

# Três mulheres no nazismo: Reflexões sobre as fontes do comportamento moral<sup>1</sup>

**Maria Claudia Coelho**

Professora do Departamento de Ciências Sociais da Uerj

Este trabalho discute as fontes do comportamento moral. Seu ponto de partida é a crítica feita à sociologia da moral durkheimiana por Zygmunt Bauman, que problematiza os pressupostos da origem social da moral e sua natureza coercitiva. Bauman contrapõe, com base nas obras de Hannah Arendt e Emmanuel Lévinas, uma concepção de moralidade cujo núcleo é a responsabilidade para com o outro. A discussão é empreendida com base em três filmes que retratam cada qual a trajetória de uma mulher durante o nazismo: Traudl Junge, Sophie Scholl e Leni Riefenstahl. O eixo da análise é o modo como responsabilidade, culpa e consciência se entrelaçam em suas trajetórias.

**Palavras-chave:** moral, nazismo, Traudl Junge, Sophie Scholl, Leni Riefenstahl

This article discusses the sources of moral behaviour. Its point of departure is Zygmunt Bauman's criticism of the Durkheimian sociology of morality, challenging the assumptions of the social origin of morality and its coercive nature. Drawing on Hannah Arendt's and Emmanuel Lévinas' works, Bauman counter-proposes a concept of morality based on responsibility toward each other. The discussion is then developed in relation to three films that portray, each in their own way, the experience of a woman during the Nazi regime: Traudl Junge, Sophie Scholl and Leni Riefenstahl. The analysis is centred on how responsibility, guilt and conscience intertwine in the course of those lives.

**Keywords:** morality, nazism, Traudl Junge, Sophie Scholl, Leni Riefenstahl

## Introdução

Nas duas últimas décadas, o cinema alemão produziu três filmes – dois documentários e uma biografia romanceada – que narram/comentam as histórias de vida de três mulheres durante o período nazista: Leni Riefenstahl – *A deusa imperfeita* (MÜLLER, 1993); Traudl Junge – *Eu fui a secretária de Hitler* (HELLER e SCHMIDDERER, 2002); e Sophie Scholl – *Uma mulher contra Hitler* (ROTHERMUND, 2005). Os três filmes têm como foco central um mesmo problema: as relações das protagonistas com o regime nazista, com ênfase na natureza de suas formas de adesão/resistência, suas motivações e, principalmente, suas percepções das razões para as próprias atitudes. No cerne das discussões, uma questão já canônica das reflexões sobre o nazismo: o problema da *consciência*.

Recebido em: 01/07/09

Aprovado em: 10/08/09

1 Este texto foi elaborado como parte das atividades desenvolvidas em estágio de pós-doutorado realizado junto ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura da PUC-Rio em 2007, sob orientação do Prof. Ricardo Benzaquen de Araújo. Apresenta resultados parciais do projeto de pesquisa "Moral, alteridade e sentimentos: Percepções da violência", desenvolvido no âmbito do Prociência da Uerj (2006-2009).

Esse tema surge nos estudos sobre o nazismo sob diversas formas. Em trabalho acerca das relações entre a história, a memória e o esquecimento, Seligmann-Silva (2003), comentando o debate entre Saul Friedländer e Martin Broszat sobre a política da memória, afirma ser a questão central dessa discussão o “apoio tácito” dos alemães ao governo nazista (p. 74). Outros trabalhos clássicos sobre a atitude do povo alemão em relação ao nazismo, em particular à sua política de extermínio do povo judeu, são também devotados a essa discussão. Podemos encontrá-la, em que pesem as diferenças de inspiração teórica, nas reflexões de Hughes (1962) sobre a atitude das “boas pessoas” em relação ao “trabalho sujo” executado pelos nazistas, e nos comentários de Arendt (1983, 2004) sobre a “banalidade do mal”, extraídos da cobertura do julgamento de Adolf Eichmann.

Este trabalho reúne os três filmes mencionados como um conjunto, tomado como fonte de dados para a elaboração de um comentário sobre *o problema da relação entre a consciência individual, a moral e a sociedade*. A questão que impulsiona a análise baseia-se nas reflexões de Bauman (1998) sobre a fragilidade das teorias sociológicas da moralidade diante de um acontecimento como o Holocausto, em que o autor, em crítica ao predomínio da perspectiva durkheimiana no tratamento sociológico da moral, sugere que o núcleo do problema está em sua concepção como fato societário, ou seja, gerado pelas instituições sociais. A análise comparativa dessas três trajetórias individuais distintas em um mesmo contexto sócio-histórico tem, assim, por objetivo explorar as possibilidades teóricas abertas pelo questionamento de Bauman acerca da prevalência dessa perspectiva na sociologia.

É importante ressaltar, contudo, que o nazismo não ocupa neste texto o lugar de “objeto de reflexão”. Trata-se antes de tomá-lo como caso histórico que, por sua extraordinária dramaticidade e pela extensão de suas consequências, permite iluminar de forma particularmente nítida problemas fundamentais de teoria social. Postas lado a lado, as trajetórias de Leni Riefenstahl – a “cineasta de Hitler” –, Traudl Junge – a secretária

de Hitler – e Sophie Scholl – a ativista do grupo Rosa Branca executada por panfletar contra o regime nazista – desenham um painel em que o problema da consciência (implícito na formulação “apoio tácito”) pode nos servir como fio condutor para uma reflexão acerca das *fontes do comportamento moral* e suas implicações para a teoria social.

Este texto é dividido em cinco partes. Na primeira, exponho de maneira sucinta a trajetória das três personagens, de forma a familiarizar o leitor com suas histórias, fazendo-as convergir para a construção do problema da natureza da moral. A segunda parte expõe a questão que norteia a construção do texto, tendo orientado a reunião desses três filmes como um *corpus* analítico: a crítica feita à sociologia da moral de inspiração durkheimiana por Bauman (1998) em sua análise do Holocausto. Em seguida, apresento uma breve revisão de duas interpretações bastante conhecidas sobre os problemas da consciência e da moral na Alemanha nazista: a relação entre as “boas pessoas” e o “trabalho sujo”, proposta por Hughes (1962), e a noção da “banalidade do mal” formulada por Arendt (1983, 2004) ao comentar o desempenho de Adolf Eichmann em seu julgamento em Jerusalém. Comento, depois disso, com base em algumas passagens extraídas dos filmes, o modo como o problema da consciência surge nesses relatos e narrativas biográficas. Nas considerações finais, recorro a um conjunto de problemas formulados por Delumeau (1991) a propósito da noção de “perdão” na teologia católica para propor uma síntese da comparação entre o modo como as três narrativas abordam a questão da consciência individual. Retomo assim a discussão proposta por Bauman (1998) sobre as limitações decorrentes da concepção durkheimiana de moral como um fato pós-social para a compreensão de um fenômeno como o Holocausto, procurando sintetizar o modo como a combinação daqueles três filmes em um conjunto pode nos ajudar a iluminar a natureza dos problemas implicados na questão das fontes do comportamento moral, em seu entrelaçamento com um problema fundador da teoria sociológica: a articulação indivíduo-sociedade.

## 1. Três mulheres no nazismo: as histórias de Traudl Junge, Sophie Scholl e Leni Riefenstahl

*Eu fui a secretária de Hitler (Im Toten Winkel – Hitlers Sekretärin)* é um documentário realizado pelos diretores André Heller e Othmar Schmiderer em 2002, com base em um conjunto de entrevistas feitas pela escritora Melissa Müller com Traudl Junge. Traudl foi secretária de Hitler de 1942 até sua morte, tendo sido a ela que o “*führer*” ditou seu testamento. Após o fim da guerra, Traudl trabalhou durante alguns anos em atividades diversas ligadas aos meios jornalístico e editorial. Aposentou-se precocemente devido a uma forte depressão, e desde então se dedicou a ler para cegos. O documentário é centrado em sua experiência como secretária de Hitler e no modo como percebeu e buscou elaborar a relação entre seu trabalho e as atrocidades cometidas contra os judeus.

O filme *Uma mulher contra Hitler (Sophie Scholl – Die Letzten Tage)*, lançado em 2005 e dirigido por Marc Rothemund, foi indicado ao Oscar de melhor filme estrangeiro e, entre outras premiações, recebeu dois Ursos de Prata no Festival de Berlim<sup>2</sup>. Conta a história de Sophie Scholl, uma estudante alemã que, juntamente com seu irmão Hans, foi presa após a distribuição de alguns panfletos na Universidade de Munique, em 1943. Submetidos a extensos interrogatórios, os dois foram guilhotinados após um julgamento sumário, juntamente com Christoph Probst (também membro do grupo Rosa Branca).

*A deusa imperfeita (Die Macht der Bilder: Leni Riefenstahl)* é um longo documentário (180 min de duração), dirigido por Ray Müller e lançado em 1993, sobre a vida de Leni Riefenstahl, conhecida como a “*cineasta favorita de Hitler*”. O filme conta sua vida desde o início de sua carreira como dançarina e atriz. O núcleo está em suas relações como diretora de cinema com o nazismo, expressado na realização de dois documentários: *O triunfo da vontade*, sobre o congresso do Partido Nazista em 1934, e *Olympia*, sobre as Olimpíadas de Berlim, em 1936. A principal questão tratada no filme

2 As informações sobre os prêmios obtidos pelo filme *Uma mulher contra Hitler* foram obtidas no site [http://www.cranik.com/critica\\_umamulhercontrahitler.html](http://www.cranik.com/critica_umamulhercontrahitler.html) (acessado em 22/07/2007).

de Müller, sobre a qual os realizadores indagam Leni repetidamente, é o que ela sabia sobre o nazismo e qual a sua percepção sobre a natureza propagandística de seus filmes. O documentário mostra uma personagem empenhada em afirmar sua completa ignorância quanto às atrocidades nazistas e a absoluta inocuidade política de seu trabalho como cineasta, argumento que Leni procura sustentar postulando uma dissociação entre política e estética.

