

Jean Améry e o advento da vítima ressentida

MONICA GRIN (UFRJ)

RESUMO

O ressentimento, sentimento moral reativo e, de modo geral, tido como tóxico, como uma vontade de vingança, ganha, na escrita de Jean Améry, sobrevivente do Holocausto, contornos e significados surpreendentes. O objetivo do artigo é mostrar como o ressentimento de Améry nasce em um contexto histórico paradoxal. Por um lado, uma Alemanha do pós-guerra que não confronta moralmente seu passado nazista e, por outro, o Julgamento de Eichmann, que garante às vítimas do Holocausto um novo estatuto moral.

PALAVRAS-CHAVE

Sobrevivente, Vítima, Ressentimento, Culpa coletiva.

ABSTRACT

Resentment, a reactive moral feeling, ordinarily seen as something toxic and as a desire for revenge, gains in the writing of Jean Améry, a Holocaust survivor, surprising contours and meanings. The aim this article is to show how Amery's resentment springs from a paradoxical historical context. On the one hand, the frame of a post-war Germany that does not morally confront its Nazi past and, on the other hand, the Eichmann Trial, which guarantees victims of the Holocaust a new moral status.

KEYWORDS

Survivor, Victim, Resentment, Collective guilt.

Jean Améry e o advento da vítima ressentida

MONICA GRIN (UFRJ)

Tudo começou naquele dia de 1935, quando, sentado em um café vienense, inclinado sobre um jornal, li as Leis de Nuremberg, recém- promulgadas na Alemanha. Bastou uma leitura superficial para ver que elas me atingiam... haviam acrescentado uma nova dimensão à consciência que eu já possuía de ser judeu, mas da qual eu não extraía todas as consequências.

Jean Améry

Tudo começou em 1935, mas apenas em meados dos anos de 1960, o sobrevivente do holocausto Jean Améry resolve, após duas décadas de silêncio, tornar públicas suas experiências no Terceiro Reich para o público de língua alemã.

*Jenseits der Schuld und der Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*¹ resulta do esforço de apresentar seu testemunho, “um caminhar às escuras, lento e custoso, em um terreno muito bem conhecido, mas estranho... no limite da expressão verbal ... Nada era capaz de transpor o enigma escuro” (Améry, 2013, pp. 23-24).

O livro é composto de ensaios sem ordem cronológica, porém, na ordem que impunham sua memória indelével e seu desconforto moral. “Nestas páginas, por mais insuficientes que sejam, mas cuja sinceridade eu garanto, fala-se muito em culpa e expiação, pois não pretendi poupar outras sensibilidades mais do que a minha” (Améry, 2013, p.24). Nele, Améry descreve “como se violenta alguém” e como se torna uma “vítima judia”.

O público ao qual Améry destina suas “confissões” e a sua mais profunda indignação com a experiência vivida não é o dos seus companheiros de infortúnio, “esses já sabem”. Dirige-se àquela maioria de alemães cuja consciência do mal feito

.....
1. Adoto aqui a edição em português cuidadosamente traduzida por Marijane Lisboa (Améry, 2013). Utilizo também a edição em inglês (Améry, 1980).

havia se perdido no tempo implacável e irreversível que tudo apaga, àquela maioria “que crê que não lhe dizem respeito... os atos tão terríveis quanto singulares do Terceiro Reich... É a eles que eu gostaria de contar fatos que talvez ainda não tenham sido revelados” (Améry, 2013, p.24). São as experiências por ele vividas antes e após Auschwitz que mobilizam o experimento literário e a elucidação filosófica sobre a condição da vítima. Sua escrita, mais que um testemunho, é a expressão fenomenológica da vítima do nazismo. Nenhuma cumplicidade com o leitor, nenhum apelo à compaixão ou à autocompaixão.

Os ensaios “Na fronteira do espírito”, sobre sua experiência irreduzivelmente singular em Auschwitz, “A tortura”, uma descrição, sem autocompaixão, dos métodos de violência aplicados sobre seu corpo por um outro corpo que se lhe opõe, “Até que ponto precisamos de nossa terra natal?”, sobre sua sofrida e indigna condição de exilado e a perda da *Heimat*, “Ressentimentos”, sobre sua insuperável condição de vítima judia (ensaio sobre o qual me deterei mais adiante), e “Sobre a obrigação e a impossibilidade de ser judeu”, que trata o desconforto da identidade, perfazem sua publicação de 1966, com exceção do último, que só aparece na reedição de 1977, um ano antes de seu suicídio. Tomados em conjunto, refletem a impotência da vítima quando a vida e a dignidade do indivíduo são destruídas e sua confiança no mundo, perdida.

Mas quem era Jean Améry, esse homem do ressentimento?

Jean Améry, cujo verdadeiro nome era Hans Mayer, nasceu em Viena em 1912. Filho de pai judeu e de mãe católica, pertenceu a um ambiente familiar bastante assimilado. Depois de passar sua infância na região do Tirol, regressou a Viena, onde estudou literatura e filosofia, militando na esquerda. A integração de sua família à sociedade e cultura austríacas o distanciou do judaísmo e mesmo de uma possível identidade judaica, tema que o angustiava e sobre o qual refletirá em seu contraintuitivo ensaio “Sobre a obrigação e a impossibilidade de ser judeu”.

Exilou-se em Bruxelas, em 1938, ocasião em que a Áustria foi anexada. Em 1943, capturado pela Gestapo, identificado como judeu, foi enviado para o campo da empresa I. G. Farben, em Auschwitz-Monowitz, depois para Auschwitz, para Buchenwald e, por fim, em fevereiro de 1945, para Bergen-Belsen, onde foi libertado pelas tropas britânicas. É autor de sete volumes de ensaios e de duas novelas. Em 1955, abandonou definitivamente seu nome de nascimento, Hans Mayer, para ele insuportavelmente trivial, e optou por Jean Améry, um anagrama de Mayer. Em 1974, Améry tentou o suicídio e, quatro anos depois, em 17 de outubro de 1978, o consumou, aos 66 anos, com uma overdose de soníferos, em um quarto de hotel perto de Salzburg².

