

לענין

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos
Revista Eletrônica | Ano 1 - N°2 - Outubro 2009

www.niej.org.br

ISSN 2176-5790

niej

Ano 1 • N° 2 • Outubro de 2009

ISSN 2176-5790

www.niej.org.br

Comitê Editorial:

Monica Grin (NIEJ/UFRJ)

Michel Gherman (Hillel Rio/NIEJ)

Editor Assistente

Leonel Caraciki (Hillel Rio/UFRJ)

Revisão:

Leonardo Kruter (Colaborador/ Hillel Rio)

Leonel Caraciki (Hillel Rio/UFRJ)

Arte, Programação Visual, Diagramação:

Thiago Correia Carneiro

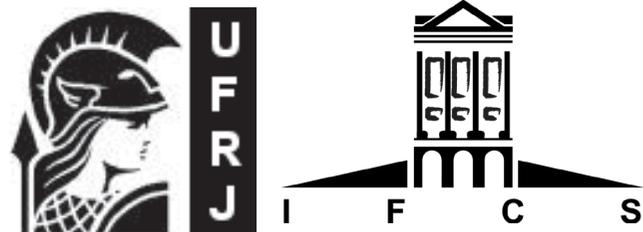
Endereço:

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ

Largo de São Francisco, n.1, sala 427

Tels. (55) 21-22248965 R: 229 ou 88124740

E-mail para contato: monica.grin@gmail.com



APOIO:



ENTREVISTA

03 Shlomo Molla

ARTIGOS

07 Origens do totalitarismo revisitado

Por Eduardo Jardim

12 América Ibérica e judeu-americanos na perspectiva dos estudos regionais

Por Luis Roniger

15 Na direção contrária: Visões não-hegemônicas da História Judaica em "O Sr. Máni", de A.B Yehoshua

Por Leopoldo O.C. de Oliveira

17 Quem ri por último, perde a guerra: Uma análise das piadas sobre árabes e judeus no Brasil.

Por Murilo Sebe Bon Meihy

RESENHAS

19 A Vida de Rahel Varnhagen, de Hannah Arendt

Por Monica Grin

20 I merely belong to them Resenha publicada no London Review of Books, vol. 29, n.9, em 10 de maio de 2007

Por Judith Butler

COLABORADORES

23 Conheça os colaboradores deste número.

MISCELÂNEA

24 Concurso Primo Levi UFRJ 2009



Shlomo Molla

Nascido na Etiópia em 1965, o deputado Shlomo Molla tem uma trajetória que sempre foi ligada à questão dos imigrantes em Israel. Após servir no exército de Israel, graduou-se em serviço social pela Universidade Bar-Ilan e logo depois se tornou chefe de um centro de absorção de imigrantes da Agência Judaica em Tiberias. Em 1995, passou a supervisionar os centros de absorção de imigrantes do norte do país e um ano depois já era membro do Ministério da Saúde no comitê para situações de guerra. Em 1999 foi nomeado chefe da Divisão Etíope da Agência Judaica.

Já em 2006, Molla torna-se membro da Executiva Sionista e chefe de departamento da Organização Sionista Mundial. Entrou no Parlamento como deputado pelo Partido Kadima, de centro-direita, e obteve a 19ª posição na lista de candidatos, sendo o segundo deputado de origem etíope eleito naquela casa. A presente entrevista foi dada a Michel Gherman, diretor acadêmico do Hillel Rio, na ocasião da visita do deputado Shlomo Molla ao Brasil, em Agosto de 2009.

REVISÃO LEONEL CARACIKI

Michel Gherman: Este ano no Hillel, falamos muito sobre multiculturalismo e sugiro que esse seja o tema central de nossa conversa. Em Israel, pude conversar com os primeiros imigrantes etíopes sobre a sociedade israelense e o sionismo. Gostaria de saber como você vê a sociedade israelense atual e a recepção que ela dá aos imigrantes, particularmente os etíopes.

Shlomo Molla: Veja, Israel é um país muito especial em comparação com outros países que tiveram sua independência no período posterior a Segunda Guerra Mundial. É um povo com uma base cultural muito profunda. É possível dizer que no começo da criação do Estado de Israel, a abordagem era criar uma cultura israelense única. Abrigar os grupos que vieram dos 110 países e fazer deles israelenses. Isso é impossível! É possível dizer que nessa questão fracassamos, não deu certo. Afirmando, inclusive, que, nesse processo, desapareceram importantes bagagens culturais de grupos de imigrantes. Hoje, a abordagem é contrária, exatamente ao contrário, quero dizer: hoje há uma visão de abraçar a cultura do outro, de possibilitar a prática de outras culturas e isso, pode-se dizer, é parte da experiência israelense atual.

Eu acho que isso aconteceu exatamente na época em que a sociedade israelense não tinha ainda clareza sobre como lidar com diferentes culturas. Então nós, os etíopes, chegamos. Israel estava exatamente em uma encruzilhada, no começo dos anos 1980, depois da reviravolta política do primeiro ministro Menachem Begin, (o Partido de direita, Likud, chega pela primeira vez ao poder) então nós, os etíopes, chegamos a Israel. E não há dúvida de que viemos de uma cultura completamente diferente. Não falo sobre a questão religiosa, a questão de se fazer mitzvot (prática dos Mandamentos religiosos), que não é diferente de uma sociedade para outra. Falo da questão da base intracultural que trouxemos conosco e que foi talvez a coisa mais extrema que a sociedade israelense até então tinha visto. Totalmente diferente de tudo. E então, de repente, nós chegamos em uma sociedade israelense titubeante. Hoje, no Parlamento, no governo, desde a esfera pública, nacional, até o nível que engloba as organizações sociais, temos uma abordagem onde o multiculturalismo é valorizado na sociedade israelense. Naquele tempo, deixar os marroquinos serem marroquinos, por exemplo, ainda era uma contradição com o sionismo. Hoje é exatamente o contrário.

Isso não quer dizer que você abra mão da identidade do povo israelense ou do sionismo. Não quer dizer que vamos abrir mão do idioma hebraico e da experiência do nosso direito de sermos judeus no Estado judaico. Realmente não é isso.

Mas, se os judeus etíopes querem suas próprias sinagogas e centros culturais, sim o país deve investir, deve se importar, com respeito e não com pouco caso. Portanto, eu acho que estamos no caminho para um país multicultural e te digo da forma mais clara: nós temos problemas! Problemas entre religiosos e não religiosos, árabes e judeus, enfim, há muitos problemas, mas hoje, também no orçamento nacional, há maior distribuição de recursos destinados à cultura, aos institutos de pesquisa, ao teatro, algo que antes não estava dado. Hoje há mais consciência. Se é

dado recursos para o exército, também é dado para a cultura, para congressos, para teatros e para todos os projetos que nos permite sermos multiculturais.

Eu também acho que na mídia nacional israelense há um movimento de democratização que afeta diretamente a elite. Há certamente uma elite em Israel. É impossível dizer que não haja.

Michel: Ainda é a mesma elite?

Shlomo: Eu não sei se é a mesma elite, mas há uma elite e é importante...

Michel: Sim, eu falo de uma elite econômica.

Shlomo: Sim, a elite econômica. A elite econômica existe. Se há algo que devemos nos preocupar em Israel é com o desenvolvimento de disparidades sociais radicais na sociedade. Você tem ricos que ganham 100 mil shekels por mês contra outros que mal chegam ao salário mínimo de mil dólares por mês.

Michel: E esse abismo não existia antes dos etíopes chegarem a Israel?

Shlomo: Pode-se dizer que isso se deu por uma política de privatização e pela saída do Estado da economia e da segurança social. As leis sociais não se desenvolveram, pararam simplesmente na última década. Agora, não existe fome em Israel, mas ainda existem os que não têm teto para morar.

Alguém que queira estudar nas universidades, ao final vai conseguir. Mas os recursos do país que chegam à população menos abastada não permitem que esta parte da população se desenvolva. Digo que nesse aspecto o país não faz o suficiente. Agregando a isso, como uma das causas para a desigualdade, o desenvolvimento da tecnologia hi-tech que traz para um grupo de pessoas um enriquecimento inacreditável. Portanto, a grande discussão é sobre se a economia israelense hoje pode se restringir à bolsa de valores, a jogos do capitalismo, à privatização, ou se há um equilíbrio na economia. Creio que está provado na atual crise internacional que os governos que se afastaram da responsabilidade social tiveram suas economias abaladas. Veja o que está acontecendo nos EUA. A bolha que se fez nos EUA pela crise imobiliária, também nos influenciou de maneira significativa. Israel, portanto, não pode permitir uma divisão de classes desse tipo e manter uma política econômica não-equilibrada.

Michel: Como se expressa o multiculturalismo em Israel? É um paradigma que contempla apenas grupos em busca de reconhecimento cultural? Ou é um paradigma de luta social com grupos mais à esquerda? Podemos dizer que em cenários nacionais a luta pelo multiculturalismo está vinculada à lutas sociais, a grupos de modo geral identificados com a esquerda. Em Israel isso não ocorre, não é mesmo?

Shlomo: Não sei se o que você está dizendo é correto. Eu por exemplo, acredito em uma abordagem mundial social-democrata. Parte de meu partido, o Kadima, de centro-direita, tem as mesmas perspectivas e

todos queremos nos vincular à social-democracia de uma forma correta.

Por um lado, queremos possibilitar a existência do livre-mercado; porém, o mercado livre, sem controle, tritura as camadas mais pobres da população, quer dizer, ele não deixa que as camadas mais pobres se desenvolvam. Nós queremos garantir direitos sociais universais. Nós queremos que as pessoas tenham como se aposentar, que os cidadãos idosos se aposentem e que não caiam na miséria. Queremos garantir a segurança social para o trabalhador. Garantir uma aposentadoria obrigatória, que antes não havia em Israel. Nós queremos aposentadoria para os autônomos, para aqueles que têm pequenas lojas, pequenos mercados e queremos que tenham segurança social. É necessário que eles tenham aposentadoria.

Michel: Quem são os seus eleitores? Há uma comunidade, uma identidade etíope que te elege?

Shlomo: Não. Eu me abstive de usar a imagem etíope nas eleições. Não é assim que eu quero, apesar de que o meu partido, Tzipi Livni (a líder do partido), ofereceu-me um lugar garantido na lista partidária, entre os dez primeiros, por razões étnicas e eu não aceitei. Eu não concordei em ter esse lugar garantido. Prefiro ir para as primárias do partido. Eu acho que no momento em que uma pessoa chega a algum lugar através de favor, as coisas não se sustentam por muito tempo. Eu quero que me julguem pelo meu potencial e não pela minha cor ou origem ou pelo lugar de onde venho. Eu não acredito nisso e também não quero que acreditem nisso.

Mas, acho que na distribuição do orçamento, hoje, é preciso manter a política de discriminação positiva para populações como a dos judeus etíopes, as populações das periferias sociais, os árabes, os beduínos e para bairros em situação de risco. É para eles que devemos direcionar mais recursos. Eu acho que para se construir uma sociedade pluralista não podemos contar com uma solução cosmética. Quero ir para o meu partido e dizer me elejam, pois eu valho como Chaim Ramon (deputado veterano em Israel), eu sou igual a qualquer outro candidato a deputado em Israel. Se essa é a abordagem e a sociedade acredita que eu posso, então votarão em mim e se não acreditam não votarão. E para que acreditem, devo me esforçar até mais do que qualquer outro. Mas isso aponta para uma direção. E você sabe, quando damos alguma coisa de graça a alguém, fazemos pouco caso do potencial da pessoa e impedimos seu desenvolvimento. Eu nunca recebi nada com desconto, nunca pedi que me dessem nada. Mesmo quando foi difícil por causa do idioma, eu fiz o meu trabalho em hebraico. Nunca pedi professor especial, nem mesmo na universidade.

Michel: Onde você estudou?

Shlomo: Eu estudei na Universidade Bar Ilan e depois em uma faculdade em Kriat Ono.

Michel: Voltemos, então, ao sionismo. Mas o que eu chamo de sionismo hegemônico, o sionismo clássico ashkenasi secular, de esquerda...

Shlomo: Isso não existe mais!

Michel: Mas existia! O papel do idioma era diferente, era um forte construtor de identidade, mas, eu não sei se você vai concordar comigo, as primeiras ondas de imigração etíopes foram prejudicadas. Vocês chegaram em um período de transição, entre uma sociedade que se via como sendo sionista hegemônica para uma sociedade que já se iniciava no multiculturalismo. Você acha que isso influenciou de maneira negativa a chegada das primeiras levas de imigrantes etíopes?

Shlomo: Eu não sou desses que julgam a sociedade israelense. Eu quero ser muito justo comigo mesmo e com a sociedade israelense. Você não pode esperar muito de pessoas que são 80%, 90% analfabetas, que não conheciam o que era eletricidade, não sabiam usar gás, usar o banheiro. Eu mesmo, que sento agora aqui na sua frente, há 25 anos, também não sabia. Alguém esperava que eu fosse chegar a universidade? Como posso julgar essa sociedade? O que sim eu quero saber é se deram oportunidade de desenvolvimento aos judeus etíopes de acordo com o potencial a ser desenvolvido em certo espaço de tempo. Você precisa de tempo para diminuir esse abismo cultural. Eu aproveitei todas as oportunidades que me deram e por isso cheguei onde cheguei.

Há dezenas, centenas e talvez milhares de judeus etíopes que, assim como eu, aproveitaram essa situação. Mas eu não posso esperar do meu irmão mais velho, que chegou aos 45 anos, analfabeto, com 7 filhos, que vá para a universidade. Essas expectativas não existem! Mas existem expectativas que seus filhos que chegaram novos, como a sua filha mais velha, há época com quatro anos, e os que nasceram em Israel, tenham sucesso. Assim espero! Espero que eles tenham oportunidade por meio dos recursos nacionais, coisa que meu irmão não pôde dar a eles, que os possibilitem a se desenvolverem em Israel. Essa é a minha expectativa! Portanto, dizer que nos primeiros anos os imigrantes etíopes foram ou não foram absorvidos por essa sociedade hegemônica, eu não tenho certeza. Eu sequer tenho ferramentas para julgar isso. Eu tenho ferramentas para julgar se hoje damos oportunidades para os judeus etíopes ingressarem na sociedade israelense, se os acadêmicos israelenses etíopes encontram trabalho. Essa é a verdadeira prova.

Michel: E o que você diz sobre isso?

Shlomo: Há um problema em relação a isso. Há um problema em relação ao estigma e ao estereótipo que se tem do judeu etíope, de que hoje eles são os mesmos etíopes, os mesmos 80% analfabetos. Já estamos aqui há 20, 30 anos! Vejam o que está acontecendo! Portanto, é certo que essas pessoas se encaixam nos moldes antigos, mas os judeus etíopes romperam barreiras e muitos sem dúvida o fizeram. Existem nove mil estudantes que concluíram um curso superior. Se cada um trabalha na profissão estudada, eu não sei. Eu realmente não posso dizer que cada um trabalha na profissão que estudou na universidade.

Michel: Você parece fazer um esforço para ver de maneira positiva a forma pela qual Israel direciona os recursos para absorção de imigrantes.

Shlomo: Eu vejo de forma positiva, mas não é suficiente. Tem que ser a longo prazo. Se essa proposta continuar pelo menos pelos próximos 20 ou 30 anos, nós etíopes estaremos integrados à sociedade israelense de forma completa, eu tenho certeza.

Michel: Vamos falar da sociedade civil. Eu estive a pouco tempo em Israel, andei um pouco pelo bairro de Kriat Moshe, em Rehovot...



Shlomo: Não é um bairro representativo.

Michel: Estive lá justamente por não ser representativo. Fui ver o festival de cinema etíope e há jovens fazendo um trabalho excepcional. Mas em cada filme que vi, havia um tipo de visão sobre a discriminação da sociedade civil israelense contra etíopes.

Shlomo: Antes de tudo, é bom que você tenha visto. Isso tem que ser mostrado! Veja, é muito importante! Será justamente nos lugares onde a discriminação é discutida, que a sociedade será mais cuidadosa com o tema.

É mais grave quando existe discriminação e não se fala sobre isso. Varrem isso pra baixo do tapete, encobrem o assunto. Ao contrário, eu justamente vejo de maneira positiva a denúncia de sentimentos discriminatórios ou racistas.

Michel: Existe racismo em Israel?

Shlomo: Sim, existe. Não em todo lugar, não em cada canto, mas existe. É importante que essas coisas realmente sejam refutadas. E te digo mais: a sociedade israelense é uma sociedade que tem muito amor próprio. É como uma mulher que sabe se maquiar, se vestir. Entretanto, se essa mulher sai sem maquiagem, podemos ver uma cicatriz no seu rosto. E por que eu digo isso? É exatamente a nossa história diante dos árabes. Nós não gostamos de falar sobre isso. Você acha que o Estado não vem discriminando os árabes por 60 anos? Eu não falo dos árabes fora dos limites do país, fora da linha verde, eu falo sobre

dos árabes que tem cidadania israelense. E nessas circunstâncias a divisão de recursos públicos é justa? Quando em uma quadra de basquete ou campo de futebol a torcida grita “morte aos árabes”, você acha que alguém se importa com isso? Alguém se revolta contra isso? Você acha que hoje, quando ainda temos partidos em Israel que não aceitam mulheres em suas listas, alguém esclarece isso? Alguém se preocupa com isso? Isso é aceito socialmente! Eu me preocupo com todas essas coisas e, portanto, eu que não aceito essa postura, digo: - pessoal, vamos falar sobre toda essa sujeira na sociedade israelense. Entretanto, eu vejo a pobreza no Brasil e digo graças a Deus nossas preocupações são assim pequenas em relação às daqui e isso me deixa otimista. Quem discrimina mulheres, homossexuais, lésbicas ou árabes, certamente irá discriminar etíopes e russos. Vai dizer que todas as russas são prostitutas e todos os russos criminosos. São justamente essas coisas que mostram o rosto da sociedade israelense, e devemos falar sobre isso.

Criar uma sociedade mais tolerante, que receba o diferente, para que aqueles que se sintam excluídos, possam ser recebidos, possam superar o preconceito através da cultura, da escrita, do folclore, sem se envergonhar. Quando se fala sobre isso, todo o problema vem à tona, e todos se despertam para essas questões.

Michel: Bem, no passeio que eu fiz por Kriat Moshe, que você disse não ser um bairro representativo, mas é do meu ponto de vista, é bairro representativo sim do ponto de vista da cultura etíope israelense, eu vi muitas manifestações culturais de Break dance, de capoeira, de rap... Você diria que há uma conexão dos jovens etíopes com a cultura afro-americana, afro-brasileira?

Shlomo: Eu não gosto disso, mas não tenho nada contra. Eu não posso vir e falar: - Não façam isso, não aceito esse teatro ou essa dança. Isso me incomoda. Para mim, o importante é a identidade judaica de cada um de nós, e a identidade israelense das pessoas. Enquanto estiver nos moldes da identidade israelense, eu não tenho problemas. Eu coloco um limite. Se você cruza esse limite da sociedade israelense em suas extremidades, isso me incomoda. Entretanto, você pode até ter seus extremos, mas no interior dele estamos nós, juntos. Nós devemos estar no grupo juntos, limitados por uma fronteira. Uma fronteira que é israelense, judaica, democrática em sua identidade. Nesse jogo nós devemos estar juntos no mesmo grupo.

Michel: O multiculturalismo não ameaça essas fronteiras?

Shlomo: Não, ao contrário, o multiculturalismo na sociedade israelense nos possibilitará ser uma sociedade mais tolerante, que recebe o diferente e, portanto, eu acho que isso obriga a sociedade a tomar decisões em algumas direções. Primeiramente, distribuição correta de recursos. Segundo, legislação multicultural. Terceiro, a educação. Educação para outra cultura e a sua própria e não contra você. E nessa questão, eu acho que hoje devemos utilizar os

meios de comunicação e eu acho que estamos na direção certa. Não estamos completamente longe disso, mas não vamos julgar essa sociedade que só tem 60 anos. O que são 60 anos? Não é nada!

Michel: Eu trago agora a história de Fede Aklum (pioneiro da imigração etíope para Israel, permaneceu preso por anos ao tentar imigrar à Israel) que pode ser considerado um dos pioneiros na imigração de judeus etíopes pra Israel. Em uma entrevista que fiz com ele, ele disse: “Você conhece a minha história”. Contou-me sua trajetória desde o Sudão até Israel. Disse: “ninguém sabe disso, ninguém me perguntou sobre isso. E ele faz uma comparação com outra imigração que também exigiu esforços, e outras histórias heróicas, e que todos conhecem. E eu te pergunto: o caminho sionista engloba a história da imigração etíope? Ou você acha que a narrativa etíope não é importante nesse caso?”

Shlomo: O tema sionista é relativo. Pergunte hoje aos russos que chegaram nos últimos anos e eles vão dizer que são super sionistas. Para eles, super sionismo é vir viver em Israel. Pegar a EL-AL de Moscou e chegar a Israel. Para eles, isso é sionismo. E tem aqueles que dirão que sionismo deve ser feito a pé. Não precisa esperar que te introduzam em Israel. Você tem que levantar de onde você estiver e ir para Jerusalém, como nós fizemos. Esforçamo-nos, pagamos um preço com vidas humanas e chegamos. Um outro virá e dirá: - Veja, eu estou em Nova York, tenho uma empresa, e todo ano dão para a agência judaica um milhão de dólares. Para mim, o meu sionismo, ser sionista se faz por meio do dinheiro. Dão um milhão de dólares para Universidade Hebraica, 500 mil dólares para a Universidade de Tel Aviv, para o desenvolvimento de pesquisa científico-tecnológica. Eu também sou sionista!” Eu posso contraria-lo? Hoje a questão sionista não se resume a viver em Israel. Hoje o país começa em Hedera e termina em Gedera. O que aconteceu com o Neguev e com o Galiléia? Por que não almejamos desenvolver o Neguev? Hoje não nos ocupamos com o desenvolvimento e com o assentamento do Neguev; com o trabalho agrícola e o desenvolvimento do sionismo. O país parou em relação ao desenvolvimento sionista. Isso quer dizer que o conceito sionista hoje veste um vestido diferente, calça diferente, jaqueta diferente, óculos diferentes! Não é como antigamente que o sionismo era criar um país. Criou-se um país, e a partir daí o que mais? Eu acho que foi criado um país que continuará existindo. Agora se deve criar uma sociedade mais igualitária, mais pluralista, mais multicultural, mais criadora, mais tolerante, que não tenha assassinatos todas as segundas e terças, uma sociedade que receba também os negros, também os brancos. Para mim, que seja uma sociedade sionista que dê às minorias que não são judias igualdade de direitos dentro de Israel.

Michel: Eu volto a pergunta: Você se sente incomodado com o fato de que a trajetória etíope não não tenho um lugar no Panteão nacional do sionismo?

Shlomo: Veja, novamente, isso é um processo, uma



questão de tempo. Como eu te disse, hoje há mais consciência. Há um Ministério da Cultura obrigando os colégios a introduzir a imigração etíope como parte dos temas a serem estudados nos livros, mostrando a “Operação Shlomo” e a “Operação Moshe” (operações do governo israelense que levou membros da comunidade Judá da Etiópia a Israel, no começo dos anos 90) como parte dos programas de estudo nas escolas. Quando você estuda essas operações, você estuda a cultura etíope. Hoje, essas duas operações fazem parte dos livros de estudo do ministério de educação. Na vida cultural etíope, há muitas peças, apresentações, e até mesmo um deputado imigrante da Etiópia, como você vê a sua frente. Há todo tipo de símbolos dessa imigração na vida cultural israelense. Hoje a imigração etíope é algo completamente aceito na sociedade israelense. Eu te digo que ela já é entendida. Você não encontrará alguém que irá dizer: - por que trouxeram esses etíopes?. Você não vai encontrar! Mas sim os que dirão: - Que bom que eles vieram! e até mesmo mais demonstrações de simpatia e aceitação em relação aos etíopes do que em relação a outros grupos minoritários, como os imigrantes da ex- União Soviética. Eu não sei explicar isso de um ponto de vista sociológico. O que posso dizer é que a comunidade etíope não é tão grande, quanto a comunidade de russos. Dentre os 120 mil etíopes hoje 80 mil são nascidos na Etiópia, 40 mil em Israel. Não é um número grande.

Michel: Vamos falar do professor Yossi Iona que escreveu um livro sobre o multiculturalismo na sociedade israelense, no qual ele é crítico e questiona as viagens da “Marcha da Vida” para a Polônia. Ele trabalha com a juventude etíope em Israel e propõe a questão: “Por quê, em nome de quê, é preciso levá-los os jovens etíopes à Polônia?. Auschwitz é parte da identidade coletiva dos judeus etíopes?”

Shlomo: Com certeza, sim. Ao contrário, como nós também exigimos que se estude, que se conheça os judeus etíopes, é claro que os judeus etíopes devem aprender sobre o que aconteceu ao povo judeu na Europa. Não há questionamento sobre isso. É como exigir que saibam que 5 mil etíopes morreram a caminho de Israel, no Sudão, e que eles nem ao menos tem uma cova, um túmulo. Nós queremos

que saibam e nós temos que saber o que aconteceu ao povo judeu.

Os seis milhões que foram queimados e assassinados por causa do ódio, do antissemitismo, pela falta de respeito, pela falta de tolerância. Ao contrário, conhecer isso cria a própria identidade israelense e de forma clara. Portanto, da mesma maneira gostaria que aprendessem da maneira como aprendemos nos nossos estudos bíblicos sobre a saída do Egito, sobre a liberdade, sobre o povo de Israel, sobre como sofremos 40 anos. É sobre isso que nós no construímos como um povo. Nós não estudaremos o Holocausto? Oi vey!

Michel: Depois desses dias no Brasil, você pode comparar a situação dos negros daqui com os negros em Israel?

Shlomo: Acho imoral essa comparação. A diferença é tão gritante, a desigualdade aqui e tão maior do que em Israel que não há termos de comparação. A tendência é que em Israel os negros sejam incluídos cada vez mais no mercado de trabalho e no mercado de consumo nos próximos anos. No Brasil, pelo o que posso entender, a desigualdade entre brancos e negros já dura muito e somente agora há uma mobilização séria para revertê-la.

Origens do totalitarismo revisitado

EDUARDO JARDIM

A importância das obras dos grandes pensadores - inclusive daqueles que se interrogaram sobre o que é a política - vai muito além dos limites do tempo e do ambiente em que foram escritas. Até por este motivo, muitas delas são chamadas de “clássicas”, pois continuaram a impressionar os leitores de todas as épocas e a motivar novas indagações. Por outro lado, também é verdade que elas não podem ser compreendidas sem que se considere o contexto em que surgiram, no qual podem ser localizadas suas motivações.

Isto aconteceu desde a primeira interpretação filosófica da política feita por Platão. A noção de autoridade política concebida por ele e a proposta de instituição de um estado governado pelo rei-filósofo foram retomadas em vários outros momentos da história. No entanto, o significado destas concepções só pode ser avaliado se elas forem vistas como a expressão da reação do filósofo aos acontecimentos traumáticos do julgamento, da condenação e da morte do seu mestre Sócrates, na Atenas democrática. Como entender a figura do rei-filósofo, dotado de toda a autoridade, em *A República*, sem a referência a este contexto?

A mesma coisa ocorre com as obras de outros grandes autores, como Maquiavel, Thomas Hobbes e, também, Hannah Arendt. É impossível avaliar a importância do impressionante realismo de *O Príncipe*, de Maquiavel, se não se imaginar a situação da Itália desunida, no início do século XVI, quando diversos estados disputavam entre si uma posição hegemônica e, para isso, recorriam ao auxílio do Papa e dos monarcas estrangeiros. Já a figura do Leviatã retratada na obra de Hobbes, um século mais tarde, destaca-se no cenário das guerras religiosas que sacudiam, naquele momento, a Inglaterra e a França - país onde o filósofo se refugiou e escreveu seu livro mais importante.

