

Memória e história frente a Auschwitz

Memory and history in front of Auschwitz

José Antonio Zamora⁸

Resumo: Este artigo explora a relação entre memória e história, tomando o evento de Auschwitz como o eixo em torno do qual os problemas colocados por essa relação se cristalizam de maneira singular, ao mesmo tempo em que demanda e possibilita uma resposta radical a eles.

Palavras-chave: Memória, história, Auschwitz, trauma, memória perigosa, normalização histórica, política.

Abstract: *This article explores the relationship between memory and history taking the event of Auschwitz as central point around which crystallize singularly the problems that this relationship poses and at the same time that requires and makes possible a radical answer for them.*

Keywords: *Memory, history, Auschwitz, trauma, dangerous memory, historical normalization, politics.*

8 Pesquisador do Instituto de Filosofia do *Consejo Superior de Investigaciones científicas* (CSIC) – Espanha. Esta contribuição insere-se no Projeto de Pesquisa “Sofrimento Social e Status de Vítima: Dimensões Epistêmicas, Sociais, Políticas e Estéticas” (FFI2015-69733-P), financiado pelo Programa Federal de Promoção da Pesquisa Científica e Técnica de Excelência (Espanha).

INTRODUÇÃO

A relação entre memória e história tornou-se objeto de intermináveis análises teóricas no último meio século e tem provocado inúmeros debates, algumas vezes confinados na academia e outras com repercussões públicas mais ou menos significativas. E isso ocorre porque o conceito de “memória” tornou-se nas últimas décadas uma categoria central da teoria da cultura, do discurso político e das ciências sociais.⁹ Neste momento, podemos dizer, sem medo de exagerar, que é uma questão de dimensões imensuráveis e, ao mesmo tempo, uma questão de moda, o que dificulta enormemente seu tratamento dentro das margens impostas por um artigo acadêmico. Portanto, é necessário adotar uma perspectiva que limite e marque o caminho. No entanto, essa perspectiva não pode ser arbitrária ou caprichosa, nem estar a serviço de uma espécie de domesticação dos problemas gerados pela referida relação. Acredito que fazer de *Auschwitz* o ponto de referência

9 Da pesquisa neurofarmacológica à psicologia profunda, passando pela sociologia, história, ciências culturais, teoria da arte e teoria jurídica, em todas essas áreas estamos testemunhando uma verdadeira explosão de pesquisas e publicações sobre memória e seu significado (para uma visão geral, cf. A. Erl/A. Nünning (eds.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 2008). Jan Assmann apontou a importância de três fatores como gatilhos do interesse atual na memória: o desenvolvimento da mídia eletrônica, a consciência de um fim de época e a propagação de uma cultura “pós” e o desaparecimento do passado traumático recente que acompanha o desaparecimento da geração que viveu a última grande guerra. O debate sobre a memória e a história ocorre “quando a memória viva é ameaçada de destruição e as formas de memória cultural se tornam problemáticas”. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. 2ª ed. C. H. Beck, München 1997, p. 11. Cf. também a sua diferenciação dos diferentes planos envolvidos no conceito de memória - “interna” (neuronal), “social” e “cultural” -, que destaca a complexidade da mesma e a diversidade de perspectivas de análise (J. Assmann, «Communicative and Cultural Memory», A. Erl/A. Nünning (eds.), *Cultural Memory Studies*, op.cit., p. 109-118). Um tratamento específico mereceria as mudanças que estão acontecendo na pesquisa neurológica e as possibilidades abertas de intervenção medicinal e operativa na memória. A gestão farmacológica da memória começa a não ser uma mera projeção da ficção científica. E as conseqüências biopolíticas dessas possibilidades de intervenção manipuladora são mais do que preocupantes, se nos ativermos ao relatório feito pela Comissão de Bioética do Presidente dos Estados Unidos sob a direção de seu presidente. Leon R. Kass, *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness. A Report of the President's Council on Bioethics*, Washington D.C., 2003, p. 212ss.).

para enfrentar estes problemas nos coloca em uma perspectiva tão necessária quanto exigente.

Por um lado, não há dúvida de que o genocídio judeu perpetrado pelos nacional-socialistas durante a Segunda Guerra Mundial está na origem de grande parte do atual repensar desta relação e constitui um evento em torno do qual cristalizam e adquirem autêntica virulência muitos dos problemas que resultam dela.¹⁰ Por outro lado, ninguém pode negar que a catástrofe de Auschwitz coloca a reflexão em face de dificuldades extremas e presta-se mal a qualquer tentativa de domesticar ou minimizar os problemas. Se algo é incontroverso em relação a esta catástrofe, é que ela representa uma cesura histórica, uma quebra que marca uma linha vermelha no futuro do Ocidente, um antes e um depois (Zamora, 2010, p. 173ss). Analisar os desafios que esta marca temporal impõe à memória e à história é, esta seria a tese, a condição de um diálogo verdadeiramente frutífero entre os dois.

NA FRENTE DE AUSCHWITZ

Vista a partir da catástrofe de Auschwitz, a relação entre memória e história cristaliza de maneira certamente única, mas não por causa de sua especificidade deixa de pôr sobre a mesa uma série de questões de âmbito universal e, ao mesmo tempo, reivindicar uma certa maneira de abordá-las que poderíamos classificar de radical em seu sentido literal, isto é, de exigir ir à raiz dessas questões. Dentre elas pode-

10 D. Levy e N. Sznajder falam sobre a constituição de uma cultura cosmopolita da memória baseada no confronto com a catástrofe de Auschwitz. Esta cultura anda de mãos dadas com o crescente valor simbólico da Declaração Universal dos Direitos Humanos ou com a universalização do conceito de “crimes contra a humanidade”. Eles se referem a uma nova sensibilidade diante da perseguição, humilhação, ódio por razões étnicas, religiosas ou políticas, contra os crimes e as injustiças do passado, diante do significado político da responsabilidade e culpa em relação a esse passado. Isso abriu uma brecha importante na concepção do direito e das relações entre os Estados. Os Estados soberanos não podem mais ser o único fundamento da lei e da justiça. As violações dos direitos humanos tornaram-se uma questão para todos (cf. D. Levy y N. Sznajder, *Erinnerung im globaler Zeitalter: Der Holocaust*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007). Em um sentido semelhante, mas mais crítico com este processo, cf. A. Huyssen, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, México, FCE, 2002, p. 17ss.

mos destacar aquelas referidas às possibilidades e à legitimidade das tentativas de normalização histórica de catástrofes sociais (Cf. Diner, 1987; Manemann, 1995), à importância universal de acontecimentos específicos, aos limites da explicação ou interpretação racional da história e sua face mais sombria (Cf. Zamora, 2010, p. 109-128), à comunicabilidade entre os discursos dos diferentes atores, especialmente dos perpetradores e das vítimas (Cf. A. Assmann, 2006, p. 63ss; Lyotard, 1999), ao valor ético, político e epistemológico do testemunho (Cf. Mate, 2003, p. 167ss), à possibilidade de suprir discursivamente a voz de inúmeras vítimas das quais resta apenas o silêncio, à relação da memória individual ou colectiva com o trauma individual ou com o trauma histórico (Friedländer, 1992, p. 136-151), à possibilidade de estabelecer uma prioridade política na pluralidade de memórias (dos agressores, vítimas, espectadores distantes ou comprometidos) (Korn, 2001), à relevância de uma exigência de memória vista como um dever moral ou político, aos usos apropriados e inadequados da memória e ao significado político desses usos¹¹.

A razão pela qual a catástrofe de Auschwitz adquire este significado para a relação entre história e memória está no caráter do evento em si. Se olharmos para a longa história criminal dos estados modernos, os campos de concentração são um dos seus mais destacados expoentes. Ao contrário de outras formas de internação, os campos de concentração estabelecem intencionalmente condições de existência cujo objetivo fundamental é a destruição da subjetividade dos internados. Essas condições sistematicamente levam à degradação física e privação extrema de quase todos os presos e à morte de muitos deles, e isso não ocorre por acaso ou por causa da escassez irremediável no abastecimento, senão como um componente sistêmico do internamento (Sucasas, 2000, p. 197-207). Sua organização propõe a humilhação permanente e a destruição da dignidade daqueles que são submetidos a ela, sobretudo por meio de uma exposição contínua a punições violentas e imprevisíveis, a exaustivos chamados para *formar* ao ar livre e na intempérie, a trabalhos sem sentido e repetitivos e a formas de

11 Cf., entre outros, T. Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000.

destruição de qualquer economia racional de tempo e espaço, cujo único propósito é a perda da integridade pessoal (Fackenheim, 1982, p. 226). A superlotação extrema também leva à completa desintegração social dos prisioneiros. Todas as ações da vida cotidiana estão sujeitas a uma estranha combinação de coletivização e atomização que tornam a intimidade e a sociabilidade impossíveis.

No entanto, os *campos de extermínio* são diferenciados dos campos de concentração, porque seu principal objetivo é o assassinato direto e industrial das pessoas que são transportadas a eles, bem como o uso de seus corpos e pertences pessoais e a eliminação dos restos. Talvez devêssemos falar mais apropriadamente de instalações ou fábricas de morte. Entre elas, Chelmo, Treblinka, Belzec e Sobibor podem ser considerados fábricas de morte pura. Em Majdanek e Auschwitz-Birkenau, encontramos uma combinação de campos de concentração e instalações de extermínio direto, embora com uma predominância maciça da segunda função. Todos eles foram criados com um propósito, o extermínio dos judeus, e foram usados fundamentalmente para torná-lo uma realidade. H. Arendt define os *campos de extermínio* como “a instituição central” da dominação totalitária (Arendt, 1981, p. 653).