Os três filmes têm como temas subjacentes às biografias das três mulheres o modo como elas se relacionaram com o governo e a ideologia nazistas e a avaliação moral que fazem de si mesmas, de sua responsabilidade ou de sua culpa, dos fatores que as levaram a agir de um modo e não de outro. Colocar seus depoimentos lado a lado, compará-los, permite montar um quadro repleto de nuances acerca do problema moral fundamental analisado por tantos estudiosos da Alemanha nazista: a questão da *consciência*. Afinal, são vários os contrastes possíveis entre essas três trajetórias. Seriam Leni e Traudl ambas “boas pessoas”, na acepção de Hughes? Se sim, qual a fonte de onde provém o rigorosíssimo *mea culpa* de Traudl, em oposição à tenaz recusa de Leni em assumir qualquer responsabilidade? Suas atitudes são “apoios tácitos”? E, por outro lado, se Sophie e Traudl tinham a mesma idade – ambas eram jovens de cerca de 20 anos durante a Segunda Guerra –, se respiravam em um mesmo ambiente político marcado por intensa propaganda nazista, de onde Sophie tirou a força e, principalmente, a inspiração para reagir, enquanto Traudl “aderia” de modo até certo ponto ingênuo?

Essas perguntas nos levam ao cerne da relevância sociológica do problema das *fontes do comportamento moral*, uma vez que a diversidade de trajetórias possíveis em um mesmo contexto parece implodir a concepção, de inspiração durkheimiana e recorrente na sociologia, da moral como código de valores e conduta extrínseco ao sujeito e internalizado por meio de mecanismos vários de socialização. Essa é a questão levantada por Bauman (1998) a respeito da fragilidade das reflexões sociológicas sobre o Holocausto, as quais, comprometem-

das com essa concepção de moral como um fato societário, tornariam impossível a compreensão teórica da emergência de escolhas individuais como a resistência na Alemanha nazista. Esse é o problema que nos servirá aqui como inspiração para a formulação de um comentário sobre as trajetórias dessas três mulheres no nazismo, e que expomos mais detalhadamente a seguir.

## **2. A insuficiência sociológica: Bauman e a crítica da concepção durkheimiana da moral**

As reflexões de Zygmunt Bauman sobre o Holocausto partem de uma constatação: a precariedade das contribuições da sociologia para a compreensão do Holocausto, em particular se comparadas às análises de historiadores e teólogos. O autor extrai daí uma provocação: se a sociologia tem pouco a dizer sobre o Holocausto, não será porque o Holocausto tem muito a dizer sobre a sociologia?

O núcleo de sua análise é a concepção durkheimiana de moral, marcada, na visão de Bauman, por dois pontos fundamentais: sua origem social e sua capacidade de coerção sobre a vontade individual. A moral cumpriria assim uma função de integração social, sendo essa visão, de acordo com Bauman, uma “redução”: “uma estratégia que procede pela suposição de que os fenômenos morais na sua totalidade podem ser exaustivamente explicados em termos das instituições não morais que lhes conferiram sua força indutora” (1998, p. 198). Nessa concepção, o comportamento moral viraria “sinônimo de conformidade e obediência social às normas observadas pela maioria” (1998, p. 203).

As teses de Hannah Arendt sobre a banalidade do mal servem como fonte de inspiração para que Bauman avente a hipótese de que a moralidade poderia se manifestar na “insubordinação face a princípios socialmente sustentados” (1998, p. 205), hipótese essa claramente incompatível com os princípios de sua origem social e de sua capacidade coercitiva. Bauman preconiza então a necessidade de reexaminar esses princípios; e, nesse reexame, a distinção social-societário surge como central.

Para Bauman, o social seria dotado de uma tonalidade existencial, tendo, talvez por isso mesmo, sido relegado pelos sociólogos à esfera da filosofia; o social seria aquela condição primária do “estar com os outros”, que precederia a toda e qualquer forma de organização dos grupos humanos histórica e culturalmente específica. Indo além, o social, esse “existir com o outro”, seria condição de possibilidade de emergência das estruturas societárias específicas. A definição de “societário” aparece implícita já na definição de “social”: seriam as formas histórica e culturalmente configuradas de organização dos grupos humanos, calcadas nessa condição primária batizada aqui de “social”. A crítica de Bauman visa ao privilégio, visto por ele como quase que exclusivo, do societário nas análises sociológicas da moral: para ele, se a moral só pode aparecer em sociedade, isso não quer dizer que ela deva ao societário sua origem, sob a forma de “treinamentos e imposições”.

Bauman vai então buscar na obra do filósofo Emmanuel Lévinas uma sustentação para a formulação de um modelo teórico alternativo que permita elaborar uma concepção de moral pré-societária. A ideia chave está na noção de *responsabilidade* como uma forma de relação com o outro. Para Lévinas, a responsabilidade “é a estrutura essencial, primária e fundamental da subjetividade” (BAUMAN, 1998, p. 211), sendo a essência mesma da constituição do sujeito. Disso decorreria uma concepção de moralidade como “estrutura primária da relação intersubjetiva” (p. 212), refratária a interesses ou coerções. Essa construção teórica permite a Bauman concluir que “a moralidade não é um produto da sociedade. A moralidade é algo que a sociedade manipula – explora, redireciona, espreme” (Id.).

Com base em Lévinas, Bauman discute então as condições em que o societário torna possível o comportamento imoral, e sugere uma concepção de moralidade em que o comportamento moral pode ser justamente aquele que se insurge contra poderes e autoridades instituídos, opinião pública e outras formas do societário. É com base nisso que Bauman abstrai a importância, para a teoria sociológica da moralidade, do fato da *resistência*:

(...)colocar a autopreservação acima do dever moral não é algo de modo nenhum predeterminado, inevitável e inelutável. Podemos ser pressionados a fazê-lo, mas não somos forçados a isso, de maneira que não se pode de fato jogar a responsabilidade da ação nos que pressionaram para tal. *Não importa quantas pessoas optaram pelo dever moral acima da racionalidade da autopreservação – o que realmente importa é que alguns fizeram essa opção.* O mal não é todo-poderoso. Pode-se resistir a ele. O testemunho dos poucos que resistiram desmantela a autoridade lógica da autopreservação – ele revela afinal do que se trata: *de uma escolha.* (1998, p. 236)

### **3. Consciência, adesão e resistência: dois comentários teóricos**

#### **3.1. Moral e coesão social: os mecanismos da constituição dos grupos**

Em 1948, o sociólogo americano Everett C. Hughes fez uma visita à Alemanha com base na qual preparou uma palestra, publicada em 1962 sob o título “Good People and Dirty Work” (“Boas pessoas e trabalho sujo”). A questão que orienta suas reflexões é: “como foi possível que um trabalho tão sujo tenha sido feito em meio a e, de certo modo, *pelos* milhões de alemães comuns e civilizados?” (1971, p. 89)<sup>3</sup>. O autor é, contudo, cauteloso ao explicitar que essa pergunta não tem por objetivo acusar ou condenar os alemães, mas chamar a atenção para “perigos que espreitam por todos os lugares à nossa volta sempre” (1971, p. 88). Nesse sentido, a relevância de sua questão diz respeito ao problema de que mecanismos sociais permitiram que a perseguição nazista aos judeus ocorresse naquele momento histórico e daquela forma – problema esse que Hughes coloca da seguinte maneira: qual a relação entre as “boas pessoas”, que individualmente não fizeram qualquer “trabalho sujo”, e aquelas que efetivamente o realizaram?

Hughes insiste nesse ponto para tentar afastar uma explicação que considera simplista para o fenômeno: uma suposta excepcionalidade do ódio racial alemão. Seu argumento é que essa explicação nos

3 Todas as traduções de fragmentos deste texto são minhas.

permitiria escapar do problema central da relação entre as “boas pessoas” e o “trabalho sujo”. Durante sua estadia na Alemanha, Hughes conversa (ou tenta fazê-lo) com várias pessoas sobre a perseguição e o massacre dos judeus, e identifica algumas estratégias, mais ou menos conscientes, de evitação do tema. O autor transcreve uma conversa que teve com um professor e um arquiteto alemães, e assinala duas estratégias de evitação que afirma serem recorrentes: a falta de disposição para pensar no assunto e os lapsos de memória.

Por esse caminho, Hughes chega também ao problema da *consciência*, colocado sob a forma da indagação quanto ao quê, efetivamente, as “boas pessoas” sabiam que estava ocorrendo. Não se trata, contudo, apenas de um recebimento passivo de informações: trata-se, como diz o autor, de se perguntar “sob que condições o desejo de saber e discutir é forte, determinado e efetivo” (1971, p. 93).

O argumento de Hughes prossegue, discutindo a inevitabilidade da existência, em qualquer sociedade, de grupos *in* e *out*, para ele inscrita na própria constituição social: “de fato, uma das melhores maneiras de se descrever uma sociedade é considerá-la como uma rede de *in-groups* e de *out-groups* menores e maiores” (1971, p. 94). A existência dessas distinções nos conduz então ao problema do modo como tratamos o outro, ou seja, à questão fundamental de toda moralidade: o amor ao próximo.

