

A AMBIGÜIDADE DO SILÊNCIO: O HOLOCAUSTO COMO PROBLEMA TEÓRICO

Pedro Spinola Pereira Caldas

Doutorando em História Social da Cultura na PUC-Rio.

Nosso objetivo é analisar teoricamente os problemas em torno dos limites da representação do Holocausto, e seus efeitos na consciência histórica. Para que sejam atingidos os objetivos, analisaremos os problemas sob três perspectivas: (a) a historiográfica, que procura dar sentido aos eventos a partir do passado; (b) a literária, baseada na obra de Primo Levi, cujo objetivo era narrativo, e, logo, comprometido com as gerações futuras; (c) a filosófica, baseada no pensamento de Hannah Arendt, cujo pedido por reflexão mostra que o presente deve ser a fonte essencial de sentido para eventos traumáticos.

Palavras-chave: Holocausto, Historiografia, Judeus.

Our aim is to analyse theoretically the problems involving the limits of representing the Holocaust, and its effects on the historical consciousness. In order to achieve our goals, we are going to analyse it under three different perspectives: (a) The historiographical one, which tries to make sense of past events; (b) the literary one, based on the works of Primo Levi, whose aim was narrative therefore committed to future generations; (c) the philosophical one, based on the thought of Hannah Arendt, whose claim for reflection shows that the present must be the main source of meaning for traumatic events.

Key words: Holocausto, Historiography, Jews.

INTRODUÇÃO

Ao fornecer dados biográficos de Adolf Eichmann, Hannah Arendt o descreveu como um homem cuja vida sem sentido e aborrecida acabou por ser conduzida pelo “vento da história” às fileiras da SS. Movido pela ambição de “fazer carreira”, Eichmann não pensou, apenas fez a pergunta que coroa todo niilismo: “por que não?”. No momento em que não questionou o que havia de positivo em seu ato – “por que sim?, por que faço isto?” – Eichmann havia feito a escolha pela ausência de sentido.

O burocrata nazista, todavia, fazia parte de um sistema que o ultrapassava, e não era privilégio nacional-socialista fazer carreira ou simplesmente não refletir sobre suas próprias atitudes. Acima de tudo, trata-se de conhecer na medida do possível os pressupostos daquilo que se diz e daquilo que se faz. É disto que se tratará aqui: entender o significado desta ausência de sentido, ou ainda, a impossibilidade e as dificuldades de representar o Holocausto.

A ausência de sentido é uma condição na qual todos já estão imersos, o que significa dizer, ela não foi criada deliberadamente, e por isso pode tanto ser produtora como destruidora. Sobre ela não se tem controle. E é este problema que apresentamos agora: os vários sentidos de uma palavra, as várias vozes que lhe emprestam significado, tudo isto conseguimos imaginar sem dificuldades, e, se não formos intolerantes, a polissemia é algo desejável. Por outro lado, dizer que o Holocausto é algo que não se afina com qualquer voz, e portanto propenso ao silêncio, é uma afirmação muitas vezes correta, porém, como muito bem lembra Peter Haidu, igualmente perigosa:

O silêncio é o mundo oposto ao do discurso (...) O refúgio necessário do poeta, do teólogo e do intelectual também serve de instrumento ao burocrata, ao demagogo e ao ditador. (HAIDU, 1992, p. 278)

As palavras de Haidu se espelham quando postas em conjunto palavras de Primo Levi e Hannah Arendt. O escritor italiano, sobrevivente de Auschwitz, dribla e mesmo frustra a crença de seu leitor de boa-fé que espera, nas páginas de seus livros, ter uma idéia mais aproximada da experiência e da vida nos campos de concentração. Levi afirma claramente:

(...) não somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas. Esta é uma noção incômoda, da qual tomei consciência pouco a pouco, lendo as memórias dos outros e relendo as minhas muitos anos depois. Nós, sobreviventes, somos uma minoria anômala, além de exígua; somos aqueles que, por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocamos o fundo. Quem o fez, quem fitou a górgona, não voltou para contar, ou voltou mudo; mas são eles, os “muçulmanos”¹, os que submergiram – são eles as testemunhas integrais, cujo depoimento teria significado geral. (LEVI, 1990, p. 47)

O verdadeiro sentido de Auschwitz era a aniquilação, portanto, quem sobreviveu não o experimentou integralmente. “A obra consumada”, diz Levi, “ninguém a narrou” (LEVI, 1990, p. 48). E para que nos seja de todo retirada a esperança ingênua porém compreensível da descrição direta do horror nazista, diz o autor a respeito de todos os memorialistas: “Falamos por delegação” (idem).

Talvez seja este o sentido mais produtivo, ainda que justamente também o mais angustiante. É um vazio que deve ser preenchido pelos sobreviventes, que falam pelos “afogados”. Todavia há aí uma produtividade refletida na própria prosa de Levi. Porém o silêncio que deve ser rompido pelos sobreviventes, ainda que sempre insuficiente, não é o mesmo silêncio da falta de comunicação que

¹ Eram denominados “Muçulmanos” os presos do campo de concentração que menos resistiam aos horrores e às privações, sofrendo rapidamente a degradação física que invariavelmente os levava à morte.