O sinal distintivo dos campos de concentração e extermínio nacional-socialistas é, segundo Wolfgang Sofsky, o “poder absoluto” (Sofsky, 1993, p. 27). É um poder que organiza a ordem temporal e social de todos os processos vitais dos prisioneiros, impõe uma classificação social e estrutura mutável que supõe uma distribuição aleatória e imprevisível de possibilidades de sobrevivência efêmeras. Cria um sistema colaborativo que dissipa a diferença entre perpetrador e vítima. Transforma o trabalho em um meio de aniquilação. E tudo isso emancipado de qualquer exigência de legitimação ou regras estabelecidas de maneira estável. Ser assaltado, torturado ou morto arbitrariamente e caprichosamente se torna uma possibilidade onipresente, de modo que a linha que separa morte e vida desaparece.

Em certo sentido, nos campos de concentração e extermínio, materializa-se uma instrumentalidade desvinculada de qualquer finalidade, um instrumento assassino que só serve a si mesmo, que adquire o caráter de uma aniquilação pela aniquilação. É isso que

faz dos campos um cenário biopolítico por excelência (Cf. Agamben, 1998, p. 179; Agamben, 2004, p. 11s). A política se comporta com o corpo social como um material desprovido de qualidade humana sobre o qual exerce sua vocação de onipotência: “tudo é possível” (H. Arendt). No universo dos campos, estabelece-se uma ordem na qual os seres humanos e a humanidade desses seres são desprovidos de qualquer valor além de servir como substrato do exercício onipotente do poder. Esse poder ilimitado precisa criar o “material” desprovido de todas as qualidades humanas sobre as quais se exercitar de maneira absoluta. É uma

supressão *in individuo* dos seres humanos e *in genere* de sua condição humana, e só consiste nisso, na meticulosa transgressão do limite que opera a distinção entre a vida e a morte, entre o homem e a condição desumana. Um mundo feito necessário para tornar a condição humana destrutível (Serrano de Haro, 2000, p. 102).

Não estamos, portanto, diante de qualquer evento na história. Auschwitz representa uma catástrofe histórica de extraordinária magnitude, não tanto pelo número de vítimas ou pela crueldade especial usada no extermínio, mas por causa do que nós sumariamente descrevemos nos parágrafos anteriores como seu núcleo essencial. É por isso que Auschwitz representa um desafio sem precedentes à capacidade de interpretação racional da história, à capacidade de conhecê-la e lembrá-la e à exigência de responder eticamente e politicamente à injustiça social acumulada nela.¹²

12 Um sinal do desafio representado pela catástrofe de Auschwitz é o número de trabalhos dedicados a ele, desde os testemunhos fundamentais dos sobreviventes (P. Levi, E. Hillesum, R. Anteleme, E. Wiesel, D. Rousset, J. Semprún, etc.) até as reconstruções históricas (R. Hilberg, D. Goldhagen, E. Kogon, L. Poliakov, G. Bensoussan, etc.), passando pelos ensaios e obras que enfrentam a interpretação de seus significados (H. Arendt, G. Anders, J. Améry, J.-P. Sartre, B. Bettelheim, M. Blanchot, Th. W. Adorno, G. Steiner, E. Lévinas, G. Agamben, Z. Bauman, etc.). A reflexão filosófica mais precisa escrita em castelhano sobre Auschwitz é a monografia de R. Mate, *Memoria de Auschwitz*, op. cit. Como um trabalho coletivo, deve ser mencionado R. Mate (ed.), *La Filosofía después del Holocausto*, Riopiedras, Barcelona, 2002. Também podem ser consultados D. Diner, *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt, Fischer, 1988; A. Rosenberg y G.E.

MEMÓRIA DIFÍCIL – MEMÓRIA AMEAÇADA

A atualidade política e cultural da memória não deveria nos enganar sobre a dureza e as dificuldades associadas com certas memórias. Perante alguns crimes nada se mostra tão natural como o desejo de esquecimento, de virar a página,¹³ se não fosse pelas próprias vítimas de catástrofes sociais e políticas, as quais nos deixaram a tarefa de não esquecer e nos responsabilizaram com o dever de manter viva a memória das injustiças cometidas. Em seu imaginário, o esquecimento representa uma segunda injustiça que se soma à já sofrida, sancionando-a. Isso parece corresponder, como se fosse o outro lado de uma mesma moeda, com a intenção de impor o esquecimento reconhecível aos perpetradores em seu afã de apagar os traços do crime. Nada resulta mais eloquente, no caso de Auschwitz, do que a pretensão dos nazistas de não apenas assassinar a todos os judeus, mas também de não deixar rastro algum, nem de suas vítimas, nem

Meyers (eds.), *Echoes from the Holocaust. Philosophical Reflections on a Dark Time*, Temple University Press, Philadelphia, 1988; J. M. Ayuso Díez, «Auschwitz: el pensamiento judío confrontado con la realización histórica del mal absoluto»: *Diálogo Filosófico* 43 (1999), p. 31-62; G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, trad. A. Gimeno, Valencia, Pre-Textos, 2000; E. Traverso, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, trad. D. Chiner, Barcelona, Herder, 2001; R. Zimmermann, *Philosophie nach Auschwitz. Eine Neubestimmung von Moral in Politik und Gesellschaft*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 2005.

- 13 A opção pelo esquecimento tem sido a preferência no passar dos séculos. Somente a partir da Primeira Guerra Mundial é que se produziu uma mudança na cultura política, para dar espaço à convicção de que apenas a rememoração detalhada e não contaminada dos crimes ocorridos e dos castigos aos autores responsáveis pelos mesmos é capaz de quebrar o poder da violência sofrida no passado (cf. Ch. Meier, *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*, München, Siedler, 2010). O Estatuto de Londres do Tribunal Militar Internacional, formado em 1945 entre França, Estados Unidos, Reino Unido e a União Soviética, que fixou os princípios e procedimentos pelos quais foram regidos os Julgamentos de Nuremberg, e a criação da Corte Penal Internacional representam duas referências fundamentais dessa mudança na cultura política e apontam para o desenvolvimento de memórias pós-nacionais inclinadas à integração dos acontecimentos históricos de caráter negativo e vergonhoso à autoimagem dos Estados. Sem embargo, isto não aplacou, em absoluto, o debate em torno da relação entre o dever de memória e o direito ao esquecimento. Cf. Th. Ferenczi (dir.), *Devoir de mémoire, droit à l'oubli ?*, Bruxelles: Complexe, 2002.

do crime praticado.¹⁴ E a eliminação física estava à procura de algo mais, ou seja, da eliminação do rastro do judeu na cultura e na história europeia.¹⁵ Não é de estranhar que alguns percebem a profunda ligação entre extermínio, esquecimento e a eliminação do “povo da memória”.¹⁶ Na dupla eliminação da memória das vítimas e da cultura da memória singularmente encarnada na memória do povo judeu convergem todos os esforços da aniquilação da rememoração.

No entanto, a natureza traumática da experiência do desastre, tanto mais a experiência de extermínio industrial e em massa de seres humanos, representa um enorme desafio para aqueles que têm sobrevivido após ser maximamente expostos ao núcleo da “experiência interior”¹⁷ de Auschwitz. Sem dúvida, por causa da sua violência, o evento traumático não pode ser plenamente vivido, não pode estar totalmente presente para a consciência no momento que aconteceu, por isso é subtraído aos parâmetros de temporalidade “normal” e escapa à sucessão de experiências unidas por uma certa analogia.¹⁸ Com-

14 Essa intenção de eliminar todos os rastros, de não deixar prova, é a característica que define, para P. Vidal-Naquet, a verdadeira singularidade de Auschwitz, o que ele chama de “negação do crime dentro do crime”. (*Les juifs, la mémoire et le présent II*, Paris, La Découverte, 1991, p. 416). Também nesse mesmo sentido, cf. R. Mate, *Tratado sobre la injusticia*, Rubí, Anthropos, 2010, p. 191s.

15 “A tentativa de extinção não foi feita tanto para ‘esquecer’ os judeus, mas para eliminar da história a própria memória judaica.” H. Loewy (ed.), *Holocaust. Die Grenzen des Vestehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte*, Rinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1992, p. 10.

16 J. B. Metz, *Por una cultura de la memoria*, presentación y epílogo de Reyes Mate, Rubí, Anthropos 1999, p. 73ss. Sobre a contribuição dos pensadores judeus para a constituição de uma racionalidade anamnética, cf. também R. Mate, *Memoria de Occidente*, Rubí, Anthropos, 1997.

17 Eu tomo essa expressão de J. Paech, «Ent/setzte Erinnerung», S. Kramer (ed.), *Die Shoah im Bild*, München, text + kritik, 2003, p. 14.

18 Cf. Ch. Schneider, «Trauma und Zeugenschaft. Probleme des erinnernden Umgangs mit Gewaltgeschichte», Fritz Bauer Institut (ed.), *Zeugenschaft des Holocaust. Zwischen Trauma, Tradierung und Ermittlung*, Jahrbuch 2007 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust, Frankfurt a.M./New York, Campus, 2007, p. 162s. Não ignoramos que o uso do conceito de trauma envolve alguns riscos e pode produzir uma redução unilateral da memória e do testemunho. Usamos como um conceito limite que nos permite perceber as dificuldades da memória das catástrofes históricas. Para uma visão geral, cf. J. Brunner/N. Zajde (ed.), *Holocaust und Trauma. Kritische Perspektiven zur Entstehung und Wirkung eines Paradigmas*, Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte, Göttingen, Wallsteiner, 2011.

pressão, narração e controle são poderosamente impedidos.¹⁹ Sendo que os acontecimentos traumáticos não podem ser reprocessados e integrados do ponto de vista experiencial, permanecem sem fechar, sem final (Cf. Caruth, 1995, p. 3-12, LaCapra, 2009, p. 207ss). Seu modo específico de ser experimentado é reaparecer continuamente, é ser revivido. De certa forma, só o que pode ser esquecido pode ser lembrado. Como Freud assinalou, em relação ao trauma o esquecimento não é realmente esquecimento, mas um bloqueio, uma tentativa de esquecer que falha. É por isso que ele usa a expressão repressão ou deslocamento (*Verdrängung*). O sintoma é o traço que aponta para os conflitos centrais bloqueados por e para a consciência. A repetição coercitiva aparece como uma espécie de recordação sem recordação, uma ação rememorativa sem recordação consciente, na que persiste a resistência contra o reprimido.