Os escritos de Hannah Arendt que serão comentados neste ensaio constituem um testemunho muito vívido dos principais acontecimentos políticos do conturbado século XX. Por este motivo, alguns dados da sua biografia serão o ponto de partida para a apresentação do seu pensamento, em um procedimento adotado, aliás, por ela própria, no momento em que abordou em público suas ideias.¹

Pequena Biografia

Hannah Arendt nasceu em Hannover, na Alemanha, em 1906. Sua família era originária de Königsberg, na Prússia Oriental, cidade onde passou sua infância, em um meio de intelectuais e profissionais liberais judeus. Seu pai morreu muito cedo e ela manteve ao longo da vida contato muito próximo e, por vezes, tenso com a mãe. Quando criança, segundo seu depoimento, não sentiu qualquer dificuldade em seu ambiente pelo fato de ser judia. Muito cedo se interessou por filosofia (leu Kant de forma apaixonada na adolescência), por teologia, por literatura grega. De 1924 a 1929, frequentou inicialmente a universidade em Marburgo, onde conheceu Martin Heidegger, então um jovem professor, com quem iniciou uma relação que durou toda a vida, com momentos de

maior proximidade e outros de crítica à distância. Em artigo comemorativo dos oitenta anos de Heidegger, em 1971, Hannah Arendt referiu-se a ele como “o rei oculto do pensamento”.² Heidegger e Kant foram as principais referências filosóficas na formação de seu pensamento.

Hannah Arendt continuou os estudos de filosofia em Heidelberg, com Karl Jaspers. Sob sua orientação, preparou a tese de doutorado sobre *O conceito de amor em Santo Agostinho*.³ Manteve com Jaspers uma amizade marcada de grande respeito, que se renovou em muitos encontros e em volumosa correspondência, até a morte dele em 1969. No início dos anos trinta, Hannah Arendt escreveu a biografia de Rahel Varnhagen, personagem dos salões intelectuais de Berlim do início do século XIX. Neste estudo, pela primeira vez, ocupou-se com a história do judaísmo, ao tratar do tema da assimilação. Nesta época, morou em Berlim, casada com seu primeiro marido, e participou de atividades políticas ligadas ao movimento sionista. Em 1933 foi presa e escapou para a França, onde viveu até 1941.

Em Paris, Hannah Arendt conheceu seu segundo marido - Heinrich Blücher - e manteve amizade com outros refugiados que viviam na cidade, especialmente com Walter Benjamin. Em 1941, após escapar de um campo de refugiados no sul da França, conseguiu chegar à Nova Iorque, onde se instalou definitivamente.

Nos anos seguintes à chegada aos Estados Unidos, Hannah Arendt acompanhou os acontecimentos da guerra na Europa. Em 1943, sua vida e sua trajetória intelectual foram alteradas de forma dramática, ao tomar conhecimento da existência do campo de Auschwitz. Em uma entrevista à TV alemã, em 1964, ela referiu-se a este momento: “Foi na verdade como se um abismo se abrisse diante de nós, porque tínhamos imaginado que todo o resto iria de alguma maneira se ajeitar, como sempre pode acontecer na política. Mas dessa vez não. Isso jamais poderia ter acontecido.”⁴

O desafio de transpor este abismo pelo pensamento, por meio de um esforço de compreensão, resultou na elaboração de *Origens do totalitarismo*, de 1951. O livro - um exame detalhado e extremamente inovador dos regimes totalitários nazista e comunista (em menor medida) - teve sucesso imediato e é considerado um marco do pensamento político.

Ao longo dos anos cinquenta e na primeira metade dos anos sessenta, Hannah Arendt publicou a parte mais importante de sua obra. *A Condição Humana* (1958) apresenta as bases conceituais de sua reflexão sobre a vida activa, especialmente sobre a ação política, e é sua mais destacada contribuição, do ponto de vista filosófico. O livro contém uma fenomenologia das atividades humanas do labor, do trabalho e da ação. Sua tese principal é de que estas três atividades, mesmo interligadas, obedecem a critérios próprios, devendo, por isto, ser compreendidas, cada uma em si mesma. Isto era decisivo para Hannah Arendt, já que ela pretendia dar conta do estatuto próprio da ação - a matéria de que é feita a vida política.

Os ensaios coligidos em *Entre o Passado e o Futuro* (1961) consideram criticamente os aspectos centrais da vida do século XX - a crise da tradição e da autoridade política, o conceito de história, a situação da cultura e da

educação e o acelerado desenvolvimento da técnica e da ciência. Foi o livro escolhido pela autora para introduzir sua obra no Brasil, em 1972. Ao mesmo tempo, dedicou-se ao estudo da história das duas grandes revoluções modernas - a francesa e a americana - em *Sobre a Revolução* (1963). O livro antecipou em muitos pontos a revisão do significado da Revolução Francesa e sublinhou o aspecto eminentemente político da experiência americana.

Também nestes anos, Hannah Arendt participou dos debates que agitaram o cenário político e envolveu-se na polêmica em torno do livro *Eichmann em Jerusalém* (1963), com o que ganhou notoriedade. Em pauta, basicamente, estava o significado do subtítulo do livro - *Um relato sobre a banalidade do mal*. O livro reúne a série de reportagens feitas por Hannah Arendt sobre o julgamento de Adolf Eichmann em Israel, em 1960. Ainda no mesmo período, Hannah Arendt homenageou seu mestre e amigo Karl Jaspers com uma *Laudatio* (1958), mais tarde incluída no livro *Homens em Tempos Sombrios*.

Ao longo dos anos sessenta foram publicadas as intervenções no debate político. Sobre a *Violência* (1970) - uma das mais importantes contribuições para a compreensão da situação política e intelectual da época - questiona a relevância política da ação violenta. Os ensaios de *Crises da república* (1972), como “A mentira na política” e “Desobediência civil”, foram motivados pela situação política norte-americana.

Os anos setenta foram dedicados à releitura dos clássicos da filosofia e a compor *A vida do espírito*, a última obra inacabada, onde seriam examinadas as atividades do pensar, do querer e do julgar, e que deveria ser o complemento do estudo feito sobre a vida activa. A primeira parte do livro, dedicada ao pensamento, pretende responder a duas questões que sempre ocuparam os filósofos - “o que nos faz pensar?” e “onde estamos quando pensamos?”. A segunda parte, dedicada ao querer, percorre a história da filosofia para reconstituir as complexas discussões sobre o tema da vontade. Antes de morrer, em 1975, Hannah Arendt estava ocupada em pesquisar a obra de Kant, onde esperava encontrar subsídios para elaborar uma teoria do juízo, que deveria constituir a terceira parte de *A Vida do Espírito*.

Ponto de partida

1943 foi um ano decisivo na trajetória de vida de Hannah Arendt. O choque por que passou ao tomar conhecimento da existência dos campos de extermínio nazistas constituiu o ponto de partida e a motivação de toda a sua obra. *Origens do totalitarismo*, escrito nos anos seguintes, representou para a autora a única saída para lidar com essa experiência traumática. Pouco depois do lançamento do livro, ao mencionar no artigo “Compreensão e política” seu ponto de vista a respeito dos acontecimentos recentes, ela observou: “*Tout comprendre n'est pas tout pardonner*”.⁵ Afirmou ainda que a compreensão - um empreendimento intelectual que nunca termina - não constituía, felizmente, uma condição para a luta bastante ▶

urgente contra os regimes totalitários. No entanto, sua ausência tornaria impossível alcançar uma reconciliação com o mundo e habitar nele como em uma morada. A vida seria insuportável, caso o pensamento não pudesse atribuir àqueles acontecimentos um peso e um significado.

A noção de reconciliação tem, para Hannah Arendt, um sentido inovador, muito diferente daquele presente na tradição da filosofia. A reconciliação com o mundo alcançada pela compreensão também pode ser notada na arte do narrador ao contar histórias. Esta proximidade foi destacada por Hannah Arendt nas várias referências, em sua obra, à passagem da escritora dinamarquesa Isak Dinesen, que afirma: “Todas as mágoas são suportáveis quando fazemos delas uma história ou contamos uma história a seu respeito.”⁶

A busca da reconciliação com o mundo, presente em *Origens do totalitarismo*, chamou a atenção dos leitores desde o momento da sua publicação, em 1951. O livro alcançou, imediatamente, grande repercussão. Uma resenha crítica (logo respondida pela autora), feita pelo filósofo político Eric Voegelin, na revista universitária norte-americana *The Review of Politics*, destacou a “motivação emocional” da obra.⁷ Voegelin discordava da tese central de Hannah Arendt e cobrava de todo o projeto um tratamento conceitual mais rigoroso. Isso não o impediu de reconhecer que a força argumentativa do livro se devia, exatamente, à adoção de um método “emocionalmente determinado”, que partia de um “centro de choque” até chegar à delimitação do seu assunto.

Para Hannah Arendt, toda atividade intelectual tem início no contato com os acontecimentos. Ela chamou vários de seus escritos de exercícios de pensamento político, que emergiam de situações específicas e a elas permaneciam ligados. Tratava-se de verdadeiros embates do pensamento com os incidentes da experiência viva, dos quais não se devia extrair alguma verdade definitiva e, menos ainda, alguma prescrição para a vida prática. Seus escritos são ensaios propriamente, no sentido de que são experimentos de pensamento, e tudo que podem almejar é adquirir a experiência de como pensar.

Ao referir-se a sua formação, no depoimento dado em 1964, Hannah Arendt observou que a necessidade de compreender tinha determinado, desde muito cedo, o rumo da sua vida. Ela acreditava, ainda adolescente, que estaria perdida, caso não pudesse estudar filosofia. A paixão por compreender foi mencionada, novamente, através de uma intervenção em um debate sobre sua obra, em Toronto, no ano de 1972. Nessa ocasião, afirmou que nunca esteve realmente interessada em agir, mas que a compreensão fora o que sempre tinha buscado. Acreditava que existem pessoas interessadas basicamente em fazer alguma coisa, mas esse não era o seu caso. Acrescentou: “Posso muito bem viver sem fazer nada. Mas não posso viver sem tentar ao menos compreender o que acontece.”⁸

Ao concentrar-se no exame do totalitarismo, nos anos quarenta, Hannah Arendt se deu conta de que o empreendimento compreensivo ficara bloqueado. A brutalidade dos crimes praticados nos campos de concentração nazistas e nos gulags soviéticos desafiava os padrões intelectuais, morais e jurídicos conhecidos até então. A sabedoria do passado, ela explicou, “morre em nossas mãos tão logo tentamos aplicá-la de forma honesta às experiências políticas centrais de nossos tempos.”⁹ Além disso, Hannah Arendt notou que a falência desses critérios tradicionais constituía apenas uma parte de um cenário de crise muito mais amplo da história do Ocidente. Por este motivo, a investigação sobre a natureza dos regimes totalitários mostrava-se uma tarefa complexa. Em primeiro lugar, era preciso conceber novas formas de abordagem da experiência política que possibilitassem captar a novidade do totalitarismo. Em seguida, era necessário reconstituir

a história da Era Moderna, com o objetivo de localizar as rupturas que prepararam o advento do dramático panorama político do século XX.

Hannah Arendt dedicou-se à execução desta dupla tarefa em *Origens do totalitarismo* (1951), em um primeiro momento, e, em seguida, no último capítulo de *A condição humana* (1958) e nos ensaios reunidos em *Entre o passado e o futuro* (1961) – momentos da sua obra que reveem a história moderna, desde o final do século XVI, à luz do desfecho contemporâneo.

Origens do totalitarismo

A interpretação do totalitarismo contida no livro de 1951 contrariava as avaliações correntes na época, para as quais os regimes totalitários eram formas exacerbadas de autoritarismo. Hannah Arendt achava que esta aproximação indevida tornava inviável a percepção do aspecto singular e inédito das organizações políticas surgidas exclusivamente no século XX, na Alemanha e na União Soviética. Para ela, não fazia sentido definir a natureza dos regimes nazista e comunista, recorrendo a noções como ditadura, tirania e autoridade, que remontavam aos primórdios do pensamento político ocidental.

Em sua argumentação, a filósofa chamou em seu favor uma passagem de Nietzsche que diz que é da alçada do desenvolvimento da ciência dissolver o ‘conhecido’ no desconhecido, mas que geralmente os cientistas terminam por fazer justo o oposto e reduzem o desconhecido a algo que já é conhecido. Para ela, esta afirmação servia para caracterizar a posição da maior parte dos intérpretes do totalitarismo, assim como do público em geral.

A identificação do totalitarismo com alguma forma de autoritarismo aparecia associada a uma visão distorcida da política muito corrente no período do pós-guerra. A população que ainda tinha viva a lembrança dos tempos da guerra reconhecia na expansão do aparato estatal, que efetivamente ocorrera sob o nazismo e o comunismo, um reforço do autoritarismo e localizava no estado a sede da política. A partir desta perspectiva, era natural que a oposição ao totalitarismo fosse acompanhada de alguma forma de repúdio da política. A importância crescente, nas décadas seguintes, da figura do estado apolítico, responsável exclusivamente por cuidar do bem-estar da população, resultou também dessa alteração de atitude relativamente aos assuntos políticos.

A interpretação de Hannah Arendt do totalitarismo tomou uma direção bem diferente. Para ela, os movimentos totalitários tiveram sucesso porque, como verdadeiros oportunistas, souberam tirar proveito do vazio deixado pela falência da autoridade política. A tese central de *Origens do totalitarismo*, que comparece também em outros textos, afirma que no momento em que, ao longo da história moderna, as estruturas políticas tradicionais foram destruídas, elementos subterrâneos da história europeia, como o antissemitismo e o racismo, puderam vir à tona e se cristalizar na experiência totalitária.

Origens do totalitarismo foi escrito na segunda metade dos anos quarenta; o manuscrito original ficou pronto em 1949; e a publicação é de 1951. Nos anos seguintes, foram tantas as alterações introduzidas, que só em 1966, com a terceira edição, o livro teve uma versão definitiva. Já em 1947, Hannah Arendt apresentou para Karl Jaspers um esboço do que deveria ser o “livro sobre o imperialismo”, como ela chamava então. Ele seria composto de uma primeira parte, já concluída àquela altura, que consistia em uma história do antissemitismo e da sua propensão de ser um cristizador para as ideologias políticas cruciais do século XX, de uma segunda parte (que estava sendo redigida), que analisava a relação entre

o imperialismo, visto como a política de pura expansão iniciada em 1880 e o colapso do estado-nação, e de uma terceira e última parte, dedicada ao exame das estruturas dos estados totalitários.¹⁰

Chama a atenção do leitor o modo como é exposto o argumento principal do livro. O significado do que é relatado nas duas primeiras seções, sobre o antissemitismo e sobre o imperialismo, só pode ser devidamente avaliado com o exame do totalitarismo, na terceira seção. Isto porque foi no totalitarismo que puderam emergir e se cristalizar, com toda a virulência, os elementos contidos no antissemitismo e no imperialismo. O procedimento adotado na exposição reflete a compreensão de Hannah Arendt da pesquisa histórica em geral. Esta não teria por objetivo determinar as causas ou os antecedentes dos acontecimentos mais próximos, mas, ao contrário, apresentaria uma perspectiva retrospectiva: o passado seria esclarecido a partir do surgimento de um evento mais recente, no caso, o totalitarismo.

Também a feição literária da obra é surpreendente. O leitor se impressiona com a importante pesquisa do material documental, que fez do livro um marco na história política do século XX. Ao mesmo tempo, é evidente o tom apaixonado de algumas partes, especialmente do final da terceira seção, sobre o domínio total, com a dramática descrição da gradual destruição do homem nos campos de concentração. O relato acolhe toda a perplexidade e o horror diante dos crimes cometidos, e um tratamento mais sóbrio e estritamente conceitual é quase impossível.

São importantes também os retratos de personalidades – de políticos, escritores e artistas – na caracterização dos vários momentos históricos. O perfil de Marcel Proust é central na descrição da situação dos judeus na sociedade francesa da Belle-Epoque; o de George Clemenceau, político e polemista francês, ajuda a compreender o caso Dreyfus; o de Benjamin Disraeli, primeiro ministro britânico no período vitoriano, resume a trajetória de setores assimilados da comunidade judaica na Inglaterra do século XIX; o retrato do escritor inglês T.E. Lawrence possibilita a caracterização da mentalidade imperialista, no início do século XX; o dos representantes das vanguardas artísticas do período entre as duas Grandes Guerras esclarece o sentido da aliança entre a elite e a ralé na formação dos movimentos totalitários.

Hannah Arendt acreditava que “toda idéia recebe uma chance de se encarnar em um homem e atingir por seu intermédio o que se costumava chamar de grandeza histórica.”¹¹ Alguns anos mais tarde, ao compor *Homens em tempos sombrios*, um conjunto de perfis de personalidades contemporâneas, a filósofa pôde explorar esta forma de arte e avaliar sua importância para a investigação histórica. No prefácio do livro, de 1968, ela observou que, até mesmo nos tempos sombrios do século XX, era possível esperar alguma iluminação, que não provinha tanto de teorias e conceitos, mas “da luz incerta e bruxuleante e frequentemente fraca que alguns homens e mulheres, nas suas vidas e obras, farão brilhar em quase todas as circunstâncias e irradiar no tempo que lhes foi dado na terra.”¹²

Antissemitismo

Para o esclarecimento do totalitarismo no século XX, Hannah Arendt entendeu que deveria considerar a trajetória do antissemitismo como uma ideologia leiga, surgida nos anos setenta do século XIX, e não o antissemitismo tradicional, expresso no antigo ódio religioso aos ▶

judéus. O antissemitismo como ideologia política apareceu nas sociedades modernas em um momento posterior à Revolução Francesa, a qual havia assegurado aos judeus, individualmente, a possibilidade de serem assimilados à vida em sociedade. O antissemitismo constituiu uma reação a este processo que, por vezes, foi bem-sucedido, como no caso de Benjamin Disraeli, e, frequentemente, foi desastroso, como no do Capitão Dreyfus. Benjamin Disraeli soube explorar sua posição de judeu-exceção - chegou a ser nomeado Lorde Beaconsfield e a conquistar a amizade da Rainha Vitória.

Muito diferente foi o percurso do infeliz Alfred Dreyfus, desde o momento em que ousou penetrar no reduto protegido da aristocracia, que era o corpo de oficiais do exército francês. Acusado de traição, sob a alegação de ter passado informações secretas a um diplomata alemão, foi levado a julgamento em um processo que durou vários anos, sem nunca ter sido concluído e que motivou a maior voga de reação antijudaica da história da França, tendo cindido o país em duas facções inimigas.

É significativo que Alfred Dreyfus, um judeu, tenha sido acusado de traição. Isso tinha a ver com o antigo e enraizado preconceito que associava os judeus à traição de Jesus. Apesar de ter suscitado uma verdadeira onda antissemita que envolveu parte considerável da população, a acusação feita a Dreyfus era dirigida a um indivíduo e seu crime deveria ser julgado no âmbito dos procedimentos judiciais estabelecidos. O caso Dreyfus é contemporâneo do julgamento de Oscar Wilde, acusado de “grave indecência”, na Inglaterra vitoriana, e guarda com ele afinidades. Também no processo de Oscar Wilde, a acusação se fundava em um preconceito, no caso, contra o homossexualismo, que era dirigida a um indivíduo determinado. Também Oscar Wilde foi judicialmente acusado por um crime, pelo qual foi pessoalmente responsabilizado e, em seguida, punido.

Bem diferente foi a situação retratada no capítulo de Origens do totalitarismo que traça o perfil de Marcel Proust. Hannah Arendt recorreu a Em busca do tempo perdido para descrever a trama de preconceitos que sustenta a disposição dos grupos em uma dada sociedade. Em Sodoma e Gomorra, um dos volumes da principal obra do “maior escritor da França do século XX”¹³, está em foco a figura do homossexual, a que Proust, seguido por Hannah Arendt, associou o personagem do judeu. O cenário em que eles aparecem é o dos salões aristocráticos de Paris da *Belle-Époque*, nos quais eram acolhidos como seres exóticos e vistos como motivo de curiosidade. Proust tratou, em seu livro, de um momento da complexa dialética de aproximação e de exclusão constitutiva dos preconceitos, bastante diferente daquele em que ocorreram o Caso Dreyfus e o processo contra Oscar Wilde. Nessa altura e nesse ambiente, já não cabia condenar o judeu por sua associação com certos delitos, especialmente com o de traição, e já não se considerava que a homossexualidade fosse um crime a ser punido com o rigor da lei. Nos salões do Faubourg Saint-Germain, tais opiniões seriam vistas como estreiteza de espírito.

Uma transformação havia ocorrido na apreciação do judeu e do homossexual: suas identidades se naturalizaram. Elas não estavam mais associadas a certos crimes, mas passaram a ser vistas como uma fatalidade racial ou sexual de que não se podia escapar e pela qual ninguém era responsável. A aristocracia recebia os judeus e os homossexuais não porque fizesse bom juízo deles, mas porque isso servia para acentuar um traço que a distinguia dos homens “comuns” - os burgueses. Por sua vez, os homossexuais e os judeus-exceção passavam a formar grupos que firmavam sua identidade por meio da utilização de códigos que apenas eles decifravam. Esta posição, ao mesmo tempo de *insiders* e de marginais, provocava neles uma reação psi-

cológica que oscilava entre o sentimento de pertencerem a uma casta superior e se verem como subalternos.

A naturalização das identidades do judeu e do homossexual foi apropriada também por uma mentalidade “tolerante”, como no caso referido por Proust dos juízes em uma corte que “suspeitam e desculpam mais facilmente o assassinato nos invertidos e a traição nos judeus por razões tiradas do pecado original ou fatalidade da raça.”¹⁴ Proust reagiu com espanto a esta situação: “Não será a punição um direito do criminoso?”

Entretanto, o problema mais grave a envolver esta mudança de atitude que, à primeira vista, parecia ter um sentido humanitário era que, de uma hora para outra, ela poderia trocar de sinal. Judeus e homossexuais, à medida que passaram a ser vistos como uma raça ou como submetidos a um vício incontornável não podiam, certamente, ser penalizados por isso, mas, no caso de as circunstâncias mudarem, como de fato ocorreu algumas décadas mais tarde, podiam ser exterminados como uma praga. Hannah Arendt observou: “Se um crime é punido com um castigo, um vício ou uma tara só podem ser eliminados.”¹⁵ Para ela, essa alteração ajudava a entender o fato de muitos “admiradores” dos judeus terem se tornado, mais tarde, seus verdugos e contarem entre os dirigentes das fábricas de morte.

É certo que o processo de assimilação de parte da população judia, ocorrido ao longo do século XIX, propiciou a melhoria das condições de vida de alguns setores, como dos financistas e dos intelectuais. Ao mesmo tempo, motivou o agravamento das cisões entre os próprios judeus, o que, certamente, fez deles um grupo muito mais vulnerável aos preconceitos e perseguições. Nesta época, acentuou-se a discriminação dos judeus da Europa oriental (os *Ostjuden*) pelos judeus ocidentalizados e firmou-se o contraste entre o judeu arrivista, assimilado, e o judeu pária. Em várias ocasiões, nas décadas seguintes, Hannah Arendt referiu-se com admiração à figura do judeu pária. Isto aconteceu, por exemplo, ao fazer os retratos de escritores e artistas, como Heinrich Heine, Bernard Lazare, Charles Chaplin e Franz Kafka, que, para ela, formavam uma “tradição escondida”, que era preciso resgatar.¹⁶

Imperialismo

Todas estas transformações tiveram como pano de fundo a desagregação, na esfera política, dos Estados nacionais, os quais haviam sido financiados, em diversos países da Europa, por membros da comunidade judaica. Esta falência ocorreu por obra do imperialismo, que é o assunto da segunda seção de *Origens do totalitarismo: Imperialismo*. A interpretação de Hannah Arendt do imperialismo combina as teses do historiador inglês J.H. Hobson sobre a poupança excessiva e a má distribuição da riqueza com as de Rosa Luxemburgo, que contém, para a filósofa, o insight mais importante sobre o assunto.

Foram duas as formas de imperialismo estudadas no livro: o imperialismo colonial na África e na Índia, sobretudo, e o imperialismo continental do pangermanismo e do paneslavismo. As duas se caracterizaram por um movimento de expansão ilimitada, exaltado na conhecida declaração de Cecil Rhodes, principal herói do imperialismo inglês na África do Sul: “Se eu pudesse, anexaria os planetas.”¹⁷ As razões do imperialismo colonial foram essencialmente econômicas. Na segunda metade do século XIX, o sistema social europeu estava baseado em uma economia que apresentava um acúmulo de riqueza sem precedentes, que havia resultado de um excesso de poupança. Essa riqueza mal distribuída e tremendamente ampliada estaria condenada à ociosidade dentro da capaci-

dade nacional existente de produção e consumo, caso não encontrasse uma saída. O imperialismo transcontinental, ao romper as fronteiras dos estados nacionais por meio da dominação dos territórios coloniais, assegurou ao sistema econômico a possibilidade de alargar-se indefinidamente.

Hannah Arendt afirmou em seu livro que o processo de expansão da economia precisou ser acompanhado por mecanismos políticos de dominação que envolviam todo tipo de violência. A um infindável acúmulo de propriedade teve que corresponder um infindável acúmulo de força. Neste ponto, Thomas Hobbes aparece como o verdadeiro filósofo da burguesia promotora da expansão imperialista, ao final do século XIX. Para o filósofo inglês, a força constitui o elemento que instaura e organiza a vida política. Além disso, ele indicou no seu *Leviatã* que o acúmulo de riqueza concebido como um processo sem fim só pode ser garantido pela tomada do poder político. Esse processo de acumulação, cedo ou tarde, conduz à violação de todos os limites territoriais existentes. Uma configuração política nova, que consiste no fenômeno da política mundial, apresenta-se no imperialismo, constituindo-se em uma das condições da pretensão totalitária de um governo global.

A quebra das fronteiras nacionais e dos marcos reguladores da vida política provocada pelo imperialismo teve seu correlato filosófico no aparecimento, no final do século XIX, de uma concepção da história como um processo histórico infindável que, para ser consistente com o constante aumento de poder, devia envolver inexoravelmente os indivíduos, os povos e, finalmente, toda a humanidade.¹⁸ Certamente, esta não era a concepção das filosofias da história de inspiração iluminista, que tiveram Hegel e Marx como principais expoentes, pois estas se baseavam em uma visão finalística da realidade. Para estes pensadores, a história é um processo que se desdobra, por etapas, até atingir um término - sua realização - em um momento futuro. Foram os procedimentos produtivos muito estáveis, e organizados segundo critérios teleológicos, que inspiraram este modo de pensar.

A entrada em cena de um conceito de processo que progride de forma indefinida, sem nunca chegar a um resultado, pôs por terra a visão de mundo construída segundo os critérios dos processos produtivos. Uma nova noção de progresso, introduzida na época do imperialismo, determinou uma mudança de atitude diante do mundo e da história. Ela preparou o advento do cenário político e intelectual completamente novo do século XX, no qual surgiu o totalitarismo.

Totalitarismo

A última parte de *Origens do totalitarismo* ocupa-se diretamente do totalitarismo. Logo de início, Hannah Arendt afirma que os regimes totalitários não são sociedades de classes, mas sociedades de massas. A condição para que o nazismo e o comunismo se firmassem foi a existência das massas, ou seja, de uma população completamente homogênea formada por homens solitários. Para alcançar a homogeneização completa da população, os regimes totalitários recorreram à liquidação de todas as formas tradicionais de associação humana, como as classes, os grupos de interesses e, até mesmo, as sociedades dos jogadores de xadrez, como fizeram os líderes soviéticos - lembrou Hannah Arendt.

O surgimento das massas na cena política do século XX tem relação com o processo de alienação do mundo que atravessou a história moderna desde os seus primórdios, no século XVI - um assunto abordado no último capítulo de *A condição humana*, alguns anos

depois. Nesse capítulo, Hannah Arendt mostrou que os três eventos que marcaram o início da Era Moderna – a descoberta dos novos continentes, a Reforma e a invenção do telescópio por Galileu – já continham os ingredientes do processo de alienação que se intensificaria nos séculos seguintes.