O objetivo aqui é sugerir que o assumido ressentimento de Améry nasce em um contexto histórico paradoxal: ao mesmo tempo em que se inaugura um novo estatuto público e jurídico para as vítimas do nazismo, elevadas à condição de testemunhas nos tribunais de Jerusalém e de Frankfurt, observa-se uma Alemanha altiva, que

.....
2. “Jean Améry: The Writer in revolt”, Afterwords by Sidney Rosenfeld” (Améry, 1980).

se reerguia das ruínas da guerra por sobre a culpa, a vergonha, a infâmia, em busca do perdão, da reconciliação e do esquecimento.

Nessas circunstâncias, o genocídio nazista apenas desponta na historiografia,³ e parece não interessar diretamente a Améry. “(...) Todas as tentativas de explicação, em grande parte monocausais, fracassam ridiculamente” (Améry, 2013, p.15). Análises históricas e jurídicas ou mesmo relatos abstratos das vítimas não o desviavam de seu propósito: descrever a condição da vítima baseada em suas experiências diretas e em seu ressentimento. O genocídio dos judeus era ainda tratado como um *side effect* diante da grande narrativa da guerra, e seus desdobramentos morais, ainda incertos.⁴ “A historiografia só vê aspectos particulares e, no meio de tantas árvores, não vê o bosque do Terceiro Reich” (Améry, 2013, p. 17). Améry temia que a realidade social e moral do genocídio se perdesse nos arquivos frios da história. “É precisamente isso o que o meu livro pretendia evitar. Nada está concluído, nenhum conflito foi superado, a memória comum não incorporou o que ocorreu” (Améry, 2013, p.22). Estava lançado o terreno fértil em relação ao qual o ressentimento de Améry se tornaria assertivo e persistente.

O ensaio “Ressentimentos” expõe um conjunto de conflitos e tensões entre a vítima e o perpetrador, entre o passado e o futuro, entre a culpa e o perdão, entre a superação e o ressentimento, entre a vingança e a reconciliação, entre vencedores e vencidos, entre alemães e judeus, conjunto que se desdobra em uma narrativa errática, um vai e vem através do qual os ressentimentos se insinuam persistentes. Améry nos exorta a trilhar o tortuoso caminho do ressentido cuja missão, “visivelmente ingrata”, era atualizar e exasperar o conflito até que o criminoso, o expectador indiferente, o torturador, os velhos compatriotas e as novas gerações se vissem implicados na verdade moral dos seus atos. Entretanto, para ele não seriam paralelas as condições da vítima e do criminoso.

“não posso aceitar um paralelismo entre o meu caminho e o do indivíduo que me golpeava com o látigo (...) As montanhas de cadáveres que nos separam não podem ser aplainadas por meio de um processo de interiorização” (Améry, p.115) (...) o conflito não resolvido

3. Em 1961, após algumas tentativas fracassadas de publicação, é lançada a obra de Raul Hilberg, *A destruição dos judeus na Europa*, considerada pioneira da historiografia do Holocausto. O longo trabalho de Hilberg, fundamentalmente baseado em fontes primárias, revelaria, em detalhes, a estrutura da máquina nazista de destruição dos judeus, desconhecida do grande público até aquele momento. Antes dele, Reitlinger (1953) e Poliakov (1954) buscaram compreender, fora do cânone da historiografia sobre a Segunda Guerra Mundial, as características específicas da guerra contra os judeus. Hannah Arendt já havia publicado a primeira edição de *Origens do Totalitarismo*, em 1950, que se tornaria mais conhecida na edição de 1963 (Finchelstein, 2010).

4. Entre os anos de 1940 e 1950, o genocídio dos judeus era visto como mais um dos crimes perpetrados pelos nazistas. Não gozava da singularidade que veio a adquirir depois. Nos anos de 1960, com o julgamento de Eichmann, há uma virada afetiva a partir da qual os testemunhos, sobreviventes do holocausto, transformam-se em portadores de uma memória quase santificada (Novick, 1999; Mayer, 1988). Para Traverso, o Julgamento promove uma mudança da invisibilidade de Auschwitz para a sua onipresença no espaço público, pois, pela primeira vez, é dada voz ao sobrevivente na condição de testemunho daquele julgamento que acabou por promover a mais vigorosa condenação moral e simbólica do nazismo (Traverso, 2004, p. 232).

entre vítimas e carrascos precisa ser exteriorizado e atualizado, caso ambos, oprimidos e opressores, pretendam dominar um passado comum, apesar de radicalmente antagônico.” (Améry, 2013, p.126-7).

Seu ressentimento, na verdade um protesto contundente contra o esquecimento, era também uma resistência contra a humilhante atmosfera de apagamento pelos alemães de seu patrimônio negativo – mortes, atrocidades e violações. O ressentimento de Améry era muitas vezes tomado por seus contemporâneos, principalmente as novas gerações, como vontade de vingança. No contexto do pós-guerra, a manifestação do ressentimento das vítimas esbarrava em juízos implacáveis, como se fosse atitude intransigente, incapaz de perdoar, de esquecer, de superar. Havia, portanto, um leque extenso de juízos negativos associados ao ressentimento do qual Améry tem plena consciência.