Portanto, o núcleo da “experiência interior” de Auschwitz não pode ser integrado na economia interior de um tempo seguindo a ordem sequencial que preside a recordação em sentido usual (Cf. Grubrich-Simitis, 1984, p. 18). O passado dos testemunhos é um passado sempre presente, um passado que dura. Tem um poder perturbador e resistente contra todas as tentativas de confirmar com ele convicções, para alcançar resultados ou obter certezas. Portanto, em comparação com a aparência de diacronia que produz a narrativa, no trauma encontramos um tempo não sequencial, em que o presente é passado e o passado é e está presente (Cf. Lyotard, 1988, p. 27). Quando assistimos às declarações de testemunhas, estamos localizados no presente

19 Sobre o papel da narração em desativar a destrutividade dos eventos que se inserem na ordem do mundo da vida e também sobre seu papel em assegurar identidade e continuidade ameaçadas, cf. H.-J. Görtz, «Erzählen vom Unsagbaren», em *Philosophisches Jahrbuch* 93 (1986), p. 301-317. Cf. também D. Diener («Gestaute Zeit — Massenvernichtung und jüdische Erzählstruktur», en: S. Weigel - B. R. Erdle (eds.): *Fünfzig Jahre danach. Zur Nachgeschichte des Nationalsozialismus*, Zürich, VDF, 1996, pp. 3-15), que afirma que “Auschwitz” resiste-se à estrutura narrativa porque “a desfiguração de milhões de histórias de vida em um destino letal uniforme rouba ao evento qualquer estrutura narrativa na consciência sobrevivente” (p. 5). Nessa mesma linha, D. Claussen afirma que “nos efeitos sobre os sobreviventes, podemos reconhecer até que ponto a violência dos campos de extermínio destrói a capacidade individual de experiência.” (*Grenzen der Aufklärung – Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, Frankfurt a.M., Fischer, 1987, p. 16).

de um passado que não foi nem pode ser apagado, de um momento que não nos é tanto representado quanto re-presentado, que nos é apresentado novamente. Estritamente falando, não é uma recordação, porque não havia esquecimento, “uma vez que [...] só pode ser esquecido o que foi registado ou representado, o que tem sido descrito (em palavra ou imagem ou forma)” (Langer, 1995, p. 17). No confronto com os testemunhos dos sobreviventes, não é o nosso esquema temporal quem pode oferecer o quadro integrador. Pelo contrário, encontramos nesses testemunhos interrupções que destacam as limitações do tempo seqüencial que nos dá segurança e asilo. A lógica da permanência do trauma impede o alívio concedido pelo tempo cronológico, que é o que possibilita o esquecimento - e a memória.

Neste sentido, podemos dizer que as imagens e os discursos sobre o testemunho de sobreviventes recolhidos em torno do núcleo talvez incomunicável da “experiência interior” do desastre, são “lugares de memória des/locada”, transposta, em que o lembrado só pode ser definido mediatamente. “Eles não podem representar o horror que fechou-se à memória, mas em vez disso podem des/locar o que permanece inacessível como experiência traumática e escapa a qualquer representação” (Paech, 2003, p. 14). A memória da catástrofe é uma recordação des/locada, que não fecha o vazio que o trauma gera. O factual e o ficcional fusionam-se no intento da testemunha de se reconhecer como tal e de assegurar o rastro que o evento traumático lhe deixou. Portanto, é importante que nas mencionadas imagens e discursos, a impossibilidade de acesso à experiência autêntica do evento traumático continua reconhecível e, portanto, que as imagens e os discursos não podem suplantar essa experiência e/ou apropriar-se dela. Como aponta Dominick LaCapra,

em relação ao trauma, a memória é sempre secundária porque o que acontece não está integrado à experiência nem é lembrado diretamente e o evento deve ser reconstruído a partir de seus efeitos ou marcas. Neste sentido, não há acesso pleno e imediato à própria experiência, nem mesmo para o testemunho original e muito menos para o secundário ou para o historiador (LaCapra, 2009, p. 36).

Esta relação entre catástrofe e trauma projeta uma luz esclarecedora sobre as dificuldades que surgem quando se tenta transferir reflexões sobre a memória em geral para a memória de Auschwitz ou para a memória de outras experiências sociais traumáticas, e vice-versa. E não estamos nos referindo apenas ao caráter conflitivo da memória de uma história conflitiva em si.²⁰ Nem mesmo ao fato de que o passado é um terreno fortemente disputado por causa de seus efeitos integradores ou desestabilizadores sobre as ordens sociais no presente, como as políticas de memória demonstram repetidas vezes. A memória, como talvez todo o social²¹, tem um caráter agonal. Isso é evidente. E aqueles que preferem falar de memórias afirmam-no com todo direito. Mas não é só isso. A memória de Auschwitz é uma memória difícil e perigosa, para usar a expressão de um dos mais importantes defensores da mudança anamnética da cultura e da política hoje (Cf. Metz, 1989, p. 733; 1992, p. 35-41), que se presta mal para cumprir a função principal das memórias: constituir e garantir a identidade individual e cultural.

A dificuldade dessa memória vem, como já vimos, de que a sua origem não é em uma memória integrada ou integrável, mas sim em uma recordação “des/locada”, uma recordação que dolorosamente transmite o núcleo da experiência interior do trauma e, ao mesmo tempo, é incapaz de torná-lo acessível na medida que se tornam partícipes e acessíveis outras experiências humanas. Trata-se de uma dificuldade que os testemunhos revelam àquele que esteja disposto a escutar. Esta recordação somente pode ser comunicada e ter significado para a memória individual e coletiva daqueles que não tenham sido vítimas ou testemunhas diretas da catástrofe, caso estejam dispostos a pagar

20 Cf. P. Burke, «Geschichte als sociales Gedächtnis», A. Assmann/D. Harth (eds.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, p. 298; cf. também R. Koselleck, «Die Diskontinuität der Erinnerung», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47 (1999), p. 213–222.

21 Embora seja bem conhecido, vale lembrar quem fez um trabalho pioneiro no estudo do caráter social da memória, Maurice Halbwachs. Cf. suas duas obras *Los marcos sociales de la memoria* (Rubí, Anthropos, 2004) y *La memoria colectiva* (Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004); cf. G. Namer, *Halbwachs et la mémoire sociale*. Paris, L'Harmattan, 2000.

o preço que acompanha esse “dote”. Este preço começa por dar centralidade ao abismo histórico e social que se abre na memória des/locada das vítimas. Assumir a responsabilidade desta difícil memória é indissociável da mudança radical epistemológica, ética, política e estética que passa pela referida centralidade. Nada expressa melhor o novo imperativo categórico depois de Auschwitz formulado por Th. W. Adorno na *Dialética negativa*, de ordenar o pensamento e a ação tomando como ponto de inflexão essa catástrofe, de forma que o que se diga, pense ou aja seja para evitar que algo semelhante possa ocorrer novamente. O sofrimento dos outros se converte, assim, no critério derradeiro da verdade, da justiça, do gozo não disciplinado, do bem.²² Esta seria a condição de possibilidade da comunicabilidade da memória des/locada de Auschwitz. Aqui está a chave para uma razão anamnética não instrumentalizável pelas políticas de memória à serviço da legitimação de certas ordens sociais ou atores que competem pela hegemonia dentro deles. O que define essa razão anamnética é a difícil memória do *sofrimento dos outros*.²³

22 Evidentemente, isto suscita exigências associadas à teoria e à práxis. Não se trata de gerar uma metafísica negativa a partir daquilo que alguns chamam de “mal radical” ou de uma espécie de “religião civil”, na qual inevitavelmente as vítimas são novamente instrumentalizadas (cf. E. Traverso, *El pasado. Instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, Madrid/Barcelona, Marcial Pons, 2007, p. 69-74). A mudança epistemológica, ética, política e estética exigida pela memória de Auschwitz passa por uma teoria do conhecimento, da racionalidade e da verdade à sua altura, e também por uma teoria da sociedade, uma filosofia moral e política, uma teoria estética, etc. que partam da quebra que representa a catástrofe. Não existe um pensador tão significativo neste sentido como Th. W. Adorno. Cf. José A. Zamora, *Theodor W. Adorno: Pensar contra a barbarie*, São Leopoldo: Nova Harmonia 2008; também D. Claussen, «Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos», D. Diner (ed.), *Zivilisationsbruch*, op. cit., p. 54-68.