O primeiro desses eventos – a descoberta dos novos continentes – apontava a direção a ser tomada pelo desenvolvimento da técnica, que conduziria o homem até muito longe de sua morada terrena, em um movimento acelerado de encurtamento das distâncias. “A humanidade não permanecerá para sempre presa à Terra.” Estas palavras gravadas no mausoléu de um importante cientista russo do século XX expressam a atitude de repúdio da Terra, tradicionalmente considerada a mãe de todos os seres vivos, que já se insinuava nas aventuras dos grandes navegadores.

Por sua vez, as invenções dos novos cientistas no século XVII, de Galileu, de Descartes e de Newton, fizeram com que a validade das proposições científicas não se limitasse mais ao entorno humano – o âmbito terrestre – e tornaram possível à ciência alçar vôo até a adoção de um ponto de vista universal.

Finalmente, Hannah Arendt mostrou, com o auxílio das pesquisas históricas de Marx e de Max Weber, que também a Reforma contribuiu para fazer do processo de alienação do mundo o eixo de sustentação da história moderna. A expropriação dos bens eclesiásticos ocorrida naquele momento levou ao empobrecimento de uma enorme massa de camponeses, deixados à míngua em uma situação em que, destituídos de um lugar no mundo, ficaram expostos de mãos vazias às conjunturas da vida, tendo apenas sua força de trabalho para vender. Essa massa serviu de mão de obra para impulsionar a revolução industrial, na Inglaterra e no resto da Europa, e foi abrigada, de forma mais ou menos precária, nas sociedades nacionais européias até o século XX.

A Primeira Grande Guerra provocou uma alteração radical do cenário político europeu. Os últimos laços que garantiam a esses homens pobres a filiação a um grupo, a uma classe, a um lugar no mundo foram rompidos e eles passaram a constituir as massas de habitantes das cidades do Velho Continente. Foi essa população de homens solitários e comprimidos uns contra os outros, sem um lugar no mundo, isto é, desprovidos da proteção da vida privada, que constituiu o alvo principal da doutrinação ideológica empreendida pelos movimentos totalitários.

Hannah Arendt mostrou que a principal característica do homem de massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas a falta de relações sociais normais. O totalitarismo apareceu para esses homens e mulheres como uma oportunidade de fuga – na verdade, uma fuga suicida – da terrível realidade e, deste modo, foi capaz de motivar seu envolvimento emocional e intelectual e, por fim, sua mobilização política. Subitamente, uma população deixava de lado sua apatia e marchava na direção de onde vinha a oportunidade de expressar o seu ressentimento.

A solidão do homem de massa é diferente do isolamento experimentado nos regimes tirânicos e ditatoriais. Nesse caso, os laços políticos entre os homens são cortados e fica proibida toda participação na vida pública. Porém, nestes regimes, ainda resta a possibilidade de se buscar o refúgio na vida privada, na família e nos negócios particulares, ou mesmo na produção de obras de arte que, muitas vezes, exige essa forma de recolhimento. Pode-se dizer que na situação de isolamento político, os homens dispõem ainda do seu próprio mundo, o que não ocorre na solidão totalitária.

Uma das mais importantes contribuições de *Origens do totalitarismo* foi ter sublinhado o papel da exploração política da solidão no nazismo e no comunismo. Hannah Arendt chegou a este ponto ao indagar sobre qual

teria sido a experiência humana que serviu de base para essas novas e terríveis formas de organização política. Ela reconhecia o caráter inédito do totalitarismo e entendia que não era possível aproximá-lo de outras formas de governo como as tiranias e as ditaduras. Estas últimas provocavam medo na população – que buscava proteger-se no refúgio dos seus lares e de suas ocupações. Porém, o terror totalitário é bem mais difuso que o medo que se tem de uma arma apontada contra alguém. Cabia, por este motivo, especificar a experiência humana que anteriormente nunca fora relevante no tratamento das coisas políticas, mas que tinha sido mobilizada na implantação do domínio total. A solidão foi essa experiência.

A solidão foi tema de muitos escritores, filósofos e artistas, ao longo dos séculos. Hannah Arendt lembrou, no seu texto, das impressionantes observações feitas por Martinho Lutero a esse respeito. A solidão assombrava de tal forma o Reformador que ele chegou a afirmar: “É preciso haver um Deus, pois o homem precisa de alguém em quem possa confiar.” E acrescentou em outra passagem: “não é bom para o homem estar sozinho”, pois o homem sozinho pensa sempre o pior de tudo. A solidão tem sido entendida, frequentemente, como uma forma extrema de desamparo que ocorre em situações específicas, como a velhice e a proximidade da morte, tal como notou Norbert Elias em seu importante estudo¹⁹, ou como a vida nas prisões. Também os quadros do pintor norueguês Edvard Munch e do surrealista René Magritte expressam a agudeza desse sentimento. Na mesma direção, Martin Heidegger elaborou, em *Ser e tempo*, uma análise do Ser-aí, do ser do homem, em que associava o tema da solidão àquele da existência inautêntica, típica da vida em sociedade. Algumas passagens de *Ser e tempo* sugerem que a solidão aproxima-se muito mais do estado de espírito do homem de massa, loquaz e dispersivo, do que da atitude recolhida dos grandes solitários. Porém, em nenhum desses casos foi ressaltada a dimensão política da solidão, tal como fez Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo*.

Ideologia e terror

“Ideologia e terror”, o último capítulo de *Origens do totalitarismo*, foi um artigo de 1953, incorporado à segunda edição do livro, em 1958.²⁰ Este capítulo – uma síntese de toda a investigação – afirma que os regimes totalitários introduziram no corpus jurídico-político uma nova noção de lei. Ao longo da tradição do pensamento político, a lei foi vista como um meio de fixar os limites entre os indivíduos em uma determinada sociedade e, também, de regular os contatos entre eles. No incerto mundo das ações humanas, a lei apresenta-se como um elemento de estabilidade, que, tal como a memória, garante que alguma coisa sobreviva à sucessão das várias gerações.

O totalitarismo superpôs à organização jurídica existente a figura de uma lei superior, que reflete o movimento da história e da natureza. A afirmação da superioridade de uma raça sobre as demais ou de uma classe sobre as outras, no caso do nazismo e do comunismo, não depende de algum acerto entre os homens, mas da necessidade de realizar na história os desígnios da natureza sempre em movimento. A expressão intelectual desta realidade em movimento são as ideologias.

Uma abordagem bastante precisa das ideologias de classe e de raça já estava presente na seção de *Origens do totalitarismo* dedicada ao imperialismo. Àquela altura, Hannah Arendt mostrara que essas pseudofilosofias não eram meras opiniões, mas sistemas de uma única idéia, tomada como a chave para a compreensão das leis universais “ocultas” da natureza e do mundo humano. Também

sublinhara o aspecto de doutrinação das ideologias, feita a partir dessa única idéia, que necessita ser “suficientemente forte para atrair e persuadir um grupo de pessoas e bastante ampla para orientá-las nas experiências e situações da vida moderna.”²¹

Entretanto, uma interpretação mais elaborada da natureza das produções ideológicas foi apresentada em “Ideologia e terror”. O capítulo retoma as indicações anteriores: as ideologias são a explicitação da lógica e do significado do processo histórico e sua função é organizar, por meio da doutrinação, a conduta da população para que cada um dos seus membros ocupe um lugar determinado na história. A seguinte definição resume estas indicações: “Aquilo de que o sistema totalitário precisa para guiar a conduta de seus súditos é um preparo para que cada um se ajuste igualmente bem ao papel de carrasco e de vítima.”²² Esse preparo foi feito pelas ideologias.

Alguns aspectos centrais das ideologias foram destacados em “Ideologia e terror”. Inicialmente, as ideologias pretendem fornecer uma explicação total. Isto significa que elas fazem apelo a uma única idéia para dar conta da totalidade da realidade, independentemente da variedade de aspectos que esta possa apresentar. As categorias de raça e de classe, no nazismo e no comunismo, servem para explicar toda a gama de acontecimentos históricos e políticos. Em seguida, as ideologias apresentam-se como explicações históricas – para elas, a realidade está em constante movimento e o progresso indefinido constitui uma verdade inquestionável. Também as ideologias se caracterizam por seu acentuado desprezo da experiência. Elas não confiam nos dados fornecidos imediatamente pelos sentidos, mas preferem, ao invés disso, postular a existência de uma realidade mais “verdadeira”, escondida por trás de tudo que aparece. Uma espécie de sexto sentido é exigido para dar conta dessa realidade, cuja face “verdadeira” só pode ser atingida pelo pensamento ideológico. A constante preocupação com a presença de forças ocultas e com a ameaça de complôs insidiosos é uma marca do dia-a-dia da política nos contextos totalitários.

Por fim, Hannah Arendt sublinhou que o raciocínio ideológico desdobra-se de acordo com uma lógica implacável. As ideologias tomam como verdadeiras certas premissas a partir das quais, de forma absolutamente coerente, derivam uma cadeia de raciocínios. Hitler se vangloriava do seu “raciocínio frio como o gelo” e Stalin da “impiedade da sua dialética”. Para o primeiro, as raças indignas de viver eram compostas de pessoas que iam ser exterminadas; para o segundo, as classes agonizantes eram aquelas de pessoas condenadas à morte.

Já se observou que as tiranias e as ditaduras sustentam-se no medo que inspiram na população e que os regimes totalitários dependem da implantação do terror, que é algo muito mais radical e difuso. Para Hannah Arendt, o terror constitui a realização da lei do movimento histórico ditada pelas ideologias. O terror seria o princípio da ação política nos regimes totalitários, caso a política não fosse banida neles por completo. Ele serve para acelerar o avanço do processo histórico e, para isso, precisa eliminar todos os entraves à sua frente – as raças inferiores, como os judeus, no caso do nazismo, ou as classes atrasadas e seus aliados, no caso do comunismo.

Domínio total

As páginas finais de *Origens do totalitarismo* contêm a descrição do estágio final da dominação totalitária que ocorreu nos campos de concentração e extermínio. Elas retratam a barbárie política do século XX, tal como também fizeram as obras de Primo Levi e de Alexandre

Soljenítsin.

A eliminação das populações indesejadas nos campos nazistas e soviéticos teve uma preparação em três etapas. Em um primeiro momento, procedeu-se à morte da pessoa jurídica do homem. Isto foi antecipado pela supressão, nos anos que seguiram a Primeira Grande Guerra, dos direitos de amplas camadas da população europeia que haviam perdido suas nacionalidades. Na visão de Hannah Arendt, os direitos humanos, proclamados no final do século XVIII, na Declaração dos Direitos do Homem, permaneceram uma abstração para as populações que não tinham laços com as comunidades nacionais. No momento em que se tornaram apátridas, isto é, sem ligação com alguma comunidade, esses grupos foram destituídos, igualmente, de seus direitos básicos.

A anulação da figura jurídica do homem nos campos de concentração apareceu, também, no fato de que os prisioneiros não se encontravam ali para cumprir pena por algum crime que tivessem cometido. Não havia contra eles nenhuma acusação formal. Em sua maior parte, essa população sequer era composta de criminosos ou de opositores políticos, mas de pessoas que integravam grupos raciais ou sociais discriminados e que tinham que ser eliminados. A anulação da personalidade jurídica dos prisioneiros foi favorecida pela invisibilidade do que se passava no interior dos campos. Ao ingressar em uma dessas fábricas da morte, apagavam-se os traços da presença dos indivíduos no mundo.

O passo seguinte na implantação do domínio total foi a destruição da dimensão moral do homem. A cumplicidade de toda a população com os crimes cometidos pelos nazistas e comunistas terminou por envolver as próprias vítimas. A organização dos campos incentivava a colaboração, a delação e, até, obrigava os prisioneiros a participar da execução dos companheiros. Nesse contexto, a consciência moral deixou de ser adequada e fazer o bem se tornou impossível.

O último passo na transformação dos prisioneiros em mortos-vivos foi a destruição da individualidade e da espontaneidade do homem. Ao ler os depoimentos dos sobreviventes dos campos, como os de David Rousset e de Bruno Bettelheim, Hannah Arendt ficou impressionada com as cenas de “procissões de seres humanos que vão para a morte como fantoches”.²³ A destruição da individualidade e a eliminação de toda capacidade de reação começavam com o transporte dos prisioneiros nos trens de carga, passavam pela uniformização do tratamento nos campos e tinham seu desfecho no assassinato em massa nas câmaras de gás. Até mesmo a morte, a possibilidade última do ser humano, perdia, nestas circunstâncias, o significado. Os condenados à morte se multiplicavam idênticos, sem que se pudesse discernir entre eles qualquer traço de individualidade.

Uma passagem do prefácio de *Origens do totalitarismo* afirma que o livro “foi escrito com a convicção de serem passíveis de descoberta os mecanismos que dissolveram os tradicionais elementos do nosso mundo político e espiritual num amálgama, onde tudo parece ter perdido seu valor específico, escapando da nossa compreensão e tornando-se inútil para fins humanos.”²⁴ A Era Moderna, ao menos em seu início, no século XVII, caracterizou-se pela adoção de critérios instrumentais, que passaram a nortear a experiência humana em toda a sua abrangência. Na virada do mundo antigo e medieval para a Era Moderna, o homo faber, com sua engenhosidade e empenho na busca de resultados, foi visto como o modelo para se avaliar a excelência de todas as atividades do homem. Naquele momento, a capacidade de intervir nos processos naturais com o recurso dos instrumentos apropriados e a produtividade foram consideradas as principais virtudes.

O exame do fenômeno totalitário empreendido em *Origens do totalitarismo* despertou a atenção de Hannah Arendt para o fato de que o aparecimento das novas formas de organização política – o nazismo e o comunismo – tinha relação com a perda da importância dos critérios do homo faber e com a ameaça da estabilidade do mundo constituído pelos produtos da fabricação.

Em contraste com a esfera do trabalho, organizada segundo critérios instrumentais, delimitada espacialmente e voltada para a consecução de fins bem definidos, as novas experiências políticas eram parte de um cenário feito de um amálgama de coisas indistintas e que não tinha qualquer finalidade humana. Estes primeiros insights de *Origens do totalitarismo* relativos à transformação da Era Moderna em um Mundo Moderno – termo usado por Hannah Arendt para designar o contexto contemporâneo – foram retomados e desenvolvidos em *A condição humana*, de 1958. Do ponto de vista estritamente político, esta alteração se manifestou na crise da autoridade política – a mais antiga categoria do pensamento político do Ocidente, que sempre dependeu da referência a um padrão estável para garantir sua legitimação.

De forma abrangente, a passagem da Era Moderna para uma “era nova e desconhecida”, cujos traços não foram ainda de todo determinados, pode ser notada na variação do significado do conceito de processo, ao longo da história moderna. Em seus primórdios, a Era Moderna adotou uma visão mecanicista da realidade que incluía uma concepção de processo como uma progressão na direção de um termo final, entendido como o seu produto. As principais qualidades da civilização moderna – o produtivismo, a crença no progresso, a confiança nas Luzes e no desenvolvimento da história – tinham a ver com essa visão. Porém, a modernidade continha em si o germe da sua própria destruição. Ao deixar de considerar o processo como um meio para alcançar resultados e passar a valorizar estritamente o seu movimento, uma visão mecanicista da realidade foi substituída por outra, para a qual o que conta é o mero funcionamento do sistema.

O esclarecimento destes dois aspectos – a crise da autoridade e o desdobramento da história moderna na direção mencionada – ocupou Hannah Arendt nos escritos subsequentes a *Origens do totalitarismo: os ensaios de Entre o passado e o futuro* e *A condição humana*.

Notas:

1. O mais significativo depoimento neste sentido foi dado por Hannah Arendt a Günter Gaus em 1964. “Só permanece a língua materna”, *A dignidade da política*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002.
2. “Heidegger faz oitenta anos”, Homens em tempos sombrios, São Paulo, Companhia das Letras.
3. A lista completa das obras de Hannah Arendt encontra-se na bibliografia no final do livro.
4. “Só permanece a língua materna”, *A dignidade da política*, Rio de Janeiro, Relume Dumará. P. 135.
5. “Tudo compreender não é tudo perdoar.” “Compreensão e política”, *A dignidade da política*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002. P. 39.
6. A frase da autora dinamarquesa serve, inclusive, de epígrafe para o capítulo sobre a ação de *A condição humana*.
7. Voegelin, “The Origins of Totalitarianism”, *The Review of Politics*, vol. 15, janeiro de 1953.
8. Melvin A. Hill (ed.). Hannah Arendt: *The recovery of the public world*, Nova York, St. Martin's Press. P.303
9. *A dignidade da política*. P.41.
10. *Correspondence 1926-1969*, Nova York, Harcourt Brace Iovanovich. P. 98.
11. *Origens do totalitarismo*. P. 90.
12. *Men in dark times*, Nova York, Harvest/HBJ. P. IX
13. *Origens do totalitarismo*. P.102.
14. Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*, II, Bibliothèque de la Pléiade. P. 615
15. *Origens do totalitarismo*. P. 109.
16. *La tradition caché*, Paris, Christian Bourgeois, 1987.
17. A frase serve de epígrafe da seção de *Origens do totalitarismo* dedicada ao imperialismo.
18. *Origens do totalitarismo*. P. 172
19. Norbert Elias, *A solidão dos moribundos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001. .
20. “Ideologia e terror” foi publicado em *The Review of Politics*, em julho de 1953
21. *Origens do totalitarismo*. P. 189.
22. Idem. P. 520
23. *Origens do totalitarismo*. P. 506.
24. Idem. P. 12

América Ibérica e judeus-americanos na perspectiva dos estudos regionais¹

LUIS RONIGER | *Tradução do inglês por LEONARDO KRUTER

Regiões e estudos regionais são conceitos e perspectivas de análise muito discutidos. Por um lado, os estudos regionais sofrem com a natureza questionável e cambiante de limites e fronteiras, particularmente crítica, em uma era de globalização heterogênea e de multiculturalismo, delineada por migrações transnacionais, transferência de idéias, proliferação de Diásporas e identidades e compromissos cada vez mais complexos (Domingues, 2009). Por outro lado, os últimos anos testemunharam um renovado interesse na emergência de novas estruturas regionais, o novo desenho das trocas trans-estatais e uma florescente análise de movimentos e redes, ambos relacionados e opostos à globalização (Pace, 2006; Della Porta e Tarrow, 2005), tendência que deu origem a debates sobre o caráter elaborado e a estrutura estratificada de regiões.

No caso das Américas, a própria existência de uma região definida como América Latina (no espírito da Paris de meados do século XIX) ou América Ibérica (no espírito de uma aproximação ibérica) pode ser facilmente desconstruída ao se realçarem as enormes diferenças que separam as diversas regiões umas das outras, tanto em termos de composição demográfica como do distinto desenvolvimento histórico e institucional de diferentes países. Estudiosos da região enfatizam o tempo e também a grande distância que separam as áreas afro-caribenha e afro-brasileira, das cadeias de montanhas e vales indo-americanos cobrindo os Andes de Norte a Sul; e o complexo euro-americano de boa parte do Cone Sul da América mestiça, tal como formada no México, partes da América Central, Venezuela, etc. De modo similar, a partir de uma perspectiva institucional, a área passou por uma multiplicidade de experiências políticas e institucionais, em um espectro que varia imensamente ao se transitar, por exemplo, de Cuba, Venezuela e Bolívia, passando por Brasil, Chile, Argentina e México, a Colômbia e grande parte da América Central.

De uma perspectiva complementar, a migração transnacional para a América do Norte recriou sob novos modos os significados de ser Latino ou Chicano e as fronteiras da região. Além das antigas formas de se abordar a América Latina, que no passado enfatizavam tradições culturais distintas, freqüentemente romantizadas (em oposição, por exemplo, à perspectiva materialista norte-americana), uma posição geopolítica às margens do Ocidente e uma oposição crítica ao capitalismo, há um novo tipo recente de Latinoamericanismo transnacional, diaspórico e pós-cultural, ligado às conseqüências das diásporas latino-americanas nos Estados Unidos e à emergência de uma consciência crítica com origens na década de 60 e articulada completamente nas últimas décadas (Mendieta 2008). Estas tendências já reescreveram o escopo dos estudos regionais² e estudos de fronteira³ latino-americanos. Ainda assim, devemos nos perguntar se limitando nossa atenção a uma sociedade ou micro-região ganhamos ou perdemos em perspectiva.

Ressalto que, além da questão da análise adequada do trabalho empírico, há muito sentido em preservar a perspectiva regional e buscar amplos denominadores comuns para além das diferenças, ao se tentar compreender mesmo tendências locais ou micro-regionais na região. De-

se envolverei esta tese chamando atenção para três dimensões de análise nas quais uma perspectiva regional pode ser importante em acréscimo aos estudos de caso com foco em países específicos ou domínios sub-nacionais. Estas dimensões referem-se à integração da compartimentalização acadêmica; à dimensão transnacional que existe na região desde a época colonial, largamente ignorada no auge do interesse pelo Estado-Nação; e à ligação entre os processos históricos que afetaram a região e o caráter das correntes políticas, visões culturais e idéias econômicas que se difundiram além dos limites de Estados e sociedades individuais. Examinarei sucintamente estes aspectos.

Em primeiro lugar, uma perspectiva regional pode ser instrumental no preenchimento de atuais lacunas que separam as sociedades da América Latina em termos lingüísticos, ou seja, que separam o Brasil da América espanhola. Recentemente, a historiadora Barbara Weinstein chamou a atenção para as contínuas tensões no campo da história da América Latina entre a América espanhola e a América portuguesa, questionando até que ponto estas constituem conjuntamente um objeto coerente de estudo (Weinstein 2008). Embora o Brasil seja o país maior e mais populoso, rico e industrializado, Weinstein mostrou que, pelo menos entre historiadores, brasilianistas com freqüência lamentam a relutância de muitos especialistas em América espanhola em incluir plenamente o Brasil em suas análises.

O caráter bastante idiossincrático da experiência pós-colonial do Brasil, demonstrado por sua comparativa falta de fragmentação territorial, pela intensificação das economias agrárias e da escravidão (o Brasil foi a última nação das Américas a abolir a escravidão, em 1888) e pela estrutura do Brasil Imperial em contraste com os países republicanos hispanófonos, tem muito a ver com as diferentes lentes utilizadas ao se tratarem ambas as áreas. Contudo, como mostra Weinstein, perde-se mais ao limitar a discussão – digamos em estudos coloniais/pós-coloniais, para especificar grupos subalternos – principalmente as populações indígenas na maior parte da América espanhola – do que ao tratar de muitas categorias e das freqüentemente confusas categorias e limites convencionais. Os dilemas trazidos pela construção de identidades nacionais e suas implicações na marginalização de grupos subalternos foram partilhados em âmbito continental pelo Brasil e pela América espanhola, além de especificidades devidas à composição demográfica dos países. Weinstein discute, por exemplo, paralelos na negociação de inclusão e exclusão que seguiram a mesma lógica no início da época pós-colonial. Assim, no Brasil, indivíduos de cor livres reivindicaram seus direitos como cidadãos e combateram a racialização do status político ao mesmo tempo em que consentiam com os limites da cidadania na forma da escravidão, quase do mesmo modo em que mestiços e ladinos nos Andes ou na América Central combateram políticas que os reduziram ao mesmo status dos povos indígenas. Ao abordar as duas situações em uma estrutura analítica compartilhada, podem-se obter novas compreensões da construção de Estados e nações.

Em segundo lugar, creio que uma perspectiva regional tratará melhor do que uma abordagem isolada país

por país as dimensões transnacionais freqüentemente cruciais também na definição do espaço do nacional, de modo a não promover um essencialismo, mas, ao contrário, reconstruir os significados em evolução de ser nacional em conexão com o transnacional. Um exemplo clássico, baseado no estudo que estou completando, é o da América Central. De uma perspectiva geopolítica, o Istmo é uma região composta de pequenas repúblicas relativamente próximas umas das outras e, portanto, propensas a serem afetadas por processos políticos que ocorrem em sociedades e Estados vizinhos. Além disso, os principais Estados da América Central têm suas origens na desintegração de um único Estado, estabelecido no início do século XIX, com base em uma jurisdição colonial anterior. Desta forma, podem-se pesquisar processos paralelos de construção de identidades nacionais separadas e as intrincadas conexões transnacionais com outros Estados na região. Isto é crucial para entender o desenvolvimento passado e vislumbrar o futuro da região. Em termos transnacionais, a América Central se destaca, pois a maior parte dos Estados da região nasceu de uma jurisdição colonial compartilhada e de uma curta experiência de unificação após a independência, com efeitos duradouros nas formas em como esses países lutaram para construir suas identidades e idiossincrasias nacionais e desenvolveram suas características distintivas, ao passo que, ao mesmo tempo, foram incapazes de se desvincular de suas repúblicas irmãs do Istmo.

De fato, na América Central, assim como em outros lugares da América Espanhola, muitos Estados surgiram como uma conseqüência da desintegração imperial, na maioria dos casos inicialmente estruturados com base em jurisdições coloniais precedentes. Assim sendo, os Estados estavam destinados a eventualmente criar nações, tentando “fazê-las reais” através de ritos e narrativas oficiais, a elaboração de material hegemônico e práticas simbólicas e a estruturação de imagens de povo, conectadas a limites espaciais e temporais. Tais estratégias de construção de nação envolveram a divisão de territórios que uma vez pertenceram à mesma entidade política; a formação de um critério definido de nacionalidade e o delineamento de fronteiras, organizados de acordo com princípios de soberania nacional (Alonso, 1994). A criação de nações também envolvia sistemas de representação cultural que legitimavam ou deslegitimavam o acesso de diferentes setores e pessoas aos recursos do Estado-Nação (Mande, 2000).

Uma vez separadas, as repúblicas do século XIX enfrentaram a dupla-tarefa de consolidar seu controle e domínio territorial enquanto construíam um sentido de identidade coletiva através de suas políticas, práticas e rituais públicos. Tiveram que definir e criar critérios de nacionalidade e fronteiras, que implicaram no reconhecimento de certas categorias de cidadania como superiores, na medida em que substituíam, ignoravam ou negavam – sem erradicar completamente – formas prévias de identificação, incluindo a identidade pan-ístmica, e incorporaram identidades étnicas locais. Esse processo de construção de nação, partilhado em seus traços genéricos por muitos Estados através do

mundo, tornou-se convoluto e demorado na América Central, pois os novos Estados dificilmente conseguiam incutir na população um sentido de fazer parte de uma “comunidade imaginada”. Por décadas após a separação, os Estados da América Central não puderam consolidar suas fronteiras e se afastar de uma dinâmica de intervenção regional. A interferência vinha de exércitos semi-privados, motivados pela perspectiva de tomar o poder em sua própria região ou em outra região, ignorando fronteiras e jurisdições estatais. Rebeldes em uma área eram apoiados por aliados em Estados vizinhos, dispostos a derrubar os que estavam no poder e facilitar a ascensão de forças políticas simpáticas aos seus próprios desígnios regionais.

O que em uma visão contemporânea poderia ser interpretado como “invasões”, era na época considerada como meros avanços de forças desejosas de mudar constelações de poder e em alguns casos, definir novas fronteiras de Estados. As guerras que se seguiam não eram vistas como “nacionais” ou antiimperialistas. Todas as forças políticas partilhavam do entendimento de que eram guerras internas ou fratricidas. Apenas com ameaças e intervenções externas é que se pôde gerar uma interpretação “nacional” da luta por independência. Ainda assim, inicialmente, mesmo o sentimento de luta nacional estava de fato incorporado na resistência transnacional a intervenções e ameaças externas. Ofuscando a construção de domínios soberanos e identidades separadas estavam as origens comuns, que deixaram um legado de redes transnacionais de parentesco, laços econômicos, sociais e político, e uma imagem de um projeto alternativo de construção regional de nações. Indivíduos podiam confiar em tal imagem ao mudar-se para países-irmãos ou desafiar os arranjos institucionais vigentes e divisões políticas. Da perspectiva de uma promulgação simbólica de identidades nacionais separadas, a primordialidade – na forma de etnicidade ou raça – era secundária em relação às estratégias políticas e cívicas adotadas durante a construção da nacionalidade. Desde cedo, as elites estavam plenamente cientes de que existiam identidades locais, mas não havia linhas claras que separavam as repúblicas umas das outras ou que retratavam as outras como invariavelmente diferentes, de uma maneira incomensurável. Além disso, a maneira pela qual esses Estados declararam independência sugere que eles não percebiam sua identidade coletiva como naturalmente dada, mas como uma realização cívica. No caso das repúblicas do Istmo, esse processo de construção nacional foi complicado devido às suas origens partilhadas, ao complexo processo de promulgação de independência e o prolongado envolvimento mútuo de cada Estado nos negócios de seus vizinhos.