O entrelaçamento destes três problemas – a inevitabilidade, em todo tecido social, da distinção *in-out*; a forma de tratar o *outro*; e a relação entre as “boas pessoas” e o “trabalho sujo” – faz com que Hughes formule assim o problema da consciência:

Há outros *out-groups* em relação aos quais nós talvez tenhamos sentimentos agressivos e de quem não gostemos, embora não outorguemos nenhum mandato formal a alguém para lidar com eles em nosso nome, e embora também declaremos nossa convicção de que eles não devem sofrer restrições ou desvantagens. Quanto maior sua distância social de nós, mais deixamos nas mãos de outros uma espécie de delegação tácita da responsa-

bilidade de lidar com eles em nosso nome. Qualquer que seja o esforço que fizermos para reconstruir as linhas que dividem os grupos, permanece o eterno problema de como tratar, de forma direta ou delegada, os grupos considerados de algum modo externos. E é aqui que todo o problema dos nossos desejos confessos e possivelmente também de nossos desejos mais profundos não assumidos aparece; e o problema correlato daquilo que sabemos, podemos saber e queremos saber. (1971, p. 95)<sup>4</sup>

E é este problema – o modo de tratar o *outro* grupo, sob forma direta ou delegada – que constitui, para Hughes, a “constituição moral e social da sociedade” (1971, p. 97).

### 3.2. A faculdade de julgar: pertencimento e consciência individual

Em seu livro *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*, Hannah Arendt narra o julgamento de Adolf Eichmann – oficial nazista encarregado de organizar a deportação dos judeus para os campos de concentração –, realizado em Jerusalém em 1961. Arendt fez a cobertura do julgamento para a revista *The New Yorker*, relato que mais tarde daria origem ao livro publicado em 1963. Em suas reflexões, Arendt (1983) cunha a expressão “banalidade do mal” para procurar dar conta da sua perplexidade diante da aparente “normalidade” de Eichmann, em quem todos os presentes esperavam ver um “monstro sádico e anormal”. Ela define assim a questão:

O problema com Eichmann é que havia muitos iguais a ele e que a maioria não era pervertida nem sádica, eram e ainda são terrível e aterradoramente normais. Do ponto de vista das nossas instituições legais e dos nossos princípios morais de julgamento, essa normalidade era muito mais aterradora do que todas as atrocidades juntas, pois implicava – conforme fora dito em Nuremberg, repetidas vezes, pelas defesas e conselheiros – que este novo tipo de criminoso, que na realidade é *hostis generis humani*, comete seus crimes sob circunstâncias tais que se torna impossível, para ele, saber ou sentir que está agindo mal. (1983, p. 285)

4 Para uma aproximação entre a perspectiva psicanalítica freudiana sobre as relações de conflito entre grupos próximos baseada na noção de “narcisismo das pequenas diferenças” e as teorias sociológicas sobre a rivalidade entre grupos semelhantes, ver Blok (2001).

O problema central abstraído por Arendt é a questão da *consciência* de Eichmann: este, sendo “normal”, deveria ter consciência da natureza criminoso de seus atos, o que aparentemente ele não tinha. Para a autora, o cerne da questão é que “sob as condições do Terceiro Reich, somente ‘exceções’ poderiam ter tido reações ‘normais’” (1983, p. 43).

Uma questão fundamental ligada ao problema da consciência diz respeito à fronteira entre *aderir e obedecer*, colocada por Arendt sob a forma de qual seria a fonte do sentimento de obrigação de se obedecer a ordens manifestamente criminosas (1983, p. 299). Uma segunda questão também atrelada ao problema da consciência seria a distinção entre *tentar* e coagir, segundo a autora esmaecida nos tempos de “confusão moral” da contemporaneidade (1983, p. 303).

Arendt expõe assim o problema da consciência trazido à tona pela “banalidade do mal” exposta cruamente pela aparente “normalidade” de Eichmann:

Permanece, ainda, um problema fundamental, implicitamente ligado a todos esses julgamentos de pós-guerra, e que deve ser mencionado, aqui, porque atinge uma das questões centrais da moral de todos os tempos, nomeadamente a natureza e função da justiça humana. O que exigimos nesses julgamentos, onde os réus cometeram crimes ‘legais’, é que os seres humanos sejam capazes de distinguir o certo do errado, mesmo quando todos eles têm a guiá-los seu próprio julgamento, o qual, além disso, pode estar em completa discordância com aquilo que eles devem encarar como opinião unânime de todos aqueles a sua volta. E essa questão é das mais sérias, por sabermos que os poucos que foram tão ‘arrogantes’ a ponto de só confiar no seu julgamento, não eram de forma alguma idênticos àquelas pessoas que continuavam a se prender a velhos valores, ou que eram orientadas por alguma crença religiosa. Desde que toda a sociedade respeitável tinha, de uma ou outra maneira, sucumbido a Hitler, as máximas morais que determinam o comportamento social e os mandamentos religiosos – “Não matarás!” – que orientam a consciência tinham virtualmente desaparecido. Aqueles poucos, que ainda eram capazes de discernir o certo do errado, seguiam apenas seu próprio julgamento e eles o faziam

espontaneamente; não havia regras a obedecer, sob as quais os casos especiais, com que se deparavam, pudessem ser incluídos. Tinham de decidir a respeito de cada exemplo, conforme ele aparecia, porque não existiam regras para os casos sem precedentes. (1983, p. 302)

Arendt comenta ainda sobre as formas de oposição a Hitler ocorridas na Alemanha, destacando seu caráter “silencioso” e a conseqüente virtual impossibilidade de avaliar sua extensão. Ela cita, como exemplos dessa oposição, a recusa a filiar-se ao Partido Nazista, ainda que sob pena de retaliações profissionais; a recusa ao juramento em nome de Hitler, também ao custo de perdas profissionais; e a recusa à entrada nas tropas SS, ainda que ao preço da execução. O ponto, contudo, é que essas formas de oposição são pouco conhecidas justamente devido a seu caráter individual e muitas vezes “privado”, no sentido de não se constituírem uma forma pública de resistência política. Por essa razão, é impossível avaliar sua extensão na Alemanha nazista. Arendt analisa assim esse tipo de atitude na Alemanha de então:

A posição dessas pessoas que, praticamente falando, não fizeram nada, era totalmente diferente daquela dos conspiradores. Sua capacidade de diferenciar o certo do errado permaneceu intata e elas nunca sofreram uma ‘crise de consciência’. Pode também ter havido esse tipo de pessoa entre os membros da Resistência, mas eram quase que mais numerosas nas fileiras dos conspiradores do que entre o povo. Não eram nem heróis, nem santos e permaneceram completamente silenciosos. (1983, pp. 118-19)

A exceção é justamente uma de nossas três personagens: Sophie Scholl, cujo ato de panfletagem em companhia do irmão na Universidade de Munique teria sido, segundo Arendt, a única “ocasião (...) em que esse elemento completamente isolado e mudo manifestou-se publicamente” (1983, p. 119).

\* \* \*

A publicação do livro sobre Eichmann gerou uma enorme controvérsia, que motivou Hannah Arendt a escrever novos textos de comentário, dessa vez não sobre o julgamento em si, mas sobre aquilo que lhe parecia estar na base da exaltação dos ânimos provocada por sua tese sobre a “banalidade do mal”. Em *Responsabilidade e julgamento* (2004) – livro no qual se encontram reunidos esses textos –, Arendt estrutura seu argumento identificando três pontos que lhe parecem centrais para a compreensão dessa controvérsia: a sua suposição, aparentemente equivocada, de que havia consenso em torno da máxima socrática de que é preferível sofrer o mal do que impô-lo a outrem; a confusão entre *coação* e *tentação*; e a dificuldade generalizada em *julgar*.

Para Arendt, o exercício da faculdade de julgamento encontra-se na essência da moralidade, por meio de duas questões que a autora assim formula: a) “como posso distinguir o certo do errado, se a maioria ou a totalidade do meu ambiente prejulgou a questão?”; e b) “em que medida (...) podemos julgar acontecimentos ou ocorrências passados em que não estávamos presentes?” (2004, p. 81). A autora prossegue examinando uma série de tensões presentes nas discussões morais relativas ao nazismo, entre elas a crítica à vontade de julgar (que para Arendt traria implícita a suposição de que ninguém é livre, tornando assim difícil, se não impossível, responsabilizar alguém por seus atos) e a noção de “culpa coletiva”, por ela entendida como um absurdo lógico que serviria apenas para inocentar aqueles que de fato haviam cometido algum crime.