23 A razão anamnética adquire seu caráter ilustrado e sua legítima universalidade graças ao reconhecimento de que é guiada por uma determinada recordação, em concreto pela recordação do sofrimento, pela *memoria passionis*. Mas não como a recordação do sofrimento referido a um mesmo (a raiz de todos os conflitos!), senão como a recordação do sofrimento de outros – como rememoração pública do sofrimento alheio, incorporada de uma tal maneira ao uso público da razão que lhe imprima sua nota distintiva.” J. B. Metz, *Memoria passionis: Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terrae, 2007, p. 214. Essa centralidade do sofrimento dos outros não fecha toda possibilidade à capacidade da memória do próprio sofrimento para abrir canais de universalidade e solidariedade, mas estes não existem sem aquela centralidade, cf. John Cochrane, «Bestimmte biblische Erinnerungen an das eigene Leid als Quelle eines vorpolitischen Universalismus», en Th. Polednitschek, M. J. Rainer y J. A. Zamora

Por outro lado, a memória que se responsabiliza pela recordação “des/locada” dos testemunhos da catástrofe é uma memória “perigosa”, pois nela se quebra a ordem que permitiu e na qual ocorreu o horror. Dita memória interrompe o curso normal do tempo, contradiz seu avanço calcado em um fundo de injustiças acumuladas, reivindica o direito do possível e não realizado frente ao que se impôs em última instância, denuncia o constituído, revelando seus custos. Nessa memória de Auschwitz, portanto, podem ser realizados os potenciais críticos inscritos, de maneira geral, na memória do passado, que, como apontara H. Marcuse, “pode dar origem a pontos de vista perigosos”, o que explica, segundo ele, porque “a sociedade estabelecida parece temer o conteúdo subversivo da memória [...]” (Marcuse, 1967, p. 117). Mas é importante assinalar aqui que o sujeito dessa memória não está a salvo do perigo que ela representa. O sujeito que é constituído pela memória de Auschwitz não surge como um todo idêntico a si mesmo, mas como um eu frágil e problemático. Sua fraqueza é evidente desde o início na indisponibilidade da recordação deslocada. No caso da memória traumática da catástrofe, a soberania do sujeito sobre as memórias é muito limitada. Pelo contrário, muitas vezes assistimos ao sofrimento de pessoas que gostariam de se separar das recordações que os atormentam e não conseguem fazê-lo. Isso nada tem a ver com a nostalgia de um passado que está faltando ou a exaltação de um passado glorioso. Em vez disso, são as recordações que atacam o sujeito, e não quando ele quer, mas em certo sentido quando as recordações “querem”, se é possível falar assim. W. Benjamin, tomando como ponto de partida a *mémoire involuntaire* de Proust, mas indo muito além em sua reflexão (Schöttker, 2000, p. 262ss), reivindicou o papel das memórias involuntárias para acessar a verdade de acontecimentos e estágios há muito esquecidos. Daí seu interesse na memória não como um depósito e registro, mas como uma rememoração, como uma atualização instantânea, como uma centelha. Essa forma de memória não confirma o poder do sujeito nem reforça a estrutura de convicções e representações compartilhadas com um grupo. Ao

(eds.), *Theologisch-Politische Vergewisserungen. Ein Arbeitsbuch aus dem Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz*. Münster et al. 2009, p. 246-255.

contrário da memória voluntária, na qual o passado já foi peneirado e integrado à memória “normalizada”, na memória involuntária, o sofrimento aparece como o que vem de fora, como adicionado à consciência, como o contendor do pensamento. É isso que constitui a dialética da recordação. Th. W. Adorno formulou-a como exigência “para tornar eloquente o sofrimento” e, para ele, esta é a condição de toda a verdade. Portanto, “a esperança não é a recordação fixa, mas o retorno do esquecido” (Adorno, 1974, p. 138). O esquecimento é como uma espécie de negativo fotográfico, escuro e produtivo, da memória e da recordação. Na dialética da recordação, trata-se de transferir essa memória pré-reflexiva para as recordações coletivas, mas sem liquidá-la, o que ocorre quando é convertida em mero material de entretenimento ou de elaboração científica.

Longe dos clichés positivos ou negativos do passado que caracterizam a maioria dos debates sobre a memória, a dialética da memória a que nos referimos aqui tenta perceber e se reapropriar de um passado quebrado e fazê-lo exatamente no que ficou subtraído à transmissão.²⁴ Como W. Benjamin mostrou-nos, a história do sofrimento torna-se legível e experimentável como uma história de esperança quando rompe com a continuidade histórica, tomando distância da tradição dos vencedores, onde os sofrimentos são perpetuados sob o disfarce de progresso implacável (Cf. Zamora, 2008, p. 114ss). Daqui vem o ímpeto crítico da memória. Isto é o que pode transformá-lo em uma “memória perigosa”. O sonho utópico frustrado no sofrimento que se acumula no passado é despertado através deste arriscado lembrar-se, que não mostra a realidade “como ela era propriamente”, mas a convoca, no momento de perigo, em constelação com o presente e o futuro, para transformar o sofrimento passado em uma promessa *ex negativo* para aqueles que no momento presente estão ameaçados e perdidos. “A proximidade com o perigo qualifica os sujeitos ameaçados por ele

24 «A recordação organizada aniquila aquilo que perdura precisamente mantendo-o. O instante fugaz só é capaz de sobreviver no esquecimento sussurrante, sobre o qual se projeta uma vez o raio que faz piscar; querer possuir o instante é já perdê-lo.» Th. W. Adorno, *Minima moralia, Gesammelte Schriften* T. 4, ed. por R. Tiedemann et. al., Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1980, p. 127.

como autoridades da memória.” (John, 1991, p. 67) Portanto, tentar salvar uma memória de Auschwitz se distanciando prática e teóricamente destes sujeitos ameaçados significa desativar seu potencial crítico e integrá-la nos mecanismos dominantes de reprodução cultural.²⁵

No entanto, é precisamente isso que está acontecendo em uma cultura da presença totalizante da mídia (Metz, 1997, p. 149-155), uma cultura que reprime e invisibiliza os vazios que marcam o horror irrepresentável dos acontecimentos traumáticos, ou seja, daqueles vazios que não podem ser ocupados pela lembrança, aos quais a memória “des-locada” só pode remeter. Na mídia não há praticamente nada da indisponibilidade dos sofrimentos passados que, como vimos, obriga à racionalidade e ao discurso a inclinar-se diante das experiências traumáticas, experiências que precedem qualquer forma de vontade ou representação reflexiva, que nunca são completamente recuperáveis nem hermenêutica nem analítica nem mesmo memorialmente. Pelo contrário. Os eventos mediáticos comportam-se como re-encenações do acontecimento traumático que o substitui de maneira perfeita e anulam toda referência ao não visibilizado ou visívelizável.²⁶

Assim, não é tanto o enfraquecimento da memória o que ameaça deslocar “Auschwitz” do horizonte cultural ocidental, mas sua transformação em um bem cultural assimilado pela indústria cultural sob o que Detlev Claussen chama de “o artefato do ‘Holocausto’” (Claussen, 1996, p. 78)²⁷. Nesse artefato, as leis da comunicabilidade

25 Esta crítica não pretende negar o valor dos estudos culturais da memória (Aleida e Jan Assmann, A. Huyssen), da filosofia da memória (Paul Ricoeur, Hermann Lübbe, M. Zuckermann), da sociologia da memória (Maurice Halbwachs, Harald Welzer), da teoria política da memória (Enzo Taverso, Tzvetan Todorov), da teoria da memória histórica (Dominick LaCapara, Saul Friedländer, Hayim Yerushalmi, Pierre Nora), etc. Simplesmente pretende dizer onde se situa a exigência de uma reflexão que tenta não evitar o desafio da catástrofe de Auschwitz.

26 A transmissão direta ou quase direta de qualquer catástrofe leva inevitavelmente a uma identificação que trunca a função referencial das imagens e transforma os eventos em meras pré-condições de sua verdadeira ficcionalização, tornando-a infinitamente repetível até que alcance sua total desrealização, como temos conseguido verificar em relação aos ataques às Torres Gêmeas, por exemplo.

27 Cf. outras abordagens críticas para o “artefato do Holocausto”: P. Novick, *Judíos, ¿vergüenza o victimismo? El holocausto en la vida americana*, Barcelona, Marcial Pons

avançam em direção ao realismo convencional que se conecta com as formas habituais de pensar e ver do público em geral. O lugar do silêncio, que não foi apenas um sinal de esquecimento, senão que também pôde ser uma condição para a possibilidade de memória “des-locada”, é suplantado pela ilusão da comunicabilidade universal (Claussen, 1996, p. 87).

Isso corresponde ao suposto horizonte de compreensão dos receptores que, em seu trânsito habitual por meio de mundos virtuais, preferem o *kick* da mídia que ser superados existencialmente pelo que escapa à comunicabilidade. A memória individual é assim expropriada pelo domínio de narrações, clichês, modelos, interpretações e imagens produzidas pela indústria cultural, das quais praticamente ninguém pode escapar. Tampouco a memória coletiva é constituída pelas memórias difíceis e perigosas do sofrimento dos outros, senão que está sujeita à pressão contínua da memória pública na qual convergem a indústria cultural e as políticas da memória. A proliferação de memoriais e a multiplicação de monumentos comemorativos, a transformação mediática dos acontecimentos traumáticos em eventos e sua exploração sensacionalista enquanto sua relevância perdura, tudo isso mais que um sinal de uma cultura da memória, parece querer exonerar da rememoração e facilitar o esquecimento (Hartman, 1996, p. 99ss). Como observa A. Huyssen (2002, p. 22s), “muitas das memórias comercializadas em massa que consumimos não são, por enquanto, senão ‘memórias imaginadas’ e, portanto, são muito mais facilmente esquecidas do que as memórias vividas”.

NORMALIZAÇÃO HISTÓRICA DA CATÁSTROFE?