O caso ora analisado chama atenção para a importância de se manter uma perspectiva regional como base para a análise de países específicos. O caso acima revela o impacto de um conjunto de fatores transnacionais, que tornaram difícil até promulgar claramente, em conjunto ou separadamente, as datas de independência. Com frequência – e o caso de William Walker na metade do século XIX foi o primeiro de uma série de tais momentos críticos na história da região – o nacional foi incorporado à dimensão transnacional. O domínio transnacional deu suporte e suplantou o significado de ser parte de uma nação no Istmo. Assim, por exemplo, a intervenção de Walker levou a uma guerra em que o que hoje chamaríamos de uma aliança “transnacional” de nacionais de todos os países do Istmo lutou contra Walker, enquanto paradoxalmente – ou talvez não, já que ela se encaixava na lógica das pretensões do Estado – tal guerra ficou conhecida pela historiografia do Istmo como “a Guerra Nacional.” A dimensão transnacional da luta era tão evidente que sua apropriação simbólica em termos das nações emergentes foi feita de maneira plural e não pôde completamente obliterar o

ângulo transnacional como uma corrente subjacente de narrativa e representação simbólica. De tal maneira, a luta apenas reativou mais uma vez o tenso processo de separação dos Estados e nações cristalizadas com a persistente dimensão transnacional de sua existência no Istmo.

A perspectiva transnacional também é importante ao se contemplar o papel de Estados e sociedades nos estudos contemporâneos políticos e sociológicos de processos recentes de globalização e migração trans-estatal, tráfico de humanos e redes criminosas. Um caso em questão é o estudo das maras, redes criminosas transnacionais, que após a migração para os EUA no período das guerras civis no Istmo e depois de lá conviver com o crime, voltaram para as sociedades ístmicas para utilizar seus novos conhecimentos e contatos transnacionais no estabelecimento de redes que cruzam as fronteiras nacionais e que requerem uma abordagem transnacional por parte dos Estados que desejam controlar seu impacto sócio-político. A fim de combatê-las, os países da América Central começaram a firmar acordos com o objetivo de desenvolver práticas transnacionais de restrição e regulação. Já houve alguns passos nesta direção. Em janeiro de 2004, membros dos governos da Nicarágua, Honduras, Guatemala, El Salvador e República Dominicana começaram a construir uma base de dados de criminosos para rastrear melhor os movimentos das organizações criminosas na região. Em junho de 2004, em uma Cúpula de Presidentes, o presidente salvadoreño propôs um Plano de Segurança da América Central (o “Plan Centro América Segura”), concebido como parte do Sistema de Integração da América Central (SICA) e destinado a combater os riscos do terrorismo, narcotráfico e crimes relacionados. Em abril de 2005, uma “Cúpula Anti-Mara” foi realizada no SICA, com o comparecimento também dos EUA e México. Os participantes concordaram em realizar ações conjuntas dentro dos países, reunindo recursos e assim superando limitações impostas por leis internas de cada país e pela escassez de recursos. A capacidade dos Estados da América Central de cooperar além da esfera econômica, na qual operaram a suspensão de restrições alfandegárias, depende de vetustas memórias, suspeitas e compromissos. Tudo isto não pode ser reduzido a processos econômicos, ainda que estes sejam muito importantes. Orientações sociais, cultura política em um sentido amplo – que inclui a construção de narrativas, discursos e práticas – e o plano institucional também são centrais para uma tal análise do transnacionalismo, na América Central e em outros lugares.

Um terceiro aspecto importante ao se considerar a relevância de uma abordagem regional da América Ibérica – incluindo as comunidades judaicas – é a conexão entre processos históricos que afetam uma região e o caráter de suas tendências políticas, perspectivas culturais, idéias econômicas etc. O estudo dos exilados políticos mostra que indivíduos forçados a estabelecer-se na região fizeram importantes contribuições para um novo esboço de perspectivas nacionais. Ao serem forçados a deixar o território de um Estado-Nação e alegando serem os verdadeiros representantes do espírito nacional, eles frequentemente redefiniram o que significava ser um nacional em seus países de origem, algumas vezes estenderam a noção de nacional para além das fronteiras estabelecidas (como nos casos de Martí, Betances e Eugenio Maria de Hostos no Caribe) ou até mesmo criaram a imagem da América Latina, tal como vista da Europa (no caso de Tomás Caicedo e a comunidade exilada em Paris) (Sznajder e Roniger, 2009).

De modo similar, e na busca de conexões históricas além dos limites de uma América Ibérica, Anglo-Saxã ou Latina, não é por acaso que grandes mudanças na história da América Latina podem ser lidas nos termos das políticas ambíguas mantidas pelos EUA, especialmente no século depois da sua ascensão ao status hegemônico

no Ocidente na década de 1890, até os desafios feitos a tal status no final dos anos 90 (Roniger, 2009). Uma faceta particularmente sinistra desta interconexão foi o papel dos EUA no treinamento e doutrinação de oficiais latino-americanos no espírito da(s) Doutrina(s) de Segurança Nacional, com um efeito no cunho de repressão de cidadãos conduzida por regimes militares das Américas do Sul e Central nos anos 70 e 80, o que gerou um legado de violações aos direitos humanos no âmago das democracias reconstruídas da região (Roniger e Sznajder 2004; Menjivar e Rodriguez 2005).

Os aspectos acima têm claras implicações também no estudo das comunidades judaicas ibero-americanas. Sem a pretensão de ser exaustivo, mencionarei algumas destas implicações para o estudo da judiaria ibero-americana.

Em primeiro lugar, a importância da contribuição ao entendimento de processos pelos quais os judeus latino-americanos passaram como parte de conexões históricas e pontes estratégicas estabelecidas além das fronteiras estatais, assim como entre e dentro de comunidades e sub-comunidades. Por exemplo, processos pelos quais judeus construíram noções diferentes de comunidade ocorreram em paralelo, ainda que com peculiaridades, devido ao caráter variável de suas orientações e aos diferentes contextos de suas vidas. O trabalho de Margalit Bejerano ilustra bem a importância de uma estrutura de análise mais ampla. Em seu trabalho, Bejerano fez importantes contribuições para a reconstrução da Diáspora Sefaradi na América Latina. Uma dimensão interessante que precisa ser explorada em um contexto trans-estatal é se e como esses judeus ligaram-se à multiplicidade de ritos religiosos e estruturas comunitárias que continuaram a herança de múltiplas comunidades com origem no Oriente Médio e no Norte da África. Se, de fato, seus padrões de organização comunitária diferiam dos Ashkenazi, em que permaneceram mais centrífugas e podiam ser definidas não por um hífen, mas por dois (ex.: Marroquino-Venezuelano-Judaica, ou Damasceno-Mexicano-Judaica), esta dinâmica atravessa fronteiras de países específicos, para constituir um foco de análise de características e implicações mais amplas. De modo parecido, uma perspectiva além de países específicos pode ser necessária para entender porque as comunidades mais ortodoxas de origem síria ou norte-africana identificaram-se fortemente com a cidade ou povoado de proveniência de seus fundadores, enquanto os falantes de ladino foram mais relaxados em seu comportamento religioso e mais abertos à interação com outros grupos comunitários (Bejerano 2005). Foi uma questão de tamanho, sendo o número de falantes de Ladino menor do que os falantes de árabe? Foi uma questão de condições estruturais e interação com outras minorias judaicas e não-judaicas e grupos não-minoritários? Foi uma questão de transferência da estrutura de millet do Império Otomano, como a própria Bejerano sugeriu em outro trabalho? (Bejerano 2008). Estas são questões que podem ser discutidas através de uma análise de conexões históricas e pontes estratégicas estabelecidas além de fronteiras estatais assim como entre e dentro de comunidades e sub-comunidades.

De maneira semelhante, uma fecunda possibilidade de pesquisa poderia enfatizar a transformação dos significados de ser nacional tal como conectado ao transnacional. Ilustrarei com alguns trabalhos recentes feitos nesta direção. Um estudo recente feito por Raanan Rein e Mollie Lewis sobre a revista “Israel”, publicada por judeus marroquinos na Argentina no início do século XX, mostra que por meio de uma publicação em espanhol – que divulgava o valor simbólico de Israel através de um uso instrumental de imagens sionistas –, os editores, uma minoria dentro de uma minoria, estavam criando pontes entre linhas sub-comunitárias (entre judeus Sefaradim e

América Ibérica e judeus-americanos na perspectiva dos estudos regionais.

Ashkenazim, por exemplo), integrando uma sociedade de imigrantes, e alcançando comunidades judaicas por toda a América Latina (Rein e Lewis 2008).

O trabalho de Judit Bokser Liwerant sobre a comunidade judaica do México e o impacto de sucessivas mudanças no seu ambiente político é outro bom exemplo do valor heurístico dessa abordagem. Em seu trabalho, ela mostra que ser nacional e ser transnacional afetam um ao outro de formas mutáveis. A multiplicidade de camadas identitárias dos judeus mexicanos – ao menos de parte deles – é constantemente reconstruída, ao perceberem a si mesmos e ao serem percebidos por outros como parte de um mundo judeu transnacional e ao mesmo tempo procurarem constantemente por fontes de legitimidade como autênticos cidadãos mexicanos. Bokser mostra que por vezes a tensa interação entre tais camadas de identidade estava nas entrelinhas de expressões antagônicas e hostis contra Israel e os judeus, limitando assim o alcance da participação dos judeus na esfera pública nacional. Tal foi a situação quando o México, sob a presidência de Echeverría, apoiou a definição de Sionismo como Racismo na ONU em 1975, ou no início dos anos 90, quando a imagem de Israel foi tachada como uma força expansionista e militarista supostamente por trás das guerras do Oriente Médio. Bokser mostra que o impacto a longo prazo desta dinâmica de deslegitimação de uma identidade central ligada a Israel, somada a alterações no status legal e legitimidade da religião na esfera pública nacional, refletiram-se em mudanças na centralidade da religiosidade e observância como referências de identidade dos judeus no México (Bokser Liwerant 1997, 2008). O quanto essas mudanças, que se repetiram pelo mundo judeu, são o resultado de forças comunitárias, nacionais e transnacionais é um tópico fascinante que precisa ser abordado de maneira complementar, com sinergia, e não com abordagens rígidas.⁴

A mesma via fértil de pesquisa pode e deve ser repetida nos estudos de situações locais específicas. Por exemplo, em um estudo recente, Mauricio Dimant mostrou que na Patagônia os judeus faziam parte de um grupo bem maior de “turcos”, compartilhando certos padrões de inserção regional e contribuindo de mesma maneira que os árabes cristãos e árabes muçulmanos para o desenvolvimento das esferas públicas da região. Mais do que “ser” judeus, Chaim Darmun, Bernardo Goldzveig, Jacobo Eddi, Abraham Breider ou Simon Arazi eram tanto parte de um grupo transnacional de turcos, quanto eram patagônios e argentinos, de forma similar a não-judeus, como as famílias Sapag ou Saade (Dimant 2008).

É importante perceber que tendências como essas, que precisam ser analisadas em uma estrutura comparativa, são aquelas em se podem achar diversos padrões de construção de identidades. Caso contrário, como poderíamos utilizar o estudo de Dimant ao olharmos para outro estudo, de Leonardo Senkman (2008), no qual ele mostra que em outros lugares na Argentina judeus e árabes mantiveram diferentes padrões de organização comunitária, que com o passar do tempo e o impacto de eventos transnacionais – principalmente o conflito no Oriente Médio – afastá-los-iam ainda mais. Senkman mostra que desde os anos 1970 os descendentes de imigrantes sírios e libaneses passaram por um processo de “pan-arabização” e “re-etnização”. O processo deu-se em diferente escala também entre judeus, entre os quais, com o passar do tempo, os descendentes de imigrantes de Alepo (Síria) tornaram-se sefaradim (Senkman 2008).

Nesta perspectiva, a criação de pontes e a conexão entre múltiplas camadas de identidade e a formulação de comparações entre grupos, como sugerido há quase uma década por Jeff Lesser (conferir Lesser, 2001), e abordagens transnacionais, o processo de reconstituição de

identidades étnicas continuará a ser um importante foco de análise nos próximos anos.

Desta forma, gostaria de concluir assinalando a necessidade de se dar ênfase à pesquisa comparativo-histórica e transnacional. Este apelo pode parecer supérfluo nos dias atuais. Ainda assim, ao revisar os cinco primeiros volumes da *Judaica Latinoamericana*, que se estendem de 1988 até 2005, descobri, para meu desapontamento, que o primeiro volume continha muito mais ensaios que procuravam conduzir estudos além de um simples estudo de caso, do que se pode achar nos anos posteriores, independentemente do foco específico da investigação. Somente ao se reconectar a uma investigação mais ampla, os estudos judaicos latino-americanos continuarão a estar na vanguarda das contribuições dos estudos da América Ibérica.

Notas:

1. Comunicação apresentada no XV Congresso Mundial de Estudos Judaicos Universidade Hebraica de Jerusalém, 2 a 6 de agosto de 2009

2. No original: area studies

3. No original: Border studies

4. No original: “either-or approaches”

Bibliografia:

ALONSO, Ana María. 1994. “The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity”. *Annual Review of Anthropology*, 23: 379-405.

BEJERANO, Margalit. 2005. “Sephardic Communities in Latin America – Past and Present”. *Judaica Latinoamericana*, No. V. Jerusalem: AMILAT e Magnes Press, pp. 9-26.

BEJERANO, Margalit. 2008. “Los turcos en Iberoamérica: El legado del *millet*.”, in Raanan Rein ed. *Árabes y judíos en Iberoamérica. Similitudes, diferencias y tensiones*. Sevilla: Fundación Tres Culturas, pp. 39-58.

BOKSER LIWERANT, Judit. 1997. “Fuentes de legitimación de la presencia judía en México: El voto positivo de México a la ecuación sionismo=racismo y su impacto sobre la comunidad judía”. *Judaica Latinoamericana*, No. III. Jerusalem: AMILAT e Magnes Press, pp. 319-349.

BOKSER LIWERANT, Judit. 2008. “Latin American Jewish Identities: Past and Present Challenges. The Mexican Case in Comparative Perspective”, In Judit Bokser Liwerant, Eliezer Ben Rafael, Yossef Gorni and Raanan Rein, eds. *Identities in an Era of Globalization and Multiculturalism*. Boston: Brill, pp. 81-108.

DELLA PORTA, Donatella e Sidnet Tarrow. 2005. Eds. *Transnational Protest and Global Activism*. Lanham: Rowman and Littlefield.

DIMANT, Mauricio. 2008. “Participación política e identidad: árabes cristianos, árabes musulmanes y judíos de países árabes en la Patagonia (1930-1942)”. In Raanan Rein ed. *Árabes y judíos en Iberoamérica. Similitudes, diferencias y tensiones*. Sevilla: Fundación Tres Culturas, pp. 159-180.

DOMINGUES, José Mauricio. 2009. “Modernity and Modernizing Moves: Latin America in Comparative Perspective,” a aparecer em *Theory, Culture and Society*.

LESSER, Jeffrey. 2001. “Jewish Brazilians or Brazil-

ian Jews? A reflection on Brazilian Ethnicity". *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 19, 3: 65-72.

MANDE, Anupama. 2000. "Subaltern Studies and the Historiography of the Sandinista-Miskitu Conflict in Nicaragua, 1979-1990." Artigo apresentado no Congresso LASA 2000 [lasa.international.pitt.edu/Lasa2000/Mande.PDF] (11 July 2008)

MENDIETA, Eduardo. 2008. "Remapping Latin American Studies: Postcolonialism, subaltern studies, post-Occidentalism and Globalization Theory", in Mabel Moraña, Enrique Dussel e Carlos A. Jáuregui eds., *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham: Duke University Press, pp. 287-306.

PACE, Michelle. 2006. *Politics of Regional Identity*. London: Routledge.

REIN, Raanan. 2008. Ed., *Árabes y judíos en Iberoamérica. Similitudes, diferencias y tensiones*. Sevilla: Fundación Tres Culturas.

REIN, Raanan e Mollie Lewis. 2008. "Judíos, árabes, sefardíes, sionistas y argentinos: el caso del periódico Israel." In Raanan Rein ed. *Árabes y judíos en Iberoamérica. Similitudes, diferencias y tensiones*. Sevilla: Fundación Tres Culturas, pp. 83-116.

RONIGER, Luis. 2009. "U.S. Hemispheric Hegemony and the Descent into Genocidal Practices in Latin America", em Marcia Esparza, Daniel Feierstein e Henry Huttenbach eds. *State Violence and Genocide in Latin America: The Cold War Years*. New York: Routledge, pp. 23-43.

RONIGER, Luis e Mario Sznajder. 2004. *O legado das violações dos direitos humanos no cone sul*. Sao Paulo: Editora Perspectiva.

MENJIVAR, Cecilia e Nestor Rodriguez. 2005. Ed. *When States Kill. Latin America, the U.S., and Technologies of Terror*. Austin: University of Texas Press.

SENKMAN, Leonardo. 2008. "Identidad y asociacionismo de sirios, libaneses y 'jálabes' en Argentina", in Raanan Rein ed. *Árabes y judíos en Iberoamérica. Similitudes, diferencias y tensiones*. Sevilla: Fundación Tres Culturas, pp. 181-221.

SZNAJDER, Mario e Luis Roniger. 2009. *The Politics of Exile in Latin America*. New York: Cambridge University Press.

WEINSTEIN, Barbara. 2008. "Erecting and Erasing Boundaries: Can We Combine the "Indo" and the "Afro" in Latin American Studies?" *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 19, 1: 129-144.



Na direção contrária: Visões não-hegemônicas da História Judaica em “O Sr. Máni” de A.B.Yehoshua

LEOPOLDO O.C DE OLIVEIRA

O objetivo deste trabalho é explicitar como o romance *O Sr. Máni*, A. B. Yehoshua recria ficcionalmente a trajetória sefardita na modernidade através do âmbito do Mar Mediterrâneo e Israel. Para isso, as noções historiográficas de Walter BENJAMIN (1994), a de que o historiador deve examinar e interpretar a História sob o ponto de vista dos perdedores, afastando-se da tradição historiográfica oficial, a qual apresenta a História sob o ponto de vista do vencedor, serão aqui consideradas. A eleição do tema geral do romance aponta para esta concepção benjaminiana de historiografia — a narração da trajetória de uma família sefardita e suas relações com Israel, Jerusalém e o Mar Mediterrâneo. Yael FELDMAN (1995) observa que a expressão “na direção contrária” ocorre repetidamente ao longo do romance, pelo que pergunta: “contrária a quê?” Neste sentido, pode-se conjecturar que a escolha por retratar a moderna história judaica tendo como foco principal a trajetória de um grupo que não pertence ao cânone historiográfico oficial do Sionismo, os judeus sefarditas, seria a “direção contrária” desta mesma historiografia: a História contada através da experiência dos reprimidos e silenciados na sociedade israelense.

Cada um dos cinco capítulos do romance, ou “conversas”, como os denomina Yehoshua, e os acontecimentos que neles são narrados, ambientam-se em períodos históricos e regiões geográficas específicos, organizados cronologicamente à contrapelo; ou seja, do período mais recente ao mais remoto: Israel moderno durante a Guerra do Líbano (1982), a Ilha de Creta durante a ocupação nazista (1941-1944), Jerusalém durante o final da Primeira Guerra Mundial (1918), Jerusalém e Polônia na época do Terceiro Congresso Sionista (1899) e Império Otomano (Grécia e Palestina) da primeira metade do século XIX (1846-1848).

Para os propósitos deste trabalho, examinaremos apenas a quarta e a terceira conversas, que retratam as épocas cruciais de surgimento e consolidação da ideologia Sionista. As demais conversas que compõem a obra serão apenas brevemente mencionadas quando a argumentação que desenvolvo assim o exigir.

A quarta conversa do romance relata os contatos do irmão judeu polonês Efraim e Linka Shapiro com o médico obstetra jerosolimita Moshé Máni, no Terceiro Congresso Sionista (1899). Pelo que se depreende da fala de seu narrador, o caráter de um evento em que se deveria ponderar e deliberar sobre os rumos da coletividade não desperta interesse em Moshé, que vai à Basiléia em busca de possíveis financiadores para a maternidade que pretende montar em Jerusalém, gastando a maior parte do tempo em contatos que visam a este fim. O desinteresse do médico jerosolimita pelo Congresso enquanto instrumento de debate, conhecimento e construção da ideologia nacionalista judaica e sua concentração em angariar recursos para seus projetos pessoais, dentre outros significados, funciona também aqui como uma alusão ao tipo de relação que os judeus sefarditas tinham com Eretz Israel, diametralmente oposta à dos judeus ashkenazitas. Segundo Guershon SHAKED (1995, p. 133) as relações

e as ligações dos sefarditas com o país e com a experiência sionista em todas essas etapas diferem daquelas de seus irmãos ashkenazitas. Para os sefarditas, o importante não era a ideologia sionista, mas Eretz Israel por si mesma. Na observação ashkenazita sobre os Máni há uma mistura de admiração, perplexidade e temor. Os ashkenazitas são testemunhas do desenvolvimento da linhagem e preocupam-se com seu vigor, um tanto barulhento em sua força para sobreviver em um mundo que se transforma diante de seus olhos. Essa sobrevivência depende do país muito mais do que a sobrevivência dos ashkenazitas. As raízes dos sefarditas estão plantadas no país mesmo quando eles emigram. (SHAKED, 1995, p. 133)

Na fase socialista-trabalhista do movimento, a partir das primeiras décadas do século XX, essa ligação natural e atávica dos sefarditas antigos com a terra levava a que fossem vistos pelos ashkenazitas ideologizados como não-sionistas: não estariam embebidos dos ideais de reconstrução nacional através de sacrifícios pessoais e trabalho abnegado. Ora, se a ligação de Moshé Máni com o Sionismo se reveste de uma característica eminentemente individualista e pecuniária, a contrapartida disso é dada na análise do comportamento de seu filho, Yossef Máni, na terceira conversa. Ao formular um projeto político-ideológico consciente sobre a distribuição e divisão da Palestina entre as etnias que formavam a base do Velho Ishuv, o filho, de certo modo, resgata a “dívida” de seu pai suicida para com a ideologia sionista.

Na verdade, muitos membros da antiga comunidade sefardita, desde o início da nova colonização judaica da Palestina, em fins do século XIX, apoiavam firmemente o sistema de idéias preconizado pela ideologia sionista e, com o desenvolvimento do Estado, seus descendentes também faziam parte do grande consenso nacional em torno dos mitos fundadores da nação, como, por exemplo, a noção de mizug galuiot, entendida como o compromisso ideológico, inspirado nos pressupostos religiosos do Messianismo, da “Reunião dos Exílios,” segundo a qual o Estado de Israel deveria estar de portas abertas para os judeus do mundo inteiro, unidos em uma comunidade na qual pudessem levar plenamente sua vida judia em segurança, sendo as diferenças físicas, culturais e de origem geográfica apagadas pela herança histórica e religiosa comum e tendo os sonhos e aspirações judaicas a dirigir tal coexistência.

Prestando mais atenção ao episódio da traição política de Yossef Máni, na terceira conversa, cuja causa pode-se presumir que seja sua percepção das pretensões britânicas à Terra Santa, privando seus “legítimos donos” (a seu ver, árabes e judeus) de um real domínio sobre si e sobre seus destinos, pode-se vislumbrar que sua consciência política foi formulada na convivência proveitosa e pacífica com as diversas identidades étnicas da Palestina pré-Estado e imediatamente pré-Mandato. Estudando inglês na escola bíblica escocesa, árabe com um xeque da aldeia de Silwan, francês com uma família argelina e fazendo seu bar mitzvá com hassídicos húngaros, seguiu, em certo sentido, os passos do pai, em cuja clínica mulheres árabes, cristãs e judias, sem qualquer distinção, vinham dar à luz

aos cuidados de uma enfermeira sueca.

Portanto, sendo um autóctone e conhecedor das relações sociais e étnicas desenvolvidas naquele espaço, tem uma noção talvez mais clara e conveniente dos rumos a serem tomados pelas populações locais frente à possibilidade de independência política: Estados separados e forjamento de identidades nacionais claras e específicas. Eis o que tentava transmitir em seu discurso aos campônios árabes da região entre Ramala e Nablus, permitidos pelos turcos e alemães em troca dos documentos que roubava dos ingleses.

De acordo com SHAKED (1995, p. 137), mais do que uma profecia política, há aqui uma idéia fixa de um habitante do país, que procura continuar a ser um habitante da terra e criar condições que possibilitem a ele e aos membros da coletividade com que se relaciona viverem nela. Essa “idéia fixa” caracteriza todos os membros da família Máni, transfigurada em cada caso por comportamentos e formulações específicas, o que remete à natureza das relações sefarditas com o mundo árabe. Veja-se sua asserção:

A força vital do judeu sefardita é aquela da determinação em permanecer no âmbito do Mar Mediterrâneo, devido a que todos os seus dias lutaram não apenas pela sobrevivência genética, mas pela sobrevivência política, que resulta em sua intenção de judaizar os vizinhos, como a estratégia dos canaanitas (o segundo Yossef Máni), ou dividir com eles sua terra, como o método do Sionismo “moderado” (o terceiro Yossef Máni). Ao longo de todo o romance, a família Máni mantém relações estreitas com os habitantes árabes do país. Eles são parte integrante do país, como um todo, e de Jerusalém em especial. O seu vínculo com o mundo árabe difere do vínculo dos narradores e de seus interlocutores, que são todos — exceto os interlocutores da quinta conversa — ashkenazitas. Dois dos Yossefs têm uma solução política para os árabes, Gavriel Máni faz amizade com árabes, o Dr. Moshé Chaim Máni faz partos de árabes em sua clínica multi-étnica e, no geral, pode-se dizer que as personagens sefarditas tentam integrar-se ao meio ou o meio a si. O discurso pela divisão da terra na esteira da Declaração Balfour é uma continuação da idéia fixa da permanência, por meio de uma integração ao meio. A aproximação dos Máni do mundo árabe não nasce de lucidez ideológica, mas de forças interiores, que lhes ordenam a sobrevivência, apesar do desejo pela morte (SHAKED, 1995, p. 135-136).

Estaria sugerida no romance uma maior conveniência e adequação da visão e da experiência sefardita na convivência com o outro para a formação ideológica básica da sociedade sabra, em detrimento dos pressupostos eurocêntricos, canaanitas e sócio-coletivos do Sionismo? Na opinião de Arnold BAND (1995, p. 187), sim. Estaria aí sugerido que, se a convivência inter-étnica não foi pacífica desde o começo da nova colonização judaica na Palestina, ao menos a sociedade contemporânea deveria se valer da experiência desses judeus, acumulada em séculos de intercâmbio e trânsito entre Europa e Oriente?

O que se constata na comparação entre essas duas atitudes pessoais, a de Moshé Máni e a de seu filho,

em relação a uma ideologia política com pretensões hegemônicas, o Sionismo, e sua vertente oficial, de movimento instituído, são as profundas diferenças entre teoria e prática. O movimento sionista, como dirigido por Herzl e seus colaboradores, revestia-se de características de uma política de gabinete, diplomática e abstrata no jogo com os destinos da população judaica não só da Palestina, mas também da Europa. Já o comportamento dos Máni, pai e filho, são fruto de uma vivência mais imediata e prática da realidade em questão, motivo pelo qual procuram responder a ela de uma maneira que se lhes afigura a mais coerente e adequada para o enfrentamento dos dilemas e desafios que lhes são apresentados.