Hannah Arendt percebeu em Eichmann. A dificuldade em falar não deve levar ao silêncio, e não por uma questão moral, mas justamente por esta dificuldade já pressupor uma relação (“eis um assunto que me desafia e me incomoda, que reconheço como difícil porém justamente por me desafiar e me incomodar, é impossível ignorar sua existência”) e por isso este limite não pode ser entendido como uma prisão que nos torna seguros. Com Eichmann a situação parece ser outra, como podemos verificar no relato de Hannah Arendt:

Quer estivesse escrevendo suas memórias na Argentina ou em Jerusalém, quer falando com o interrogador policial ou com a corte, o que ele dizia era sempre a mesma coisa, expressa com as mesmas palavras. Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada do ponto de vista de outra pessoa. Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava contra as palavras e a presença de outros, e portanto contra a realidade enquanto tal. (ARENDR, 1999, p. 62)

Fica de início a provocação e um pequeno jogo de palavras: o silêncio é eloqüente, e quem diria, polifônico, a ponto de poder ser tanto a impossibilidade de se falar no lugar de alguém - e ainda assim ver-se na necessidade de se falar através da delegação - mas também poder ser a incapacidade de lidar com a realidade, de ver sob o ponto de vista do outro. O primeiro sentido implica uma identificação improvável e até mesmo utópica, já no segundo a identificação é *a priori* inviável, pois a comunicação sequer é desejada. No primeiro, a realidade pode até ser temida, mas no segundo é ignorada com alguma tranqüilidade. “Silêncio” é um termo cuja ambigüidade nos impõe uma parada no caminho. De que se trata quando dizemos que o Holocausto é algo sobre o que se deve falar com muito cuidado? Esta é uma questão que não pode

ser resolvida através da pesquisa documental. É um problema teórico. Por que aconteceu e por que não se evitou? São perguntas feitas ao passado. O que deve ser narrado? Trata-se de uma pergunta feita para o futuro. E conhecer o pressuposto de seu próprio discurso, sejamos burocratas ou historiadores, é se esforçar em conhecer a própria circunstância e a situação dada. É a tarefa do presente.

IDENTIDADE COM O PASSADO: A PALAVRA DOS HISTORIADORES

No pensamento histórico o Holocausto aparece como um desafio interpretativo de primeira ordem. Nas palavras de Saul Friedländer,

A derrota do discurso racionalista moderno significa também o desaparecimento do conceito de progresso e dos objetivos que fundamentavam uma concepção histórica totalizante e uma “grande narrativa”. Assim a memória da Shoah aparece como algo destacado de um contexto maior, uma memória que parece existir somente para si mesma. Não é fácil casar a nossa idéia de modernidade com o aniquilamento industrial e organizado de milhões de vidas humanas. (FRIEDLÄNDER, 1999, p. 22-3)

O problema posto por Friedländer é claro: como é possível falar a respeito de algo se a identificação com este algo é praticamente impossível? Trata-se do silêncio como respeito à realidade no âmbito do pensamento e do trabalho historiográfico. Ora, isto posto, se o discurso é difícil, como é possível articulá-lo e comunicá-lo para que tais horrores sirvam de alerta? A segunda guerra mundial, com todos os seus acontecimentos, teria quebrado definitivamente a crença no progresso tecnológico e na evolução linear do homem. Faz-se necessária alguma forma discursiva que dê conta dos eventos ocorridos na Alemanha e em toda a Europa entre 1933 e 1945.

Dado o respeito à realidade, em grande perigo fica o papel do sujeito que escreve sobre o Holocausto. Nem sempre é legítima a transferência de si, de sua personalidade ou de seus valores culturais. De acordo com a observação de Dominick La Capra, o Holocausto parece ser a grande oportunidade do positivismo retomar seu lugar de destaque no discurso histórico, pois mais do que nunca “os fatos devem falar”.

O positivismo em geral pode ser visto como um abuso do método científico dado através da autonomização do que meramente constata ou ainda da dimensão empírica e analítica do discurso, de modo que evita-se o problema da transferência. (...) O positivismo e as técnicas padronizadas de análise empírica e analítica pareciam estar esperando justamente um fenômeno como o Holocausto. (LA CAPRA, 1992, p. 111)

A partir da citação de La Capra podemos afirmar que, se realmente o desafio imposto pela realidade a partir das atrocidades nazistas reconduzir o positivismo à sua primazia, deveríamos forçosamente que substituir o silêncio por uma única voz – sim, porque se somente os fatos devem falar, qualquer que seja o historiador a tratar deles necessariamente encontrará um mesmo resultado e uma mesma forma de narrar os eventos. Seria uma voz pura e inibidora, cujo respeito pela realidade implica uma pureza bastante perigosa.

Anteriormente já havíamos visto em palavras de Primo Levi que a possibilidade do testemunho pleno, no caso de Auschwitz, era impossível. Por isso, os fatos, se quisermos chamar assim, são “os afogados”. Quem pode lhes dar sentido? Quem terá esta autoridade, que, agora sabemos, não pode ser uma só? Mais do que nunca nos acossa o problema da atribuição de sentido ao passado, e a possibilidade de identificação. Resta saber se, perante a realidade dos horrores de Auschwitz, Dachau, Bergen-Belsen e outros lugares de me-

mória e de esquecimento, não haveria aí um grande risco em “criar um novo passado”. O risco é desde logo compreendido, mas como evitá-lo? Apenas recriando o passado? A voz única, emblema do positivismo, é indesejável justamente por sua ambição de pureza.

O desejo de pureza e de afirmação da voz única pode ser verificado tanto em historiadores judeus como em historiadores alemães. Em ambos fica latente a voz única e pura. A obra seminal de Raul Hilberg a respeito do assassinato em massa é um exemplo. Fartamente documentado, o monumental trabalho de Hilberg sobre a destruição dos judeus na Europa é a própria voz que demonstra a particularidade vista por Vidal-Naquet. Na visão de Hilberg, o significado do Holocausto parece mesmo estar limitado a ser entendido como um crime perpetrado por alemães sobre os judeus no Velho Mundo. Um fato, pois. E mais, suas raízes não devem ser localizadas somente nas circunstâncias da falência da República de Weimar, mas na faceta anti-semita da história ocidental. Sem descartar a singularidade das atrocidades nazistas – principalmente no que diz respeito à organização industrial do assassinato em massa -, Hilberg diz:

(...) o processo de destruição nazista não surgiu do nada, tendo sido a cúpula de uma tendência cíclica. Observa, os a tendência em três objetivos sucessivos por parte de agentes contra o judaísmo. Os missionários cristão teriam dito: Vocês não têm o direito de viver entre nós como judeus. As regras seculares seguintes proclamaram: vocês não têm o direito de viver entre nós. Por fim os nazistas afirmaram: vocês não têm o direito de viver. (...)