Ao lado da desativação do potencial crítico da memória de Auschwitz na indústria cultural, outro desafio apresentado hoje à referida memória vem da “normalização histórica do Holocausto”. A ciência

2007; N. G. Finkelstein, *La industria del holocausto: reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*, Madrid, Siglo XXI, 2002; E. Traverso, *El pasado...*, op. cit.

histórica oferece um exemplo das dificuldades de como se relacionar com a catástrofe e, ao mesmo tempo, essas dificuldades nos permitem ver muito mais claramente os problemas com os quais a ciência histórica em geral é sobrecarregada (Berg, 1996, p. 31).

O chamado “debate dos historiadores” colocou entre 1986 e 1987 a questão da singularidade de Auschwitz e seu papel na visão histórica da Alemanha no centro das atenções.²⁸ Dado que o desencadeamento da discussão foi a apresentação de genocídio judeu por Ernst Nolte como uma possível reação dos nazistas às medidas de extermínio anteriores, em particular, ao Gulag soviético, uma das questões-chave desta discussão foi baseada na *comparabilidade* de Auschwitz. Paradoxalmente, nem os defensores da singularidade nem aqueles que defenderam a comparabilidade tiveram suficientemente em conta, pelo menos explicitamente, mais de um século de debate em ciência histórica em torno da questão da unicidade de fatos históricos e sua incorporação em esquemas mais gerais orientados pela busca de regularidades e afinidades. Em sua dimensão historiográfica trata-se em grande parte da questão da natureza científica da historiografia e

28 E. R. Piper (ed.), „*Historikerstreit*“. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München/Zürich, Piper, 1987; W. H. Pehle (ed.), *Der historische Ort des Nationalsozialismus. Annäherungen*, Frankfurt, Fischer, 1990. Para uma reconstrução crítica do debate, cf. H.-U. Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein polemischer Essay zum „Historikerstreit“*, München, Beck, 1988. Tratou-se de um debate contaminado com outras questões significativas que contribuíram para complicá-lo e tornar seu tratamento consideravelmente mais difícil, como a questão das relações entre modernidade e genocídio, entre explicação funcional ou intencional da catástrofe, entre o genocídio judaico e a política de Estado de Israel, entre o genocídio judaico e outros horrores históricos antes ou depois, etc. Como diz S. Trigano, “o debate sobre a Shoah deve sempre ser considerado em um nível secundário: o que está no centro é sempre silenciado” (S. Trigano, «Les Juifs comme peuple à l'épreuve de la Shoah»: Id. (ed.), *Penser Auschwitz*, monográfico de la revista *Pardès* 9-10 (1989), p. 182). Da mesma forma, diferentes níveis da questão estão misturados na discussão, que deve ser diferenciada para introduzir alguma luz no problema: as dimensões moral, histórica, epistêmica e política, cf. R. Mate, «La singularidad del Holocausto»: Id., *Por los campos de exterminio*, Rubí (Barcelona), Anthropos, 2003, p. 51-75. Sem mencionar as estranhas alianças e confrontos entre diferentes posições teóricas, dependendo do objetivo perseguido ao afirmar ou negar a singularidade, cf. E. Traverso, «La singularité d'Auschwitz. Hypothèses, problèmes et dérives de la recherche historique»: *Pour une critique de la barbarie moderne. Ecrits sur l'histoire des Juifs et de l'antisémitisme*, Lausanne, Page deux, 1997.

dos problemas da argumentação histórica, orientada por um lado para o indivíduo, o concreto, o singular e, por outro, para ao estrutural, à generalização e à sistematização. Todo fato histórico é, num sentido banal, singular e único. Então, quando a singularidade de Auschwitz é questionada, seja com um propósito puramente historiográfico, com um fundo moral ou com uma intencionalidade política, o que está em questão não é a sua unicidade e concretude, mas a pretensão de atribuir a esse acontecimento significado universal, e certamente um significado negativo. Dado que esse significado tem um impacto inegável sobre a consideração do projeto de modernidade, da integridade da(s) identidade(s) nacional(is), das democracias liberais, do universo moral autônomo, da significação da cultura e da arte, etc. e supõe um questionamento radical dessas realidades, negar a singularidade pode parecer o caminho mais facilmente transitável para sua defesa. Contudo, nessa negação, os argumentos acabam distorcendo o significado da tese da singularidade de Auschwitz.

Aqueles que a defendem não pretendem estabelecer, como às vezes se censura, uma hierarquia dos sofrimentos ou das vítimas (Cf. Chaumont, 1997). Nada é mais lamentável do que a concorrência a que as vítimas são submetidas pela opinião pública caprichosa, se não comercializada. Do ponto de vista das vítimas, a avaliação moral de Auschwitz não se mostra pior do que outros horrores como a escravidão, o genocídio armênio, o sofrimento e o extermínio dos povos indígenas na América do Norte e do Sul. Qualquer forma de destruir a dignidade dos indivíduos ou grupos, de tortura, opressão, exploração, assassinato seletivo ou em massa, etc. merece a mesma condenação moral sem paliativos. Para cada vítima aniquilada, o poder que a extermina é total, porque a aniquilação é total. E cada vida tem em sua singularidade o mesmo valor não relativizável.

Nem se trata de evitar a comparação com outros crimes e atrocidades, dos quais, infelizmente, a história está cheia e, portanto, de não apontar traços semelhantes e características distintivas ou de não mostrar derivas morais e políticas universais para além de exclusivismos. Sem comparação não há como afirmar a singularidade. E comparar não é hierarquizar ou relativizar. Uma catástrofe nunca relativiza

outra, a não ser que quem execute a enumeração de desastres ou a comparação persiga o objetivo prévio de relativização que não se segue, necessariamente, da comparação, mas a instrumentaliza. Também seria errado pressupor através da tese da unicidade uma tentativa de sacralização invertida da catástrofe, uma espécie de estilização metafísica ou religiosa que lhe confere um status transcendente, cuja única virtualidade seria instituir algo parecido com um culto segregado com seus rituais, narrativas e seus sacerdotes investidos com autoridade inquestionável. Sem negar que tudo isso poderia ter sido produzido, a tese da singularidade não deve ser confundida com isso.

Baseando-se na caracterização que I. Kant faz da aparição histórica da constituição republicana como um *senal histórico*²⁹ (Kant, 1983, p. 361s), ou seja, do valor de um fato contingente para reforçar a esperança na realização dos ideais da razão, pode-se dizer que o acontecimento singular de Auschwitz constitui um *contra-senal histórico*³⁰ capaz de revelar o horror imensurável que a história humana pode produzir. Poderíamos dizer que o acontecimento que atende aos critérios kantianos de uma inversão negativa ocorreu, um acontecimento que marca um antes e um depois, que transformou irreversivelmente a humanidade. Se a aparição histórica da constituição republicana permitiu que Kant abrigasse a certeza da realização histórica das capacidades morais apriorísticas de que são dotados os seres humanos como indivíduos racionais, sem dúvida Auschwitz constitui uma quebra no processo histórico que impede qualquer certeza moral a priori do gênero humano que exclua a recaída na barbárie.³¹

29 Cf. José A. Zamora, «Auschwitz: singularidad y retos universales», *La Ortiga: Revista cuatrimestral de arte, literatura y pensamiento*, N.º. 96-98, 2010, p. 31-45.

30 A expressão do “evento limite” (*Grenzereignis*) de S. Friedländer também pode ser usada, cf. Id. «Die Endlösung. Über das Unbehagen an der Geschichtsdeutung», W. H. Pehle, op. cit., p. 93.

31 É isso que H. Arendt parece apontar quase ao final de seu trabalho sobre *As Origens do Totalitarismo*: “As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários na forma de fortes tentações, que surgirão onde parece impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de maneira valiosa para o homem” (*Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1981, p. 681).

Nesse sentido, Auschwitz representa uma *ruptura no processo civilizador* que exige um repensar radical na maneira de considerar esse processo. A única forma de não fazer desaparecer o sofrimento que em Auschwitz atingiu níveis inimagináveis em uma interpretação da história universal ou não reduzir esse sofrimento a mera contingência ligada a contextos plurais e, portanto, relativos, é contemplar a partir dele toda a história, mas não no sentido de estabelecer uma teleologia negativa, mas de enfrentar as quebras e desastres com uma mudança de perspectiva. O mais singular -Auschwitz- força a mudar a visão sobre a totalidade, para que a partir dele se abra a quem o contempla a noite escura da história: “É inegável que -Adorno escreveu- os martírios e as humilhações nunca antes experimentados daqueles que foram deportados em vagões para gado lançam uma luz intensa e mortal mesmo no passado mais distante” (Adorno, 1980, p. 266). Nessa perspectiva, “a história manifesta e conhecida aparece em sua relação com o lado sombrio que tem sido negligenciado tanto pela lenda dos estados nacionais quanto por sua crítica progressista” (Horkheimer & Adorno, 1981, p. 265).

Diante das tentativas de *normalização histórica* (M. Broszat) que buscam questionar a centralidade negativa de Auschwitz no Terceiro Reich e mobilizar a história da vida cotidiana, o olhar de proximidade, a recuperação da compreensão para os processos normais e a continuidade histórica alemã (Broszat & Friedländer, 1988, p. 351), tudo sob a premissa de que o historiador não pode simplesmente aceitar que Auschwitz “seja convertido a posteriori na questão-chave de todo os acontecimentos factuais da era nazista, que toda essa história seja colocada sob a sombra de Auschwitz ou que mesmo Auschwitz seja convertido em critério decisivo para a recepção dessa era” (Broszat, 1988, p. 13), aqueles que questionam dita normalização, rejeitam qualquer tentativa de converter o passado catastrófico de Auschwitz em história fechada e, portanto, em um evento a mais em um *continuum* normal e normalizável. O que a normalização histórica pretende fazer é reduzir um problema carregado de enorme significado histórico e político a um assunto puramente historiográfico.