A natureza dos ressentimentos em Améry está longe de ser facilmente compreendida.⁵ Há flagrantes dificuldades em suas tentativas de tornar claro ao leitor esse sentimento moral. Ele sabe que pode mobilizar reações contra a sua defesa desse sentimento quando diz que precisa delimitá-lo a partir de duas perspectivas: contra Nietzsche que condenou o ressentimento do ponto de vista moral e contra a moderna psicologia que só é capaz de percebê-lo como um conflito perturbador, um recalçamento sistemático e estéril. Nietzsche se refere ao ressentimento como uma vingança imaginária, um ardil que caracteriza os seres aos quais está vedada a reação verdadeira, a do ato. “Sua alma olha de viés. Seu espírito ama os esconderijos e as portas falsas” (Nietzsche, [1887], 2009). Não obstante, Améry reiterava seus ressentimentos: “Eu alimentava ressentimentos. Já que não posso nem quero me livrar deles. Vivo com eles e sou obrigado a explicá-los àqueles contra os quais se dirige” (Améry, 2013, p. 114).

Esse sentimento moral, para Nietzsche, reativo, é, para Améry, uma manifestação de resistência, um tipo de contra-violência moral, muito além de uma patologia, de uma vingança imaginária, de um sentimento tóxico, ou de uma moral dos fracos. É um protesto contra a mais direta e dolorosa experiência de humilhação e

.....

5. Cabe aqui um esclarecimento sobre o ressentimento. Hoje a ubiquidade desse sentimento moral demonstra a sua natureza contingente. Nos termos de Améry, o ressentimento não guarda correspondência com o “ressentimento de status”, ou de perda de privilégios, comum em definições mais correntes. Na língua portuguesa, não há diferenciações para definir esse sentimento, o que por vezes nos confunde. A língua inglesa nos permite delimitações mais claras: *ressentment*, mesmo tendo origem no francês *ressentiment*, traduz melhor o sentimento de perda de status, de privação relativa, de “desempoderamento”, de inveja. Nasce quase sempre da comparação com um outro. Já “*resentment*” possui um componente político de indignação. Trata-se de um sentimento moral derivado da sensação de ser injustamente tratado, de se sentir vítima da falência da justiça, de uma violência ou de um ultraje moral (Fassin, 2013). Há uma tradição sociológica para a qual o ressentimento seria um sentimento tóxico, que nada edifica e que se manifesta em desejos de vingança, na identificação do “outro” como a razão de seus infortúnios, um sentimento de rancor ou inveja que distorce o juízo moral e a razão (Scheller (1912), Elias (1965), Runciman (1966). Há também apropriações negativas desse sentimento moral pela psicologia que o associa a patologia, como espécie de narcisismo, um recalçamento sistemático e estéril (Kehl, 2011).

injustiça perpetrada por um povo que cultivava o esquecimento e o apagamento de seu patrimônio negativo. Ao afirmar o ressentimento como uma verdade moral e uma necessidade, Améry distancia-se, por assim dizer, de Nietzsche e o subverte. “Meus ressentimentos estão ali para que o crime se torne realidade moral para o criminoso, para que ele se veja implicado na verdade do seu ato... meus ressentimentos são de uma índole tão particular, que nem Nietzsche, nem sequer Scheler, quando escreveu sobre o tema em 1912, podiam intuir” (Améry, 2013, p. 118).

Améry insiste em seus ressentimentos em relação a um alvo ainda mais controverso: a juventude alemã no contexto mesmo em que ele escreve.

“A juventude alemã não pode evocar Goethe... e ignorar Himmler! Não cabe reivindicar a tradição nacional quando ela é honrosa e negá-la quando, encarnando a perda de qualquer sentido de dignidade, extermina um adversário talvez imaginário e certamente indefeso” (Améry, 2013, p. 125).

Améry se reporta à carta, em um semanário de Kassel, de um jovem alemão que expressa o descontentamento da nova geração alemã diante das pessoas ressentidas:

“Estamos cansados de ouvir sempre a mesma cantiga, que nossos pais mataram seis milhões de judeus! Quantas mulheres e crianças inocentes foram assassinadas pelos norte-americanos com seus bombardeios, quantos bôeres os ingleses mataram?” (Améry, 2013, p.124).

Sebald, em um ensaio sensível, assinala que Améry não foi capaz de aceder à reorganização causal da história, mantendo-se firme em sua posição de resistência. “Embora ele conheça como poucos os reais limites da capacidade de resistir, defende a validade da resistência até o absurdo” (Sebald, 2006, pp. 134-135). Resistir, sob a égide de seu humanismo cético, significava interpor um persistente desconforto moral, que era o seu, sobre aqueles que se deixavam levar pela corrente imparável da história. Permitam-me uma longa passagem de Améry:

“Tenho consciência que a maioria esmagadora das não vítimas do mundo se recusaria a aceitar a validade das minhas justificativas. E daí? Nos vinte anos consagrados a refletir sobre tudo que me sucedeu, penso ter compreendido que o perdão e o esquecimento forçados mediante pressão social são imorais. Quem perdoa por comodidade ou indolência se submete ao sentido social e biológico do tempo, também chamado de ‘natural’. A consciência do tempo natural se baseia na cicatrização das feridas como processo fisiológico e foi projetada na representação social da realidade. Justamente por isso, tal consciência tem não só um caráter alheio à moral, mas também é antimoral. É direito e privilégio do ser humano negar aquiescência aos acontecimentos naturais e também ao decurso do tempo biológico. O que passou, passou. Eis uma sentença tão verdadeira quanto hostil à moral e ao espírito” (Améry, 2013, p. 119-120).