Arendt discute o “colapso da faculdade de julgar” que teria acometido boa parte da elite intelectual alemã, chamando esse fenômeno de “coordenação”. É a discussão sobre ele que lhe permite esboçar uma análise da faculdade humana de julgar, tomando como ponto de partida o problema fundamental quanto a o que é que habilita o sujeito a julgar – a condição de dispor de “padrões e normas que não se ajustam à experiência” (2004, p. 88) ou, ao contrário, o recurso somente à própria experiência. Arendt desenvolve assim seu argumento:

Como podemos pensar e, ainda mais importante em nosso contexto, como podemos julgar sem nos sustentarmos em padrões preconcebidos, normas e regras gerais em que os casos e exemplos particulares podem ser subsumidos? Ou, em outras palavras, o que acontece à faculdade humana de julgamento quando confrontada com ocorrências que significam o colapso de todos os padrões costumeiros e, assim, não possuem precedentes, no sentido de que não são previstas nas regras gerais, nem mesmo como exceções a essas regras? Uma resposta válida a essas questões teria de começar com uma análise da ainda muito misteriosa natureza do julgamento humano, daquilo que ele pode e não pode realizar. Pois, apenas se supomos que existe uma faculdade humana que nos capacita a julgar racionalmente, sem nos deixarmos arrebatar pela emoção ou pelo interesse próprio, e que ao mesmo tempo funciona espontaneamente, isto é, não é limitada por padrões e regras em que os casos particulares são simplesmente subsumidos, mas, ao contrário, produz os seus princípios pela própria atividade de julgar, apenas nessa suposição podemos nos arriscar nesse terreno moral muito escorregadio, com alguma esperança de encontrar um apoio para os pés. (2004, p. 89)

O cerne do problema moral colocado pelo extermínio dos judeus pelos nazistas está, para Arendt, em que ele se deu *dentro de uma ordem legal*. Esse aspecto coloca questões específicas para o problema da responsabilidade individual. A primeira pergunta feita pela autora é a seguinte: “de que maneira diferiam aqueles poucos que em todas as esferas da vida não colaboraram e se recusaram a participar na vida pública, embora não pudessem se rebelar e de fato não se rebelaram?” (2004, p. 106). A resposta de Arendt é que estes foram aqueles que “ousaram julgar por si próprios” (Id.), em vez de simplesmente “trocar um sistema de valores por outro” (2004, p. 107). O ponto fundamental é que essa é uma consciência que não funcionava de maneira automática – e podemos lembrar aqui que é o automatismo do pensamento de Eichmann, evidente no seu recurso constante a clichês de linguagem (inclusive nas palavras finais que profere antes de sua própria execução), que fornece a Arendt a pista inicial para a elaboração da tese da “banalidade do mal”.

Entretanto, se essa é uma consciência que não se pauta por códigos preestabelecidos, qual é então a fonte de sua atuação? Para Arendt, a motivação de quem julga dessa forma é a necessidade de estar em paz consigo mesmo:

A precondição para esse tipo de julgamento não é uma inteligência altamente desenvolvida ou uma sofisticação em questões morais, mas antes a disposição para viver explicitamente consigo mesmo, se relacionar consigo mesmo, isto é, estar envolvido naquele diálogo silencioso entre mim e mim mesma que, desde Sócrates e Platão, chamamos geralmente de pensar. (2004, p. 107)

Sendo assim, a dúvida é salutar, porque torna o sujeito que julga livre em relação a códigos compartilhados e hegemônicos, os quais, exatamente por sua natureza social, seriam sujeitos a alterações súbitas:

Muito mais confiáveis serão os que duvidam e os céticos, não porque o ceticismo seja bom ou o duvidar, saudável, mas porque são usados para examinar as coisas e para tomar decisões. Os melhores de todos serão aqueles que têm apenas uma única certeza: independentemente dos fatos que aconteçam enquanto vivemos, estaremos condenados a viver conosco mesmos. (2004, p. 108)

A segunda pergunta feita por Arendt acerca do problema da responsabilidade individual é:

(...) se concordamos que aqueles que serviram ao regime em qualquer nível e com qualquer competência não eram simplesmente monstros, o que os levou a se comportarem como se comportaram? Em quais bases morais, distintas das legais, eles justificaram a sua conduta depois da derrota do regime e o colapso da ‘nova ordem’, com seu novo conjunto de valores? (2004, p. 106)

Para responder a essa pergunta, Arendt discute o argumento tão amplamente utilizado por tantos acusados: o de que *obedeciam* a ordens. Para ela, o problema está em igualar consentimento e obediência, uma vez que o ato de “obedecer” só seria plausível em adultos

5 O cinema e as ciências sociais vêm já há algum tempo entabulando diálogos fecundos. Na antropologia, algumas áreas vêm produzindo reflexões e projetos que realizam essa aproximação, entre elas as antropologias da arte, a visual e a da comunicação de massa. Nesses esforços, contudo, a imagem não goza sempre do mesmo estatuto, ora sendo uma forma autônoma de interpretação, capaz mesmo de substituir o texto escrito, como na produção de filmes etnográficos, ora ocupando o lugar de objeto para discussão de inúmeras questões a partir de variadas perspectivas teóricas. Entre as abordagens adotadas nessa aproximação entre análise antropológica e imagens, poderíamos citar o recurso à noção de “representação”, entendendo estudos de caso da forma como inúmeros temas e problemas são retratados em produções discursivas variadas, e o tratamento de filmes e outros discursos midiáticos como formas narrativas próximas das noções antropológicas tradicionais de “mitos” e “rituais”. Além dessas duas perspectivas, o cinema pode também ser utilizado pelas ciências sociais como uma fonte de dados para a discussão de problemas teóricos consagrados. Trata-se de recorrer ao cinema como meio de acesso a histórias cuja reunião pelo antropólogo como um conjunto permite a construção de um *corpus* de dados capaz de fornecer elementos para a discussão de problemas de teoria social. É um exercício dessa natureza que proponho aqui.

6 Em maio de 2007, fui convidada pelo Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro (CPRJ) a conduzir um debate sobre cinema, para o qual propus *Eu fui a cineasta de Hitler*. Agradeço à instituição e a todos os presentes pela oportunidade de expor algumas das ideias aqui desenvolvidas.

em situação de escravidão, o que faria com que aqueles acusados de participação no regime nazista tivessem de fato, ao não se insurgirem contra as ordens recebidas, *apoiado* o regime, pois sua aquiescência equivaleria a consentir, e não a *obedecer*. Seu argumento é que tudo o que foi feito sob a égide da ideologia nazista exigia a participação coordenada de inúmeras pessoas, o que as corresponsabiliza pelas atitudes dos líderes, pois sem os “dentes da engrenagem” (expressão utilizada por Arendt para se referir ao argumento da “obediência”) nada se moveria. E assim sendo, obedecer é uma forma de apoio, pois “um adulto consente onde uma criança obedece; se dizemos que um adulto obedece, ele de fato apoia a organização, a autoridade ou a lei que reivindica ‘obediência’” (2004, p. 109).

#### 4. Três trajetórias, três consciências<sup>5</sup>

##### 4.1. Traudl Junge: o “trabalho sujo” de uma “boa pessoa”<sup>6</sup>

O documentário *Eu fui a secretária de Hitler* nos mostra o embate de Traudl Junge com sua própria consciência, em um enorme e doloroso esforço para encontrar argumentos que lhe permitam inocentar-se das acusações incessantes que dirige a si mesma por ter participado tão de perto, tão ativamente e tão ingenuamente/irresponsavelmente do esforço de guerra nazista. O núcleo de seu drama reside em duas tensões que atravessam todo o seu depoimento: ingenuidade/irresponsabilidade e pertencimento/autonomia.

Seu diálogo consigo mesma após o fim da guerra e a revelação gradual das atrocidades cometidas contra os judeus faz em um percurso marcado por duas indagações fundamentais que podemos talvez formular assim: “como foi que não percebi?” e “que direito tinha eu de não perceber?”. Em um esforço para encontrar respostas que possam trazer-lhe algum grau de apaziguamento interno, Traudl debate-se entre argumentos que parecem ecoar as duas perguntas que orientam a análise de Arendt sobre a “responsabilidade pessoal na ditadura”: o que ha-

via de diferente naqueles que não aderiram e quais os argumentos utilizados pelos que aderiram para se explicar. A resposta de Arendt – quem não aderiu foi quem ousou pensar por conta própria, recusando-se assim a um consentimento disfarçado de obediência – fornece um ótimo guia para compreendermos o drama de Traudl.

O tema da consciência surge já na primeira cena, com a seguinte fala de Traudl<sup>7</sup>:

T: Isso só pode acontecer quando um sistema tirânico está tão bem estabelecido que consegue dominar todo o tecido social. E os alemães são muito bons em organização.

E: Em organizar consciências também?

T: Sim. Sabe, essa é uma área em que Hitler causou um mal enorme. Ele de fato tentou manipular as consciências do povo alemão. Ele os convenceu de que tinham uma tarefa a cumprir, de que tinham que exterminar os judeus, porque os judeus haviam causado todos os seus problemas. Essa não era uma ideia original de Hitler; já se falava disso havia muito tempo. De que eles tinham que fazer um sacrifício. E eu me lembro de uma escritora... Ela entrevistou um soldado que havia sido designado para servir em um campo de concentração. Ele era um guarda, e ela lhe perguntou: “Você não sentia pena alguma das pessoas a quem tratou tão mal lá?” E ele retrucou: “Sim, eu certamente senti pena deles, mas eu tinha que superar isso. Era um sacrifício que eu tinha que fazer por uma causa maior”. E foi isso o que aconteceu com a consciência. Afinal, Hitler costumava dizer sempre: “Vocês não precisam se preocupar, nenhum de vocês. Basta fazerem tudo o que eu disser e eu assumirei a responsabilidade”. Como se alguma pessoa pudesse tomar posse da consciência de outra. Eu de fato acredito que é possível tornar a consciência de alguém mais sensível, ou anestesiá-la, ou então manipulá-la.