Confrontado com esta tentativa de fechar o passado, Saul Friedlander lança a seguinte pergunta: “Produz esse episódio na história da

humanidade uma impressão tão profunda sobre a imaginação humana que sua memória continuamente exige um novo confronto com ele, independentemente do tempo decorrido?” (Friedländer, 1989, p. 257) Para ele não há mais do que uma resposta afirmativa. Se adotamos a perspectiva das vítimas, é necessário notar que o conhecimento histórico está longe de resolver as questões fundamentais que lança o acontecimento da catástrofe sobre os limites da representação ou sobre a representação adequada, sobre as dificuldades de relacionar continuidade e ruptura, singularidade e significação, testemunho e discurso historiográfico, etc.

Somente com enormes doses de ingenuidade se poderia postular uma neutralidade valorativa por parte da ciência histórica em relação a Auschwitz. O bem conhecido princípio do distanciamento, sobre o qual repousa o ideal de objetividade, é realmente inaplicável (Friedländer, 1989, p. 157). Mas nem o princípio hermenêutico de participação ou empatia possui melhor sorte. No caso de Auschwitz, o mais relevante não são os fatos e sua fixação, embora isso seja necessário, mas as dificuldades de dotar de significação tais fatos. “Só *ex negativo*, somente através da tentativa de compreender a inutilidade da compreensão, pode-se ver que tipo de acontecimento é essa quebra do processo civilizatório” (Diner, 1987, p. 73).

Assim, Auschwitz nos obriga a repensar uma relação diferente, única e radical entre os fatos e sua interpretação, a normalidade e o crime, incluindo as vítimas, os executores e os espectadores e suas memórias, entre as condições sociais, culturais e políticas de possibilidade de um acontecimento histórico e o evento concreto, entre ciência e moralidade, entre proximidade e distância. Qualquer forma de representação histórica que não incorpora em sua configuração discursiva tais dilemas como interrupções no desenvolvimento da fala, como quebras causadas pela memória singular das vítimas, é simplesmente uma maneira de ocupar, evacuar e funcionalizar o passado e seu significado, em suma, de contribuir para um esquecimento que de alguma forma é cúmplice da catástrofe. Provavelmente só “uma historiografia suportada por sua vez por uma cultura anamnética ... que está ciente do esquecimento que ainda

prevalece em toda a objetivação” (Metz, 1992, p. 36) pode manter viva a memória de Auschwitz.

QUE RELAÇÃO ENTRE HISTÓRIA E MEMÓRIA?

A memória é tudo menos o que é geralmente entendido como uma reprodução fiel do passado. É acompanhada pela imaginação e mistura o que foi vivenciado em primeira pessoa com experiências transmitidas por outros, o real com o imaginado e desejado. Os acontecimentos não somente podem ser confundidos, mas às vezes até o que não aconteceu pode ser considerado como sucedido. O material da memória é de natureza muito variada e está também permanentemente sujeito a retrabalho e recomposição, reinterpretação e remontagem, sempre a partir das exigências individuais ou coletivas do presente (Welzer, 2002). As supostas fraquezas da memória têm sido descritas muitas vezes, desde seu progressivo desvanecimento ao longo do tempo até sua fixação traumática, passando por sua natureza seletiva, seus bloqueios, distorções e sugestões ou sua dependência do desejo (Schacter, 1999, p. 182-203).

É verdade que o passado em seu estado bruto também não existe, que não há evento humano que já não esteja desde o início dentro de um quadro de memória e, portanto, completamente protegido das fraquezas mencionadas anteriormente. No entanto, o que a história não pode fazer, dizem os historiadores, é levar tudo o que é oferecido pela memória como se fosse “moeda legal”. É por isso que eles exigem para si o trabalho metodologicamente assegurado e contrastado capaz de libertar a memória de sua funcionalização pelo poder ou por interesses particulares, a fim de garantir a fidelidade ao passado como aconteceu. Se a forma como a memória apresenta o passado é parcial, apaixonada, distorcida, assistemática, etc., a história está equipada com todas as garantias da ciência: imparcialidade, distância, objetividade, sistematicidade etc. O clichê dessa oposição é completado quando a memória é caracterizada como subjetiva e a história

como objetiva.³² Nessa perspectiva, a questão da verdade só pode ser exposta e resolvida através do uso de fontes neutras e metodologicamente garantidas, uma vez que somente elas permitem uma versão convincente e testável dos processos e fatos do passado (Cf. Ricoeur, 2003, p. 191ss). O historiador submete os testemunhos e fontes do passado a uma verificação rigorosa, oferece uma explicação do que aconteceu estabelecendo ligações entre os fatos e elabora uma interpretação compreensiva do passado. Essas contribuições críticas da história justificariam sua primazia atual sobre a memória. Além disso, essa primazia pode ser interpretada como um sinal de mudança histórica que reflete o declínio da memória, seja porque a substitui onde desaparece e perde sua validade, mesmo sendo um revezamento que se repete em cada época. (M. Halbwachs), ou porque a história definitivamente tomou o revezamento nas sociedades pós-tradicionais, das quais o atual debate sobre a memória não seria mais do que a prova mais óbvia (P. Nora). Até aqui a maneira mais ou menos convencional de propor a relação entre memória e história.

No entanto, a história tem uma auto-imagem que não resiste ao contraste com a realidade. Seu caráter de ciência não a impediu de cumprir funções de legitimação, reconhecíveis entre outras coisas nos clamorosos silêncios e esquecimentos, apenas percebidos graças à contribuição da memória daqueles que foram silenciados. As fontes não confirmam ou negam, são os historiadores que se contradizem ou se confirmam confiando na gestão das fontes. Também na história estamos dentro do universo de infinitas explicações e interpretações, porque os historiadores estão longe de possuir um conhecimento que nos permite oferecer julgamentos definitivos sobre acontecimentos e processos. Seu olhar não está livre de projeções, desejos, fantasias e pressuposições. Existem políticas da memória, isso é inegável, mas no mesmo sentido também podemos falar da existência de “políticas

32 Para um compêndio de todos esses clichês, cf. E. Manzano, «Pensar historicamente al otro», M. Janué i Miret (ed.), *Pensar històricamente. Ètica, ensenyament i usos de la historia*, Valencia, PUV, 2009, p.103-123. As reflexões sobre a memória e a alteridade de B. Liebsch (*Vom Anderen: Erinnern und Überleben*, Friburgo / München, Karl Alber, 1997) ainda são uma leitura altamente recomendada.

da história”, já que a história faz parte dos mecanismos de reprodução cultural chamados a prestar serviços de legitimação e apoio às ordens sociais atuais. O que não anula, é verdade, toda capacidade crítica da história, mas explica o lastro ideológico que ela suporta.

Portanto, o que propomos aqui é tomar o acontecimento de Auschwitz como ponto de partida para abordar as aporias nas quais são envolvidas as estratégias historiográficas de significação histórica por meio de representações específicas do curso temporal ou de reelaborações da experiência do tempo. Jörn Rüsen, um renomado historiador alemão, classificou essas estratégias em quatro tipos ideais: tradicional, exemplar, crítico e genético (Rüsen, 1990, p. 153-230). Essas estratégias têm a ver com a criação de sentido em relação ao passado para servir a vida no presente, seja estabelecendo uma continuidade temporal, explicando-a como expressão da condição humana, questionando e julgando seu sentido ou extraindo seu significado para a constituição do presente e derivando demandas ético-políticas dele. Bem, Auschwitz obriga a essas estratégias da discursividade historiográfica para um plus auto-reflexivo para tornar consciente as consequências que as interpretações presididas por eles têm para as vítimas do desastre, para os sobreviventes e para a compreensão de uma sociedade depois que a catástrofe ocorreu (Cf. Berg, 1996, p. 51). É por isso que a teoria crítica da história renuncia a destilar um sentido do que aconteceu (Harnischmacher, 2004, p. 319ss).

É verdade que a tentativa da historiografia de adotar a perspectiva das vítimas é extremamente difícil, se não impossível. Da maioria dos aniquilados não há nenhum resto testemunhal e a memória dos sobreviventes apresenta, como vimos, problemas insuperáveis devido a sua natureza traumática. Desapropriá-lo de sua singularidade e traduzi-lo em discursividade histórica compreensível e supostamente objetiva ameaça perder o substantivo do testemunho. No entanto, instalar-se em uma espécie de dualidade entre o discurso historiográfico e outras linguagens expressivas, um focado na construção metodologicamente refinada dos fatos e o outro virado em transmitir o testemunho dos sobreviventes, isso pode deixar estes últimos sem valor vinculativo e ao primero à mercê de pressupostos teóricos imbricados com os pro-

cessos históricos que tornaram possível o genocídio. Eu acredito que é nesse sentido que deve-se ler a declaração de R. Koselleck: “São os métodos que nos permitem compreender as experiências feitas uma vez e que podem ser repetidas, e é a mudança de método que elabora novas experiências e as faz novamente transmissíveis” (Koselleck, 1988, p. 50). Especialmente se, como indicado pelo próprio Koselleck, são os derrotados e vencidos que percebem e elaboram as experiências das vítimas e seu caráter de interrupção que questiona radicalmente as construções históricas, construções que, no entanto, possuem grande plausibilidade para os vencedores e são exigidos pela sua necessidade de legitimação. A questão chave é se, diante da ocupação e apropriação do passado para estabilizar e assegurar a estrutura de poder, existe uma forma de memória em que o passado ainda está vivo sem ser instrumentalizado. A memória crítica se opõe a uma redução tendenciosa da história para estabelecer uma continuidade que dê base à identidade. Essa outra forma de memória seria uma forma de práxis ao invés de uma técnica ou método, não tanto um programa como um modo de vida. Essa memória seria interpelação, protesto contra identidade e continuidade, oposição frente à ideia de que o acontecido é o que está dado para sempre. E como forma de práxis, evidentemente, aponta para uma transformação do presente, é uma memória essencialmente política.