Arriscava-se, com seu testemunho autobiográfico, em um terreno no qual a literatura reivindicava “Auschwitz” como território seu (Sebald, 2006, p. 30) naqueles anos entre 1950 e 1960 em que a memória e a amnésia do genocídio se debatiam. A partir do final dos anos de 1950, parecia crescente o interesse pelo genocídio e pelos relatos de sobreviventes, a exemplo de Elie Wiesel, Schwarz-Bart, Anna Langfus, Charlotte Delbo, Robert Antelme, Primo Levi. O quanto esses relatos encorajaram a decisão de Améry de escrever sobre suas experiências, não sabemos.

“Onde devia evitar o ‘eu’, esse ‘eu’ era o único ponto de partida útil... Rapidamente também percebi como era inútil tentar complementar as muitas obras existentes, sobre o meu tema, algumas delas extraordinárias” (Améry, 2013, p. 23-24).

Na busca por uma escrita própria, diferenciada, “desvelou-se aquilo que eu já vislumbrara confusamente em uma meditação hesitante e semiconscente, nos limites da expressão verbal” (Améry, 2013, p.23). Encontrou o tom da linguagem requerida, fazendo do tratamento literário do genocídio muito mais que um exercício marcado por involuntários infortúnios (Sebald, 2006, p. 128).

Para Améry, tratava-se de investigar ou descrever a condição da vítima, entre a meditação e a confissão. “Falo na condição de vítima e analiso meus ressentimentos. (...) Eu me rebelo contra o meu passado, contra a história, contra um presente que se esfrie o que é incompreensível... Nada foi cicatrizado” (Améry, 2013, p. 12). O vocabulário convencional, a atitude discreta, distanciada e objetiva, pareciam-lhe impossível. “Durante duas décadas andei em busca desse tempo indelével, mas era muito difícil falar sobre ele” (Améry, 2013, p. 23). Contudo, longe de qualquer etiologia plausível do terror (Améry, 2006, p.129), Améry impôs a ontologia da vítima. Vítima foi, vítima será.

Dois eventos jurídicos de grande impacto na opinião pública mundial – o Julgamento de Eichmann (1961-1963) e o Julgamento de Auschwitz (1963-1965) – pareciam satisfazer, na consciência histórica do ocidente, o déficit moral em relação às vítimas do genocídio nazista. Sobre esses eventos, Améry pouco fala. A questão da justiça, “necessariamente hipotética, pouco interessava neste caso histórico particular. Importa descrever o estado subjetivo da vítima” (Améry, 2013, p. 109). Não obstante, os julgamentos trouxeram para a cena pública a vítima como testemunho, em uma chave diferente do Julgamento de Nuremberg e dos relevantes esforços literários ainda em curso.

Após a extraordinária indiferença pública dos anos de 1950 em relação à condição das vítimas da catástrofe imposta pelo nazismo⁶, os anos de 1960 assistiram a um julgamento sem precedentes na história dos tribunais: o Julgamento de Eichmann.

.....

6. No imediato pós-guerra, o silêncio dilacerante dos sobreviventes, que não conseguiam comunicar ou representar o que haviam vivenciado nos *lager* (campo), era um fato. Como em um pesadelo recorrente, imaginavam que ninguém daria ouvidos ao terror inefável da experiência-limite dos campos cuja representação poucos conseguiam elaborar. Dos campos libertados ou dos tribunais de justiça, a exemplo do Tribunal de Nuremberg, das narrativas da grande imprensa, e, principalmente, dos relatos dos sobreviventes da guerra, o silêncio era avassalador. Raros eram os clamores públicos por vingança, ou por reparação contra os algozes.

A opinião pública seria finalmente mobilizada para os crimes do nazismo contra os judeus. Veria implodir os limites da cena jurídica (Felman, 2014; Bilsky, 2004), reservando às vítimas do genocídio um protagonismo até então nunca visto. A opinião pública mundial se viu despertada pela primeira vez para as dimensões subjetivas da vítima, e, nas décadas seguintes, assistiríamos ao chamado “boom da vítima”⁷ e à emergência da memória no espaço público do Ocidente. O século XX ganharia a marca do século da violência, da catástrofe e da barbárie⁸.

Améry não viveu o suficiente para testemunhar as dimensões sacralizadas que o Holocausto receberia nas décadas seguintes (Traverso, 2017). Talvez o incomodasse essa onda de efemérides e mea-culpa. “O que me interessa, e sobre o que estou qualificado para falar, são as vítimas desse Reich. Não pretendo lhes erigir um monumento, pois ser vítima não constitui em si uma honraria. Pretendo apenas descrever a sua condição, aliás inalterável” (Améry, 2013, p.18).

Parece curioso que o Julgamento de Eichmann, o qual Améry provavelmente acompanhou, não tenha lhe inspirado nem sequer uma linha. O protagonismo das vítimas como testemunhos na cena do tribunal e as polêmicas a seu respeito e propósito desvelam, talvez, em modos mais aleatórios e menos literários, a condição da vítima ressentida que somente em Améry ganharia um alcance desconcertante. Seu ensaio, não raro contraditório e errático, definiria a natureza moral do ressentimento, muito além do enquadramento jurídico, histórico e objetivo dado aos crimes perpetrados pelos nazistas.

A visibilidade pública e o impacto do Julgamento de Eichmann para uma audiência mundial era incontestável. Garantiu um palco dramático a essa complexa personagem: a vítima. A introdução da inédita modalidade de testemunho no cenário rígido de uma corte de justiça revelaria a novidade do julgamento que se viu desafiado pela necessidade de adotar uma nova linguagem jurídica sob o impacto das narrativas em primeira mão das vítimas. K-Zetnik, escritor e sobrevivente do Holocausto, e testemunho no julgamento de Eichmann, prefigura essa complexa personagem: em pleno tribunal, desmaia, colapsa, quando não consegue responder à pergunta da corte sobre o que era Auschwitz. Tempos depois, ele se reportaria “àquele grito mudo”:

.....
7. Wieviorka, 2006.