Porém, a sugestão de que um “sionismo sefardita” seja uma opção para redimensionar a ideologia sionista clássica também é relativizada no decorrer do romance, em especial na quarta e na quinta conversas: embora a ligação da judiaria sefardita seja mais forte com Eretz Israel e Jerusalém, o que representaria uma relação afetiva com o túmulo dos pais, segundo SHAKED (1995, p. 137), suas raízes também se encontram fixadas no âmbito do Mar Mediterrâneo (SHAKED, 1995, p. 136). Yael FELDMAN (1995, p. 204) assinala que, partindo do Iraque e da Pérsia, Constantinopla é o ponto mais ocidental a que chegaram os Máni (exceto Moshé Máni, em sua viagem ao congresso na Basileia, Suíça) e que a parte europeia da Turquia e os Bálcãs são vistos pelos europeus ocidentais como uma espécie de oriente. Daniel I. ELAZAR (1985, p. 34) também menciona que para os europeus ocidentais, judeus e não-judeus, os europeus do leste são exóticos e orientais.

A constante movimentação pendular dos Máni entre oriente e ocidente, sem jamais sair do âmbito do Mar Mediterrâneo, sua aproximação identitária e cultural com os árabes e sobretudo as condições de nascimento de muitos dos membros da família e de outras personagens (Moshé Máni nasce de um incesto, Efraim Máni, o segundo, talvez não seja filho biológico de Yossef Máni, o espião, e talvez seu pai nem mesmo seja judeu, Roni Máni é filho de uma ashkenazita e o nascimento do rabino Hadaya é por demais obscuro) levam BAND (1995, p. 189) a escrever que o romance denuncia o mito do “sefardita puro”. Aparentemente, mais do que a denúncia de tal mito, encontra-se no romance sua desconstrução.

“Sefardita puro” é como passaram a se autodenominar as antigas comunidades sefarditas da Palestina, principalmente após a fundação do Estado de Israel, com o intuito de se diferenciarem dos novos imigrantes, oriundo dos países do Norte da África, Iêmem, e Mesopotâmia, alvo de muitos preconceitos por parte do Novo Ishuv ashkenazita-sionista, que os denominava em conjunto de sefarditas (mais tarde de *bnei edot ha-miztach* ou, simplesmente, *mizrachim* — filhos das comunidades do oriente ou orientais).

O objetivo e as causas para que os “sefarditas veteranos” se autodenominassem dessa maneira estão claros: ninguém quer fazer parte de um grupo oprimido e estigmatizado; porém, o fato de os sefarditas serem vistos como similares aos judeus “orientais” aponta, em primeiro lugar, para o fato de que deveria existir em ambos os grupos características que os unificassem. Em certo sentido, essa também é a interpretação de ELAZAR (1985, p. 34-38), ao afirmar que não se deve separar os judeus de origem oriental dos de origem hispânica; pois, embora sejam grupos étnica e culturalmente distintos, fazem parte da mesma tradição sefardita de comportamento e filosofia frente à vida, à religião e ao mundo não judaico que os cerca e, por isso, devem ser denominados sefarditas. A tradição sefardita é descrita por ELAZAR (1985) como “clássica”, caracterizando-se por uma busca constante de equilíbrio entre as diversas esferas do viver: entre religião e secular-

ismo, entre sujeito e coletividade, entre tradição e renovação, entre emoção e razão e entre judeus e não-judeus. Ou seja, não há sefarditas puros, assim como não há “orientais puros”, ou mesmo “ashkenazitas puros”.

Voltando a considerar a pretensa falta de sinceridade de Moshé Máni quanto a sua efetiva ligação aos princípios sionistas, percebe-se que o fato impede a mitificação por parte do leitor da trajetória sefardita na construção de Israel, de sua cultura e de sua estrutura social. Da mesma forma funcionam a traição de Yossef Máni na terceira conversa, a rejeição de sua condição judaica por Efraim Máni na segunda e o incesto de Avraham Máni na quinta. Rejeitando o martírio, o mito, o ufanismo e a abnegação, o autor constrói uma visão válida do devenir histórico da formação societária sabra, sem recorrer nem ao reducionismo da historiografia oficial nem à pretensão de substituí-la por uma outra visão monolítica e absoluta, mas sim esclarecedora de seus vazios e desvãos.

Reproduzindo um dos procedimentos mais recorrentes do autor do romance, o de desmitificar um fato para logo em seguida impedir a mitificação da desmitificação levada a efeito, ou seja, desestabilizar os fatos para que não haja uma visão única ou mesmo dualista dos mesmos, mas múltiplas e complementares, talvez me seja permitido aqui desmentir, sem invalidar, o que se afirmou nos parágrafos anteriores sobre as motivações de Moshé Máni para sua adesão ao Sionismo, caracterizadas como puramente individuais, de cunho pecuniário.

Se se examina certa passagem da quinta conversa, quando se justifica a escolha do nome Moshé para o recém-nascido médico, pode-se encontrar a chave para uma outra explicação de seu Sionismo, mostrando que interesse individual e coletivo são complementares, não excludentes, ao contrário do que se passou a acreditar a partir da preponderância da ideologia sionista-socialista-trabalhista no Novo Ishuv. Veja-se a passagem: “— Deí-lhe o nome de Moshé Haim, esperando que seja um novo começo.”

Que novo começo seria esse? O que tem o projeto de Moshé sobre uma clínica ginecológica e obstetrícia a ver com seu nome? Assim como a liderança do profeta Moisés significou um novo começo na história do povo hebreu e de sua relação com Deus, Moshé Máni pode ter visto o empreendimento de sua clínica como uma nova etapa do desenvolvimento da Palestina enquanto uma nação não só judaica, mas pluri-étnica. Sua busca incessante por trazer o capital judaico da Europa para Jerusalém pode, então, ser revestida de um caráter coletivo, uma vez que poderia ser a fonte de investimentos para muitos outros projetos que visassem ao desenvolvimento sócio-econômico da região.

Ao que parece, fica sugerido então que a experiência do sefardita antigo em sua trajetória pendular e histórica no âmbito do Mar Mediterrâneo, sua ligação natural, emocional e atávica com a Terra de Israel, que independe de uma ideologia política, mas que pode por ela ser redimensionada e redimensioná-la, e sua aproximação identitária e cultural com os árabes sejam os elementos que propiciariam uma renovação na identidade nacional de Israel e uma solução para a crise que a mesma vem sofrendo, de diversas maneiras e com intensidade cambiante, desde os primeiros anos da década de 1980; devido ao colapso da ideologia e ao constante estado de tensão intra e inter-étnica.

Bibliografia:

AVINERI, Shlomo. *La idea sionista; notas sobre el pensamiento nacional judío*. Jerusalém: La Semana Editora, 1983.

BAND, Arnold. Archeológuia shel hona’á atzmit [Arqueologia do auto-enganar-se]. In: **BEN-DOV**, Nitza (org.) e outros. *Ba-kivun ha-negdi*. Tel Aviv: Hanibbutz Hameuchad, 1995, pp. 182-192.

BESSER, Yaakov (entrevistador). Má ani betoch havi-kuch ha-gadol? [O que sou eu dentro do grande debate?]. In: *Iton* 77. Israel: número 124-125, maio-jun, 1990, pp. 26-28. **BENJAMIN**, Walter. *Obras escolhidas*. v. 1, 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

ELAZAR, Daniel I. Sefaradim y ashkenazim: la tradicion clasica y romantica en el judaismo. In: *Diálogo*. Jerusalém: Organizacion Sionista Mundial, nº 16, primavera, 1985, pp. 31-38.

FELDMAN, Yael. Chazará le-Bereshit: al ha-mudchak u-me-ever lo ba-zchut ha-isreelit [Retorno ao Gênesis: sobre o reprimido e o que está além dele na identidade israelense]. In: **BEN-DOV**, Nitza (org.) e outros. *Ba-kivun ha-negdi*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1995, pp. 204-222.

LACQUEUR, Walter. *História del Sionismo*. Jerusalém: La Semana Editora, 1988.

Quem ri por último, perde a guerra: Uma análise das piadas sobre árabes e judeus no Brasil

MURILO SEBE BON MEIHY

Este ensaio pretende discutir a relação entre linguagem e sociedade a partir um conjunto de reflexões sobre a maneira como no Brasil, o conflito árabe-israelense ganha um caráter de comicidade no imaginário popular.

As discussões acadêmicas sobre a relação histórica entre linguagem e sociedade afirmam que essas duas categorias explicativas são indissociáveis e imprescindíveis para a compreensão da vida social. Tânia Maria Alkmim afirma que “linguagem e sociedade estão ligadas entre si de modo inquestionável. Mais do que isso, podemos afirmar que essa relação é a base da constituição do ser humano. A história da humanidade é a história dos seres organizados em sociedades e detentores de um sistema de comunicação oral.”¹ Em concordância com essa perspectiva, Dino Preti afirma que a aproximação entre sociedade e linguagem não pode ser vista como fruto de condições causais, já que desde o nascimento, o indivíduo depende da língua para realizar qualquer dinâmica social.²

Independente da obviedade da relação linguagem-sociedade, a interpretação de um fenômeno lingüístico pode ser conduzida a partir do privilégio dado a uma dessas categorias relacionadas. Saussure, por exemplo, ao definir a língua em oposição à fala, entende que a língua é um fato social, mas a linguagem seria apenas uma faculdade natural usada como ferramenta para a comunicação humana.³ Apesar de reconhecer a natureza histórica e política da linguagem, Saussure privilegia o caráter formal e estrutural do termo, reafirmando a condição contextual da linguagem, mas exaltando, sobretudo, a maneira mecânico-natural de a linguagem ser descrita. Já outros autores como Bakhtin e Jakobson fazem uma crítica à posição de Saussure quando se debruçam sobre a condição de “fenômeno social” da linguagem. Para esses estudiosos, a língua não pode ser reduzida a um sistema abstrato psicofisiológico porque essa visão do processo lingüístico diminui aquilo que seria a realidade fundamental da língua: sua interação verbal e capacidade de comunicação.

O que se pode valorizar no interior do debate sobre a interação da linguagem e da sociedade é a condição interdisciplinar que sustenta a reflexão sobre o tema. Nesse sentido, ao destacar a questão social da linguagem, abre-se espaço para que domínios teóricos da história cultural possam ser amalgamados com conceitos e pressupostos da sociolingüística. Entretanto, ao definir a sociolingüística como “... o estudo da língua falada, observada, descrita e analisada em seu contexto social, isto é, em situações reais de uso”,⁴ Tânia Maria Alkmim cria um problema para a junção da história cultural com o estudo da linguagem: Como conciliar situações reais de uso da língua com interpretações do passado histórico? A resposta para esse problema pode ser encontrada na maneira como o pesquisador deve encarar a idéia de “História”. A solução desse enigma teórico se apresenta na compreensão da história a partir de seu caráter processual. Assim como o léxico contemporâneo de uma língua, a história é resultado de um processo social visto a partir do passado e que pode ser trazido de modo reflexivo ao presente do pesquisador.

Essa postura diante da linguagem e da sociedade que a produziu impõe um novo objeto de interesse ao pesquisador. A partir do entendimento da história e da formação da linguagem como um processo gradual percebe-se a

formação de representações no interior de uma comunidade lingüística. Uma leitura possível do caráter processual da linguagem é a sua manifestação em usos cotidianos como no caso das anedotas e dos chistes que circulam na sociedade brasileira. Sabe-se que uma piada não é apenas um mecanismo lingüístico de diversão popular, mas pode ser entendida também como expressão da maneira como os falantes percebem situações reais da vida social.

Independente das reflexões teóricas sobre o riso e a comicidade desenvolvidas por autores como Henri Bergson, Luigi Pirandello e Elias Thomé Saliba, cabe aqui uma análise da reprodução de imagens identitárias que as piadas sobre árabes e judeus possuem na sociedade brasileira. O papel que cada um desses personagens reflete no contexto das anedotas populares manifesta tanto a maneira como o brasileiro entende a ação dessas comunidades no país, como a própria mediação da conjuntura social do Brasil no cenário internacional dos últimos sessenta anos.

Por isso, torna-se imperativo reconhecer a importância da identidade dos falantes (os “piadistas” brasileiros) e a organização sociocultural de sua comunidade, pois esses elementos associados constituem um grupo de fatores de natureza social que reforça a necessidade de se considerar o contexto histórico nos estudos sociolingüísticos, tais como a classe social do falante; a idade; o sexo; e principalmente aqui, a situação ou contexto de conflito. O uso do humor em mediações de que-rela social é determinado por um contínuo de situações que se revelam de acordo com a formalidade e/ou a informalidade de conjunturas extremas. No caso das piadas sobre árabes e judeus, a “falta de cerimônia” promovida pela linguagem humorística apresenta uma nova maneira de se encarar o conflito árabe-israelense, destinando ao riso a função de mediação na disputa política.

Veja o exemplo a seguir:

Jacó, alto e forte, emprestou uma grande quantia de dinheiro a Salim e tomou um tremendo calote. Certo dia, encontrando o árabe no botequim do seu Manoel, Jacó lança-se sobre ele com o intuito de esmurrá-lo. Salim, por sua vez, franzino e mirrado, puxa um revólver e declara:

“- Árabe não se deixa bater por judeu!”

E dá um tiro na cabeça.

Jacó apanha a arma e diz:

“- Essa dívida eu cobro até no inferno!”

Seu Manoel, por sua vez, apanha a arma e diz:

“- Essa briga eu não perco!”

E dá um tiro na cabeça.

Na anedota acima, a tensão existente entre os personagens árabe e judeu é diluída pela ação estúpida daquele que detém a função risível no imaginário popular brasileiro: o português. Alimentando o estereótipo de que o árabe é mal pagador e o judeu é usurário, as relações financeiras transformam-se em uma metonímia das desavenças políticas desses povos, sendo que o conflito passa a ser dissolvido pela intervenção imediata do risível na ação do personagem-mediador. A violência, que rotineiramente é atribuída à relação entre árabes e judeus no mundo é reproduzida na piada, e essas três figuras dramáticas não compartilham o estilo “malandro/perspicaz” que tradicio-

nalmente é atribuído ao brasileiro. Assim, o árabe é caloteiro, o judeu é sovina e o português, idiota.

Entretanto, em outras piadas que possuem o árabe e o judeu como personagens, a irreverência passa a ser sentida justamente na astúcia desses atores, ausente na anedota mencionada acima. Veja os dois exemplos a seguir:

Piada 1:

Dois árabes viajam em um avião. Eles se sentam nas poltronas próximas a janela. Chega um judeu, e ocupa a poltrona do lado do corredor.

O avião decola. Os três tiram os sapatos por comodidade. O passageiro do lado da janela, começa a mexer-se enquanto diz:

- Vou buscar um refrigerante.

- Oh! Não se incomode - diz o judeu-. Eu pego para você.

Quando o judeu se vai (descalço), o árabe agarra um de seus sapatos e cospe dentro dele. Quando regressa o judeu com o refrigerante, o segundo árabe comenta:

- Estou com sede também. Vou buscar uma bebida para me refrescar.

Novamente o judeu se oferece para trazê-la e, enquanto se ausenta, o segundo árabe pega o par de sapatos escarrado, e cospe outra vez no mesmo.

O judeu retorna, entrega ao árabe o refrigerante, senta-se na poltrona e dorme pelo resto da viagem.

Quando o avião começa a aterrissar, o judeu desperta de seu cochilo, e ao colocar os sapatos, descobre o que os árabes fizeram. Em seguida esbraveja:

- Até quando nossos povos vão se odiar? Quanto tempo vai durar esta guerra, este ódio, esta animosidade, estas bobagens de cuspir dentro dos sapatos e urinar nos refrigerantes?...

Piada 2:

Um sheik árabe, cheio dos petrodólares, tinha um tipo sanguíneo muito raro. Precisando de uma transfusão, seus médicos estavam com dificuldade de encontrar um sangue compatível. Mas este, por ironia, foi encontrado em um judeu, que aceitou doar meio litro do produto.

O árabe tendo grande melhora, ficou tão contente que deu de presente ao judeu um carro BMW esportivo, todo equipado.

Passado um tempo, o árabe precisou mais uma vez de sangue. Recordou mesmo judeu, que se propôs dar logo um litro. Este ficou ansioso esperando que presente lhe caberia dessa vez. Quando este chegou, era um quibe dentro de uma caixinha de papelão.

O judeu reclamou, dizendo que por meio litro recebera o valioso carro e agora por um litro um pequeno tira gosto, mas o sheik lhe respondeu:

- É que agora tenho sangue judeu.

Nas duas anedotas acima, não há a mediação do conflito por um terceiro personagem bufão. A percepção do risível passa diretamente pela argúcia de um dos atores, restabelecendo a natureza bélica das relações entre árabes e judeus. Seja pela presença dos excrementos e do impuro na ação dos personagens, ou mesmo na preservação do estereótipo da avareza, a piada ganha um sentido obscuro e ▶

ofensivo, transformando o imaginário da guerra em um jogo risível de insultos.

Os antecedentes históricos que alimentam a visão da eterna desavença entre esses povos no Brasil se valem da frequência com que no cenário internacional os árabes e israelenses (entendidos pelo senso comum brasileiro como judeus) são retratados. À revelia de um passado histórico e cultural compartilhado, as representações dessas duas comunidades imigrantes de sucesso econômico no Brasil são alicerçadas no contexto político internacional dos últimos sessenta anos. A visão da sociedade brasileira sobre árabes e judeus é excessivamente marcada por momentos de crise como as guerras em 1948 durante a criação do Estado de Israel, em 1956 na Crise de Suez, em 1967 na Guerra dos seis dias, em 1973 na Guerra do Yom Kipur, em 1982 na Guerra do Líbano, entre os anos 1980 e 2000 nas revoltas palestinas denominadas “Intifadas”, na nova invasão israelense ao Líbano em 2006, e por último, no bombardeio à Faixa de Gaza em 2008.

A junção do contexto histórico do Oriente Médio e a comicidade como ferramenta lingüística da sociedade brasileira transforma árabes e judeus em personagens ideais para as anedotas. A passagem da situação política para o campo do humor faz com que haja o abandono das explicações e do entendimento sobre o que é o conflito árabe-israelense, que se perde e se dissipa nas representações lingüísticas que circulam em uma sociedade brasileira que falsamente se percebe como reticente a conflitos. Por essa razão, quando árabes e judeus estão representados de modo exclusivo em uma piada, um dos dois personagens assume o caráter “malandro” do brasileiro ideal, seja pelo judeu que urina na bebida dos passageiros árabes, ou pelo sheik árabe que frustra a expectativa de ganho material do doador de sangue judeu. O conflito deixa de ser o contexto central do humor, dando lugar à vitória trapaceira tão comumente atribuída aos integrantes da sociedade brasileira.

A total dissolução dos motivos reais do conflito pela representação humorística faz com que o jogo de astúcia da piada se sobreponha ao jogo político da guerra. Assim, segue aqui a última anedota:

*Um judeu caminhava pelo deserto, quando encontrou uma garrafa. Ao abrir a tampa - surpresa! - apareceu um gênio:
- Olá! Sou o gênio de um só desejo, às suas ordens.*

E ele diz:

- Então, eu quero a paz no Oriente Médio. Veja esse mapa: que esses países vivam em paz!

O gênio olhou bem para o mapa e disse

- Cai na real amigo! Esses países guerreiam há 5000 anos! E, para falar a verdade, sou bom, mas não o suficiente pra isso. Peça outra coisa.

E o homem disse:

- Bom... eu nunca encontrei a mulher ideal. Gostaria de uma mulher que tenha senso de humor, goste de sexo, cozinhar, limpar a casa, não seja ciumenta, fiel, que goste de futebol, que aprecie uma cervejinha, que seja gostosa, bonita, jovem, carinhosa e não seja vidrada em cartões de crédito.

O gênio suspirou fundo e disse:

- Deixa eu ver a merda desse mapa de novo!

Por fim, mesmo que o riso seja fundamental para as relações sociais e que o Brasil deseje ser visto como uma espécie de laboratório de convivência pacífica entre povos politicamente rivais; é preciso lembrar que a guerra árabe-israelense não tem graça nenhuma!

Notas:

1. Tânia Maria Alkmim. Sociolinguística Parte 1. (IN) Fernanda Mussalim et alii. *Introdução à Linguística: Domínios e Fronteiras*. São Paulo: Cortez Editora, 2001. p. 21.

2. “Entre sociedade e língua, de fato, não há uma relação de mera causalidade. Desde que nascemos, um mundo de signos lingüísticos nos cerca e suas inúmeras possibilidades comunicativas começam a tornar-se reais a partir do momento em que pela imitação e associação, começamos a formular nossas mensagens. E toda a nossa vida em sociedade supõe um problema de intercâmbio e comunicação que se realiza fundamentalmente pela língua, o meio mais comum de que dispomos para tal.” Dino Preti. *Sociolinguística: Os Níveis da Fala*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1974. p. 1.

3. “... em matéria de linguagem, a articulação pode designar não só a divisão da cadeia falada em sílabas, como a subdivisão da cadeia de significações em unidades significativas; (...) poder-se-ia dizer que não é a linguagem que é natural ao homem, mas a faculdade de constituir uma língua, vale dizer: um sistema de signos distintos correspondentes a idéias distintas”. Ferdinand de Saussure. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: editora Cultrix, 1987. p. 18.

4. Tânia Maria Alkmim. Op.cit. p. 31

Bibliografia:

BERGSON, Henri. *O riso*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MUSSALIM, Fernanda. et alii. *Introdução à lingüística: domínios e fronteiras*. São Paulo: Cortez Editora, 2001.

PIRANDELLO, Luigi. *O humorismo*. São Paulo: Experimento, 1996.

PRETI, Dino. *Sociolinguística: os níveis da fala*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1974.

SALIBA, Elias Thomé. *Raízes do riso: a representação humorística na história brasileira: da belle époque aos primeiros tempos do rádio*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. São Paulo: editora Cultrix, 1987.

A Vida de Rahel Varnhagen, de Hannah Arendt

MONICA GRIN

Em *Homens em tempos sombrios*, já conhecido do leitor brasileiro, Hannah Arendt reúne personagens que, embora tenham revelado pelo conjunto da obra, ou pela trajetória biográfica, perfis específicos, partilharam e tangenciaram, cada um ao seu modo, um pano de fundo histórico comum, do qual a autora é parte. Poucos sabem, porém, que o exercício biográfico no conjunto da obra de Hannah Arendt inicia-se em 1930, quando escreve Rahel – história de vida de uma judia alemã, dona de um famoso salão, na Berlim entre o final do século XVIII e início do século XIX.

A distância que separa esses dois trabalhos biográficos está na proporção da distância entre a Hannah Arendt, jovem intelectual judia alemã dos anos 30 e a filósofa madura dos anos 50, que já havia testemunhado a destruição do judaísmo alemão, em particular da intelectualidade judaico-alemã, ao tempo do nazismo. Como a própria autora salienta no prefácio de 1958: “Na verdade a presente biografia foi escrita já com a consciência da destruição do judaísmo alemão (embora naturalmente sem qualquer premonição de quão iria ser levada a aniquilação física do povo judeu na Europa).

Entretanto, essa mesma distância é superada quando se observa em Rahel a questão com a qual Hannah Arendt irá se ocupar por toda a vida e que atravessa toda sua obra: as origens do antissemitismo moderno através da história das relações entre judeus e não-judeus. A catástrofe final, que ela só pôde testemunhar depois da já contemplada biografia de Rahel, foi resultado, segundo Arendt, no livro *The Jew as Pariah*, “da cegueira política dos judeus que não foram capazes de entender as implicações de suas próprias ações e a de seus oponentes”. A presente biografia, pode-se dizer, é parte desse diagnóstico.

A leitura de Rahel poderá deixar o leitor algo incomodado, uma vez que, nas palavras da autora, o livro foi concebido e escrito de um ângulo incomum na literatura de gênero biográfico. Pode o leitor se indagar: quem foi Rahel? Que obra ela deixou? Em que sentido sua vida representa ou ilumina um dado período histórico? Se em *Homens em Tempos Sombrios* não se questiona a publicidade ou relevância – histórica ou intelectual – de um Heidegger, de um Brecht ou de um Benjamin, em Rahel, suspeito, não se pode assegurar tal juízo.

Entretanto, ao longo das mais de 200 páginas desse trabalho, surpreende-nos uma narrativa de rara intensidade, na qual Hannah Arendt reconstitui e dá sentido ao caótico universo subjetivo de Rahel – judia por “destino e natureza”, e alemã por vontade e cultura – promovendo um curioso encadeamento de suas reflexões às de Rahel, não raro confundindo o leitor. Não se trata, contudo, de um procedimento literário em que o narrador se confunde com o objeto da narrativa. Tal como a autora afirma, “os judeus de idioma alemão e sua história são em conjunto um fenômeno único”. Segue-se que Rahel, por Hannah Arendt, poderia ser igualmente a biografia de nomes como Heine, Hofmannsthal, Schnitzler, Kafka, Stefan Zweig, entre outros, individualidades cindidas e desajustadas, que a literatura sociológica definiu como “párias”.

Narrar a história de vida de Rahel “como ela mesmo poderia tê-lo feito” – esta foi a intenção de Hannah Arendt. Não interessava reconstituir seu universo ma-

terial, estender-se sobre o círculo romântico alemão, sobre a vida dos intelectuais frequentadores de seu salão, ou mesmo sobre os eventos históricos do período, exceto quando é a própria Rahel que o faz – através de suas reflexões.

Não obstante a intenção de ser fiel às palavras de Rahel, Hannah Arendt não aplica esse mesmo princípio em relação à questão judaica. Mesmo presente nas reflexões de Rahel, a questão judaica, pelas palavras da biógrafa, adquire uma tal magnitude que, vale dizer, ultrapassa o universo da biografada.

Parece-me que a chave desta biografia encontra-se na trajetória específica e incomparável dos judeus cultos de língua alemã em vias de assimilação, que experimentam o paradoxo de serem judeus, mas “presumivelmente não iguais aos judeus”. A se considerar essa linha de argumentação, sublinharia que uma leitura possível desta biografia – e ao meu ver a mais interessante – é aquela que desvenda, através das reflexões de Rahel, claramente reelaboradas por Arendt, o impacto que o espinhoso processo de assimilação à vida cultural e social alemã exerce sobre o indivíduo judeu, em sua história pessoal ou, parafraseando Rahel/Hannah, em seu “destino pessoal”. A lógica que preside e dá inteligibilidade à biografia, baseia-se na luta desesperada e solitária de Rahel para se libertar das amarras de um história milenar, com força de natureza, “ter nascido judia”, e assimilar-se individualmente, e por escolha, à sociedade alemã, aos seus valores e exigências.

A tensa subjetividade de Rahel revela, ao longo da biografia, o dilema implacável do judeu pária que, não reconhecendo a questão judaica como questão política, atribui à mão invisível do destino a fragilidade da sua condição: que somente como judeu excepcional poderia vir a ser reconhecido socialmente. Renegando a tradição de seu povo e impedido de considerar, como sua, a tradição alemã, cabia tão somente ao judeu/judia, quer por individualidade, por singularidade de caráter, ou por talento, partilhar, embora sem nunca realmente pertencer, da intimidade da aristocracia esclarecida e da intelectualidade de classe média alemã, segmentos a que Norbert Elias se dedica com enorme sensibilidade sociológica.

O salão de Rahel, pode-se dizer, era o lugar por excelência onde desfilava esse novo espécime – os judeus párias ocidentalmente cultivados –, satisfazendo o gosto exótico de um Herder, de um Schiller, de um Schlegel ou de um Humboldt. Contudo, o fascínio que os pouco indivíduos judeus cultivados exerciam na sociedade berlinense de Frederico II teve curta duração. Em tempos napoleônicos, as reflexões de Rahel ganham uma nova dimensão: a perplexidade. Sua ignorância política impediu-a de ver que a emancipação política dos judeus, não de alguns poucos judeus cultos, como ela, mas de todos os judeus da Prússia, sob domínio napoleônico, corresponderia a perda de privilégios de que gozavam por serem diferentes da massa judaica. Os amigos se afastam e o seu salão, lamenta Rahel, “afunda como um navio carregado com os mais variados prazeres da vida”. A opção por um casamento conveniente com August Varnhagen, nascido alemão e 14 anos mais jovem, representava uma saída possível para uma judia de “nascimento infame”, como ela se autodefinia.