Essa foi a preocupação principal de Walter Benjamin: resgatar de sua integração niveladora em um curso histórico que supostamente avança de maneira continuada as quebras e os cortes, as injustiças e as opressões, tudo o que, em sua singularidade, permanece descumprido, bloqueado e indomável, para, dessa maneira, fazê-lo experimentável. Isso exige, segundo ele, não neutralizar os potenciais de desenvolvimento da memória, por meio de uma explicação, identificação e classificação que a converta em objeto morto da historiografia. Deve-se, em vez, tornar presente sua singularidade e in-clausurabilidade. A memória não é um instrumento para explorar o passado, mas sim o seu cenário, no qual os sujeitos da recordação deverão escavar e resgatar fragmentos perdidos da história que permitam desentranhar o presente como uma constelação de perigos.

Isto é o que expressa o conceito de “dialética detida” (*Dialektik im Stillstand*). Trata-se de romper com as formas habituais de percepção e interpretação do tempo, que reduz pessoas e coisas a meros elementos de um processo objetivo que não é mais do que a manifestação do sistema de dominação que, em cada caso, oprime e sujeita o singular. Esse mascaramento que se autocelebra como evolução somente pode ser combatido por meio do rompimento do feitiço decorrente da representação do avanço, representação que domina tanto as filosofias da história como o positivismo historicista.³³

Por isso, o historiador materialista está convocado para “atravessar o passado com a intensidade de um sonho, para experimentar o presente como o mundo em vigília ao qual se refere o sonho” (Benjamin, 1972-1989, p. 1006). Por meio da interpretação do sonho, trata-se de estabelecer correspondências entre o passado e o presente. Isto é possível porque os sonhos fantasmagóricos do passado possuem um caráter dialético: o de uma reviravolta repentina ao despertar. Suas imagens desiderativas contêm fissuras pelas quais pode irromper o despertar, que é o *telos* da rememoração (Benjamin, 1972-1989, p. 491). Estamos diante de uma forma singular de experimentar a dialética, na qual resta desmentido o caráter aparentemente irreversível do devir e a evolução adquire a forma de uma reviravolta. No despertar do sonho, tem-se a consciência, é recordado. O sonho passado se constitui na recordação e esta, por sua vez, se constitui na atualidade do sonho. O que a interpretação política do sonho pretende é aproveitar, de forma revolucionária, os fragmentos históricos que, enquanto imagens verdadeiras da história, resplandecem no instante de despertar.

A percepção do passado pelos que o viveram concretamente não estava preparada para reconhecer o que a constelação com o presente atual revela: as possibilidades não realizadas, seus vínculos com

33 Esta concepção da memória enquanto interrupção também está muito bem ilustrada pela proximidade que estabelece R. Mate sobre a memória e o conceito de acontecimento de Alain Badiou: a rememoração do não cumprido no passado como o futuro não antecipável, previsível ou dedutível do curso do acontecer ordinário (Cf. R. Mate, *Tratado de la injusticia*, op. cit., p. 192).

um futuro não esperado, as semelhanças e contrastes com outros momentos históricos etc. O perturbado historicamente possui uma vida mais além do passado e de sua transmissão na história. Mas esta somente pode ser desperta quando se reconhece uma dimensão política de proximidade que se acende momentaneamente e que possa ser interpretada em uma constelação de perigos atuais. Com a atualização dos momentos históricos do passado reprimido, é possível mostrar a descontinuidade da história encoberta pelas ideologias dominantes e estabelecer novas continuidades mediante a realização atual das possibilidades frustradas e esperanças descumpridas. Poder-se-ia dizer que há instantes do passado que esperam por essa oportunidade de configuração com o presente, que estão mencionados secretamente com o presente, para cristalizar uma imagem dialética, que, como um clarão, confere a esse presente uma plenitude que Walter Benjamin identificava como “o verdadeiramente novo”.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Th. W. Zur Schlusszene des Faust. In: **Gesammelte Schriften T. 11**, ed. por R. Tiedemann et. al., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974, p. 129-138.

_____. W. **Minima moralia**, **Gesammelte Schriften T. 4**, ed. por TIEDEMANN, R. et. al., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980.

AGAMBEN, G. **Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida**, Valencia: Pre-Textos 1998.

_____. **Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III**, Valencia: Pre-Textos, 2000

_____. **Estado de excepción. Homo sacer II,1**, Valencia: Pre-Textos 2004.

ARENDT, H. **Los orígenes del totalitarismo**, Madrid: Alianza 1981

ASSMANN, A. **Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik**, München: C. H. Beck, 2006.

_____. **Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen.** 2ª ed. München: C. H. Beck, 1997.

_____. Communicative and Cultural Memory. In: ERLI, A. / NÜNNING, A. (eds.). **Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook**, Berlin/New York: W. de Gruyter 2008, p. 109-118.

AYUSO DÍEZ, J. M. Auschwitz: el pensamiento judío confrontado con la realización histórica del mal absoluto. **Diálogo Filosófico** 43 (1999), p. 31-62.

BENJAMIN, W. **Passagen-Werk, Gesammelte Schriften**, ed. por TIEDEMANN, R. / SCHWEPPENHÄUSER, H., 7 Tomos y supl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972-1989, T. V.

BERG, N. **Auschwitz und die Geschichtswissenschaft – Überlegungen zu Kontroversen der letzten Jahre.** In: BERG, N. / JOCHIMSEN, J. / STIEGLER, B. Shoah — Formen der Erinnerung: Geschichte, Philosophie, Literatur, Kunst, München. Fink, 1996, p. 31-52.

BROSZAT, M. / FRIEDLÄNDER, S. **Um die „Historisierung des Nationalsozialismus“.** Ein Briefwechsel. Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, 36/2 (abril 1988), p. 339–372.

_____. **Was heißt Historisierung des Nationalsozialismus?** Historische Zeitschrift 247 (1988), p. 1–14.

BRUNNER, J. / ZAJDE, N. (ed.). **Holocaust und Trauma. Kritische Perspektiven zur Entstehung und Wirkung eines Paradigmas**, Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte, Göttingen: Wallsteiner, 2011.

BURKE, P. Geschichte als sociales Gedächtnis. In: ASSMANN, A. / HARTH, D. (eds.). **Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung**, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991, p. 289-304.

CARUTH, C. Introduction: Trauma and Experience. In: CARUTH, C. (ed.). **Trauma: Explorations in Memory**, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1995, p. 3-12

CHAUMONT, J.-M. **La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance**, Paris: La Découverte & Syros, 1997.

CLAUSSEN, D. **Grenzen der Aufklärung – Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus**, Frankfurt a.M.: Fischer, 1987.

_____. **Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos**. In: DINER, D. (ed.). *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt: Fischer, 1988, p. 54-68.

_____. **Veränderte Vergangenheit. Über das Verschwinden von Auschwitz**. In: BERG, N. / JOCHIMSEN, J. / STIEGLER, B. *Shoah — Formen der Erinnerung: Geschichte, Philosophie, Literatur, Kunst*, München. Fink, 1996, p. 77-92.

COCHRANE, J. **Bestimmte biblische Erinnerungen an das eigene Leid als Quelle eines vorpolitischen Universalismus**. In: POLEDNITSCHKE, Th. / RAINER, M. J. / ZAMORA, J. A. (eds.). *Theologisch-Politische Vergewisserungen. Ein Arbeitsbuch aus dem Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz*. Münster et al.: Lit, 2009, p. 246-255.

DINER, D. (ed.). **Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit**. Frankfurt a.M.: Fischer TB, 1987.

_____. **Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des National-sozialismus**. In: *Ist Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*. Frankfurt a.M.: Fischer TB, 1987, p. 62-73.

_____. (ed.). **Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz**, Frankfurt: Fischer, 1988.

_____. **Gestaute Zeit — Massenvernichtung und jüdische Erzählstruktur**. In: WEIGEL, S. / Erdle, B. R. (eds.). *Fünfzig Jahre danach. Zur Nachgeschichte des Nationalsozialismus*, Zürich: VDF, 1996, p. 3-15.

ERLL, A. / NÜNNING, A. (eds.). **Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook**, Berlin/New York: W. de Gruyter, 2008.

FACKENHEIM, E. **To Mend the World: Foundations on Future Jewish Thought**, New York: Schocken Books, 1982.

FERENCZI, Th. (dir.). **Devoir de mémoire, droit à l'oubli ?**, Bruxelles: Complexe, 2002.

FINKELSTEIN, N. G. **La industria del holocausto: reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío**, Madrid: Siglo XXI, 2002.

FRIEDLÄNDER, S. Die Last der Vergangenheit. In: WIPPERMANN, W. (ed.). **Der konsequente Wahn. Ideologie und Politik Adolf Hitlers**, München: Bertelsmann Lexikon Verlag, 1989, 241-259.

FRIEDLÄNDER, S. Es gibt keine Katharsis. In: FUNKE, H. (ed.). **Die andere Erinnerung. Gespräche mit jüdischen Wissenschaftlern im Exil**, Frankfurt a.M.: Fischer, 1989, p. 149-166.

_____. Trauma, Erinnerung und Übertragung in der historischen Darstellung des Nationalsozialismus und des Holocaust. In: BECK, W. (ed.). **Die Juden in der europäischen Geschichte**. Sieben Vorlesungen, München, C. H. Beck, 1992, p. 136-151.