8. O interesse pelo tema do Holocausto e por seu legado historiográfico permanece um dos mais robustos no campo dos estudos em história contemporânea. Nesse universo de estudos e teses, o Julgamento de Eichmann ocupa lugar de grande destaque. Claro que as controvérsias trazidas por *Eichmann em Jerusalém*, de Hannah Arendt, na verdade um *report* para a revista *The New Yorker*, sobre suas observações sobre o Tribunal de Jerusalém, publicado em 1963, introduziu uma série de questões que desafiaram o debate historiográfico sobre o Holocausto. De modo geral, a historiografia identifica no Julgamento de Eichmann um ponto de inflexão nas abordagens sobre o genocídio dos judeus, desde suas perspectivas jurídicas e históricas, até seu impacto moral que eleva a vítima daquele genocídio a um protagonismo social nunca considerado. O julgamento de Eichmann, de um ponto de vista historiográfico, revela duas relevantes mudanças: a primeira é a de que o evento representaria o fim de um período no qual o esquecimento e o silêncio demarcavam o animus do pós-guerra. A segunda é a de que o julgamento promove o deslocamento das atenções do perpetrador para a vítima dos crimes nazistas (Segev, 1993; Wieviorka, 1998; Felman, 2000; Bilsky, 2004; Traverso, 2004).

“Para Auschwitz não há outro nome senão Auschwitz. Meu coração será rasgado em pedaços se eu disser: em Auschwitz eles queimavam pessoas vivas! Ou em Auschwitz pessoas morreram de fome”. Mas isso não é Auschwitz. O que então é Auschwitz? Não tenho palavras para expressar. Não tenho um nome para isso. Auschwitz é um fenômeno primário. Eu não tenho a chave para destravar. Mas, as lágrimas do mudo não falam da sua angústia? E gritos do mudo não choram seu sofrimento? E seus olhos protuberantes não revelam o horror? Eu sou esse mudo!” (Apud Felman, 2014, p.167)

Os relatos traumáticos de dor e sofrimento de 111 testemunhos de sobreviventes do Holocausto em um tribunal de justiça produziu uma virada afetiva em uma espiral de sentimentos na opinião pública (compaixão, piedade, empatia, ressentimento, indignação), e, pode-se dizer, seus desdobramentos resultaram na universalização da vítima do Holocausto. Demandas por responsabilização dos perpetradores nazistas iam muito além da punição individual do criminoso, questão que inquietava Hannah Arendt e que fortalecia os argumentos contrários ao Tribunal de Jerusalém. Para ela, o Julgamento de Eichmann “fora instaurado não a fim de satisfazer as exigências da justiça, mas para aplacar o desejo e talvez o direito de vingança das vítimas” (Arendt, 2008a, p.283). Como uma espécie de “vingança tardia”, a monumentalidade do julgamento reverteu a vergonha que teria mantido por muito tempo as memórias dos sobreviventes silenciadas, constrangidas, mesmo no recém-fundado Estado de Israel. Como bem assinala Felman,

“o Holocausto era marcado pela vergonha, pelo silêncio e por ampla negação. Sobreviventes não falavam sobre o passado e quando faziam não eram ouvidos. Suas memórias estavam seladas na mudez e no silêncio. Suas histórias eram frequentemente mantidas em segredo, mesmo de suas famílias. A explosão emocional desencadeada pelo Julgamento e pela revolução das vítimas, em sua linguagem dramática e moral, quebrou publicamente esse silêncio. Igualmente, em grande parte da diáspora judaica, somente após o Julgamento de Eichmann, o holocausto veio a adquirir autoridade semântica e apelo moral, sobretudo na luta contra o antissemitismo. (Felman, 2014, p. 169)

Em tempos que se seguiram ao julgamento, os mecanismos de empatia com as vítimas do Holocausto se transnacionalizaram, produzindo conexões com outras experiências de vítimas de violência, com outras memórias de passados opressivos e ainda impunes.⁹ Jeffrey Alexander, considerando a recepção mundial do Julgamento de Eichmann, observa que

.....

9. O reconhecimento da condição da vítima se afirmou como um importante léxico político e moral em cenários de justiça de transição, ou seja, em circunstâncias nas quais os tribunais de justiça se tornaram lugares de acerto de contas entre vítimas e perpetradores de experiências genocidas e violentas do passado recente ou distante. Os temas da memória, da verdade, do trauma, do testemunho, da culpa, da violação de direitos, da reparação histórica, da justiça histórica, da punição, da responsabilidade, do ressentimento, compõem um repertório político e moral de reconhecimento da condição de vítima na contemporaneidade (Grin, 2012).

A personalização dramática das vítimas judias iniciou a transformação do Holocausto de um acontecimento histórico para um trauma/drama profundamente comovente, que envolveu cada vez mais audiências não judaicas em experiências de tragédia e catarse (Alexander, 2016, p.196)

Claro, que grande parte da originalidade daquele evento vem do fato de que, ao contrário do Julgamento de Nuremberg, o de Eichmann se tornara fundamentalmente um “Tribunal das vítimas do genocídio,” conforme assinala Hannah Arendt em seu report para a revista *The New Yorker*. Para Arendt, no entanto, “a justiça exige que o acusado seja processado, defendido e julgado. Em juízo estão os seus feitos, não o sofrimento dos judeus, nem o povo alemão, nem a humanidade, nem mesmo o antisemitismo ou o racismo” (Arendt, 2008a, p.15).¹⁰

A polêmica em torno ao relatório de Hannah Arendt, publicado em 1963, com o título perturbador *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, seria apenas abordada tangencialmente e sem entusiasmo por Améry. “Minha tarefa seria mais fácil se eu quisesse limitar o problema ao terreno da polêmica política. Poderia me referir aos livros de Kempner, Retlinger e Hannah Arendt e chegar a conclusões bastante razoáveis sem depender de maior esforço mental” (Améry, 2013, p. 108-9).