Torna-se uma parvenue que, sem ter o privilégio de nascimento, ansiava por demonstrar que era capaz de obtê-lo por seus próprios poderes ou méritos. A reverência a príncipes e monarcas, nas décadas de reação conservadora do século XIX, era uma possível estratégia de sobrevivência a quem “restava apenas desempenhar sua parte ao máximo, se realmente desejava tornar-se um exemplo de todas as ‘trivialidades’ – o que, para uma pessoa que desejava representar a própria vida, a vida tanto em sua sublimidade mais comovente, como em sua inescapável vulgar banalidade, bem podia ser mais importante do que sentir-se uma exceção”.

Finalmente chamará a atenção do leitor a recorrência obsessiva com que Rahel se refere à impotência humana diante do destino. Do “nascimento infame”, passando por amores fracassados até a traição de amigos, tais marcas mostram-se, à reflexão de Rahel, como indícios da “força do destino” sempre a contrair e derrotar a virtude da “heróina”.

A trajetória pessoal de Rahel, como de resto dos judeus situados “entre dois mundos”, foi a de ter concluído, já em velhice, que o esforço de uma vida inteira para desprender-se de sua “origem infame”, ter nascido judia, fracassou: “Havia caminhado por todos os caminhos que pudessem levá-la para um mundo estrangeiro, em todos esses caminhos deixara seu rastro, convertera-os em caminhos judaicos, caminho de párias; em última análise sua vida inteira havia se tornado um segmento da história judaica na Alemanha. Assim, no final, compreendia ‘todo seu destino como histórico, inexorável, do Antigo Testamento; com efeito, a maldição à qual os filhos de seus adeptos em vão tentam fugir em todos os recantos da terra”.

Notas:

1. Há uma versão em português publicada pela editora Relume Dumará: Arendt, Hannah. *Rahel Varnhagen: a vida de uma intelectual judia no Romantismo alemão*, tradução de Antônio trânsito e Gernot Kludasch. Relume Dumará, 1994, 234 pp.

2. Conferir, Elias, Norbert. *O Processo Civilizador*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.

'I merely belong to them'

The Jewish Writings by Hannah Arendt, edited by Jerome Kohn and Ron Feldman.

Resenha publicada no London Review of Books, vol. 29, n.9, em 10 de maio de 2007, pp. 26-28.

JUDITH BUTLER

'You know the left think that I am conservative,' Hannah Arendt once said, 'and the conservatives think I am left or I am a maverick or God knows what. And I must say that I couldn't care less. I don't think the real questions of this century get any kind of illumination by this kind of thing.' The *Jewish Writings* make the matter of her political affiliation no less easy to settle. In these editorials, essays and unfinished pieces, she seeks to underscore the political paradoxes of the nation-state. If the nation-state secures the rights of citizens, then surely it is a necessity; but if the nation-state relies on nationalism and invariably produces massive numbers of stateless people, it clearly needs to be opposed. If the nation-state is opposed, then what, if anything, serves as its alternative?

Arendt refers variously to modes of 'belonging' and conceptions of the 'polity' that are not reducible to the idea of the nation-state. She even formulates, in her early writings, an idea of the 'nation' that is uncoupled from both statehood and territory. The nation retains its place for her, though it diminishes between the mid-1930s and early 1960s, but the polity she comes to imagine, however briefly, is something other than the nation-state: a federation that diffuses both claims of national sovereignty and the ontology of individualism. In her critique of Fascism as well as in her scepticism towards Zionism, she clearly opposes those disparate forms of the nation-state that rely on nationalism and create massive statelessness and destitution. Paradoxically, and perhaps shrewdly, the terms in which Arendt criticised Fascism came to inform her criticisms of Zionism, though she did not and would not conflate the two.

She stated the matter quite clearly in *The Origins of Totalitarianism*, published in 1951. Statelessness was not a Jewish problem, but a recurrent 20th-century predicament of the nation-state. What happened to the Jewish people under Hitler should not be seen as exceptional but as exemplary of a certain way of managing minority populations; hence, the reduction of 'German Jews to a non-recognised minority in Germany', the subsequent expulsions of the Jews as 'stateless people across the borders', and the gathering of them 'back from everywhere in order to ship them to extermination camps was an eloquent demonstration to the rest of the world how really to "liquidate" all problems concerning minorities and the stateless'. Thus, she continues, after the war it turned out that the Jewish question, which was considered the only insoluble one, was indeed solved – namely, by means of a colonised and then conquered territory – but this solved neither the problem of the minorities nor the stateless. On the contrary, like virtually all other events of the 20th century, the solution of the Jewish question merely produced a new category of refugees, the Arabs, thereby increasing the number of stateless and rightless by another 700,000 to 800,000 people. And what happened in Palestine within the smallest territory and in terms of hundreds of thousands was then repeated in India on a large scale involving many millions of people.

It may well have been such views, along with her criticisms of Zionism in 1944 and 1948, that led to Gershom Scholem's sharp allegations against Arendt in an exchange of letters in 1963, after the publication of Eichmann in Jerusalem. Scholem called her 'heartless' for concentrating dispassionately on Eichmann's understand-

ing of himself as a functionary. Her text was controversial on a number of accounts. There were those who thought she misdescribed the history of the Jewish resistance under Fascism and unfairly foregrounded the collaborative politics of the Jewish Councils, and those who wanted her to name and analyse Eichmann himself as an emblem of evil. Her account of his trial, moreover, tries to debunk speculations as to his psychological motives as irrelevant to the exercise of justice. And though she agrees with the decision of the Israeli court that Eichmann is guilty and deserving of the death penalty, she takes issues with the proceedings and with the grounds on which that judgment is based. Some objected to her public criticism of the court, arguing that it was untimely or unseemly to criticise Israeli political institutions. That she finds Eichmann careerist, confused, and unpredictably 'elated' by renditions of his own infamy failed to satisfy those who sought to find in his motivations the culmination of centuries of anti-semitism in the policies of the Final Solution.

Arendt refused all these interpretations (along with other psychological constructs such as 'collective guilt') in order to establish, first, that 'one cannot extract any diabolical or demonic profundity from Eichmann' and that if he is in this sense 'banal', he is not for that reason 'commonplace'; and, second, that accounts of his action on the basis of 'deeper explanations' are debatable, but that 'what is not debatable is that no judicial procedure would be possible on the basis of them.'

Scholem went on to impugn Arendt's personal motives: 'In the Jewish tradition there is a concept, hard to define and yet concrete enough, which we know as *Ahabath Israel*: "Love of the Jewish people". In you, dear Hannah, as in so many intellectuals who came from the German left, I find little trace of this.' Arendt, after disputing that she was from the German left (and, indeed, she was no Marxist), replies:

You are quite right – I am not moved by any 'love' of this sort, and for two reasons: I have never in my life 'loved' any people or collective – neither the German people, nor the French, nor the American, nor the working class or anything of that sort. I indeed love 'only' my friends and the only kind of love I know of and believe in is the love of persons. Secondly, this 'love of the Jews' would appear to me, since I am myself Jewish, as something rather suspect. I cannot love myself or anything which I know is part and parcel of my own person. To clarify this, let me tell you of a conversation I had in Israel with a prominent political personality who was defending the – in my opinion disastrous – non-separation of religion and state in Israel. What [she] said – I am not sure of the exact words any more – ran something like this: 'You will understand that, as a socialist, I, of course, do not believe in God; I believe in the Jewish people.' I found this a shocking statement and, being too shocked, I did not reply at the time. But I could have answered: the greatness of this people was once that it believed in God, and believed in Him in such a way that its trust and love towards Him was greater than its fear. And now this people believes only in itself? What good can come out of that? Well, in this sense I do not 'love' the Jews, nor do I 'believe' in them; I merely belong to them as a matter of course, beyond dispute or argument.

Both the tone and substance of Arendt's argument raise questions about her understanding of Jewish belonging. What did she mean by saying she was a Jew as a matter of course, beyond dispute or argument? Was she saying she was only nominally a Jew, by virtue of genetic inheritance or historical legacy, or a mixture of the two? Was she saying that she was sociologically in the position of the Jew? When Scholem calls her a 'daughter of our people', Arendt sidesteps the attribution of kinship but avows her belonging: 'I have never pretended to be anything else or to be in any way other than I am, and I have never felt even tempted in that direction. It would have been like saying that I was a man and not a woman – that is to say, kind of insane.' She goes on to say that 'to be a Jew' is an 'indisputable fact of my life' and adds: 'There is such a thing as a basic gratitude for everything that is as it is; for what has been given and not made; for what is *physei* and not *nomo*.'

Being a woman and being a Jew are both referred to as *physei* and, as such, naturally constituted rather than part of any cultural order. But Arendt's answer hardly settles the question of whether such categories are given or made; and this equivocation hardly makes her position 'insane'. Is there not a making of what is given that complicates the apparent distinction between *physei* and *nomo*? Arendt presents herself as a Jew who can and will take various political stands, whether or not they conform to anyone else's idea of what views a Jew should hold or what a Jew should be. Whatever this mode of belonging might be for her, it will not involve conforming to nationalist political views. Moreover, it is difficult to read her response to Scholem as anything other than an effort to make sense of, or give a particular construction to, the *physei* that she is. And since, in the 1930s, she had subscribed to the idea that the Jewish people were a 'nation', and had even dismissed those Jews who held themselves aloof from this idea, one has to wonder: what happened to Arendt's views of the nation and of modes of cultural belonging between the 1930s and the mid-1960s?

Throughout *The Jewish Writings*, Arendt struggles with what it means to be Jewish without strong religious faith, and why it might be important to distinguish, as she does, between the secular and the assimilated Jew. She does, after all, mark herself as a Jew, which constitutes a failure of assimilation (the task of which is to lose the mark altogether). In an unfinished piece dated around 1939, Arendt argues that Zionism and assimilationism emerge from a common dogmatism. Assimilationists think that Jews belong to the nations that host them (the anti-Zionist philosopher Hermann Cohen wrote at the turn of the 20th century that German Jews were first and foremost German and could thrive and receive protection only within a German state), whereas Zionists think the Jews must have a nation because every other nation is defined independently of its Jewish minorities. Arendt rebukes them both: 'These are both the same shortcoming, and both arise out of a shared Jewish fear of admitting that there are and always have been divergent interests between Jews and segments of the people among whom they live.' In other words, living with others who have divergent interests is a condition of politics that one cannot wish away without wishing away politics itself. For Arendt, the persistence of 'divergent interests' does not constitute grounds

for either the absorption or the separation of national minorities. Both Zionists and assimilationists 'retain the charge of foreignness' levelled against the Jews: assimilationists seek to rectify this foreignness by gaining entrance into the host nation as full citizens, while Zionists assume that there can be no permanent foreign host for the Jewish people, that anti-semitism will visit them in any such arrangement, and that only the establishment of a Jewish nation could provide the necessary protection and place. Moreover, both positions subscribe to a particular logic of the nation that Arendt starts to take apart, first in the 1930s in her investigations into anti-semitism and the history of the Jews in Europe, then throughout the war years in editorials on Palestine and Israel published in *Aufbau*, the German-Jewish newspaper, and in her trenchant critique of the nation-state and the production of stateless persons in *The Origins of Totalitarianism* in the early 1950s.

Obviously, it would be an error to read her response to Scholem as an espousal of assimilationism. She was a secular Jew, but secularity did not eclipse her Jewishness so much as define it historically. She lived, as she put it, in the wake of a certain lost faith. Her experience of Fascism, her own forced emigration to France in the 1930s, her escape from the internment camp at Gurs and emigration to the US in 1941 gave her a historically specific perspective on refugees, the stateless and the transfer and displacement of large numbers of peoples. Arendt's critique of nationalism emerged, in part, from the experience of exile and displacement that especially affected the Jews in the 1930s and 1940s, but for her, dispossession and displacement were not exclusively 'Jewish' problems. There was, she believed, a political obligation to analyse and oppose deportations, population transfers and statelessness in ways that refused a nationalist ethos. Hence her critique of both Zionism and assimilationism. Hence, also, the apparent nominalism of her remark to Scholem that she doesn't 'love' the Jews or 'believe' in them, but merely 'belongs' to them. Here both 'love' and 'believe' are housed in quotation marks, but is it not also the generality, 'the Jews', to which she objects? After all, she has said she can love not a 'people', only 'persons'.

What is wrong with the notion of loving the Jewish people? In the late 1930s, Arendt argued that efforts to 'emancipate' the Jews in 19th-century Europe were invested less in their fate than in a certain principle of progress, one that required that the Jews be thought of as an abstraction: 'Liberation was to be extended not to Jews one might know or not know, not to the humble peddler or to the lender of large sums of money, but to "the Jew in general".' Just as there were exceptional Jews, such as Moses Mendelssohn, who came to stand for 'the Jews in general', so the 'Jew' came to stand for the progress of human rights. The effect, according to Arendt, was to sever the principle from the person: progressive Enlightenment opposition to anti-semitism consistently cast the ordinary Jew as noxious at the same moment as it championed the rights of the Jews in general. So when Arendt refuses to love 'the Jewish people', she is refusing to form an attachment to an abstraction that has supplied the premise and the alibi for anti-semitism.

Scholem's rebuke is especially problematic since he is writing from Israel in 1963 and objecting to Arendt's merciless account of the Israeli court procedures at the Eichmann trial. He is accusing her not only of not loving the Jewish people, but of questioning whether Israel and its courts – and perhaps also its strategies of demonisation – were working in legitimate ways. Effectively, when he refers to the Jewish people, he excludes the diasporic or non-Zionist Jew, and so rhetorically reproduces the schism within Jewish culture and politics between the self-loving and those who are not.

Arendt is clearly opposed to a Jewish nationalism founded on secular presumptions. But she doesn't find a polity based on religious grounds any more acceptable. A just polity will extend equality to all citizens and to all nationalities: that is the lesson she learns from opposing Fascism. She worries openly about the devolution of Judaism from a set of religious beliefs into a national political identity. 'Those Jews who no longer believe in their God in a traditional way but continue to consider themselves "chosen" in some fashion or other,' she writes, 'can mean by it nothing other than that by nature they are better or wiser or more rebellious or salt of the earth. And that would be, twist and turn it as you like, nothing other than a version of racist superstition.' She claims at one point that 'our national misery' began when the Jews relinquished religious values: 'Ever since then we have proclaimed our existence per se – without any national or usually any religious content – as a thing of value.' Although she understands the struggle to survive as an indispensable aspect of being Jewish in the 20th century, she finds it unacceptable that 'survival itself' has trumped ideals of justice, equality or freedom.

In the late 1930s and early 1940s, Arendt thought that the Jews might become a nation among nations, part of a federated Europe; she imagined that all the European nations that were struggling against Fascism could ally with one another, and that the Jews might have their own army that would fight against Fascism alongside other European armies. She argued then for a nation without territory, a nation that makes sense only in a federated form, that would be, by definition, a constitutive part of a plurality. Later she would prefer the proposal of a federated Jewish-Arab state to the established notion that the state of Israel should be based on principles of Jewish sovereignty. Indeed, 'Jewish sovereignty' would be a dire category mistake, since it allies a single nation with the state in ways that would inevitably produce massive injustice for minorities. 'Palestine can be saved as the national homeland of Jews only if (like other small countries and nationalities) it is integrated into a federation,' she wrote in 1943.

Although this is a secular political solution, in 1941 she states the rationale for it by referring to a religious parable. 'As Jews,' she writes, 'we want to fight for the freedom of the Jewish people, because "If I am not for me – who is for me?" As Europeans we want to fight for the freedom of Europe, because "If I am only for me – who am I?"' This is the famous question of Hillel, the Jewish commentator of the first century ad. Here, and elsewhere, she draws on the Jewish religious tradition to formulate political principles capable of organising the secular field of politics (which is something other than grounding a secular politics on religious principles). Arendt doesn't quote Hillel when she writes to Scholem 22 years later – there, she refuses to offer a religious formulation of her own identity – but an echo of Hillel can be heard in the words she does use: 'I cannot love myself or anything which I know is part and parcel of my own person'; and 'now this people believes only in itself? What good can come out of that?' She cannot be only for herself, for then who would she be? But if she is not for herself, who will be?

In the 1930s and early 1940s, the non-Jew Arendt has in mind is, of course, the European gentile. Later, she would make some effort to think about what 'belonging' might mean for Jews and Arabs who inhabit the same land, but her views throughout this early period are emphatically Eurocentric. 'We enter this war as a European people,' she insisted in December 1941, skewing the history of Judaism by marginalising the Sephardim and Mizrachim (mentioned as 'Oriental Jews' in Eichmann). A presumption about the cultural superiority of Europe

pervades much of her later writings too, and is clearest in her intemperate criticisms of Fanon, her debunking of the teaching of Swahili at Berkeley, and her dismissal of the black power movement in the 1960s. She clearly does not have racial minorities in mind when she thinks about those who suffer statelessness and dispossession. She appears to have separated the nation from the nation-state, but to the degree that the conception of 'minorities' is restricted to national minorities, 'nation' not only eclipses 'race' as a category, but renders race unthinkable. By the same token, if the Jews are a 'nation' without a nation-state, does that allow for a racially and geographically dispersed conception of Jewish heritage that would include the Sephardim and the Mizrachim?

In the 1930s, national belonging is an important value for Arendt, but nationalism is noxious. Her views then vacillate during the next ten years. In 1935, she praised Martin Buber and the socialist project of the *kibbutzim*. In the early 1940s, she supported the Jewish emigration from Europe to Palestine, but only on the condition that Jews also fought for recognition as a 'nation' within Europe; at the same time, she published several editorials in which she asked that the idea of nation be separated from that of territory. She defended the proposal for a Jewish army on that basis, and strongly criticised the British government's 'equivocal' relation to the Jews, as evidenced by the famous White Paper of 1939 that limited the number of Jewish refugees permitted to enter Palestine. In the late 1930s, though, she also wrote that 'the bankruptcy of the Zionist movement caused by the reality of Palestine is at the same time the bankruptcy of the illusion of autonomous, isolated Jewish politics.' In 1943, she worried that the proposal for a binational state in Palestine could be maintained only by enhancing the reliance of Palestine on Britain and other major powers, including the United States. Sometimes, she worried that binationalism could work only to the advantage of the Arab population and to the disadvantage of the Jews. In 'Zionism Reconsidered' (1944), however, she argued forcefully that the risks of founding a state on principles of Jewish sovereignty could only aggravate the problem of statelessness that had become increasingly acute in the wake of the First and Second World Wars. By the early 1950s, Arendt was arguing that Israel was founded through colonial occupation with the assistance of superpowers and on the basis of citizenship requirements that were anti-democratic. In the 1930s she had worried that the Jews were becoming increasingly stateless; in the late 1940s and early 1950s, the displacement of Palestinians made it imperative that she develop a more comprehensive account of statelessness.

In 'Zionism Reconsidered', she calls 'absurd' the idea of setting up a Jewish state in a 'sphere of interest' of the superpowers. Such a state would suffer under the 'delusion of nationhood': 'Only folly could dictate a policy which trusts a distant imperial power for protection, while alienating the goodwill of neighbours.' On the one hand, she is clearly anxious to find ways for Israel/Palestine to survive; on the other, she predicts that the foundations proposed for the polity will result in ruin. 'If the Jewish commonwealth is obtained in the near future . . . it will be due to the political assistance of American Jews,' she writes. 'But if the Jewish commonwealth is proclaimed against the will of the Arabs and without the support of the Mediterranean peoples, not only financial help but political support will be necessary for a long time to come. And that may turn out to be very troublesome indeed for Jews in this country, who after all have no power to direct the political destinies of the Near East.'

In 1948, after the UN had sanctioned the state of Israel, Arendt predicted that 'even if the Jews were to win the war [of independence], its end would find the .

. . . achievements of Zionism in Palestine destroyed . . . The “victorious” Jews would live surrounded by an entirely hostile Arab population, secluded inside ever threatened borders, absorbed with physical self-defence to a degree that would submerge all other interests and activities.’ She stated once again that partition could not work, and that the best solution would be a ‘federated state’. Such a federation, in her view, ‘would have the advantage of preventing the establishment of sovereignty whose only sovereign right would be to commit suicide.’

Arendt’s investment in the idea of federation was based on the hope that it would undercut nationalism and address the problem of statelessness. If the polity that would guarantee rights is not the nation-state, then it would be either a federation, in which sovereignty is undone through a distribution of its power, or a human rights framework that would be binding on those who collectively produced it. Rights do not belong to individuals, in Arendt’s view, but are produced in concert through their exercise. This post-metaphysical view was appropriate to the post-national federation she imagined for the Jews of Europe in the late 1930s, which is why a Jewish army could represent the ‘nation’ of Jews without any presumption of state or territory. It was also what she came to imagine in 1948 for Jews and for Palestinians, in spite of the founding of the state of Israel on nationalist premises and with claims of Jewish sovereignty. She can be faulted for naivety, but not for her prescience in predicting the recurrence of statelessness and the persistence of territorial violence.

Arendt could be said to have embraced a diasporic politics, centred not on a Jewish homeland but on the rights of the stateless. To read her now is to be reminded of the passages in Edward Said’s book *Freud and the Non-European* where he suggests that Jews and Palestinians might find commonality in their shared history of exile and dispossession, and that diaspora could become the basis of a common polity in the Middle East. Said sees the basis of solidarity, in part, as the ‘irremediably diasporic, unhoused character of Jewish life’, which aligns it ‘in our age of vast population transfers’ with ‘refugees, exiles, expatriates and immigrants’. If Arendt sometimes argues for home and for belonging (though she does this less frequently over time), it is not to call for a polity built on those established ties of fealty. A polity requires the capacity to live with others precisely when there is no obvious mode of belonging. This is the vanquishing of self-love – the movement away from narcissism and nationalism – which forms the basis for a just politics that would oppose both nationalism and those forms of state violence that reproduce statelessness and its sufferings.

Arendt’s opposition to the dispossessions that afflict any and every minority represents a departure for Jewish thinking about justice. Her position does not universalise the Jew, but opposes the sufferings of statelessness regardless of national status. That the ‘nation’ continues to restrict her conception of the dispossessed minority is clear, and she leaves unanswered a set of important questions: is there an ‘outside’ to every federated polity? Must a federation assume ‘sovereignty’ in the context of international relations? Can international relations be organised on the basis of federative politics and, if so, can international federations enforce their laws without recourse to sovereignty?

We have become accustomed over recent years to the argument that modern constitutions retain a sovereign function and that a tacit totalitarianism functions as a limiting principle within constitutional democracies. Giorgio Agamben’s reading of Carl Schmitt pays particular attention to the exercise of sovereign power to create a state of exception that suspends constitutional protections

and rights of inclusion for designated populations within established democratic polities. Arendt’s Jewish Writings offer a valuable counter-perspective. Although Agamben is clearly indebted to Arendt’s *The Human Condition* in his elaboration of ‘bare life’ (the life which, jettisoned from the polis, is exposed to raw power), it is the nation-state rather than sovereignty that is Arendt’s focus in her work on totalitarianism. By insisting that statelessness is the recurrent political disaster of the 20th century (it now takes on new forms in the 21st), Arendt refuses to give a metaphysical cast to ‘bare life’. Indeed, she makes it quite clear in *The Origins of Totalitarianism* that the ostensible ‘state of nature’ to which displaced and stateless people are reduced is not natural or metaphysical at all, but the name for a specifically political form of destitution.

Adalah, ‘the legal centre for Arab minority rights in Israel’, recently proposed a ‘democratic constitution’ that starts out not with the question, ‘Who is a Jew?’, but with the question, ‘Who is a citizen?’ Although it does not seek to adjudicate on what establishes the legitimate territory of this state, it does propose a systematic separation of nation and state, and so resonates with an Arendtian politics. Arendt’s idea of a federated polity is not the same as prevailing pluralist modes of multiculturalism, but it does posit a political way of life that is not merely a fractious collection of sovereign cultural identities, but disperses sovereignty, nationalism and individualism alike into new forms of social and political co-existence. Hopeful, perhaps naive, but not for that reason something we can permanently do without – at least not without the ceaseless territorial violence that Arendt warned against.

Judith Butler, Maxine Elliot Professor in the Departments of Rhetoric and Comparative Literature at Berkeley, is writing a book on the critique of state violence in Jewish thought.

Retirado de:
<http://www.lrb.co.uk/v29/n09/judith-butler/i-merely-belong-to-them>



Colaboradores:

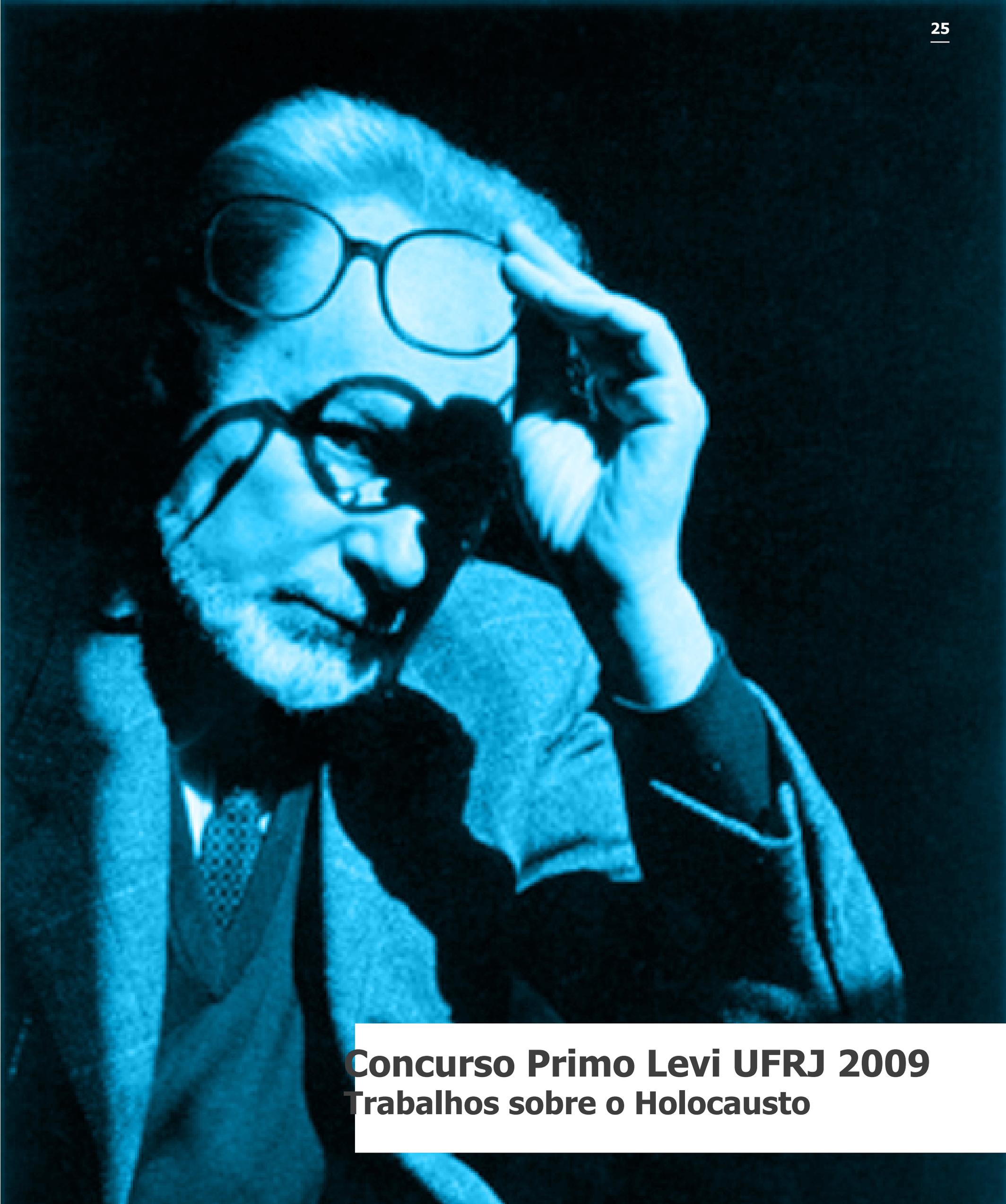
Eduardo Jardim é professor de Filosofia da PUC–Rio, Doutor pela Universidade Elangen–Nurnberg e é autor, entre outros, de *As Duas Vozes – Hannah Arendt e Octavio Paz*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.