Os nazistas alemães não descartaram o passado; eles o utilizaram como base; eles não iniciaram um desenvolvimento; eles o completaram. (...)
(HILBERG, 1985, p. 7-8)

Assim, entre os crimes nazistas e a história ocidental pode ser estabelecida alguma identidade, a saber, a que se

encontra justamente em um anti-semitismo quase bimilenar. O problema é que tal visão acaba mesmo por permitir outras tantas que propõem uma concepção que minimiza a questão. Não estamos falando do “revisionismo” francês, liderado por Robert Faurisson e essencialmente marcado pelas mentiras factuais (todas destruídas por Pierre Vidal-Naquet em seu livro *Os assassinos da memória* e que jamais seriam aceitas pelo leitor da obra de Hilberg), mas do “neoconservadorismo” de historiadores profissionais e respeitados da Alemanha Ocidental, que, diga-se, em momento algum negaram a existência dos crematórios e do assassinato de milhões de judeus. Hilberg parece dizer claramente que a voz da vítima é que deve ser ouvida a respeito. Mas seu modo de argumentação deixa uma fresta para que, ao fundo, ressoe o neoconservadorismo. É o caso do historiador Michael Stürmer, interessado em afirmar a necessidade de uma identidade histórica alemã. Para Stürmer, a possibilidade de uma escrita da história deve estar fundamentada na identificação possível entre o historiador e seu referente. Como, observa Stürmer, a Alemanha Ocidental sofre de crise de identidade, ou mesmo a nega por completo em função dos efeitos nefastos da expressão do nacionalismo alemão, torna-se necessário procurar por alguma instância de sentido que fundamente a escrita da história após 1945. O mais grave é que, ao querer evitar a crise de identidade - premissa de Stürmer - nega-se também a pluralidade de valores, que, segundo ele, acaba levando à guerra civil como aconteceu na República de Weimar. Hans-Ulrich Wehler, historiador da Escola “História como ciência social”, radicada e florescente nos anos setenta e oitenta na Universidade de Bielefeld, critica duramente Stürmer, e, com razão, demonstra que procurar uma autoridade que outorgue sentido à história é ambição complicada e problemática em

seu desejo de pureza. O problema é justamente saber se, trocados os termos, não poderíamos aplicar à tese de Raul Hilberg o mesmo que Wehler, de forma convincente, aplica às teses neoconservadoras de Stürmer. Vejamos o que Wehler diz:

A relação da história alemã (ou de qualquer outra história) é, naturalmente, uma questão de identificação espiritual. Todo e qualquer doutorando japonês ou francês está livre para se familiarizar com as conjunturas e problemas mais importantes da história alemã. Qualquer especialista em história alemã, seja ele americano, italiano ou russo domina tais conjunturas. E por isto lhes pertence por tais conhecimentos a história alemã? Ou, por causa de sua procedência, pertence a história alemã a qualquer alemão do leste ou do oeste, ainda que ele domine menos tais conhecimentos do que os especialistas estrangeiros? Esta espantosa pergunta é produtiva, pois ela esconde em o estranho medo de que a história alemã seja roubada ou desviada de seus reais portadores. Certamente não! (WEHLER, 1988, p. 114)

A busca de uma identidade judaica por Hilberg e a necessidade de uma afirmação – pertence a história do holocausto aos historiadores judeus? -, no contexto da história da Alemanha Ocidental, de uma identidade entre o presente e o conturbado passado desta cultura parece levar ambos os historiadores, aparentemente tão opostos (e em sentido amplo permanecerão e *deverão* permanecer opostos) a exigir uma exclusividade do sentido da história. Esta polifonia deve ser levada em consideração. De que maneira, então? Parece-nos que a resposta não há de vir por parte dos historiadores. Permanece a questão sobre a possibilidade de criação de uma identidade que dê conta do problema da atribuição de sentido. Por parte de historiadores como Hilberg e Stürmer (ou ainda mesmo Nolte), como terá sido tratado o problema do silêncio que o Holocausto impõe? Para ambos, ele há de ser preenchido por uma voz que lhe dê sentido. O que há para ser dito, então, senão o fato do Holocausto ser, de um lado, o

ápice do anti-semitismo (não estabelecendo assim nenhuma grande ruptura), e, do outro, um objeto que deve ser tratado à luz dos problemas de identidade da história da Alemanha, que deve “recuperar-se” das feridas abertas pelo Holocausto?

Poderíamos pensar então que Hilberg e os neo-conservadores disputam pela primazia na atribuição de sentido ao Holocausto. Se admitirmos como premissa que a interpretação dos horrores nazistas é de imediato problemática, torna-se complicado pensar que esta interpretação deve estar presa ao contexto de uma história específica, seja ela judaica ou alemã, ainda que ambas sejam elementos decisivos sem os quais não há tematização honesta a respeito do assunto. Admitir a primazia judaica ou germânica sobre o tema significa que ele, mesmo sendo um desafio interpretativo, fornece a uns um atalho que a outros permanece vetado; e diríamos mais, deveria ser admitido que tal atalho extinguir-se-ia assim que morressem as primeiras gerações de alemães e judeus que viveram e testemunharam o fato. Seria imaginar que a memória é algo que a história filtra e lhe dá uma roupagem científica adequada. Ora, uma vez que o acesso não é privilegiado desta ou daquela maneira, uma vez que a interpretação do Holocausto não pertence *a priori* a este ou aquele aspecto, como tratar então do problema? Permanece ainda a questão da busca de identidade que torne possível qualquer voz que venha a contar o evento; o silêncio ainda permanece. É necessário ir além da voz única que os historiadores em geral de uma maneira ou de outra vêm propondo. Não se pode deixar o Holocausto em brancas nuvens³, como nota muito bem Márcio Seligmann-Silva:

Esse conceito de trauma mostrou-se eficaz para a atual teoria da história (e da literatura) justamente porque problematiza a possibilidade de um acesso direto ao “real”, a saber, revoluciona a concepção do mesmo.