Os acontecimentos jurídicos e as polêmicas políticas, para Améry, não necessariamente implicavam o criminoso na verdade moral do seu ato.

“Parece-me um absurdo lógico exigir-me objetividade no confronto com meus verdugos, com seus cúmplices ou mesmo com as testemunhas mudas. O crime como tal não tem caráter objetivo. Assassinatos coletivos, torturas, mutilações de todo tipo não passam, objetivamente, de uma cadeia de eventos físicos... não atos no interior de um sistema moral. Os crimes do nazismo, também para seus executores, que sem exceção obedeciam ao sistema normativo do seu líder e do Reich, não tinham qualquer qualidade moral. O criminoso que não estabelece nexos entre sua ação e sua consciência compreende essa ação apenas como objetivação da sua vontade, não como fenômeno moral... Somente eu estava (e estou) de posse da verdade moral dos golpes que ainda hoje ressoam em meu crânio.” (Améry, 2013, p.117)

O Julgamento de Eichmann, porém, não foi um julgamento ordinário. As palavras de Ben Gurion, o principal arquiteto da captura e do julgamento de Eichmann, expunham suas pretensões de fazer justiça histórica por meio daquele tribunal.

“Aqui, pela primeira vez na história judaica, está sendo feita justiça histórica pelo povo judaico soberano. Por muitas gerações fomos nós que sofremos, que fomos torturados,

.....

10. É bastante controversa a ideia de se fazer justiça, quando, em situações que envolvem genocídios, tão somente se individualiza a culpa. Nesses casos, o perigo é que se facilite o sentido de que somente os “monstros” são os responsabilizados (Brudholm, 2008, p.200).

fomos mortos – e fomos julgados. Nossos adversários e nossos assassinos foram também nossos juízes. Pela primeira vez, Israel está julgando os assassinos do povo judeu. Não é um indivíduo que está no banco dos réus neste julgamento histórico, e não só o regime nazista, mas o antissemitismo ao longo da história e a opinião pública responsável do mundo, estará julgando o antissemitismo. A justiça histórica e a honra do povo judeu exigem esse julgamento.” (Apud Felman, 2014, p. 162)

Insuficientes, pode-se dizer, para o céptico Améry. Ele não acreditava nas funções terapêuticas da história. “Durante alguns anos, o Reich de Hitler continuará a ser entendido como um acidente de trabalho da história. Por fim, não será mais do que história... Tudo submergirá ao ser incluído sumariamente em um ‘século da barbárie’” (Améry, 2013, p.129-30); ademais, promover justiça histórica em nome do povo judeu parecia pouco sedutor para alguém que se debatia ante a obrigação e a impossibilidade de ser judeu. Obrigação, pelas Leis de Nuremberg, pela tortura, por Auschwitz e pelo número marcado em seu braço. “Para mim, ser judeu é sentir pesar a tragédia do passado. Trago em meu braço o número tatuado de Auschwitz” (Améry, 2013, p.148), e a impossibilidade: “sou também justamente, e sobretudo, o que eu não sou, porque não era antes de me tornar: um judeu” (Améry, 2013, p.148).

Em 1964, quando Améry começava a escrever seus ensaios, era óbvia a repercussão do Julgamento de Eichmann. A empatia em relação às vítimas do Holocausto espalhara-se por todos os cantos. Já o julgamento de Auschwitz expunha o que Améry denunciava: os limites da responsabilização coletiva entre os alemães. Améry reconhecia que o ressentimento das vítimas permanecia vivo “porque no espaço público da Alemanha Ocidental continuam a atuar personalidades que tiveram muito próximas dos carrascos (Améry, p.109). Sua indignação se agrava quando percebe que o país que deveria ser o do arrependimento, o das ruínas da guerra e das “plantações de batata”, de uma região que, acreditava, havia sucumbido, transformara-se, de outro modo, em nova força política e potência econômica dignificada entre as nações do Ocidente. Seu ressentimento, o da vítima das atrocidades cometidas, advém da constatação de que a consciência da culpa coletiva e a esperada expiação coletiva dos alemães, que, em tese, deveriam se seguir à catástrofe por eles perpetrada, era nada mais do que uma ilusão.

“Insisto: a culpa coletiva pesa sobre mim e não sobre eles. O mundo que perdoa e esquece me condenou, e não àqueles que assassinaram ou consentiram no assassinato... O tempo consumou sua obra em silêncio” (Améry, 2013, p. 124).

O tema da culpa coletiva e do seu silenciamento pelos alemães no pós-guerra era controverso. Hannah Arendt diferenciava a culpa coletiva, da responsabilidade coletiva, em seu famoso paradoxo: “onde todos são culpados, ninguém é culpado” (Arendt, 2008b). Para Améry, ao contrário, “a culpa de cada alemão particular – responsável por suas ações e omissões, por suas palavras e seus silêncios – se transforma na culpa

global de um povo” (Améry, 2013, p.124). A distinção entre culpa coletiva e responsabilidade coletiva, ou entre responsabilidade atribuída aos alemães ou à humanidade, têm sido objeto de importantes estudos (Jasper, 2018; Arendt, 2008a, 2008b)¹¹. Para Améry, a responsabilidade dos alemães não envolve necessariamente compensação financeira ou construção de monumentos, ou efemérides. Envolve a obrigação moral de incluir o passado nazista como parte inalienável e indelével de sua identidade e memória coletivas. O despertar da comunidade política seria fundamental para a responsabilização dos alemães para o seu passado negativo. É nesses termos que o ressentimento de Améry interpela a atmosfera de superação que envolve a opinião pública alemã. A eloquência do seu ressentimento, naquele contexto de dissipação da culpa, demonstra sua determinação para protestar contra um povo que esquece.