Leopoldo O. C. de Oliveira é professor adjunto de Língua Hebraica da UFRJ e autor de *O Sr. Mâni, de A. B. Yehoshua: considerações sobre a identidade judaico-israelense*. 1ª. ed. São Paulo: Humanitas/ FFLCH-USP, 2004. v. 1. 132 p.

Luis Roniger é professor de sociologia da Wake Forest University e autor, entre outros, de Sznajder, Mario e Roniger, Luis. *The Politics of Exile in Latin America*. New York: Cambridge University Press, 2009; e Roniger, Luis. “U.S. Hemispheric Hegemony and the Descent into Genocidal Practices in Latin America”. In: Marcia Esparza, M., Feierstein, D. e Huttenbach, H. (eds.). *State Violence and Genocide in Latin America: The Cold War Years*. New York: Routledge, 2009, pp. 23-43.

Monica Grin é Professora do Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ. Organizou com Nelson Vieira *Experiência Cultural Judaica no Brasil - Recepção, inclusão e ambivalência*; e com Bernardo Sorj *Judaísmo e Modernidade: Metamorfoses da Tradição Messiânica*. É coordenadora executiva do NIEJ.

Murilo Sebe Bon Meihy foi Professor substituto da Universidade Federal do Rio de Janeiro na área de História Moderna e Contemporânea; é doutorando na Universidad Complutense de Madrid, com pesquisa na área de Oriente Médio e Islã. É autor de Meihy, M. S. B. . “Da Mesquita ao Palácio do Governo: O Islã no Irã”. *Insight Inteligência* (Rio de Janeiro), v. Ano X, p. 153-160, 2007.



Concurso Primo Levi UFRJ 2009
Trabalhos sobre o Holocausto

A Zona Cinzenta:

Breve análise do Holocausto em seus aspectos morais e modernos

ALINE AMADO DA SILVA CORDEIRO - História / UFRJ 4º PERÍODO

É um consenso que o extermínio de milhões de indivíduos, majoritariamente judeus, por ordem da liderança nacional-socialista, encarnada na figura de Hitler, constitui um dos mais incompreensíveis e trágicos momentos do turbulento século XX. Ainda assim, existe uma tendência recente de alguns grupos de negá-lo com base em argumentos pouco fundamentados, os chamados “negacionistas” ou revisionistas. A problemática do holocausto envolve uma pesada carga emocional que dificulta seu estudo, mesmo depois de quase setenta anos, especialmente devido à incapacidade sentida por grande parte daqueles que se debruçam sobre o tema de compreenderem o que se passou, especialmente a partir de seus aspectos morais.

O tema do holocausto, por sua complexidade intrínseca, transmite a forte sensação de ser incompreensível, e palavras existentes em qualquer idioma não bastariam para narrar a experiência. No entanto, concordamos com Primo Levi que, por mais única que tenha sido aquela experiência, por mais que nem sempre tenhamos um vocabulário capaz de tratá-la, devem-se encontrar formas de apreendê-la e transmiti-la, pois, como bem colocou Bauman, “nenhuma das condições que tornaram Auschwitz possível realmente desapareceu e nenhuma medida efetiva foi tomada para evitar que tais possibilidades e princípios gerem catástrofes semelhantes” (BAUMAN, 2001, p.30).

A incompreensão que permeia a temática do nazismo e do holocausto está relacionada ao sistema lógico de pensamento característico da sociedade moderna, por vezes tão similar a uma fé dogmática, “um tanto apartado da realidade, povoado de fantasmas cartesianos”, como bem coloca Primo Levi (LEVI, 1988, p.11). Agrilhoados aos valores provenientes do século XVIII, à crença moderna de que a organização racional da sociedade a partir de um Estado burocratizado levaria necessariamente ao progresso geral da humanidade, na acepção mais teleológica do termo, ou que o monopólio estatal da violência obrigatoriamente a reduziria, temos dificuldade em aceitar que esses mesmos elementos, cuja combinação nos parecia tão benéfica, possam gerar o exato oposto do que se esperaria. Especialmente no século XX, período de apogeu e institucionalização dos ideais modernos. Norbert Elias afirma que o principal problema “não reside no ato em si, mas, antes, em sua incompatibilidade com os padrões que passaram a ser considerados marca distintiva das sociedades mais altamente desenvolvidas do nosso tempo” (ELIAS, 1997, p.270).

O antissemitismo nazista deriva da incapacidade de aceitar a modernidade e seus valores, como a igualdade e a liberdade, ansiando pelo retorno à anterior ordem social estamentária, em que as desigualdades são naturalmente aceitas e não se deve arcar com as responsabilidades por suas próprias escolhas e eventuais fracassos, podendo culpar as estruturas existentes (SARTRE, 1963). Entretanto, como bem desenvolve Bauman em *Modernidade e Holocausto*, não fosse pelos instrumentos gerados pela modernidade, como a tecnologia produzida com o avanço da ciência, ou uma burocracia de Estado altamente eficiente e especializada gerindo objetiva e racionalmente políticas deliberadas pelo governo, dificilmente teria o extermínio atingido tamanha proporção; não basta o antissemitismo para gerar o holocausto. Observa-se, que nos julgamentos

de pós-guerra, muitos réus se aproveitariam dessa organização notadamente burocratizada da Alemanha nazista para alegar que o extermínio não chegara a seus ouvidos, pois cada homem e departamento cuidavam exclusivamente daquilo que lhe dizia respeito (GOLDENSOHN, 2005). Não entraremos no mérito de discutir a veracidade dessa informação; apenas mencionamos que, por mais compartimentado e sigiloso que fosse o Estado nazista, havia sempre canais de circulação de notícias, ou mesmo a sociabilidade das ruas.

A “solução final” foi burocrática desde a reunião de líderes nazistas em que se decidiu por ela, passando pela divisão de responsabilidades por departamentos semi-autônomos, a organização e decisão num departamento ou outro de elementos necessários para atingi-la (tais como: qual seria a forma mais eficaz de se exterminar os judeus, se por gás, fuzilamento, etc., a estruturação dos campos de concentração e o que fazer com os corpos, por exemplo). O próprio antissemitismo, desde a ascensão do partido nacional-socialista, era uma política de Estado. Optou-se pelos campos de extermínio e pelas câmaras de gás, afinal, porque se mostrariam muito mais eficientes do que os pogroms, com seu potencial para fugas e comentários desfavoráveis da população. Mais organizado, requeria menos força, menos proximidade, era mais “rentável”, na falta de palavra mais adequada. Era um assassinato burocrático, racionalizado, distante.

De fato, se pensarmos nos ataques anteriormente efetivados contra judeus, de caráter espontâneo, por pequenos grupos que apresentavam um antissemitismo latente, mas não expresso claramente de forma doutrinária, veremos que as formas de violência infligidas eram muito mais sentidas de imediato do que a longo prazo, como foi o caso da política antissemita nazista. O mesmo aparato que todos acreditavam ser útil exclusivamente para melhoria da qualidade de vida de toda a humanidade, à maneira universalista herdada do século XVIII, mostrou-se eficaz também no assassinato planejado de milhões de indivíduos.

Extremamente eficaz, do mesmo modo, provaria ser a estratégia nazista de racionalização de todo o processo de extermínio. Primeiramente, ao enquadrá-lo numa categoria de “planejamento social”: “A cultura moderna é um canteiro de jardim. Define-se como um projeto de vida ideal e um arranjo perfeito das condições humanas. Constrói sua própria identidade desafiando a natureza” (BAUMAN, 2001, p.115). O projeto social nazista, fundamentado em aspectos biológicos, não abria espaço à adequação dos judeus à sua ordem estética; desse modo, torna-se necessário exterminá-los para que, como “ervas daninhas”, não se reproduzam e “contaminem” o restante do “jardim”.

Em seguida dividem as tarefas a tal ponto que os funcionários mal sentiriam que pequenas ações, como a assinatura de um documento ou o mover de uma alavanca, colaborariam para o assassinio de milhões de seres humanos. “Em outras palavras, o caráter moral da ação é invisível ou propositalmente encoberto” (ibid., 2001, p. 44); “o aumento da distância física e/ou psíquica entre o ato e suas consequências produz mais do que a suspensão da inibição moral; anula o significado moral do ato e todo o conflito

entre o padrão pessoal de decência moral e a imoralidade das consequências sociais do ato” (ibid., p.45). A violência foi encoberta pela segmentação e isolamento das etapas de produção da violência final, com a divisão hierárquica e funcional do trabalho. “A responsabilidade técnica difere da responsabilidade moral pelo fato de esquecer que a ação é um meio para alcançar algo além dela mesma” (ibid. p.125) Isso para não mencionar a colaboração forçada dos próprios judeus, fosse dos Conselhos nos guetos, ou de certos proeminentes nos campos de concentração; na prática, transferência da responsabilidade pelos assassinatos para as vítimas de amanhã.

Elias defende a tese, com a qual concordamos, de que o elemento que impulsionou a liderança nazista a decidir pelo extermínio dos judeus no início da guerra foi sua crença racista profundamente arraigada, que, juntamente com o exacerbado nacionalismo, constituía o principal ponto do programa nacional-socialista, presente desde o *Mein Kampf*. A construção da identidade alemã sob o nazismo se faz a partir da sua oposição em relação ao judeu. Raça superior, arianos, versus raça inferior, judeus. Estes seriam “por natureza” os inimigos da nação alemã: foram os responsáveis, entre outras coisas, pela derrota em 1918, além de haverem participado de uma conspiração internacional que redundou no humilhante Tratado de Versalhes. Desse modo, o triunfo supremo do “super-homem” ariano e da nação apenas seria possível quando fosse posto um fim às conspirações judaicas – e qual o melhor modo de fazê-lo senão através do extermínio físico de toda a raça inferior? Elias sugere que o extermínio apenas não foi iniciado antes por receio da opinião pública a respeito dessas medidas; receio inexistente num período de guerras, quando o argumento da defesa da nação atinge toda a sua intensidade.

Assim Em circunstâncias tais, resta sempre aquela pergunta: como pôde o Ocidente não perceber que havia a possibilidade de eles colocarem esses ideais em prática e efetivamente darem um fim àqueles que consideravam seus maiores inimigos? Elias, Bauman e Levi, todos dão respostas similares: a idéia de que uma crença irracional, sem valor científico algum, pudesse guiar as escolhas de todo um “povo” e, ainda mais, levar um aparelho de Estado moderno a uma política longamente deliberada de extermínio de razoável parcela da população, sem justificativa alguma além daquela relacionada ao “sangue”, era inconcebível. Não fazia sentido que uma crença pudesse levar um governo e uma população, num dos países mais industrializados, modernos, civilizados, de então, a escolhas tão “bárbaras”, na ausência de palavra mais adequada, materialmente infundadas, que podia mesmo prejudicar os próprios perpetradores – como no fim da guerra, quando, mesmo estando claro que a derrota alemã era uma questão de tempo, optou-se pelo incremento do extermínio dos judeus, desviando investimentos potenciais das frentes de batalha para os campos de concentração. Como bem disse Elias:

Havia, então, e ainda há hoje, uma tendência generalizada a subestimar as convicções políticas e sociais, para vê-las como mero palavrorio – como ‘ideologias’ que têm como única substância, em sua base, os ‘interesses’ dos grupos portadores, como estes são definidos em seu próprio entendimento.

De acordo com esse pressuposto, as ações e finalidades de unidades sociais devem ser explicadas, em primeiro lugar, por referência aos atuais 'grupos de interesses', ao passo que as metas e doutrinas expressas só têm valor significativo secundário, na medida em que servem a esses interesses, que eles frequentemente escondem (ELIAS, 1997, p.278)

Entretanto,

Sua morte não libertou terras para colonos alemães. Não aumentou nem um pouco o poder político dos nazistas dentro da Alemanha ou da Alemanha de Hitler entre os Estados do mundo. Nem tinha mais a função social nas tensões e conflitos entre várias seções do povo alemão que os ataques aos judeus tiveram em suas lutas antes de tomarem o poder. O seu valor de propaganda era, nessa fase, trivial ou negativo. De maneira nenhuma o considerável gasto em recursos e mão-de-obra que o transporte e o extermínio de milhões de judeus envolveu podia ser compensador – no auge da guerra, quando ambos eram cada vez mais dispendiosos (ibid., p.276)

Como Bauman bem coloca, os judeus eram elementos internacionais num mundo organizado nacionalmente, tornando difícil até mesmo o estabelecimento de fronteiras entre o “nós” e “eles”. Desse modo, tornou-se necessário enquadrá-los, em algum momento do século XIX, numa nova categoria que, por sua própria fundamentação biológica, não permitisse sua mobilidade, independente de escolhas individuais: a categoria de raça. Assim, enquanto engenharia social baseada na ciência, executada por meios burocráticos para atingir um fim, o progresso, o racismo nazista é invariavelmente fruto da modernidade, ao mesmo tempo em que é a negação de seus valores.

Desse modo, percebe-se que boa parte das dificuldades envolvidas no estudo do holocausto se deve a inadequações metodológicas. Por mais moralmente desumano que possamos considerá-lo, apenas poderá ser convenientemente apreendido se tratado como um evento humano, no sentido da compreensão das condições sócio-históricas que possibilitaram sua ocorrência. Isso não implica uma complacência teórica, seja a de considerá-lo inteiramente dependente das estruturas ou teleologicamente previsível. O holocausto consiste num dos produtos possíveis da modernidade, mas seria tão falso considerá-lo sua “verdade intrínseca e irrevogável” quanto a completa negação das potencialidades benéficas contidas nos instrumentos modernos de organização. Outro risco metodológico que se corre é o de se sucumbir a uma perspectiva vitimizadora, também desumanizadora na medida em que encobre a multiplicidade de reações possíveis às circunstâncias dadas: as peças pregadas nos novatos, a dualidade dos Kapos, o roubo do caldo do moribundo ao lado, aqueles que buscaram manter-se fiéis a seus princípios do pré-guerra até o fim.

Note-se, porém, que a tentativa de compreender sua lógica própria não implica o recurso a um vulgar relativismo ético, tão comum em nossos dias, que traz em si o efeito perverso de banalizar e quase justificar as maiores atrocidades, num ato de individualismo pseudo multiculturalista; mas sim, movidos pela crença epistemológica de que cada ato apenas pode ser adequadamente apreendido a partir da própria lógica que o condiciona, explorando-a e à suas implicações, em busca do entendimento mais completo da questão. Para compreender o nacional-socialismo e o holocausto é necessário mergulhar em sua própria lógica.

A vida no Lager

No prefácio do livro, Primo Levi já deixa claro considerar que para ele também, o que tornou possível os campos de concentração foi o racismo. As tensões da alteridade, levadas a um extremo, quando deixam de ser

uma convicção esporadicamente manifesta, acabam por se tornarem a base de um sistema de pensamento, fundamentando ações coordenadas, racionalmente formuladas. Enquanto persistir essa concepção de mundo, o risco à humanidade representado pelo Lager também persiste.

Os nazistas empreenderam uma política tão habilidosa que conseguiram, à primeira vista, transformar os judeus exatamente naquilo que os livros de Hitler e Rosenberg os classificavam: numa raça inferior, subumana. E esse processo de desumanização se iniciaria muito antes do início da guerra, já em 1935 com as Leis de Nuremberg e a destituição civil e política, quando os judeus sob a jurisdição do Reich perdem seus direitos mais básicos, e se vêem obrigados a portar a evidência da diferenciação, no símbolo da estrela amarela. Alguns anos depois, nos territórios ocupados a Leste, os judeus são forçados a viverem amontoados em guetos, a retornar à segregação outra espontânea, em condições ainda piores do que aquelas verificadas no período medieval. Tal fato representava a destituição de uma estrutura moral há muito enraizada, ao serem forçados a perder todos os constrangimentos, como aquele que dita que não é correto roubar as roupas de cadáveres, roupas que se mostravam necessárias para garantir uma mínima proteção contra o frio, por exemplo.

Por fim, os campos de concentração, que atingiram uma quantidade maior de indivíduos que as destituições anteriores, trouxeram uma novidade: a destituição da vida. Primo Levi nos conta, com sua característica sensibilidade, como se realizava esse último e fatal processo. Aglomerados em trens lotados, muitas vezes sem água ou comida, forçados a evacuar à vista dos companheiros, viajando numa velocidade incrivelmente lenta, viam-se, após dias, confrontados com a violência mecânica, não exatamente sádica, dos SS e daqueles estranhos seres que logo descobririam ser o futuro que lhes aguardava.

Separados de seus pertences, amigos e familiares, logo passavam por uma seleção que, a partir de critérios eventualmente aleatórios, determinava quem ainda seria de algum modo útil, e quem deveria ser exterminado. Aqueles que receberam a oportunidade de continuar a existir por algum tempo a mais eram despidos, levados a uma sala fria, onde ficariam de pé por algumas horas, sem objetivo mais nítido do que a quebra das últimas defesas, como tantas outras práticas do Lager. Por fim, destituídos até mesmo dos cabelos, recebem sapatos desconfortáveis e uniformes, têm um número tatuado no braço e descobrem sua nova identidade: já não são mais seres humanos, mas sim prisioneiros.

Não demora muito até que as duras condições do campo se imponham e os prisioneiros sejam destituídos também de suas últimas reservas de gordura. Confrontados diariamente com a sede, a fome, o frio, o cansaço, a incerteza de se haverá ou não um amanhã, compreendem o real significado da frase cruelmente zombeteira que os saudara quando chegaram a Auschwitz: “o trabalho liberta” porque, enquanto concentram suas energias na realização deste, não lhes sobra muito tempo para pensar na própria condição a que foram reduzidos.

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 de 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 no fundo. (LEVI, 1988, p.25)

Primo Levi nos introduz à doutrina de sobrevivência no campo de concentração: “que o primeiro mandamento do homem é perseguir seus intentos por meios idôneos, e que quem erra, paga” (ibid., p.11). Em condições tão restritas, era necessário pensar exclusivamente em si próprio e nas necessidades mais imediatas, como o que fazer para conseguir um pouco mais de comida, ou como guardar energias para executar o trabalho requerido no dia. Aqueles que deixavam a mente vagar no passado, pensar na família, em sua vida anterior, ou tentavam racionalizar a experiência, utilizando no campo as mesmas categorias que se mostraram tão úteis em condições normais de existência, sucumbiam, submergiam, tornavam-se os “muçulmanos”. Para conquistar uma sobrevida no campo era necessário agir instintivamente, como os animais.

Criou-se um sistema em que qualquer forma de compaixão ou solidariedade humana se mostrava quase impossível. Vemos a partir de Primo Levi como os chamados “números altos”, os novatos, eram deixados à sua própria sorte. Sem idéia alguma a respeito do funcionamento do campo, no geral tinham que descobrir por si próprios as proibições, as regras, e as restritas possibilidades deixadas aos estrategemas de sobrevivência que facilitariam uma sobrevida maior. A situação piorava para aqueles que, desconhecendo o “alemão dos campos”, aquela linguagem própria que acabou por se desenvolver, não compreendiam as ordens gritadas por Kapos ou SS, sendo submetidos a constantes pancadas, nem sempre sabendo onde conseguir comida, morrendo, enfim, mais rapidamente. Além de ignorarem os novatos, por vezes lhes pregavam pequenas peças cruéis, como o episódio descrito por Levi em que lhe recomendaram que fosse perguntar a um Kapo particularmente feroz se poderia se alistar no “Comando-de-Descascar-Batatas”. Os números altos, afinal, eram aquele objeto de inveja apenas recentemente afastado da família e dos confortos do lar.

O Lager apresentava, portanto, uma lógica interna própria que todo aquele que esperasse sobreviver deveria se esforçar por assimilar (porque o esforço para compreendê-la já se revelaria bem menos frutífero). Afinal, se estrutura como uma espécie de cidadela ditatorial-militarizada: dormitórios, escritórios administrativos, refeitórios, laboratórios químicos, fábricas, prostíbulo, corrupção, sociabilidade, rotina de trabalho, “divisão de classes”, proibições, obrigações, etc.

Os campos de concentração contêm aquela “zona cinzenta” em que conceitos aceitos universalmente, como “o Bem” e “o Mal”, são invariavelmente insuficientes no tratamento de sua fluidez. Em condições normais, roubar seria considerado errado e condenável, mas pode-se dizer o mesmo daqueles que roubavam dos próprios nazistas para trocar por outras mercadorias na “Bolsa”, geralmente alimentos? Pode-se afirmar que um individualismo exacerbado e arduamente cultivado visando à garantia da própria sobrevivência numa situação limite era também condenável? O quão reprovável era a manutenção de uma proeminência nessas circunstâncias? Poucos são como Alberto, que “luta pela vida, mas é amigo de todos” (ibid., p.57), mantendo um comportamento relativamente ético apesar da fluidez inescapável. Os arames farpados eletrificados simbolizam a separação física e simbólica dos prisioneiros em relação ao mundo.

Não é por acaso que tantos prisioneiros experimentaram aquele pesadelo descrito por Levi de que, quando retornassem para suas famílias (se ainda as tivessem) e lhes contassem o que se passara nos campos, ninguém acreditaria em suas palavras, por tão desconformes com todas as expectativas geradas pela estrutura racional-moderna de nossa sociedade. Seriam ignorados. De fato, basta lembrar como as notícias que circulavam no período da guerra relatando as atrocidades cometidas eram sempre tidas por

propaganda aliada e consideradas enganosas, mesmo entre os próprios habitantes dos países aliados, e que até hoje há aqueles que, por um motivo ou outro, se recusam a acreditar que tenha sido possível o extermínio sistemático de seis milhões de judeus pelo regime nacional-socialista.

De nada adiantaria ao prisioneiro tentar compreender o campo, os nazistas, o extermínio; apenas desviariam a energia necessária de atividades mais fundamentais e imediatas como conseguir comida e realizar o trabalho imposto. Sua vontade fora destruída; transformaram-se em seres que marcham mecanicamente na ida e volta do trabalho, maquinalmente.

Há muito tempo que parei de tentar compreender. Quanto a mim, estou tão cansado de me agüentar no pé ferido e ainda não medicado, tão enregelado e faminto, que já não ligo para nada. O dia de hoje bem pode ser meu último, e esta sala, a sala de gás da qual todo mundo fala, e daí? Que é que eu poderia fazer? Dá no mesmo encostar-se na parede, fechar os olhos e esperar (ibid., p.47)

Os nazistas conseguiram atingir aos seus objetivos: transformaram os judeus numa “raça inferior”. Vestidos em uniformes homogeneizadores, de cabelos raspados, esqueléticos devido a pouca comida e pesados labores, os tais “traços característicos” que permitiriam distinguir o judeu de qualquer outro povo acabam surgindo, produzidos na máquina desumanizadora. Ainda mais, a política nazista acabou por despertar a consciência da identidade judaica enquanto a única possibilidade restante a ser adotada por indivíduos já totalmente assimilados às sociedades dos países para os quais seus ancestrais migraram; indivíduos que subitamente se vêem impossibilitados de serem reconhecidos como italianos, alemães, poloneses, qualquer coisa além de judeus.

A partir da leitura de Primo Levi, no entanto, é fácil perceber que somente aqueles que não se subordinaram inteiramente ao sistema massificador dos campos, somente aqueles que mantiveram uns poucos resquícios identitários individualizadores conseguiram sobreviver física e mentalmente, não aceitando as imposições identitárias. Faziam-no tanto a partir de atitudes como o contrabando de farrapos para agasalhar os pés ou o recurso ao mercado negro para obtenção de um pouco mais de ração alimentícia, como por comportamentos mais cotidianos, fundamentados num sistema moral pessoal. Pensemos no ex-sargento do exército austro-húngaro, Steinlauf, que se recusa a deixar de se lavar, apesar dos gastos energéticos envolvidos na atividade ou de sua evidente inutilidade:

justamente porque o campo é uma grande engrenagem para nos transformar em animais, não devemos nos transformar em animais; até num lugar como este, pode-se sobreviver, para relatar a verdade, para dar nosso depoimento; e para viver, é essencial esforçarmo-nos por salvar ao menos a estrutura, a forma da civilização. Sim, somos escravos, despojados de qualquer direito, expostos a qualquer injúria, destinados a uma morte quase certa, mas ainda nos resta uma opção. Devemos nos esforçar por defendê-la a todo custo, porque é a última: a opção de recusar nosso consentimento. Portanto, devemos nos lavar, sim; ainda que sem sabão, com essa água suja e usando o casaco como toalha. Devemos engraxar os sapatos, não porque assim reza o regulamento, e sim por dignidade e alívio. Devemos marchar eretos, sem arrastar os pés, não em homenagem à disciplina prussiana e sim para continuarmos vivos, para não começarmos a morrer (ibid., p.39)

Pensemos nos quatro tipos de proeminentes, de “salvos”, identificados por Levi, pertencentes ou não àquela indistinta e controversa zona cinzenta, mantendo, cada

um a seu modo, sua individualidade: seja pela tentativa de ganhar a vida por padrões considerados decentes, mas sem hesitar em apelar a medidas mais extremas (Schepschel); pela manutenção de um egocentrismo prévio, mantendo-se distinto e impecável em meio à massa (Alfred L.); pela bestialidade louca e amoral (Elias); ou por uma astúcia única, produto de um certo tipo de personalidade, inteligência e ampla cultura (Henri) – todas atitudes que, de um modo ou de outro, os isolam ou destacam em relação aos demais. Ou mesmo num exemplo extremo: os próprios Kapos. Trair a “seu povo” (que eles talvez nem reconhecessem como tal), ou, de uma forma mais geral, a outros seres humanos, podia parecer-lhes preferível a perderem a si próprios; mesmo que se transformassem em “monstros”, a partir dos julgamentos morais mais correntes, escapavam à massa homogeneizadora e conseguiam garantir sua própria sobrevivência. A conclusão a que chega Primo Levi a respeito da fluidez da zona cinzenta é que, “frente à pressão da necessidade e do sofrimento físico, muitos hábitos, muitos instintos sociais são reduzidos ao silêncio” (ibid., p.88).

Na organização dos campos de concentração é possível observar também uma outra tendência, reveladora da situação moral alemã: a transferência da convivência diária com os prisioneiros, e, portanto, das punições e da observação constante do que produziram, para outros prisioneiros, os “proeminentes”, na linguagem do Lager. Transferindo para outrem as tarefas menos agradáveis, como a retirada dos cadáveres das câmaras de gás e sua colocação nos fornos crematórios, transferia-se também, ou amenizava-se minimamente, a responsabilidade por essas ações.

De tudo isso não se pode concluir, porém, que esse sistema já “nasceu pronto”, ou que desde o início todas as formas de destituição estavam inteiramente planejadas, com objetivos deliberados. Não nos interessa aqui debater se o extermínio era esperado desde *Mein Kampf* ou se apenas foi decidido em meados da Segunda Guerra; apenas afirmamos, seguindo Primo Levi (LEVI, 1990, p.63), que a eficaz máquina desumanizadora nazista se construiu aos poucos, a partir do velho sistema da tentativa e erro, possivelmente com objetivos mal-definidos.

A lógica alemã

Parte considerável da questão para Primo Levi, tanto em 1947 como 40 anos depois, é tentar entender o que levou os alemães a colaborar com tal regime, fosse por participação ativa, por se calarem ou por se recusarem “a ver”. Norbert Elias, em *Os Alemães*, se esforça por fazê-lo, buscando identificar razões sócio-históricas que o expliquem. Algumas delas seriam o fato de a Alemanha ter permanecido desunida e com guerras internas por muitos anos, o que os teria levado a desejar um líder forte que fosse capaz de garantir a unidade e pacificação interna; a tradição de lutas e desavenças internas teria levado à rejeição da democracia parlamentar, pois não se acostumaram a lidar com conflitos internos; as flutuações na auto-imagem alemã dependendo de sua inserção no regime de poderio global; a idealização de um período de auge, o “Primeiro Reich”, facilitando a aceitação do Terceiro.