(...) *Em vez de uma visão positivista do evento como um fato que estaria “ao alcance de nossas mãos”, a concepção da realidade, sob o prisma do conceito de trauma, possibilitou aos intelectuais – após décadas de crítica da representação nos termos que vimos acima – uma “volta à história” sem os riscos do positivismo e do historicismo.* (SILVA, 2000, p. 85-6)

Pensando no termo freudiano de “trauma” – que permanecerá aqui sem tratamento – fica enfatizada, através da citação acima, a nossa disposição inicial em ver o Holocausto como um desafio, mas acima de tudo como um desafio que exige movimento e reação. Para isso, uma vez que os historiadores amiúde propõem uma voz única para cobrir o silêncio, preferimos retomar a aporia do início do texto, a saber, a mesma exposta quando falamos em dois tipos de silêncio. O desafiador, exibido por Levi, e o perigoso, o “eichmanniano”, alertado por Hannah Arendt. É desta aporia que poderemos retirar alguma conclusão, ainda que a aporia por definição não nos leve a lugar algum.

A PALAVRA DA TESTEMUNHA: IDENTIDADE COM O FUTURO

Consciente de que o problema é de difícil trato, e justamente por tê-lo vivido, Primo Levi mostra o que poderá tornar possível todo e qualquer discurso a respeito do assunto, o que poderá fazer nascer a ordem polifônica. A análise de alguns de seus textos procurará mostrar porque é possível falar a respeito, e, o que é mais importante, porque é necessário fazê-lo.

De imediato, é necessário dizer que Levi está consciente da dificuldade radical do tema. Ele mesmo acredita na possibilidade de contar o que viveu:

Desse modo brutal, oprimidos até o fundo, viveram muitos homens de nosso tempo; todos, porém, durante um período relativamente curto.

Poderíamos, então, perguntar-nos se vale mesmo a pena, se convém que de tal situação humana reste alguma memória.

A essa pergunta, tenbo a convicção de poder responder que sim. Estamos convencidos de que nenhuma experiência humana é vazia de conteúdo, de que todas merecem ser analisadas; de que se podem extrair valores fundamentais (ainda que nem sempre positivos) desse mundo particular que estamos descrevendo. Desejaríamos chamar a atenção sobre o fato de que o Campo foi também (e marcadamente) uma notável experiência biológica e social. (LEVI, 1988, p. 88)

Por outro lado, Levi não acha as palavras, e sabe que todo o evento tem uma dimensão que não pode ser representada, e isto não somente pela conclusão terrível (já exibida aqui) de que o “fato consumado” de Auschwitz era a morte, e portanto somente os “afogados” poderiam contá-la, mas também pelo que se segue:

Imagine-se agora um homem privado não apenas dos seres queridos, mas de sua casa, seus hábitos, sua roupa, tudo, enfim, rigorosamente tudo que possuía; ele será um ser vazio, reduzido a puro sofrimento e carência; esquecido da dignidade e discernimento – pois quem perde tudo, muitas vezes perde também a si mesmo; transformado em algo tão miserável, que facilmente se decidirá sobre sua vida e sua morte, sem qualquer sentimento de afinidade humana, na melhor das hipóteses considerando puros critérios de conveniência. Ficará claro, então, o duplo significado da expressão “Campo de extermínio”, bem como o que desejo expressar quando digo: chegar ao fundo. (LEVI, 1988, p. 24-5)

A ausência de referências, a perda de contato com o mundo externo, a perda de cada ser humano de si mesmo e de seu passado – e futuro – faz com que as palavras aprendidas na vida anterior ao Campo percam seu sentido. Ainda assim, estas palavras devem ser escritas. Como poderiam sequer ser entendidas pelas futuras gerações? Como teriam em si algum potencial para serem levadas adiante, para serem narradas e assim ter a chance de ganhar o tempo e fazer sentido no futuro? Como compreender a convicção de Levi de que alguma memória deve restar do horror?

Em primeiro lugar, porque Levi não hesita em mostrar que a libertação dos campos não foi um alívio, e assim, o campo não se encerraria nele mesmo. A derrota nazista não foi significativa o fim de uma experiência. Pela leitura das obras de Levi, não há então tanto o distanciamento que se presume. Os vivos, ainda que não tenham assistido “a obra consumada”, carregam o campo consigo e, por isso, a sua experiência pode ser comunicada. E o elemento que a torna possível é justamente a angústia.

(...) Na maior parte dos casos, a hora da libertação não foi nem alegre nem despreocupada; soava em geral num contexto trágico de destruição, massacre e sofrimento. Naquele momento, quando voltávamos a nos sentir homens, ou seja, responsáveis, retornavam as angústias dos homens: a angústia da família dispersa ou perdida; da dor universal ao redor; do próprio cansaço, que parecia definitivo, não mais remediável; da vida a ser recomeçada em meio às ruínas, muitas vezes só. Não ‘prazer, filho da aflição’: aflição, filha da aflição. Sair do sofrimento foi um prazer somente para uns poucos afortunados, ou somente por poucos instantes, ou para almas simples; quase sempre coincidiu com uma fase de angústia. (LEVI, 1990, p. 39)

A razão logo é entendida, quando se lê as seguintes palavras: “Você tem vergonha porque está vivo no lugar de um outro? E, particularmente, de um homem mais generoso, mais sensível, mais sábio, mais útil, mais digno de viver? É impossível evitar isso. (...)” (LEVI, 1990, p. 47) Tais perguntas só poderiam ter sido formuladas após a libertação, como de fato o foram. O futuro nelas já se instaura, pois já há um instante em que o passado já se mostra enquanto tal – pois é possível um mínimo de distanciamento para fazer a pergunta, o distanciamento possibilitado pelo fato de não mais se encontrar o homem em fome e miséria constantes – mas ainda faz todo o sentido. Há a necessidade de narrar, de entender.