“O que passou, passou. Eis uma sentença tão verdadeira quanto hostil à moral e ao espírito. A capacidade de resistência moral inclui o protesto, a rebelião contra o real, que só é racional se for moral. O individuo moral exige a suspensão do tempo... mantendo o criminoso atado ao seu crime. Só assim, consumada a reversão moral do tempo, ele poderá se relacionar com a vítima como um semelhante” (Améry, 2013, p. 120).

O protesto de Améry, cujo alvo são os alemães, é expressão de uma sensação de medo que não o abandona e da desconfiança quanto à incapacidade de que ex-nazistas reconheçam sua participação em assassinatos em massa e que outros assassinos dessa natureza possam ocorrer novamente (Brudholm, 2008).

Nos anos que se seguiram à derrota do Terceiro Reich, os tribunais conduzidos em solo alemão, como o de Nuremberg e depois o de Frankfurt, não resultaram na expiação moral dos alemães. Ao contrário, o governo Konrad Adenauer, que governou a Alemanha Ocidental de 1949 a 1963, promoveu políticas e leis de anistia, reabilitação e reintegração de servidores civis, juristas e outros profissionais, que antes atuavam no Terceiro Reich. Os atos de Adenauer refletiam os desejos da opinião pública para que se deixassem para trás questões dolorosas sobre culpa coletiva e responsabilidade. Invertia-se a vítima. Naquelas circunstâncias de tentativa de reabilitação da Alemanha, era comum a narrativa segunda a qual os alemães seriam vítimas dos bombardeios aéreos, da ocupação e das sanções pelos aliados. Como assinala o historiador Jeffrey Herf, em uma pesquisa com cidadãos alemães conduzida pelo American High Commissioner of Germany, 59% dos entrevistados, consideravam que o Nacional Socialismo tinha sido uma boa ideia, contudo, mal conduzida (Herf, 1997, p.274). Em um survey realizado nacionalmente em 1951-52, 41% dos respondentes consideravam mais boas do que más as ideias nazistas (Herf, p.274). O mesmo Adenauer criticava o

.....

11. Habermas compreendeu e assumiu o ressentimento de Améry quando tratou, como uma questão moral transgeracional, a culpa e responsabilização coletivas dos alemães pelo que fizeram entre 1933 e 1945. O povo alemão não poderia cultivar a sua tradição histórica sem a inclusão de Auschwitz e sem a consciência histórica do Holocausto (Habermas, 1989).

processo de desnazificação e prometia anistia. As Igrejas Protestante e católica eram particularmente inescrupulosas em suas posições contra a desnazificação e em defesa do perdão aos perpetradores (Kellebach, 2001, p. 657). Governo e instituições civis justificavam as políticas em nome do perdão e da reconciliação, pois julgavam inacreditável que o antissemitismo pudesse ainda existir na Alemanha.

Era esse o terreno em que se movia Améry, para quem os apelos pelo perdão lhe pareciam profundamente imorais. Nessa atmosfera de restauração e recuperação da Alemanha, a recusa de perdoar por parte dos sobreviventes judeus era vista como uma atitude execrável, enraizada na vingança, antes do que na necessária justiça (Kellenbach, p.657). Sobreviventes que alguns anos depois do fim da guerra retornavam à Alemanha deparavam-se com um clima tão distendido, de um povo em paz consigo mesmo, como se nada tivesse acontecido. O que passou, passou.

“Não me sinto bem nesse país pacífico e belo habitado por pessoas eficientes e modernas. É fácil advinhar por quê: pertenço àquela parte da humanidade, felizmente em vias de extinção, que se convencionou chamar vítimas do nazismo. O povo de quem falo e a quem me dirijo agora, demonstra uma discreta compreensão do meu rancor” (Améry, 2013, p. 108).

O julgamento de Auschwitz, em Frankfurt, cujo foco era o Holocausto, tinha dois objetivos: o primeiro era o de criminalizar um punhado de réus que atuaram como guardas em Auschwitz. O segundo era promover a consciência moral dos alemães diante da revelação das atrocidades cometidas no campo. Embora Améry não se atenha ao julgamento na sua escrita, foi o tribunal de Frankfurt que o motivou a escrever o seu primeiro ensaio sobre Auschwitz. “Quando começou em Frankfurt o grande processo de Auschwitz em 1964, escrevi o primeiro ensaio sobre minhas experiências no Terceiro Reich, depois de vinte anos de silêncio” (Améry, 2013, p.23).

O julgamento de Auschwitz não teve o efeito de confrontar a sociedade alemã com o seu passado de violência e de vidas destruídas e, principalmente, de colocá-la diante da insídia. A opinião pública não teria, naquele momento, despertado para o sentido moral do seu patrimônio negativo. Hannah Arendt, em 1966, refere-se a esse julgamento como um evento que não teria mobilizado na opinião pública o desejo por justiça:

“A exposição durante vinte meses aos monstruosos feitos e ao comportamento agressivo e grotescamente não arrependido dos réus, que mais de uma vez quase conseguiram transformar o julgamento numa farsa, não teve nenhum impacto no clima da opinião pública, embora o processo fosse bem coberto pelos jornais e estações de rádio alemães. Entre as muitas verdades terríveis... está o fato desconcertante de que a opinião pública alemã sobre essa questão foi capaz de sobreviver às revelações do julgamento de Auschwitz... Os correspondentes estrangeiros, mas nenhum repórter alemão, que eu saiba, ficaram chocados com o fato de aqueles acusados que vivem nas suas casas não são absolutamente tratados como párias por suas comunidades. Evidentemente, foi por causa desse clima da

opinião pública que os réus tinham sido capazes de levar uma vida normal com o próprio nome por muitos anos, antes de serem acusados.” (Arendt, 2008b, p. 294-5)