Essa passagem inicial explicita já a tensão que irá perpassar todo o documentário e que se encontra no cerne do drama pessoal de Traudl acerca da natureza e grau de sua responsabilidade pessoal no extermínio dos judeus: autonomia *versus* manipulação da consciência. Traudl principia atribuindo a responsabilidade a Hitler (“ele causou um mal enorme”, “ele dizia sempre que assumiria a responsabilidade”), para em seguida

7 A transcrição das falas desse documentário é uma tradução de minha autoria das legendas em inglês presentes na versão em DVD lançada na área 1. “T” designa as falas de Traudl; “E” designa as intervenções do entrevistador.

esboçar uma autocrítica (“como se alguma pessoa pudesse tomar posse da consciência de outra”). Essa autocrítica, contudo, é negada (ou ao menos nuançada) pela afirmação final de que é possível a alguém afetar a consciência alheia. Assim, nessa primeira passagem, seu drama parece ser: qual o grau de autonomia que se pode exigir da consciência individual? Em que medida ela pode, ou deve, se pautar por orientações externas?

Traudl narra, a seguir, o modo como começou gradualmente a dar-se conta da relação existente entre seu trabalho como secretária de Hitler e os sofrimentos causados pelos nazistas:

T: Quanto mais tempo eu vivo, quanto mais velha fico, mais sinto esta carga, este sentimento de culpa, porque trabalhei para um homem e realmente gostava dele, mas ele causou um sofrimento tão terrível. Sabe, os detalhes foram revelados mais tarde sobre o que realmente aconteceu nos campos de concentração. Eu li os livros de Victor Klemperer, e, claro, isso foi muito mais tarde. Mas essa leitura me deu uma sensação muito forte de que todos esses problemas começaram para os judeus bem no início, por volta de 1933 ou 1934. E esse sentimento de que eu fui tão inconsciente e tão inconsequente que nem notei ou prestei atenção. Este sentimento começou a me oprimir cada vez mais. Às vezes penso que eu deveria ficar muito zangada com a criança que fui, com aquela jovem, ou então me parece que não posso perdoá-la por não ter percebido a tempo os horrores que aquele monstro causou. O fato de que não vi em que estava me envolvendo e, acima de tudo, de que simplesmente disse ‘sim’ sem pensar absolutamente. Afinal, não foi como se eu fosse uma nazista ardorosa. E quando fui para Berlim, eu podia ter dito: ‘Não, eu não quero esse emprego, eu não quero ser enviada para o quartel-general do Führer.’ Mas não fiz isso, porque eu simplesmente estava curiosa demais. E acho também que eu não podia realmente imaginar aonde o destino me levaria e me deixaria em uma situação a que eu nunca havia aspirado. Mas mesmo assim acho difícil perdoar a mim mesma por tudo isso.

Nessa passagem, a tensão aparece sob a forma da oposição/articulação entre ser ingênua e ser irresponsável. Se por um lado Traudl distingue entre a forma de adesão consciente (“eu não era uma nazista ardorosa”) e o “sim” dito “sem pensar absolutamen-

te”, essa distinção não parece, a ela mesma, suficiente para isentá-la de culpa, em um diálogo que parece ecoar a concepção de Arendt de que a responsabilidade exige uma consciência capaz de exercer um julgamento autônomo. Esse tema é ainda mais claro na passagem abaixo:

T: Quero dizer, é claro que hoje não há dúvida sobre isso. Tenho que dizer: ele era um criminoso absoluto. Ele era um criminoso – o problema é que eu não percebi isso. Algum tempo depois eu comecei a me perguntar se deveria ter visto aquilo. Mas então penso que eu só tinha 13 anos quando ele apareceu na cena política e eu tive um desenvolvimento tardio sob muitos aspectos e, afinal, havia milhões de outras pessoas além de mim que também não perceberam. Quero dizer, não é como se todos menos eu tivessem percebido o criminoso que ele era. E eu tento me consolar com esses pensamentos.

Na passagem acima, Traudl procura relacionar o percurso individual de sua consciência a um movimento coletivo, de natureza social. Seu drama ganha então novos matizes, com a inclusão de um novo questionamento: *em que medida a natureza compartilhada da inconsciência a exime de sua responsabilidade individual?* Reencontramos aqui Hannah Arendt e sua noção de “coordenação”, termo que utiliza para referir-se ao colapso da faculdade de julgar que teria acometido boa parte da elite intelectual alemã. É como se Traudl fosse buscar consolo no pertencimento, na adesão a códigos compartilhados – como ela, milhões também não perceberam, e ela mesma só percebe como parte de um processo coletivo de tomada de consciência. Mas é justamente essa forma de adesão *irrefletida* que Arendt aponta como uma forma de irresponsabilidade, uma vez que nela o sujeito não exerce a faculdade de julgar de forma autônoma, recorrendo a padrões preconcebidos para “classificação” das experiências que lhe são apresentadas. Esta é a forma que o diálogo de Traudl consigo mesma parece ganhar: “eu só tinha 13 anos,

mas será que não devia ter visto?” E a resposta que dá a si mesma parece afirmar que tinha o dever de ter visto, pois as afirmações com que encerra os dois últimos depoimentos citados sugerem a presença de um forte sentimento de culpa: “Mas mesmo assim acho difícil perdoar a mim mesma por tudo isso”; “E eu tento me consolar com esses pensamentos”.

O fragmento abaixo acrescenta ainda uma nova camada a esse diálogo de Traudl consigo mesma:

T: Você vê, no círculo íntimo que o cercava, na esfera privada, eu não tinha acesso aos projetos megalomaniacos e às medidas bárbaras. Isso foi o mais terrível, foi isso que me deixou tão chocada mais tarde, quando percebi o que havia acontecido. Quando comecei a trabalhar lá, pensei que estava na fonte central das informações, mas na verdade estava em um ponto cego. É como em uma explosão – há um lugar em que a calma prevalece. E foi essa a grande ilusão, a grande... não decepção, mas a grande mentira em que fiz com que eu mesma acreditasse.

Reaparece aqui esse movimento pendular entre buscar argumentos que legitimem um autoperdão e uma autoacusação impiedosa, entre “não saber” como algo que a eximiria de culpa e a autocrítica por não saber. O problema da responsabilidade pessoal de saber é especialmente nítido na última afirmação: não uma mentira em que ela acreditou (como nos primeiros trechos citados, em que sugere, embora já oscilando, que a consciência individual pode ser manipulada por outros), mas uma mentira em que *ela mesma se fez acreditar*. É como se o diálogo de Traudl consigo mesma colocasse assim o dilema que procura resolver para conseguir se perdoar: *qual a responsabilidade individual implícita em se deixar persuadir?*

O esforço de inserção da descoberta da própria responsabilidade em um movimento coletivo, ao qual ela se refere como “acertar as contas com o passado”, é nítido também na passagem a seguir. Seu processo pessoal é explicado como parte de uma coletividade, em que, a princípio, ninguém sabia, e em seguida todos descobriram juntos:

T: Nos primeiros momentos após o fim da guerra, o passado não era uma questão, por mais estranho que pareça. Também não era um assunto para ser discutido em público. E não havia nenhum livro sobre isso. Na política, não havia ainda esse processo de acertar as contas com o passado. Nem mesmo os julgamentos de Nuremberg deram início a esse processo do modo como aconteceu mais tarde, nos anos [19]60. Eu não sei exatamente porque, mas de repente surgiram tantos livros... E muitas vezes se levantaram. Começamos a ouvir falar sobre as tropas SS, e em seguida surgiu o *Diário de Anne Frank*, e havia pessoas que haviam sobrevivido a tudo aquilo. As pessoas que haviam resistido também começaram a falar. O que me causou uma impressão muito forte foi que, depois da guerra, o mundo não estava de modo algum da maneira que Hitler havia descrito e predito que ficaria. De repente, havia um espírito de liberdade e especialmente os americanos... Eu só fui para casa um ano depois da ocupação. Mas os americanos, principalmente, demonstraram ser excelentes democratas e pessoas muito prestativas. Os pacotes de ajuda começaram a chegar. Eu subitamente percebi que nada daquilo era verdade.

**Mas o verdadeiro “golpe de misericórdia”, que parece inviabilizar definitivamente o esforço de Traudl para encontrar uma forma de viver em paz consigo mesma – motivação daqueles que não consentiram –, é o “encontro” com Sophie Scholl:**

T: Então, nos primeiros anos não me ocorreu realmente a ideia de fazer as pazes com meu passado. É claro que todos os horrores que surgiram nos julgamentos de Nuremberg sobre os seis milhões de judeus e de pessoas de outras religiões e crenças que perderam a vida... Aquilo tudo me atingiu muito, foi muito chocante. Mas de início eu não conseguia ver a conexão daquilo com o meu próprio passado. Eu ainda me sentia de algum modo contente por não ter nenhuma culpa pessoal e por não ter sabido nada daquilo. Eu não tinha a menor ideia da extensão do que havia acontecido. Mas então, um dia eu passei pelo memorial da Rua Franz Josef em homenagem a Sophie Scholl, uma jovem que se opôs a Hitler, e percebi que ela tinha a mesma idade que

8 Essa referência à resistência no período nazista como um “milagre” encontra-se em Arendt (1983, p. 136).

9 A tradução utilizada aqui são as legendas da versão lançada em DVD no Brasil. “S” designa as falas de Sophie; “E” designa as falas de seu interrogador.

