *História da historiografia*, n. 2, pp. 163-209, 2009.

SCOTT, Joan. History-writing as critique. In: JENKINS, Keith; MORGAN, Sue; MUNSLOW, Alun. *Manifestos for History*. New York: Routledge, 2007.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Literatura e Trauma. *Pro-Proposições*, v. 13, n. 3, pp. 135-153, 2002.

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

TODOROV, Tzvetan. *Los Abusos de la Memoria*. Barcelona: Paidós Iberica, 2000.

VIÑAR, Marcelo. Violencia política extrema y transmisión intergeneracional. *Conféncia en Fondation de Nant*, 2007.



---

SOBRE O AUTOR

**Michel Ehrlich** é mestrando em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).

---

Recebido em 26/08/2019

Aceito em 24/03/2020