Em segundo lugar, porque Primo Levi percebe que a maior atrocidade nazista foi a criação do que ele mesmo diz ser uma “zona cinzenta”, isto é, uma grande área que impede a absoluta dicotomia entre preto e branco, entre inocente e vítima. Usaremos aqui esta noção de “zona cinzenta” em outros quadros descritos pelo próprio Levi, explicitando-a quando ele mesmo não a utiliza. A “zona cinzenta” é o termo usado por Levi para tratar daqueles que, por sobreviverem ao campo, de alguma forma adaptaram-se a ele. O escritor deseja com isso evitar completamente a dicotomia positivo/negativo, pois fica claro em suas páginas que a perda de si mesmo a que era submetido cada ser humano que entrava no Campo como prisioneiro poderia levar à atitudes impensadas. Isto é o que Levi chama de “a destruição do homem” obtida pelos nazistas. Fazer uma vítima voltar-se contra outras vítimas foi a maior das crueldades dos criminosos daquela época. O relato a seguir é bastante elucidativo:

Os ‘salvos’ do Lager não eram os melhores, os predestinados ao bem, os portadores de uma mensagem: tudo que eu tinha visto e ouvido provava exatamente o contrário. Sobreviviam de preferência os piores, os egoístas, os violentos, os insensíveis, os colaboradores da ‘zona cinzenta’, os delatores. Não era uma regra certa (...) mas era de qualquer modo uma regra. Decerto me sentia inocente, mas, arrolado entre os sobreviventes, buscava permanentemente uma justificação diante de meus olhos e dos outros. Sobreviviam os piores, isto é, os mais adaptados: os melhores, todos, morreram. (LEVI, 1990, p. 47)

Assim, além da angústia trazida como herança do Campo, a zona cinzenta cria um perigoso terreno comum que torna possível a identificação com o criminoso, e assim, torna-se mais palpável, ainda que mais horrível, o discurso a respeito do Holocausto. Levi de fato conta e narra, quer falar para o futuro. Diz claramente que, justamente pela existência da angústia e da zona cinzenta, não há ser humano ou

sociedade que esteja protegido de fatos igualmente terríveis, seja como vítima, seja como algoz. Ou como os dois. Poucas descrições são mais impressionantes do que a feita por Levi em *É isto um homem?* sobre o processo de seleção para a câmara de gás. Subjugados ao puro arbítrio dos médicos do Terceiro Reich, os prisioneiros passavam correndo e tinham sua sorte determinada em poucos segundos. Era feita mais uma vez a separação entre afogados e sobreviventes. Na primeira noite após a seleção, Levi descreve o ambiente do dormitório em que estava, e faz uma observação que não poderíamos deixar de citar.

Agora todo mundo está raspando com a colher o fundo da panela para aproveitar as últimas partículas de sopa; daí, uma barulheira metálica indicando que o dia acabou. Pouco a pouco faz-se silêncio. Do meu beliche, do terceiro andar, vejo e ouço o velho Kubn rezando em voz alta, com o boné na mão, meneando o busto violentamente. Kubn agradece a Deus porque não foi escolhido. Insensato! Não vê, na cama ao lado, Beppo, o grego, que tem vinte anos e depois de amanhã irá para o gás e bem sabe disso, e fica deitado olhando fixamente a lâmpada sem falar, sem pensar? Não sabe, Kubn, que da próxima vez será a sua vez? Não compreende que aconteceu hoje uma abominação que nenhuma reza propiciatória, nenhum perdão, nenhuma explicação, nada que o homem possa fazer, chegará nunca a reparar?

Se eu fosse Deus, cuspiria fora a reza de Kubn. (LEVI, 1988, p. 131-2)

Levi certamente absolveria o velho Kuhn em *Os afogados e os sobreviventes* ao dizer que os prisioneiros de almas simples não deveriam ser julgados, pois estavam sobrevivendo, adiando a própria morte, em condições impensáveis por aquele que lá não esteve. Ainda assim, a distância entre o velho Kuhn e a realidade nos lembrou, ainda que vagamente, o relato de Hannah Arendt sobre Eichmann citado no início do nosso estudo.

Deve ser dito que Levi não se esquece da singularidade do Holocausto, e a vê além da interpretação funcionalista, que

vê a “Solução final” como uma medida administrativa para a limpeza da Europa dos judeus – como se a idéia inicial tivesse sido sua deportação, e uma vez sem lugar para ir, não haveria outra saída senão o extermínio em massa. Fosse isto realmente verdade, por que a crueldade, mostrada por Levi, em aprisionar idosos agonizantes em vagões superlotados? Por que não simplesmente matar o idoso em seu leito, uma vez que era a forma mais “eficiente”? Levi mostra claramente que não se tratava de eficiência, e sim de, nas palavras perfeitas de Claude Rabant, “matar a morte” (apud, SILVA, M. S., 2000, p. 93), ou seja, fazê-lo de maneira cruel, a morte como algo a ser adiado para que a tortura seja maior e denigra ainda mais os que morreriam mais tarde. Todavia, Levi narra. O Campo não acaba com a chegada das tropas soviéticas. O seu relato tem uma função. O futuro é seu alvo. Logo no princípio de seu livro *Os afogados e os sobreviventes*, Levi diz:

Este livro pretende contribuir para o esclarecimento de alguns aspectos do fenômeno Lager que ainda são obscuros. Propõe-se também um fim mais ambicioso; pretende responder à pergunta mais urgente, à pergunta que angustia todos aqueles que tiveram oportunidade de ler nossas narrativas: em que medida o mundo concentracionário morreu e não retornará mais, como a escravidão e o código dos duelos? Em que medida retornou ou está retornando? Que pode fazer cada um de nós para que, neste mundo pleno de ameaças, pelo menos esta ameaça seja anulada? (LEVI, 1990, p. 7)

O que torna possível a identidade, no discurso de Primo Levi? Vimos alguns elementos: a existência da zona cinzenta, em que se verifica a terrível identificação entre algozes e vítimas; a permanência da angústia após a libertação do Campo, uma vez que na sobrevivência não havia qualquer mérito; e, por fim, casos isolados como o do velho Kuhn, que, como o Eichmann descrito por Hannah Arendt, simplesmente desconhece radicalmente a circunstância em que se encontra, pare-

cendo estar imune à realidade. O que faz Levi escrever e contar é que a existência destes três elementos faz crer que um horror de iguais proporções é possível, e, se Auschwitz foi inédito, parece não haver, segundo Levi, motivos para crer que mantenha para todo o sempre a sua singularidade. Se no discurso historiográfico havia a necessidade da ênfase em uma voz única sobre o passado (judaica ou alemã), a partir da qual os “fatos” poderiam ser acomodados e classificados, agora o discurso é aberto, direcionado para o futuro. Mas ele se sabe insuficiente. O silêncio, tudo que Levi não deseja, ainda se faz presente. E ainda assim, perigoso.

O quão aberto deve ser este discurso? Se não se admite plenamente a “voz única”, admitir toda e qualquer voz pode ser igualmente perigoso. Do contrário, teríamos que concordar com Hayden White, quando este, em polêmico texto, faz o elogio do “cosmopolitismo metodológico”:

Aplicado à escrita histórica, o cosmopolitismo metodológico e estatístico promovido por este conceito de representação obrigaria os historiadores a abandonar a tentativa de retratar “uma parcela particular da vida, do ângulo correto e na perspectiva verdadeira”, como expressou um famoso historiador anos atrás, e a reconhecer que não há essa coisa de visão única correta de algum objeto em exame, mas sim muitas visões corretas, cada uma requerendo o seu próprio estilo de representação. (...) Então, já não deveríamos esperar igualmente que as afirmações sobre uma dada época ou sobre um conjunto de acontecimentos do passado “correspondam” a algum corpo preexistente de “fatos em estado natural.” (WHITE, 1994, p. 59-60)

Certamente se nos limitarmos a criticar a visão dos historiadores profissionais, deveríamos cerrar fileiras com Hayden White em prol de seu “cosmopolitismo metodológico”. E dar como corretas todas as visões. Inclusive a de Robert Faurisson. Se o fato, como vimos Primo Levi, não pode ser contado, de onde virá a autoridade que lhe atribuirá sentido?

Veremos na passagem seguinte que a visão de Hayden White tem o seu calcanhar de Aquiles:

Cabe perguntar, então, por que o passado deve ser estudado e qual a função pode ser favorecida por uma contemplação das coisas à luz da história. Em outras palavras: há alguma razão pela qual devemos estudar as coisas à luz da sua condição passada, e não à luz da sua condição presente, que é a luz sob a qual todas as coisas se oferecem imediatamente à contemplação? (WHITE, 1994, p. 60)

O próprio Levi admitiria quer estudar o passado sob a luz dos mortos é impossível. Muito bem. Deveríamos então estudar o passado sob a luz do presente? Ora, se o que dá sentido é sempre “a luz”, porque já a tomamos como dado natural? Por que o presente é o único elemento sólido na perspectiva de White. A seguir veremos a partir de Hannah Arendt, que acima de tudo é necessário estar desconfiado de si mesmo, e que ao invés de buscar “a luz”, caberia investigar qual o espectro que a compõe. Ver-se também como possibilidade é acima de tudo não se fechar para o que é externo e real, e, assim, evitar a indiferença encontrada em Adolf Eichmann.

APALAVRA DA FILÓSOFA: IDENTIDADE COM O PRESENTE

O livro de Hannah Arendt sobre o julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém tornou-se um relato sem dúvida alguma fundamental para o tratamento do problema da imprecendência do Holocausto – e assim tematiza a possibilidade ou não de um discurso a este respeito, da construção de uma identidade do homem do pós-guerra com os horrores de então -, mas nela reside o perigo de toda obra paradigmática, a saber, a baixa resistência aos clichês, cujo ataque em massa evidentemente não deve ser atribuído à autora. “Banalidade do mal” tornou-se uma expressão corriqueira e cabe tentar

buscar, em um primeiro momento, qual seu fundamento. É necessário neste instante pagar o tributo da glosa, acompanhar o pensamento de Arendt e depois seguir viagem. Fique desde já antecipado o nosso destino, a saber, entender como esta banalidade do mal é expressão mesma do silêncio que pede para ser preenchido quando se constata que, se permanecer vigorando, quem morre é o espírito.

O primeiro sentido da imprecedência do caso de Eichmann aparece em um quadro bastante concreto: ao raptá-lo em um subúrbio de Buenos Aires, Israel violava o direito internacional, agredindo a Argentina. Eichmann seria acusado por responsabilidade direta no homicídio de milhões de judeus. Qual a natureza da composição do tribunal? Deveria ser um julgamento nacional – israelense – ou um julgamento internacional? Ao falar do rapto de Eichmann, Arendt diz claramente que Israel ignorara princípios elementares da territorialidade, e que o ato do governo israelense jamais deveria servir de precedente. Mas o ato seria válido, apesar do “reino da legalidade não oferecer nenhuma alternativa para o rapto.”(ARENDT, 1999, p. 287).