FRIEDLÄNDER, S. Die Endlösung. Über das Unbehagen an der Geschichtsdeutung. In: PEHLE, W. H. (ed.). **Der historische Ort des Nationalsozialismus**. Annäherungen, Frankfurt, Fischer, 1990, p. 81-93.

GÖRTZ, H.-J. Erzählen vom Unsagbaren. **Philosophisches Jahrbuch** 93 (1986), p. 301-317.

GRUBRICH-SIMITIS, I. Vom Konkretismus zur Metaphorik. **Psyche** 38/1 (1984), p. 1-28.

HALBWACHS, M. **Los marcos sociales de la memoria**, Rubí: Anthropos, 2004.

_____. **La memoria colectiva**. Zaragoza: Prentas Universitarias de Zaragoza, 2004.

HARNISCHMACHER, I. Geschichte und Gedächtnis. In: GRUSCHKA, A./OEVERMANN, U. (eds.). **Die Lebendigkeit der Kritischen Gesellschaftstheorie**, Wetzlar: Büchse der Pandora, 2004, p. 319–330.

HARTMAN, G.H. **The Longest Shadow: In the Aftermath of the Holocaust**, Bloomington, Indiana University Press, 1996.

HORKHEIMER, M. / ADORNO, Th. W. **Dialektik der Aufklärung**, Th.W. Adorno, Gesammelte Schriften 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981

HUYSEN, A. **En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización**, México: FCE, 2002.

JOHN, O. Fortschrittskritik und Erinnerung. Walter Benjamin, ein Zeuge der Gefahr. In: ARENS, E./ JOHN, O. / ROTTLÄNDER, P. **Erinnerung, Befreiung, Solidarität**, Düsseldorf: Patmos, 1991, p. 13-80.

KANT, I. **Der Streit der Fakultäten: Werke in zehn Bänden** (ed. WEISCHEDEL, W.), Darmstadt: WBG, 1983, T. 9.

KASS, L. R. **Beyond Therapy. Biotechnology und the Pursuit of Happiness. A Report of the President's Council on Bioethics**, Washington D.C., 2003.

KOSELLECK, R. Erfahrungswandel und Methodenwechsel: Eine historisch-anthropologische Skizze. In: MAIER, Ch./ RÜSEN, J. (eds.). **Historische Methode** (Theorie de Geschichte, Beiträge zur Historik; T. 5), München: Dtv, 1988, p. 13–61.

_____. Die Diskontinuität der Erinnerung. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie** 47 (1999), p. 213–222.

KORN, S. **Geteilte Erinnerung. Beiträge zur deutsch-jüdischen Gegenwart**, Berlin: Philo Verlag, 2001.

LACAPRA, D. **Historia y memoria después de Auschwitz**, Buenos Aires: Prometeo, 2009.

LANGER, L. L. **Admitting the Holocaust: Collected Essays**, New York/Oxford: University Press, 1995.

LEVY, D. / SZNAIDER, N. **Erinnerung im globaler Zeitalter: Der Holocaust**, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007.

Liebsch, B. **Vom Anderen: Erinnern und Überleben**, Friburgo/München: Karl Alber, 1997.

LOEWY, H. (ed.). **Holocaust. Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte**, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1992

LYOTARD, J.-F. **Heidegger und "die Juden"**, ed. por P. Engelmann, Wien: Passagen, 1988.

_____. **La diferencia**, Barcelona: Gedisa, 1999.

MANEMANN, J. „Weil es nicht nur Geschichte ist“ (H. Sherman). **Die Begründung der Notwendigkeit einer fragmentarischen Historiographie des Nationalsozialismus aus politisch-theologischer Sicht**, Hamburg/Münster: Lit, 1995.

MANZANO, E. Pensar históricamente al otro. In: JANUÉ I MIRET, M. (ed.). **Pensar históricamente. Ètica, ensenyament i usos de la història**, Valencia: PUV, 2009, p. 103-123.

MARCUSE, H. **Der eindimensionale Mensch**, Neuwid/Berlin: Luchterhand, 1967.

MATE, R. **Memoria de Occidente**, Rubí, Anthropos, 1997.

_____. (ed.). **La Filosofía después del Holocausto**, Riopiedras: Barcelona, 2002.

_____. **Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política**, Madrid: Trotta, 2003.

_____. **Por los campos de exterminio**, Rubí (Barcelona): Anthropos, 2003.

_____. **Tratado sobre la injusticia**, Rubí: Anthropos, 2010.

MEIER, Ch. **Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit**, München: Siedler, 2010.

METZ, J. B. Anamnetische Vernunft- In: HONNETH, A. et al. (eds.). **Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag.** Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, p. 733-738.

_____. Für eine anamnetische Kultur. In: LOEWY, H. (ed.), **Holocaust. Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte**, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1992, p. 35-41.

_____. Zwischen Erinnern und Vergessen: Die Shoah im Zeitalter der kulturellen Amnesie, In: **Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997**, Mainz: Grünewald, 1997, p. 149-155.

_____. **Por una cultura de la memoria**, Rubí: Anthropos 1999.

_____. **Memoria passionis: Una evocación provocadora en una sociedad pluralista**, Santander: Sal Terrae, 2007.

NAMER, G. **Halbwachs et la mémoire sociale**. Paris: L'Harmattan, 2000.

NOVICK, P. **Judíos, ¿vergüenza o victimismo? El holocausto en la vida americana**, Barcelona: Marcial Pons 2007.

PAECH, J. Ent/setzte Erinnerung. In: KRAMER, S. (ed.), **Die Shoah im Bild, München: text + kritik**, 2003, p. 13-30.

PEHLE, W. H. (ed.). **Der historische Ort des Nationalsozialismus. Annäherungen**, Frankfurt, Fischer, 1990.

PIPER, E. R. (ed.). **Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung**. München/Zürich: Piper, 1987.

RICOEUR, P. **La memoria, la historia, el olvido**, Madrid, Trotta, 2003.

ROSENBERG, A. / MEYERS, G.E. (eds.). **Echoes from the Holocaust. Philosophical Reflections on a Dark Time**, Philadelphia: Temple University Press, 1988.

RÜSEN, J. Die vier typen des historischen Erzählens. In: Id., **Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens**, Frankfurt a.M.: Fischer, 1990, p. 153-230.

SCHACTER, D. L. **The Seven Sins of Memory. Insights From Psychology and Cognitive Neuroscience.** American Psychologist, 54 (1999) 3, p. 182-203.

SCHNEIDER, Ch. Trauma und Zeugenschaft. Probleme des erinnernden Umgangs mit Gewaltgeschichte. In: Fritz Bauer Institut (ed.), **Zeugenschaft des Holocaust. Zwischen Trauma, Tradierung und Ermittlung**, Jahrbuch 2007 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust, Frankfurt a.M./New York: Campus, 2007, p. 157-175.

SCHÖTTKER, D. Erinnern. In: OPITZ, M. / WIZISLA, E. (eds.). **Benjamins Begriffe T.1**, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000, p. 260-298.

SERRANO DE HARO, A. Totalitarismo y filosofía. **Isegoría** nº 23 (2000), p. 91-116.

SOFSKY, W. **Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager**, Frankfurt a.M.: Fischer, 1993.

SUCASAS, A. Anatomía del Lager (Una aproximación al cuerpo concentracionario). **Isegoría** nº 23 (2000), p. 197-207.

TODOROV, T. **Los abusos de la memoria**, Barcelona: Paidós, 2000.

TRAVERSO, E. La singularité d'Auschwitz. Hypothèses, problèmes et dérives de la recherche historique. In: **Pour une critique de la barbarie moderne. Ecrits sur l'histoire des Juifs et de l'antisémitisme**, Lausanne : Page deux, 1997.

_____. **La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales**, Barcelona: Herder, 2001.

_____. **El pasado. Instrucciones de uso. Historia, memoria, política**, Madrid/Barcelona: Marcial Pons, 2007.

TRIGANO, S. Les Juifs comme peuple à l'épreuve de la Shoah. **Par-dès** 9-10 (1989), p. 178-188.

VIDAL-NAQUET, P. **Les juifs, la mémoire et le présent II**, Paris: La Découverte, 1991.

WEHLER, H.-U. **Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein polemischer Essay zum „Historikerstreit“**, München: Beck, 1988.

WELZER, H. **Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung**. München: H. C. Beck, 2002.

ZAMORA, J. A. **Theodor W. Adorno: Pensar contra a barbarie**, São Leopoldo: Nova Harmonia 2008.

_____. Dialéctica mesiánica: tiempo e interrupción en Walter Benjamin. In: AMENGUAL, G. / CABOT, M. / VERMIL, J.L. (eds.). **Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger**, Madrid: Trotta, 2008, p. 83-138.

_____. **Filosofía después de Auschwitz**. In: NUDLER, O. (ed.). La filosofía de la filosofía, vol. 31 Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Trotta 2010, p. 173-214.

_____. La provocación de las víctimas. A vueltas con la filosofía de la historia. In: SUCASAS, A. / ZAMORA, J. A. (eds.). **Memoria – Política – Justicia: En diálogo con Reyes Mate**, Madrid: Trotta, 2010, p. 109-128.

_____. Auschwitz: singularidad y retos universales. **La Ortiga: Revista cuatrimestral de arte, literatura y pensamiento**, N.º. 96-98, 2010, p. 31-45.

ZIMMERMANN, R. **Philosophie nach Auschwitz. Eine Neubestimmung von Moral in Politik und Gesellschaft**, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2005.

Recebido em: 09/04/2018.

Aprovado em: 08/06/2018.