10 *Uma mulher contra Hitler* é uma narrativa romanceada da vida de Sophie Scholl, centrada em sua resistência, sua prisão e sua execução. Já *A deusa imperfeita* e *Eu fui a secretária de Hitler* são documentários, em que temos acesso a depoimentos das próprias personagens biografadas. É evidente que, sem recair em um “maniqueísmo teórico” que atribuiria a natureza de “verdade” à forma-documentário e de “ficção” à forma-romance, as falas das protagonistas têm naturezas diversas. Ainda que eventualmente editados, induzidos ou mesmo comentados por montagens e justaposições nos documentários, os depoimentos de Traudl e Leni são de autoria própria; as falas de Sophie, por sua vez, são romanceadas, a ela atribuídas em um esforço narrativo. É possivelmente a isso que devemos a nitidez quase “didática” do contraste de suas posições com as visões do oficial nazista que a interroga, suas falas carecendo, de resto, das ambivalências e contradições que perpassam os depoimentos das primeiras. Essa diferença faz com que submeter os três filmes ao mesmo tipo de análise gere desequilíbrios analíticos. Entretanto, embora ciente desse problema, entendo que este texto não pode prescindir da análise da trajetória de Sophie, por duas razões: é a possibilidade da resistência que inaugura a questão que motiva este texto, conforme exposto; e é o “encontro” de Traudl com Sophie, através da leitura de seu memorial, que deflagra seu impiedoso autoquestionamento.

eu e que foi executada no mesmo ano em que comecei a trabalhar para Hitler. Naquele momento eu realmente percebi que ser jovem não é desculpa e que talvez fosse possível descobrir o que estava acontecendo.

Parece ser aqui, ao se deparar com um igual inserido em um mesmo contexto histórico e social, que Traudl se depara plenamente com o problema da *responsabilidade individual*, que aparecerá, como veremos adiante, no comentário sobre a trajetória de Sophie, justamente como uma forma de relação com sua *consciência*.

#### 4.2. Sophie Scholl: o milagre da resistência<sup>8</sup>

Sophie Scholl é presa por espalhar panfletos contrários ao esforço de guerra alemão na universidade em companhia de seu irmão Hans, denunciado e preso na mesma ocasião. Os dois são levados para uma prisão, onde são detidos e longamente interrogados por oficiais nazistas. Na longa sequência de seu interrogatório, Sophie explica suas motivações ao oficial, motivações nas quais o tema da *consciência* ocupa um lugar central<sup>9</sup>. A firmeza de Sophie contrasta nitidamente com as oscilações de Traudl, permitindo-nos avançar neste exercício de ilustração da natureza da relação entre responsabilidade, julgamento e consciência, nos termos propostos por Arendt<sup>10</sup>:

S: Então por que quer nos punir?

E: Porque é a lei. Sem lei não há ordem.

S: A lei a que se refere protegia a liberdade de expressão antes do nazismo subir ao poder, em 1933. Quem opina hoje é preso ou condenado à morte. Isso é ordem?

E: Só podemos confiar na lei, não importa quem a tenha escrito.

S: E na sua consciência.

E: Bobagem! Aqui está a lei e aqui está o povo. Como criminoso, devo descobrir se ambos coincidem e, se não coincidirem, encontrar a maçã podre.

S: As leis mudam, a consciência não.

E: E se todos decidissem o que é certo ou errado individualmen-

te? O que restaria se criminosos derrubassem o *führer*? Caos criminal. E o tão falado livre-pensamento, federalismo, democracia? Sabemos aonde vamos parar.

S: Sem Hitler e seu partido haveria lei e ordem para todo mundo. Todos estariam livres de atos arbitrários, não só os capachos.

E: Como se atreve a fazer comentários aviltantes?

S: Aviltante é nos chamar de criminosos por causa de alguns panfletos. Só tentamos convencer as pessoas com palavras.

Nesse primeiro fragmento, o embate está, em um primeiro plano que poderíamos talvez chamar de “manifesto”, entre a “lei” e a “consciência”. Implicitamente, contudo, há concepções que associam, da parte do oficial nazista, a “lei” à ordem e a “consciência” ao caos. Essa concepção fica clara quando o oficial advoga a natureza necessária da confluência entre a lei e a vontade do povo, afirmando ser a fonte de eventuais discrepâncias alguma “maçã podre” – ou seja, desqualificando como meramente causadora de “desordem” a existência de convicções alternativas. Sophie, por sua vez, advoga uma concepção de lei como protetora do direito individual de seguir sua própria consciência, afirmando o caráter volátil das leis e a capacidade de ordenação do mundo da consciência individual.

A oposição discutida por Arendt entre obedecer e consentir aparece aqui também de forma sutil no comentário de Sophie de que a lei em um regime totalitário é confortável somente para os “capachos”, ou seja, para aqueles que abdicam do direito (e, veremos mais adiante, também do dever) de exercitar sua consciência. A escolha de Sophie por essa forma de intervenção política – a persuasão por meio da distribuição de panfletos – é afirmada também na fala final desse trecho, em que recusa uma lei que a classifica como criminosa justamente por apelar para a consciência dos outros.

O debate prossegue:

E: Descaradamente, você e seu grupo abusaram de seus privilégios. Estudam em tempo de guerra com o nosso dinheiro. Eu era alfaiate no tempo da democracia. Sabe o que me tornou um policial? A ocupação francesa, não a democracia alemã. Sem o movimento, eu ainda seria um policial do interior. Aquele repul-

sivo Tratado de Versalhes. Inflação, desemprego, pobreza, o nosso *führer* Adolf Hitler acabou com tudo isso.

S: E levou o país para uma guerra sangrenta onde todos morrem em vão!

E: Uma luta heroica! Você recebe os mesmos cupons que as pessoas que combate! Está em melhor posição do que as pessoas como eu. Você não precisa fazer isso! Como ousa elevar a voz? O *führer* e o povo estão protegendo você!

S: Aqui no Palácio Wittelsbach? Prendendo a minha família?

E: Estamos libertando a Europa da plutocracia e do bolchevismo. Lutamos pela Alemanha livre! Nunca mais seremos ocupados.

S: Até a guerra acabar e as tropas estrangeiras invadirem e o mundo apontar o dedo para nós por tolerar Hitler.

E: O que dirá quando a vitória final for nossa? Quando a liberdade e a prosperidade florescerem? (...)

S: Na Alemanha de Hitler todos deixaram de acreditar na Liga.

E: E se eu estiver certo? Você é protestante?

S: Sou.

E: A Igreja também exige devoção, mesmo se você tiver dúvida.

S: As pessoas vão à Igreja voluntariamente. Hitler e o nazismo não oferecem nenhuma outra opção.

**O tema da consciência aparece aqui inextricavelmente associado à liberdade. Mas não se trata, na fala de Sophie, de advogar uma consciência “desligada” do mundo, dissociada de códigos compartilhados ou de instituições sociais, mas sim de uma consciência capaz de *livre adesão*. A natureza da ação dessa consciência é elaborada adiante:**

E: Por que se arrisca tanto por falsos ideais?

S: Porque tenho consciência.

E: Você é tão dotada, por que não pensa como nós? Liberdade, honra, prosperidade. Um governo moralmente responsável. Esta é a nossa convicção.

S: Não abrir os olhos com o terrível banho de sangue conduzido pelo nazismo em nome da liberdade e da honra? A Alemanha cairá em desgraça se a juventude não derrubar Hitler e construir uma Nova Europa intelectual.

E: A Nova Europa só pode ser nacional-socialista.

S: E se o *führer* for louco? Por exemplo: o ódio racial. Tivemos

um professor judeu em Ulm. Ele ficou diante de uma tropa SA. E todos cuspiram em seu rosto. Naquela noite, ele desapareceu. Como muitos em Munique. Supostamente foram trabalhar na Europa Oriental.

E: Acredita nessa bobagem? Judeus são emigrantes.

S: Soldados vindos do Leste falam de campos de extermínio. Hitler quer exterminar todos os judeus europeus. Ele pregava essa loucura há 20 anos. Como pode acreditar que os judeus são diferentes de nós?

E: Essa gente nos trouxe infortúnio. Você está confusa, não tem ideia. Teve educação errada. Eu a teria educado diferente.

S: Tem ideia do meu choque quando descobri que os nazistas eliminavam crianças deficientes mentais? Amigas de minha mãe nos contaram isso. Caminhões vinham recolher as crianças no hospital. As outras crianças perguntavam para onde estavam indo. “Para o céu”, diziam as enfermeiras. E as crianças subiam no caminhão cantando. Acha que não fui bem criada porque sinto pena delas?

A natureza da ação da consciência advogada por Sophie é basicamente *compassiva*. À sedução do conforto de “pensar como todos” – resultado natural, na fala do oficial, das inteligências bem dotadas – Sophie opõe uma consciência capaz de solidarizar-se com o sofrimento alheio, uma consciência movida a um sentido de *responsabilidade* (nos termos de Lévinas, tal como apropriado por Bauman, 2004). A exposição de Sophie de suas motivações faz dela um exemplo daqueles que, na concepção de Arendt, “ousaram pensar por conta própria” e não consentiram porque sabiam que “teriam que viver consigo mesmos depois”.

#### 4.3. Leni Riefenstahl: as diversas formas da responsabilidade

O documentário *O triunfo da vontade*, realizado por Leni Riefenstahl sob encomenda do Partido Nazista, retrata o congresso do partido realizado em 1934. É considerado por especialistas, segundo informações integrantes do próprio documentário *A deusa imperfeita*, como o melhor filme de propaganda política jamais feito. Sendo assim, parece difícil imaginar como sua realizadora poderia alegar total e

completa inocência em relação aos crimes nazistas. E, entretanto, ela o faz com veemência e, em alguns momentos, até mesmo irritação, no documentário sobre sua vida. Seu argumento é de que política e estética são assuntos inteiramente independentes e que filmaria da mesma forma qualquer manifestação de massa, em Berlim ou em Pequim.