Logo nas primeiras páginas de Eichmann em Jerusalém fica claro que Adolf Eichmann não era um doente mental, o que significava dizer que, pelos padrões da psiquiatria Eichmann era não somente um homem perfeitamente normal, mas também com uma conduta desejável no que se referia a família e amigos. Enfim: seu comportamento correspondia às expectativas criadas sobre um sujeito tido como “normal”. A conclusão de Hannah Arendt já no final do livro é categórica:

Não é possível convocar o mundo inteiro e reunir correspondentes dos quatro cantos da Terra para expor o Barba Azul no banco dos réus. O problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais. Do ponto de vista de nossas insti-

tuições e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas, pois implicava que (...) esse era um novo tipo de criminoso, efetivamente hostis generis humani, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado. (ARENDDT, 1999, p. 299)

E isso definitivamente era desafiador para o sistema ocidental – daí inclusive a necessidade de Israel, segundo Arendt, violar o direito internacional no que dizia respeito à territorialidade, cometendo grave falta contra a Argentina. A explicação da ausência de precedentes de Hannah Arendt nos parece suficiente. Eichmann não estava movido pela intenção criminosa:

Importante entre as grandes questões que estavam em jogo no julgamento de Eichmann era a idéia corrente em todos os modernos sistemas legais de que tem de haver intenção de causar dano para haver crime. A jurisprudência civilizada não conhece razões de orgulho maior que essa consideração pelo fato subjetivo. Quando essa intenção está ausente, quando, por qualquer razão, até mesmo por razões de insanidade mental, a capacidade de distinguir entre certo e errado fica comprometida, sentimos que não foi cometido nenhum crime. (ARENDDT, 1999, p. 300)

As conclusões nos parecem ser as seguintes: não há procedimento científico que dê conta da situação com que se nos deparamos quando confrontados com Adolf Eichmann. A jurisprudência o absolveria pelo reconhecimento do ato subjetivo. O mesmo vale para a psiquiatria, que o consideraria um “homem de bem, de boa índole”. Esta ausência de respostas é que merece maior cuidado ao ser investigada. Preferimos dizer de outra maneira: esta ausência de respostas é também ausência de pensamento, refletida nos clichês e na *Amtsprache* (burocratês, se nos é permitido o neologismo), que, segundo Hannah Arendt, serviam de único meio de expressão de Adolf Eichmann.

A ausência de pensamento seria então a falta de contato com a realidade. Mas como deve ser compreendido este insulamento de Eichmann? Passagens em outros textos de Hannah Arendt podem nos ajudar a tentar entender o problema, mas, e aí a questão parece ainda mais interessante, tal associação nos traria um problema bastante complexo, e que atinge o âmago mesmo da questão Eichmann.

Para avançar, devemos retomar um aspecto fundamental: vimos que qualquer ensaio de resposta positiva ao problema Eichmann está, para Arendt, fadada ao fracasso – o que fora comprovado pela psiquiatria e pela jurisprudência. Isto significa que as categorias de pensamento – científicas ou legais – não mais dão conta da ação humana. O diagnóstico de Hannah Arendt é claro:

Mas pode vir a suceder que nós, criaturas humanas que nos pusemos a agir como habitantes do universo, jamais cheguemos a compreender, isto é, a pensar e a falar sobre aquilo que, no entanto, somos capazes de fazer. Neste caso, seria como se o nosso cérebro, condição material e física do pensamento, não pudesse acompanhar o que fazemos, de modo que, de agora em diante, necessitaríamos realmente de máquinas que pensassem e falassem por nós. Se realmente for comprovado esse divórcio definitivo entre o conhecimento (no sentido moderno de know-how) e o pensamento, então passaremos, sem dúvida, à condição de escravos indefesos. (ARENDR, 1991, p. 11)

Perante o diagnóstico, Arendt afirma que a questão não pode ser entregue justamente aos cientistas profissionais, pois é justamente nela que se verifica a irreflexão. “O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo.” (ARENDR, 1991, p. 13). O problema da banalidade aparece justamente na irreflexão. Quando Hannah Arendt fala então em imprecendência a partir do caso Eichmann, podemos entendê-la de dois modos: o primeiro trata de um sentido concreto, a saber, as ações necessaria-

mente inéditas tomadas pelo governo israelense perante o direito internacional e contra as leis argentinas. E, em segundo lugar, decorrente do primeiro sentido e mais fundamental, trata justamente da incapacidade de falar daquilo que se faz, verificado na impossibilidade de respaldo legal e psicológico (científico, em geral) para lidar com o acusado. Por não haver um padrão conhecido com o qual podemos explicar o que nós mesmos estamos fazendo, nos vemos imediatamente em uma situação que não reconhecemos. Uma situação única e imprecedentede, que não conseguimos classificar. Cegos em direção ao abismo, parece mesmo haver uma dimensão em que as coisas se revelam indemonstráveis.

Devemos nos ater ainda um pouco mais em Eichmann e na burocracia genocida do estado nacional-socialista. Como se revela no nazismo esta face irrepresentável? Em que medida a ciência tornou-se incapaz até a medula de tratar do problema, incapaz de pensar?

Aproveitamos a pergunta para retomar uma pergunta anteriormente feita: não seria a associação entre diferentes textos de Hannah Arendt prejudicial para a própria análise do caso Eichmann? Há um risco: seria Eichmann um “exemplo” da ausência de pensamento, que, como vemos em outros textos de Arendt, se dá nas próprias ciências naturais? Assim não se estaria perdendo toda a “singularidade” e “imprecedência” de Auschwitz e cairíamos na possibilidade de sua relativização grosseira, mas ainda que abrindo caminho para a criação de alguma identidade que possibilite falar sobre o assunto?