Améry avalia, que, naquele contexto de indiferença em relação ao passado e à culpa, os alemães, por certo, estranhariam sua recusa ao perdão e à reconciliação:

“Contemplar o futuro com ânimo sereno me parece tão difícil como parece fácil aos meus perseguidores de ontem... só perdoa realmente quem consente que sua individualidade se dissolva na sociedade e quem é capaz de conceber a si mesmo como função do coletivo. É alguém que aceita com resignação os acontecimentos, tal como aconteceram. Aceita que o tempo cure as feridas” (Améry, 2013, p. 116).

O ressentimento de Améry revestiu-se no pós-Holocausto de intensidade e dramaticidade incomuns. Nasce como perplexidade diante de uma realidade inexplicável, alheia à moral; nasce do inconformismo com a ideia de que o passado é tempo irreversível da história e que, nesses termos, deve ser esquecido ou superado. Nasce de memórias assombradas, da memória da ofensa, para usar uma expressão de Primo Levy, da vergonha, de um desejo de vingança impotente.

Há no ressentido, diante da sensação de impotência para uma reação direta contra os algozes, o desejo de provocar desconforto moral, de tornar os “outros” participantes constrangidos de memórias de desumanização. Nos termos de Améry,

“Somente eu estava e estou de posse da verdade moral dos golpes que ainda hoje ressoam em meu crânio. Por isso, sinto-me plenamente competente para julgar não só os malfeitores, mas também a sociedade que só se preocupa com a sua segurança. Não dá a mínima importância às vidas destruídas: olha para frente e, no melhor dos casos, preocupa-se em evitar que algo semelhante se repita no futuro. Mas meus ressentimentos estão ali para que o crime se torne realidade moral para o criminoso, para que ele se veja implicado na verdade do seu ato” (Améry, 2013, p. 117).

Ao final de seu ensaio, com evidente ceticismo, Améry reconhece a impotência do seu ressentimento e conclui:

“Os ressentimentos que são a fonte afetiva de toda moral autêntica, que foi sempre a moral dos vencidos – tem escassa ou nenhuma chance de obrigar os vencedores a engolir o fel de sua obra má. Nós, as vítimas, devemos então “dar fim” a esse rancor reativo. Devemos morrer. Brevemente estaremos mortos. Até lá, pedimos paciência àqueles cuja tranquilidade perturbamos com nosso rancor” (Améry, 2013, p. 132). ●

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXANDER, Jeffrey. "Trauma cultural, moralidad y solidaridad. La construcción social del Holocausto y otros asesinatos en masa". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, Nueva Época, Año LXI, núm. 228, septiembre-diciembre de 2016, pp. 191-210.
- AMÉRY, Jean. *At the Mind's Limits*. Bloomington: Indiana University Press, 1980.
- AMÉRY, Jean. *Além do Crime e Castigo: Tentativas de Supe-ração*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.
- ARENDDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Hartcourt, 1976.
- _____. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008a.
- _____. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2008b
- BILSKY, Leora. *Transformative Justice. Israeli Identity on Trial*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. 2004.
- BRUDHOLM, Thomas. *Resentment's Virtue: Jean Améry and the Refusal to Forgive*. Philadelphia: Temple University Press, 2008.
- ELIAS, Norbert. *Norbert Elias por ele mesmo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2001.
- FASSIN, Didier. Didier Fassin, "On Resentment and Ressentiment: The Politics and Ethics of Moral Emotions." *Current Anthropology* 54, no. 3 (June 2013): 249-267.
- FELMAN, Shoshana. *O Inconsciente Jurídico: Julgamentos e traumas no século XX*. São Paulo: Edipro, 2014.
- FINCHELSTEIN, Federico. *El canon del Holocausto*. Buenos Aires: Prometeo, 2010.
- GRIN, Monica. "Reflexões Sobre o Direito ao Ressenti-mento". In: FICO, C., ARAUJO, M.P. e GRIN, M. *Violência na História: Memória, Trauma e Reparação*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2012.
- HABERMAS, Jürgen. *The New Conservatism*. Cambridge: MIT Press, 1989.
- HERF, Jeffrey. "The "Holocaust" Reception in West Ger-many". In: Anson Rabinbach and Jack Zipes (eds). *Germans and Jews since the Holocaust: The Changing Situation in Western Germany*. New York: Holmes & Meier, 1986.
- HERF, Jeffrey. *Divided Memory: The Nazi past in the Two Germans*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- HILBERG, Raul. *The Destruction of the European Jews*. Chi-cago: Quadrangle Books, 1961.
- JASPERS, Karl. *A Questão da Culpa*. São Paulo: Editora To-davia, 2018.
- KELLENBACH, Katharina von. "Christian Discourses of Forgiveness and the Perpetrators". In ROTH, J.K. and MAX-WELL, E. (eds.). *Remembering for the Future*. Hampshire: Palgrave, pp.725-31.
- KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psi-cólogo, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia. de Bolso, 2009.
- NOVICK, Peter. *The Holocaust in American Life*. New York, Mariners Book, 1999.
- POLIAKOV, León. *Breviario del odio: El Tercer Reich y los judíos*. Buenos Aires: Stilcograf, 1954.
- REITLINGER, Gerald. *The Final Solution: The Attempt to Exterminate the Jews of Europe, 1939-1945*. London: Val-lentine, Mitchell & Co., 1953.