Os realizadores de *A deusa imperfeita* questionam Leni de diversas maneiras acerca de suas relações com o regime nazista, apontando inclusive algumas discrepâncias entre suas afirmações e evidências documentais, que entre outras coisas sugerem que ela teria alguma noção da perseguição empreendida contra os judeus. Insinuem também, por meio da edição de imagens e outros recursos, o apego de Leni a *O triunfo da vontade* (apesar de sua afirmação categórica de que se arrepende de tê-lo feito), bem como algumas características de sua personalidade pouco lisonjeiras, tais como sua natureza autoritária (sugerida em duas passagens, como quando, irritada com um comentário do entrevistador acerca de seu filme, ela o agarra pelo braço e o sacode com força, ou então quando “disputa” a direção do documentário com o realizador, interferindo em enquadramentos de câmera).

*A deusa imperfeita*, apesar de abarcar toda a carreira de Leni, é em grande medida voltado para a compreensão de suas relações com o nazismo, tanto factualmente quanto em termos de sua autoimagem e de sua compreensão acerca da sua responsabilidade individual. Em uma cena já ao final do filme, o entrevistador lhe faz uma pergunta direta sobre isso, desencadeando o seguinte desabafo<sup>11</sup>:

E: Eu tenho a impressão de que esse país ainda está esperando que você diga publicamente: “Eu cometi um erro. Me desculpem”.

L: Pedir desculpas não é suficiente. Mas eu não posso me rasgar em duas ou me destruir. É tão terrível. Eu sofri durante mais de meio século e isso só vai acabar quando eu morrer. É um fardo tão incrivelmente pesado que dizer “me desculpem” é inadequado, quer dizer, muito pouco.

E: Não machuca ouvir repetidamente que você é irrecuperável?

L: É claro que machuca. Isso me deixa muito, muito triste. Mas é justamente porque não para nunca e as pessoas ficam repetindo isso que eu tenho que conviver com isso. E isso lança

11 Do mesmo modo como feito na seção sobre *Eu fui a secretária de Hitler*, a transcrição das falas de *A deusa imperfeita* é uma tradução minha das legendas em inglês presentes na versão em DVD lançada na área 1. “L” designa as falas de Leni; “E” designa as intervenções do entrevistador.

uma sombra tão grande na minha vida que a morte será uma libertação abençoada.

E: Eu acho que as pessoas estão esperando que você admita sua culpa.

L: Bem, o que você quer dizer com isso? Admitir a culpa pelo quê? Eu me arrependo de fato por ter feito o filme *O triunfo da vontade*, sobre o congresso do partido em 1934. Eu me arrependo... Não, eu não posso me arrepender por estar viva naquela época. Mas meus lábios nunca pronunciaram qualquer palavra antissemita. Também nunca escrevi nada desse tipo. Nunca fui antissemita e nunca me filiei ao Partido Nazista. Então, do que é que eu sou culpada? Me diga. Eu não joguei nenhuma bomba atômica. Eu não denunciei ninguém. Então, onde está a minha culpa?

Os argumentos acionados por Leni em sua fala final para justificar sua convicção de não ter qualquer responsabilidade pelas atitudes nazistas, e por isso de não ter qualquer sentimento de culpa, inventariam um conjunto variado de formas de atuação capazes de tornar o sujeito responsável por algo. A primeira delas é um conjunto de formas de manifestação explícita de apoio, seja através de declarações (“meus lábios nunca pronunciaram qualquer palavra antissemita”; “nunca escrevi nada desse tipo”), adesões formais (“nunca me filiei ao Partido Nazista”) ou convicções íntimas (“nunca fui antissemita”). A segunda é por meio do exercício da violência física (“não joguei nenhuma bomba atômica”). E a terceira pela adoção de atitudes capazes de colocar outras pessoas à mercê daqueles que cometiam violências físicas (“eu não denunciei ninguém”).

O conjunto de argumentos ao qual Leni recorre para afirmar sua inocência percorre um amplo espectro de relações possíveis do sujeito com suas convicções e de atitudes passíveis de adoção em decorrência dessas convicções. Assim, um primeiro tipo de responsabilidade seria o *sentimento ou convicção em si mesmos*, circunscritos todavia ao íntimo do sujeito. Um segundo tipo seria a exteriorização desse sentimento sob a forma de manifestações verbais, sua *comunicação a*

*outrém*. Um terceiro tipo seria a manifestação política *stricto sensu*, sob a forma tradicional da filiação a um grupo formalmente constituído em torno de uma ideologia. Esses três tipos de responsabilidade são negados por Leni enquanto *adesões a uma ideologia*, com graus variados de relação com o mundo público.

Entretanto, o núcleo de boa parte das críticas de que foi alvo durante sua vida diz respeito não a essas formas explícitas de adesão (entendendo aqui que a existência de uma convicção/sentimento antissemita claro para a consciência do sujeito, ainda que não manifesto exteriormente, seria também uma maneira de aderir) e de participação política, mas sim a uma forma mais sutil de manifestar apoio, e que seria através da *estética*. É esse o cerne da rigorosa crítica feita por Susan Sontag ao trabalho que Leni realizou como fotógrafa na África após o fim da Segunda Guerra, em que surgiriam, no elogio à beleza das tribos africanas fotografadas, traços da ideologia da superioridade racial como *forma de distinção entre os grupos humanos*, condição óbvia de possibilidade do nazismo. Leni, contudo, desqualifica inteiramente essa associação entre estética e política, advogando, conforme já mencionado, a absoluta autonomia da primeira em relação à segunda como argumento para sustentar sua convicção de não ter qualquer responsabilidade pelas atitudes dos nazistas.

Seus dois outros argumentos – não ter exercido pessoalmente qualquer violência física nem ter entregado alguém para que a sofresse – parecem ser uma reivindicação ao estilo daquela atitude batizada por Hughes como sendo típica das “boas pessoas”. Estas são aquelas que *não fazem nada ou sabem de nada*, mas que, principalmente, *não fazem qualquer esforço para saber*. Leni parece aqui reivindicar para si esse *status* de uma “boa pessoa” como algo que a eximiria de qualquer responsabilidade, sem qualquer sinal daquele autoquestionamento tão rigoroso empreendido por Traudl (“que direito tinha eu de não saber?”) ou daquela noção da responsabilidade política envolvida no poder persuasivo que acompanha qualquer projeto estético, cuja consequência política Sophie abraça como estratégia de atuação (“Só tentamos convencer as pessoas com palavras”).

Dois são os pontos que me parecem fundamentais nessa terceira trajetória no nazismo. O primeiro é que todos os argumentos de Leni – não acreditava, não apoiei, não fiz nem ajudei a fazer – deixam intacta a questão levantada por Arendt acerca da relação entre comportamento moral e consciência, uma vez que (ainda que acreditemos em tamanho desconhecimento da parte de alguém tão próxima ao núcleo do poder no regime nazista) o tom geral do seu depoimento é “eu não sabia”: mas, conforme apontou Arendt, não foram justamente esse silêncio e omissão quase “orquestrados” (aquilo que ela chamou de “coordenação”) por parte de um segmento da intelectualidade alemã que favoreceram a ascensão do nazismo ao poder?

Um segundo ponto é a distinção entre “coagir” e “tentar”. Arendt aponta que a “confusão moral” que marcou a polêmica em torno da sua tese sobre a “banalidade do mal” tinha, entre outros dilemas, um obscurecimento dos limites da vontade e da liberdade individuais, como se, uma vez tentado, o sujeito não tivesse alternativa a não ser ceder à tentação, razão pela qual esta equivaleria quase a uma forma de coação. Se por um lado não é possível afirmar que Leni foi “coagida” a filmar as Olimpíadas ou o congresso (e ela mesma em nenhum momento de seu depoimento recorre à justificativa da “obediência” acionada por tantos outros acusados de colaborar com o nazismo), por outro é difícil não indagar sobre a natureza fústica desses “convites” feitos pelo partido no poder a uma cineasta em ascensão. E aqui residiria o ponto talvez nevrálgico das acusações a ela dirigidas: ter cedido a uma “tentação” sem tê-lo jamais reconhecido, com isso não tendo (o que parece ser mais grave) feito, ao menos publicamente, qualquer exame de consciência capaz de resultar em uma assunção de culpa e pedido público de perdão.

## Considerações finais

As histórias de Traudl, Sophie e Leni são perpassadas pelos temas da culpa e do perdão, recorrentemente imbricados nos problemas da consciência e do comportamento moral aqui discutidos. É o defrontar-se com o memorial em homenagem a Sophie – àque-

la que “ousou pensar por si mesma” – e a deflagração em Traudl de seu rigoroso *mea culpa*. É a obstinação de Leni em proclamar sua inocência, sua recusa a desculpar-se publicamente e a revolta da opinião pública alemã. É o diálogo interno incessante de Traudl em busca de um argumento que lhe permita reconciliar-se consigo mesma.

Qual o trabalho que esses perdões, culpas e memoriais realizam?

Na noite da estreia do filme no Festival de Berlim, Traudl, internada em um hospital em decorrência de um câncer, conversa por telefone com os diretores do documentário. Nessa ocasião, ela lhes diz: “Eu acho que estou começando a conseguir me perdoar”. Sua morte ocorre logo em seguida.

Esse movimento psíquico de perdoar a si mesma no momento mesmo em que seu pedido de perdão vai tornar-se público – a estreia do filme no festival –, com sua dramaticidade acentuada pela morte subsequente, inspira o último comentário que gostaria de tecer acerca dessas três trajetórias.