Não conseguir falar sobre o que se faz gozando de plenas faculdades mentais não é um privilégio de Eichmann. O fio não pode ser desenrolado facilmente, por isso preferimos mostrar que a balança pode pender tanto para um lado (singularidade de Eichmann e Auschwitz) como para o outro

(Auschwitz como expressão da modernidade). O problema reside justamente no fato que ambas as possibilidades têm elementos problemáticos: se se imagina que ela foi singular, duas conseqüências podem ser retiradas: a primeira é que se trata de um assunto exclusivamente judeu, e assim passa a ser necessariamente um fato entre os fatos – o que é a tarefa da ciência, cuja incapacidade de lidar com o tema já foi demonstrada por Hannah Arendt. A segunda conseqüência é ainda mais clara: a insistência na singularidade do Holocausto leva a crer que ele mais não foi do que um tumor extirpado pelos Aliados, um desvio na rota do progresso. Ora, se se admite que o progresso patrocinado pela ciência é incapaz de pensar a si mesmo, como imaginar que ele teve apenas um lapso momentâneo?

Trata-se de uma questão que deve ser tratada dentro do âmbito das possibilidades. Nada nos leva a crer que o Holocausto haverá de ficar como um caso único.

A assustadora coincidência da explosão populacional moderna com a descoberta de aparelhos técnicos que, graças à automação, tornarão “supérfluos” vastos setores da população até mesmo em termos de trabalho, e que, graças à energia nuclear, possibilitam lidar com essa dupla ameaça com o uso de instrumentos ao lado dos quais as instalações de gás de Hitler pareceriam brinquedinhos de uma criança maldosa – tudo isso deve bastar para nos fazer tremer. (ARENDR, 1999, p. 296)

Podemos perceber que ao fazer algumas críticas à idéia de singularidade do Holocausto estamos rumando em direção aos esclarecimentos que propõe teses mais gerais. Mas, na verdade, estamos mesmo criando uma identidade sem dono, sem um portador de sentido como talvez desejem alguns historiadores mais ligados às suas tradições nacionais, sejam elas sionistas ou alemãs (para quem estranhe a comparação, é necessário lembrar, como faz a própria Hannah Arendt, que o fato de existir o Estado de Israel coloca o

mesmo como uma nação entre as nações e não mais como o povo eleito em oposição aos gentios...). A resposta de Hannah Arendt ao problema da ausência de pensamento é primeiro acusar esta ausência. Somente reconhecendo esta indigência poderíamos achar uma linguagem comum com a qual se poderia viver em comunidade – não importa aqui sua circunscrição específica -, inclusive em comunidade com o próprio passado.

Hannah Arendt aponta para a alteridade de nós mesmos, que, conforme já dissemos, é o que nos espanta, o que afugenta o tédio. Mais do que isso, nos abre sem fragilizar, nos põe em diálogo, ainda que tenso. Hannah Arendt, ao dizer que o homem não sabia o que estava fazendo – isto é, não refletia -, ao dizer que as ciências, sempre orgulhosas com suas respostas positivas, não davam conta do caso Eichmann e por ele eram desafiadas, simplesmente pedia uma chance à palavra e ao discurso. “E tudo que os homens fazem, sabem ou experimentam só tem sentido na medida em que pode ser discutido.” (ARENDR, 1991, p. 12). Não se trata de um elogio do discurso de palanque, ou do palavrório que apenas quer convencer e ludibriar. Neste tema, devemos estar conscientes do relativo horror alertado por Primo Levi a respeito da transformação da palavra em discurso que simplesmente se impõe – é a voz única.

Esta é a tarefa da teoria da história; ver que nada acaba em si mesmo e naquilo que diz explicitamente, e que portanto nada é imediato. O passado tem a sua alteridade – afinal, o Holocausto um evento tenebroso que dificilmente temos condições de entender, e cumpre fazê-lo empiricamente. Mas não basta. O futuro tem sua alteridade e sua propriedade – devemos trabalhar para que isto não aconteça novamente, e, de mais a mais, é uma piada imaginar que o mundo atingiu a

paz após 1945. Também não é suficiente, pois o que se nos apresenta mais serve ao desalento do que à esperança. O presente, isto é, a situação em que nós nos encontramos, situação em que vivemos a fragmentação do pós-modernismo, em que a idéia de contexto se esboroa e tudo é experimentado rapidamente, de forma atomizada, é necessário que os pés sejam postos na terra novamente, e, como Primo Levi alerta em *Os afogados e os sobreviventes*, considerar que o silêncio evita a fala pode ser “existencialmente” muito romântico, mas, na verdade, ainda traz em si a necessidade de atribuir sentido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.
- ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- FRIEDLÄNDER, Saul. Auseinandersetzung mit der Shoah: Einige Überlegungen zum Thema Erinnerung und Geschichte. In: KÜTTLER, W.; RÜSEN, J., SCHULIN, E. (org.). *Geschichtsdiskurs Band 5: Globale Konflikte, Erinnerungsarbeit und Neuorientierungen seit 1945*. Frankfurt am Main: Fischer, 1999.
- Haidu, Peter. The dialectics of unspeakability: language, silence, and the narratives of desubjectification. In: FRIEDLÄNDER, Saul. (org.). *Probing the limits of representation: Nazism and the 'final solution'*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1992.
- HILBERG, Raul: *The destruction of the European jews*. Student edition. New York: Holmes & Meier, 1985.
- LA CAPRA, Dominick. Representing the Holocaust: reflections on the historian's debate. In: FRIEDLÄNDER, Saul (org.). *Probing the limits of representation: Nazism and the 'final solution'*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1992.
- LEVI, Primo. *É isto um homem?* 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- LEVI, Primo. *A tabela periódica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- SILVA, Márcio Seligmann. A história como trauma. In: NESTROVSKI, A.,

SILVA, M.S. (org.). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

WEHLER, Hans-Ulrich. *Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein polemischer Essay zum 'Historikerstreit'*. München: Beck, 1988.

WHITE, Hayden. O fardo da História. In: *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: EDUSP, 1994.