Delumeau (1991), em um estudo sobre a história do sacramento da confissão na teologia católica entre os séculos XIII e XVIII, aborda um conjunto de questões sobre a relação entre o perdão e o apaziguamento da consciência individual. Entre essas questões, há quatro pontos que podem nos ajudar a aprofundar a reflexão sobre os problemas morais suscitados pelos dramas das três mulheres aqui examinados: a) a distinção entre a confissão por atrição (em que a motivação principal do penitente é o temor do castigo) e a confissão por contrição (em que o horror ao pecado em si é o que o leva a confessar); b) a importância de “confortar a vergonha” inerente ao ato de confessar, entendida, em seu limite, como principal expiação do pecado; c) a relação entre conhecimento do mal e *consentimento* na definição do “pecado mortal”; e d) a gradual construção de uma moral moderna, em que dificilmente se está “de posse de certezas sem fissura” (1991, p. 108), o que teria levado a teologia moral “a conceder um valor crescente à consciência individual e à responsabilidade pessoal” (1991, pp. 134-135).

A distinção atrição/contrição nos leva a uma questão nodal do problema da moral: o lugar do outro na relação do sujeito consigo mesmo. “Traduzido” em termos de um problema de teoria social, a questão em torno da qual o debate dos teólogos desenrolou-se ao longo de mais de cinco séculos parece ser a “etiologia” da consciência individual em sua relação com os códigos compartilhados em meio aos quais o sujeito define seus pensamentos, palavras, atos e omissões. Coação? Tentação? Liberdade? Convivência consigo mesmo?

A questão fundamental que dividiu os teólogos ao longo de tanto tempo – a quem perdoar, se àquele que confessa por medo do castigo ou àquele que o faz por convicção subjetiva de ter errado – parece assim nos conduzir a um problema familiar aos cientistas sociais: os graus e as formas de internalização e vivência das normas sociais<sup>12</sup>. No perdão concedido ao atrito exige-se uma atitude em cuja lógica faz-se nítida a presença do olhar do outro, ainda externo; na restrição da absolvição ao contrito, exige-se a plena internalização deste olhar na constituição da consciência de si<sup>13</sup>.

Essa presença do “olhar do outro” pode, por sua vez, explicar a importância dada ao “conforto da vergonha”, entendida como essência mesma da expiação. Confessar é sempre um ato de comunicação – comunica-se a outrem as próprias falhas. Assim sendo, o sujeito que confessa expõe-se à crítica do grupo, sujeitando-se nesse ato (ao menos do ponto de vista do esforço psíquico exigido pela confissão) a todo tipo de sanções. Se lembrarmos as reflexões de Elias (1993) sobre a vergonha, torna-se mais clara a relação entre aceitar a vergonha e expiar a própria falta:

A vergonha tira sua coloração específica do fato de que a pessoa que a sente fez ou está prestes a fazer alguma coisa que a faz entrar em choque com pessoas a quem está ligada de uma forma ou de outra, e consigo mesma, com o setor de sua consciência mediante o qual controla a si mesma. O conflito expressado no par vergonha-medo não é apenas um choque do indivíduo com a opinião social prevalecente: seu próprio comportamento colocou-o em conflito com a parte de si mesmo que representa essa opinião. É um conflito dentro de sua própria personalidade.

12 Uma formulação clássica desse problema pode ser encontrada na obra de Durkheim (1970), que distingue entre duas formas de vivência das regras morais: enquanto um “bem”, ou seja, como um desejo de observá-la, e enquanto um “dever”, ou seja, enquanto uma coerção autoritária.

13 Esse problema do lugar do olhar do outro na constituição do sujeito não está, obviamente, restrito ao domínio das discussões sobre moral nas ciências sociais. Uma outra área temática na qual essa questão ocupa também lugar central é o estudo da honra, talvez não por acaso domínio conexo das discussões sobre moral. Para uma discussão sobre a honra como uma forma de construção do renome, ver Ribeiro (1987). A coletânea organizada por Czechowsky (1992) traz também diversos textos sobre honra em que esse problema é abordado.

Ele mesmo se reconhece como inferior. Teme perder o amor e respeito dos demais, a quem atribui ou atribuiu valor. A atitude dessas pessoas precipitou nele uma atitude dentro de si que ele automaticamente adota em relação a si mesmo. (1993, p. 242)

O sentimento de vergonha proviria assim de uma concordância entre o olhar externo de censura e a consciência do sujeito, sendo por essa razão que a confissão – a *publicização* da falta – pode, no limite, ser entendida como ato essencial da expiação.

A definição do pecado, contudo – ao menos do pecado “mortal” –, não se reduz ao conhecimento do mal: ela exige, para muitos teólogos, o consentimento do sujeito. Como, entretanto, conhecer e consentir sem dúvidas? Esse é, para Delumeau, o dilema da moral moderna, que teria aberto espaço na teologia para a consciência individual e a responsabilidade pessoal, em um mundo cada vez mais marcado pela convivência de códigos heterogêneos de conduta.

Essas questões entrelaçam-se de forma estreita em nossas três biografias. Nessa malha, o ponto essencial parece-me ser a publicização, presente de forma diversa nas três histórias. É na publicização da falta que consciência individual e sociedade se encontram, com a vergonha suscitada por esse encontro podendo ser aliviada somente pelo perdão. É ao ver o memorial (e cumpre aqui assinalar seu sentido último de disposição para não esquecer) em homenagem a Sophie, que soube fazer falar sua consciência, que o conflito consigo mesma é deflagrado em Traudl. É a recusa obstinada em confessar publicamente, em não se submeter à vergonha, que faz a opinião pública condenar Leni duramente. E é ao expor publicamente, na estreia do documentário, seu diálogo íntimo, ao “confessar” e, consequentemente, aceitar a vergonha – forma última de expiação –, que Traudl pode finalmente começar a perdoar a si mesma.

A oposição “atrição/contrição” coloca assim em foco o problema fundamental da relação do sujeito consigo mesmo. Voltando a Hannah Arendt, Sophie ousou pensar por conta própria porque sabia que teria que conviver consigo mesma. Qual, porém, o espaço que o instrumental teórico das ciências sociais reserva para essa forma de exercício da liberdade, em que o pertencimento a códigos hegemônicos é recusado em favor de uma convivência pacífica com a própria consciência? Que indivíduo é esse?

A recuperação de um diálogo com a filosofia, no qual a noção de moral estaria inscrita na natureza humana como uma responsabilidade fundamental do sujeito para com o outro (na acepção de Lévinas), é a sugestão de Bauman (1998), para quem, conforme vimos, só assim seria possível pensarmos em uma moral pré-societária, ou seja, não decorrente de códigos compartilhados, histórica e culturalmente circunscritos. Essas narrativas cinematográficas sobre as biografias dessas três mulheres, com suas trajetórias tão diversas convivendo em um mesmo ambiente histórico, formam um conjunto fértil em sugestões para a reflexão sobre as fontes do comportamento moral em uma época de certezas fissuradas. Liberdade e coação, pertencimento e consciência são dilemas centrais, ao mesmo tempo, para as teorias sociais erigidas a partir de uma discussão sobre as formas de articulação/oposição entre indivíduo e sociedade e para a compreensão da experiência moral na contemporaneidade. E é para um refinamento de sua compreensão que a reflexão sobre os dramas dessas três mulheres no nazismo pode ter muito a nos ensinar.

## Referências

- ARENDDT, Hannah. (1983), *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo, Diagrama & Texto.
- \_\_\_\_\_. (2004), *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo, Companhia das Letras.
- BAUMAN, Zygmunt. (1998), *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (2004), “Sobre a dificuldade de amar o próximo”. Em: *Amor líquido*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, pp. 97-142.
- BLOK, Anton. (2001), “The Narcissism of Minor Differences”. Em: *Honour and Violence*. Cambridge, Polity Press, pp. 115-135.
- CZECHOWSKY, Nicole (org). (1992), *A honra*. Porto Alegre, L&PM.
- DELUMEAU, Jean. (1991), *A confissão e o perdão*. São Paulo, Companhia das Letras.
- DURKHEIM, Émile. (1970), *Sociologia e filosofia*. Rio de Janeiro, Forense.
- ELIAS, Norbert. (1993), “Sugestões para uma teoria de processos civilizadores”. Em: *O processo civilizador*, Vol. II. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, pp. 191-274.
- HUGHES, Everett C. (1962), “Good People and Dirty Work”. Em: *The Sociological Eye*. New Brunswick, Transaction Books, pp. 87-97.
- RIBEIRO, Renato Janine. (1987), “A Glória”. Em: *CARDOSO, Sérgio et alii. Os sentidos da paixão*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 107-116.
- SELIGMANN-SILVA, Marcio. (2003), “Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento”. Em: *SELIGMANN-SILVA, Marcio (org). História, memória, literatura: O testemunho na era das catástrofes*. Campinas, Unicamp, pp. 59-89.

## Filmes:

HELLER, André e SCHMIDERER, Othmar. (2002), *Traudl Junge: Eu fui a secretária de Hitler (Im toten Winkel: Hitlers Sekretärin)*. Filme (documentário), 35mm, 90min (edição em DVD lançada nos EUA), Áustria.

MÜLLER, Ray. (1993), *Leni Riefenstahl: A deusa imperfeita (Die Macht der Bilder: Leni Riefenstahl)*. Filme (documentário), 35mm, 180min (edição em DVD lançada nos EUA), França, Alemanha, Reino Unido, Bélgica.

ROTHEMUND, Marc. (2005), *Sophie Scholl: Uma mulher contra Hitler (Sophie Scholl: Die letzten Tage)*. Filme, 35mm, 120min, Alemanha.