Elias levanta a hipótese, ao comparar o caso alemão com o britânico, de que, por sua própria história de desenvolvimento irregular, com vitórias e derrotas se sobrepondo umas às outras e unificação tardia, o nacionalismo na Alemanha acabou por se expressar a partir de ideais. O que importa não é o que a Alemanha era no presente, mas o que fora no passado, no mitificado Primeiro Reich, período a cujo esplendor sempre se deseja retornar. Desenvolveu-se “uma *hybris* nacional baseada em fantasias

coletivas sobre ser maior e melhor que todos os outros povos do mundo” (ELIAS, 1997, p.287). Desenvolveu-se ao longo dos séculos um anseio de que todo o Volk deveria agir de acordo com um modelo ideal do que era o alemão, ainda que não surgisse um acordo acerca dos atributos desse modelo. A realidade seria sempre insuficiente, enquanto não seguisse os idealizados padrões e princípios nacionais. Daí por que nunca se valorizara a democracia – menos ainda aquela imposta em 1918, inautêntica, da República de Weimar, resultado da mais recente derrota alemã. Existe “um anseio latente ou manifesto pelo espetacular, pelo fora do comum (ibid., p.291) – que ganharia proporções catastróficas com a ascensão do partido nacional-socialista ao poder. O ideal, a merecida grandeza alemã, deveria ser alcançado, não importando os meios para tal. Na Alemanha deu-se o que Elias chama de “idealismo negro”: os aspectos destrutivos de suas crenças se sobrepujaram aos construtivos.

Elias identifica também, no habitus nacional alemão, uma tendência geral à obediência rigorosa a duras regras em tempos considerados de “emergência nacional” – uma obediência em que não se questiona que se deve seguir os líderes que conclamam os alemães a lutarem contra seus inimigos. Essa característica se associa a outra, qual seja, o fato de os alemães, por terem passado a maior parte de sua história subordinados a governos autocráticos, terem-se acostumado a não tomar decisões próprias e seguir as decisões gerais do Estado em assuntos que parecessem de âmbito estatal. “A submissão a uma autoridade encontrou sua recompensa na satisfação de que uma pessoa não precisava preocupar-se com assuntos do Estado – ela podia deixar a responsabilidade nas mãos de outros.” (ibid., p.302). Sendo as crenças e ideais alemães tradicionalmente rigorosos e autoritários, ao mesmo tempo que, excessivos, não surpreende que aceitassem de bom grado seguir um líder que, para todos os efeitos, representava praticamente uma encarnação desses caracteres, como era o caso de Hitler.

Talvez o aspecto mais interessante da análise de Elias seja sua conclusão de que todo o extremismo das décadas de 1920 e 1930 tenha decorrido do irregular desenvolvimento alemão, mais pontuado de baixos do que de altos. Após a derrota em 1918, teria ficado cada vez mais claro que a Alemanha não tinha condições de exercer papéis de grande destaque no cenário internacional. O movimento nacional-socialista teria sido uma tentativa extrema de negá-lo, sentido como a última chance apresentada à nação de conseguir recuperar a grandeza perdida do idealizado Primeiro Reich. O resultado assumiria proporções tão bárbaras pelo simples fato de que os recursos nacionais disponíveis eram muito menores do que aqueles necessários, como ficaria claro nos últimos anos de guerra. Pode-se chamar a isso de auto-engano: quanto mais escassos eram os recursos do país, maior a hostilidade em relação ao inimigo e mais violentos os atos a expressá-la, incluindo o extermínio dos grupos rivais considerados “racialmente inferiores”. Era a expressão da velha crença germânica na *Realpolitik*, em que todos os conflitos apenas podem ser resolvidos pela guerra. “Era amor por um ideal, não por uma Alemanha real” (ibid., p.320).

Primo Levi considera (LEVI, 1990, pp. 2-3) que o incremento dos assassinatos em massa, a queima de arquivos e a Marcha da Morte, ao final da guerra, foram uma tentativa de destruição de provas da parte dos nazistas. Concordamos com esse raciocínio, adicionando que alguns desses elementos também tinham por objetivo, dentro da lógica racial nazista, uma última tentativa de exterminar a chamada “raça inferior”, uma última “contribuição” do curto “Reich dos mil anos” para o mundo. De todo modo, a destruição de provas pressupõe que os nazistas tinham plena consciência da inadequação moral

de suas ações, não querendo comprovar a veracidade das acusações aliadas. Juntamente de atitudes dúbias em relação aos próprios prisioneiros, como a partida de futebol descrita por Levi (ibid., p. 29) entre SS e prisioneiros do Sonderkommando, que revela como os nazistas os consideravam desumanizados o bastante para serem exterminados, mas não para deixarem de sociabilizar à sua maneira. A partir daí podemos tirar um conclusão: o sistema moral no qual se inseria a Alemanha nacional-socialista era simultaneamente próprio e partilhado com o restante da civilização ocidental.

Queremos com isso dizer que, se por um lado Bauman está correto em afirmar que os nazistas consideravam moralmente correta a eliminação dos judeus frente à alternativa de que, vivos e livres, eles contaminariam a raça superior, por outro lado não nos parece provável que a adoção de uma moral alternativa, que nega a modernidade a partir de seus próprios meios, implique o completo abandono de uma moralidade judaico-cristã-iluminista, partilhada com o restante do Ocidente. Talvez não seja inteiramente inadequado classificar o período nazista como uma fase de transição entre esses dois sistemas morais, interrompida com a derrota do Eixo na Segunda Guerra Mundial. Basta lembrar que muitos daqueles homens haviam sido educados no ambiente humanista da república de Weimar. Apenas isso pode explicar, por exemplo, os cuidados para racionalizar o processo para seus perpetradores mais diretos através da utilização de eufemismos como os próprios números e cifras a partir dos quais se referiam ao sucesso da política de extermínio, ou “o método de tornar invisível a própria humanidade das vítimas” (BAUMAN, 2001, p.47), pelas etapas do processo de destituição já descrito.

Conclusão

Vemos, portanto, que a temática do extermínio perpetrado pelos nazistas deve ser trazida à tona, apesar das dificuldades linguísticas e conceituais envolvidas no processo. É preciso fazer como Primo Levi e narrar o inenarrável, compreender o incompreensível, superando as barreiras erguidas tanto pela ausência de vocábulos como pela ineficiência de conceitos, que até hoje perdura, que auxiliem na cognição da crença efetivada que teve tamanho papel no questionamento da abrangência dos ideais modernos. Sabemos que o tema não se esgota em tão poucas páginas; nossa intenção era apenas a de tentar lançar uma luz sobre os pontos que julgamos fundamentais para a compreensão desse fenômeno.

Em *É Isto um Homem?* Primo Levi demonstra a urgência de expor ao mundo aquilo que se passava no Lager, de falar em nome daqueles que viveram a experiência em toda a sua profundidade e por isso mesmo submergiram, os “muçulmanos”. Em *Os Afogados e os Sobreviventes*, por outro lado, quatro décadas depois, percebemos uma ânsia diferente: uma angústia frente à possibilidade de que as futuras gerações não mais compreendam, se interessassem pelo tema ou acreditem que tudo aquilo ocorreu. Em ambos os momentos, no entanto, sente-se que sua principal preocupação é a de narrar o “inenarrável”, dizer o “indizível”. A título de conclusão, repetimos: acreditamos que as intenções de Levi são justificadas; não almejando soar alarmistas, lembramos que, enquanto os instrumentos modernos que permitiram o holocausto continuarem a existir, persiste também a possibilidade de que um “novo holocausto” ocorra, com suas próprias particularidades.

Notas:

1. Qual não fora, aliás, a surpresa do mundo ocidental quando, por ocasião do julgamento de Nuremberg, verificou-se que os grandes líderes nazistas não eram seres fundamentalmente irracionais, sádicos ou lunáticos? Pelo contrário: “Com exceção de Rudolf Hess e, nos estágios posteriores dos julgamentos, possivelmente Hans Frank, os réus em Nuremberg estavam longe de ser mentalmente doentes. Infelizmente, a maioria era ‘normal’ até demais e, com exceção de Hess, mostrou-se mentalmente competente no decorrer da carreira. Quase todos se revelaram ‘bons chefes de família’, e muitos tinham ótimo nível educacional ou haviam recebido algum tipo de formação profissional. Um teste de inteligência aplicado pelo Dr. Gilbert mostrou que todos os réus, exceto um (Streicher), ‘tinham inteligência acima da média’”. Goldensohn, Leon. *As Entrevistas de Nuremberg*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p.29.

Bibliografia:

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ELIAS, Norbert. *Os Alemães*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

GOLDENSOHN, Leon. *As Entrevistas de Nuremberg*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

LEVI, Primo. *Os Afogados e os Sobreviventes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *É Isto um Homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

SARTRE, Jean-Paul. *Reflexões sobre o Racismo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

Contrastando Primo Levi e Ruth Klüger

Trajетórias Individuais em uma Perspectiva Comparada

ISABELLE GODINHO WEBER - História / UFRJ 4º PERÍODO

A experiência do Holocausto gerou uma intensa produção de relatos por parte dos sobreviventes, muitos destes apresentando um discurso padronizado, permeado pelo sofrimento e pela vitimização. Cada relato é a representação de uma trajetória particular e, por isso, única. Porém, muitos dos relatos do Holocausto transformam a memória em um bloco, em uma experiência idêntica entre todos os envolvidos. Os autores não conseguem relatar as particularidades da experiência, e acabam por se limitar a discursos muito similares, sempre valorizando os mesmos fatos em detrimento de outros, principalmente os que demonstram o sofrimento envolvido.

Nesse sentido, este trabalho tem como objetivo contrastar e comparar dois relatos que se destacam como uma alternativa à padronização, sendo estes: “É Isto Um Homem?” de Primo Levi e “Paisagens da Memória - Autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto”, de Ruth Klüger.

Estes testemunhos relatam trajetórias de vida particulares dentro daquilo que se catalogou como Holocausto, e, portanto, trazem questionamentos próprios dessas trajetórias. Além do mais, não são testemunhos advindos de entrevistas, já que são obras autobiográficas. Em entrevistas, as intenções parecem estar sempre pautadas nas perguntas dos entrevistadores, o que pode vir a limitar o testemunho, pois acaba-se por direcionar as respostas. Já em obras como as utilizadas neste trabalho, cabe ao próprio autor o direcionamento da narrativa. Primeiramente, vamos apresentar uma biografia resumida dos dois autores com aquilo que se considera necessário para o melhor entendimento das questões:

Ruth Klüger nasceu em Viena no ano de 1931. Após a fuga de seu pai, ela e sua mãe foram deportadas para Terezin (Theresienstadt) em 1942, campo temporário de judeus europeus a caminho de Auschwitz. Em 1944, aos doze anos de idade, ela e sua mãe foram enviadas para Auschwitz-Birkenau. Conseguem escapar com vida graças à intervenção de uma jovem judia junto a um oficial da SS, e, assim, Klüger passa a compôr um grupo de trabalhos forçados. São enviadas, mãe e filha, para o campo de Christianstadt, e terminam por fugir em uma das marchas em 1945.

Primo Levi nasceu em Turim, na Itália, no ano de 1919. Foi feito prisioneiro pela milícia fascista por participar como guerrilheiro de um movimento chamado “Movimento Justiça e Liberdade”. É deportado para Auschwitz em 1944, com 25 anos de idade.

Citar estes fatos nos é importante à medida que estes trazem à tona as enormes diferenças que permeiam estas duas trajetórias: diferenças de idade, de país, de atuação frente aos fatos. Passemos agora a analisar o caráter dos dois testemunhos, para que possamos compará-los.

Ruth Klüger possui um testemunho de grande riqueza. Apesar da pouca idade, tinha uma forte percepção dos acontecimentos, já que, embora excluída das informações pela família, achava formas de compreender a realidade.

Morte e não sexo – este era o segredo que provocava sussurros entre os adultos e bem que gostaria de ouvir mais a respeito. A desculpa era que eu não conseguia pegar no sono, suplicava que me deixassem dormir no sofá da sala de visitas (na verdade, dizíamos “salão”) e, naturalmente, eu não adormecia, mantinha a cabeça sob o cobertor e esperava captar algo das notícias aterradoras que eram o assunto à mesa. Algu-

*mas falavam de desconhecidos, outras de parentes, mas sempre se tratava de judeus.*¹

Klüger estava para completar sete anos quando a Áustria é anexada pelos alemães. O anti-semitismo austríaco já fazia parte de seu cotidiano ao caminhar pelas ruas de Viena, porém, a anexação pelos alemães trouxe a ela maior dificuldade de integração em seu próprio país.

*Nesse meio tempo, era imprescindível impedir que nos roubassem a fé nos pinheiros verdes e nas espigas douradas, a fé em um país que se chamava Áustria e não Ostmark, com o qual os alemães nada tinham a ver. Compus a esse respeito alguns versos patrióticos, mostrei-os à minha mãe e senti, pela primeira vez, a humilhação de uma crítica arrasadora; e depois E então, quando minha fé na Áustria, ainda pouco firme, começou a balançar, tornei-me judia como forma de resistência.*²

Ao mesmo tempo em que presenciava o anti-semitismo austríaco, questionava como esse contaminava os próprios judeus do país.

*Certo dia em que as crianças brincavam ruidosamente durante o recreio, o professor, naturalmente judeu como nós, xingou-nos, dizendo que aquilo parecia a bagunça de uma escola judia.*³

Frente a isto, afirma: “O autodesprezo dos judeus nada tinha a ver comigo, eu apostara no contrário, no judaísmo autoconfiante”. Observamos em seu testemunho, que sua percepção dos acontecimentos viria a afirmar sua judaicidade. Além do mais, seu testemunho é permeado por uma tentativa de autoconhecimento. O Holocausto se torna ponto de partida para uma análise ampla de sua vida, incluindo seu relacionamento com seus pais, amigos e colegas de trabalho. Para a autora, seu passado nos campos de concentração viria a influenciar muitos dos acontecimentos posteriores. Para ela, analisar o passado é também analisar o presente.

*O papel que desempenha na vida o fato de ter estado num campo de concentração não pode ser avaliado por nenhuma regra psicológica precária; ao contrário, é sempre diferente para cada indivíduo, depende do que o precedeu e do que se seguiu, bem como das coisas que ocorreram para cada indivíduo ali. Para cada um foi uma experiência única.*⁴

Apesar de considerar o Holocausto um importante fato na análise de sua trajetória, em muitos momentos, cita pessoas que, ao conversarem com ela sobre seu passado, afirmam: “Theresienstadt não foi tão ruim assim” ou “Auschwitz sim deve ter sido horrível, mas você não esteve lá por muito tempo”, como se buscassem descredenciar seu testemunho.

*Também tenho o que contar, quer dizer, tenho histórias a contar caso alguém pergunte, mas só poucos o fazem. As guerras pertencem aos homens, e assim também as lembranças de guerra.*⁵

A menção de que era ainda muito nova para sofrer com os campos de concentração também se faz muito presente, como “Mas você era jovem demais para se lembrar daqueles tempos terríveis” ou “O que vocês crianças faziam em Auschwitz? Brincavam?”. Sobre isto, a autora chega a citar Primo Levi:

*O comportamento autoritário em Auschwitz visava sempre diminuir, negar a existência humana do prisioneiro, privá-lo de seus direitos. Primo Levi descreveu-o em seu livro É Isto Um Homem?. Mas ele chegou ali com a autoconfiança de um europeu adulto, sólido, arraigado espiritualmente no racionalismo e fixado geograficamente em sua pátria italiana. Para uma criança era diferente, pois nos poucos anos em que pude existir como pessoa consciente, fui sendo privada gradualmente do direito à vida, de maneira que Birkenau para mim não carecia de uma certa lógica.*⁶

É interessante, porém, perceber que o testemunho de Klüger não cai na vitimização, no martírio. A autora, por exemplo, busca citar as experiências boas ocorridas em Theresienstadt, o fato de que passou a conviver em sociedade, com pessoas de sua idade, já que foi escolhida para ficar em um alojamento de crianças, experiência oposta a de sua solidão em Viena. Mas também afirma: “Theresienstadt representou fome e doenças”, o “ir e vir de pessoas que não tinham poder sobre si mesmas”.

Ao relato de Klüger, carregado de uma tentativa de autoconhecimento, pode-se contrapor o relato de Primo Levi. Em “É Isto Um Homem?”, Levi não traz uma narrativa em primeira pessoa, os holofotes não buscam iluminar sua própria trajetória dentro do campo. Pelo contrário, busca falar do outro, de personagens que cruzaram seu caminho e marcaram de alguma maneira seu passado, personagens esses que perderam sua possibilidade de testemunhar. Levi busca relatar a experiência do outro. Traz a vida dos desajustados dentro do campo – os apelidados “muçulmanos”, que não conseguiam se adequar a rotina de muito trabalho e pouca comida, e identifica os mecanismos de sobrevivência que não conseguiram dominar.

*No campo, onde o homem está sozinho e onde a luta pela vida se reduz ao seu mecanismo primordial, essa lei iníqua vigora abertamente, observada por todos. Com os mais aptos, os mais fortes e astuciosos, até os chefes mantêm contatos, às vezes quase amistosos, porque esperam tirar deles, talvez, mais tarde, alguma vantagem. Quanto aos “muçulmanos”, porém, aos homens próximos do fim, nem adianta dirigir-lhes a palavra; já se sabe que eles só se queixariam, ou contrariam como comiam bem em sua casa. Para que trabalhar amizade com eles? Não têm, no campo, conhecidos poderosos, não têm rações extras para comer, não trabalham em Kommandos favoráveis, desconhecem qualquer maneira secreta para obter vantagem. E, por fim, sabe-se que eles estão aqui de passagem; que, dentro de algumas semanas, deles sobrarão apenas um punhado de cinzas em outro campo próximo, e, no Registro, um número de matrícula riscado.*⁷

O testemunho de Levi tem como destaque a transformação do homem em não-homem, em “muçulmanos”, uma “multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual”.

*Eles povoam minha memória com sua presença sem rosto, e se eu pudesse concentrar numa imagem todo o mal do nosso tempo, escolheria essa imagem que me é familiar: um homem macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo rosto, em cujo olhar não se possa ler o menor pensamento.*⁸

Levi buscou testemunhar pelos outros, e se centrou no mecanismo do campo. Klüger buscou um testemunho que servisse como base para uma análise do período posterior ao campo: tanto em relação às consequências que o Holocausto trouxe a sua vida, em um relato quase autobiográfico, quanto em relação ao Holocausto como tema de debate público e tema histórico.

Esta diferença testemunhal entre Levi e Klüger é reflexo do fato de que as duas obras analisadas foram escritas em épocas diferentes. Levi escreve sua primeira obra de 1945 a 1947, pouco tempo após os acontecimentos, o que gera um testemunho centrado no Holocausto, já que, obviamente, o pós-Holocausto estava apenas se iniciando. Nesse período, pouco se falava publicamente sobre os campos de concentração. Devido a isso, havia uma limitação temporal que impossibilitava a Levi analisar o Holocausto como tema histórico.

Já Klüger escreveu sua obra em 1991, período em que o Holocausto já havia se tornado um tema muito estudado. Graças a isso, seu livro é permeado por questionamentos atuais, a propósito de como o Holocausto é tratado pela sociedade contemporânea. Como exemplo, podemos citar as palestras sobre Holocausto que relata, as conversas que teve sobre o tema com colegas de trabalho na Universidade, e até a crítica que Klüger faz aos museus de Holocausto. Segundo ela, a cultura museológica traz uma insistência quanto ao caráter único do Holocausto. O acontecimento é colocado em um pedestal tão alto que as pessoas não conseguem se imaginar no lugar das vítimas.

*Existe uma distinção entre o outrora e o agora, entre nós e eles, que não está a serviço da verdade mas sim da indolência. Há uma separação absoluta entre o público e as vítimas, também isto possivelmente uma função dos campos-museus, que cumprem assim o oposto de sua aparente e suposta tarefa.*⁹

Afirma que o fato do Holocausto ter sido um acontecimento único, como todos os acontecimentos, já que nunca se repetem, não é motivo para que deixe de ser comparado com outras situações.

*No fundo, todos nós sabemos, tanto judeus quanto cristãos: parte daquilo que aconteceu nos campos de concentração repete-se em muitos outros lugares, hoje e ontem, e os campos foram, por sua vez, emulações (emulações, sem dúvida, de caráter único) de acontecimentos de anteontem.*¹⁰

A autora afirma que o objetivo de sua obra é fazer com o que os outros se imaginem em seu lugar, uma criança judia dentro de campos de concentração, que comparem esta situação a outras situações de medo, constrangimento, pavor. “Sem comparações não se chega a lugar nenhum”, afirma. “Se não houver ponte alguma entre minhas lembranças e as suas, por que, afinal de contas, escrevo isto?”.

Quanto a isto, a autora traz uma diferença de idéias entre ela e Levi que merece ser mencionada. A obra de Levi também é permeada pela vontade de tornar “os outros” participantes, mas o autor encontra um claro limi-

te no processo. Apresenta frases curtas, secas, e informações “quebradas”, uma ausência de continuidade entre os capítulos, o que marca a sensação de uma impossibilidade do relato, como se estivesse a relatar o indizível. Apesar da tentativa, é impossível o leitor se colocar no lugar do narrador, e isso se apresenta já no poema que inicia o livro, em que o leitor se encontra em sua acolhedora casa, com seus amigos e comida quente a mesa.

Entremos agora em uma nova discussão, presente nos dois testemunhos: o processo em que o homem é destituído de sua moral. Primo Levi, em seu relato, trata da luta pela sobrevivência como um ato de solidão, individualista, que passava a silenciar uma estrutura social baseada em leis morais. “No campo, a luta pela sobrevivência é sem remissão, porque cada qual está só, desesperadamente, cruelmente só.”

Assim, o homem perde suas características de homem. Não se trata mais de apenas uma destituição civil, de uma perda de direitos sociais, políticos, de ser proibido de ir ao cinema, de sair à rua. O homem dentro do campo sofre uma perda de dimensão ética, até que venha também a perder sua vida, que, no fundo, nem pode mais chamar de sua. Até sua morte pertence a outros.

*Destruir o homem é difícil, quase tanto como criá-lo: custou, levou tempo, mas vocês, alemães, conseguiram. Aqui estamos dóceis sob o seu olhar; de nós, vocês não têm mais nada a temer. Nem atos de revolta, nem palavras de desafio, nem um olhar de julgamento.*¹¹

Encontramos na obra de Klüger uma perspectiva não muito diferente, trazendo também a questão da sobrevivência como algo “além do bem e do mal”.

*Estou sentada à mesa de almoço com um grupo de doutorandos e candidatos à livre-docência da Universidade de Göttingen. Um deles menciona o fato de ter conhecido um velho húngaro em Jerusalém, que fora prisioneiro de Auschwitz e, apesar disso, “sem pensar duas vezes”, começara a xingar os árabes, todos gente ruim. Como pode alguém, que estivera em Auschwitz, falar desta maneira? Perguntou o alemão. Interferi na conversa, observei, talvez mais rispidamente do que o necessário, o que é que esperavam, afinal, Auschwitz não fora um estabelecimento de ensino, lá não se ensinava nada, muito menos humanidade e tolerância. Nada de bom viera dos campos de concentração, e ele estava esperando justamente ensinamentos morais?*¹²

Com isso, questiona: “Então, como sobreviventes, teríamos de estar entre os melhores ou os piores?”. E afirma: “Isto é uma bobagem sentimental baseada na idéia absurda de que o sofrimento purifica.” Apesar da perspectiva similar, pode-se dizer que o testemunho de Klüger é um julgamento mais duro, mais implacável que o de Levi, quanto a ausência de moralidade e de solidariedade nos campos. Para tal constatação, temos os seguintes trechos das duas obras:

*Não acreditamos na dedução mais óbvia e fácil: de que o homem é essencialmente brutal, egoísta e estulto, como pareceria demonstrar o seu comportamento ao ruir toda a estrutura social, e que, portanto, o Häftling é somente o Homem sem inibições. Preferimos pensar que, enquanto a isso, pode-se chegar apenas a uma conclusão: frente à pressão da necessidade e do sofrimento físico, muitos hábitos, muitos instintos sociais são reduzidos ao silêncio.*¹³

Em Klüger, encontramos a seguinte passagem:

Em seu íntimo cada um sabe, por experiência própria, como é a realidade: onde há mais fardo a suportar, a paciência em relação ao outro, cada vez mais precária, fica

*por um fio e os laços familiares tornam-se mais quebradiços. Durante um terremoto, como se sabe, quebra-se mais porcelana do que o normal.*¹⁴

Embora Klüger, no trecho acima, estivesse falando especificamente dos laços familiares, ela traz uma afirmação: a solidariedade social não necessariamente aumenta em momentos ruins. É preciso levar em consideração, porém, que a autora não busca de forma alguma generalizar a partir de suas constatações.

Com as comparações apresentadas neste trabalho, buscou-se demonstrar que existe a possibilidade de uma memória profunda, diferente da idéia hollywoodiana de Holocausto, e de testemunhos calcados em situações idênticas. Duas representações daquilo que se denominou Holocausto podem trazer cunho e trajetórias totalmente diversas, e levar em consideração esta informação é de grande importância para um eficiente estudo de testemunhos históricos.

Para tais estudos, é interessante utilizar-se de uma perspectiva comparada, e é isso que se buscou fazer aqui. Pois, como diria Ruth Klüger: “Sem comparações não se chega a lugar algum”.

Notas:

1. Ruth Klüger, *Paisagens da Memória - Autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto*, p. 11.
2. Ruth Klüger, *Paisagens da Memória - Autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto*, p. 39.
3. Idem, p. 17.
4. Idem, p. 68.
5. Idem, p. 13.
6. Ruth Klüger, *Paisagens da Memória - Autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto*, p. 103.
7. Primo Levi, *É Isto Um Homem?*, p. 90.
8. Idem, p. 91.
9. Ruth Klüger, *Paisagens da Memória-Autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto*, p. 76.
10. Idem, p. 66.
11. Primo Levi, *É Isto Um Homem?*, p. 90.
12. Ruth Klüger, *Paisagens da Memória-Autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto*, p. 67.
13. Primo Levi, *É Isto Um Homem?*, p. 88.
14. Ruth Klüger, *Paisagens da Memória-Autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto*, p. 53.

Bibliografia:

LEVI, . *É Isto Um Homem?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

KLÜGER, Ruth. *Paisagens da Memória – Autobiografia de uma Sobrevivente do Holocausto*. São Paulo: Ed. 34, 2005.

A destituição da humanidade no campo de concentração: A descrição do indizível em Primo Levi

ADRIANO PACHECO MARINS - História / UFRJ 2º PERÍODO

O campo de concentração é um lugar de difícil compreensão. Num ambiente de loucura, com a matança de milhares de pessoas, das mais diversas formas possíveis, havia o estabelecimento de normas, regras e disciplinas que visavam à destruição dos judeus. Entretanto, não era uma aniquilação pura e simples. Objetivava-se também arrancar a humanidade daqueles indivíduos com humilhações e privações de diferentes tipos, para depois retirar-lhes a vida e conseguir mostrar a suposta superioridade da raça ariana. Dessa maneira, os nazistas manipulavam psicologicamente os prisioneiros, ao mesmo tempo em que lhes negavam a humanidade.

Este trabalho visa a relacionar o livro de Primo Levi, *É isto um homem?* com a “burocracia” alemã nos campos de concentração, relatando e analisando suas hierarquias e determinações cujo intuito era destituir a humanidade daqueles prisioneiros.

Em *É isto um homem?*, Primo Levi relata sua experiência como sobrevivente do campo de concentração de Auschwitz. No final de 1943, Levi foi preso como guerrilheiro na Itália e, em 1944, foi deportado para Auschwitz como judeu.

Ao seguirem para os campos de concentração, os presos eram colocados em trens de gado, geralmente superlotados, onde ficavam sem comer e beber por longos dias. Entretanto, algumas pessoas não aguentavam a viagem e acabavam morrendo antes mesmo de chegarem ao destino. Ao desembarcarem, os presos eram separados, sendo encaminhados para duas direções: em uma, iriam trabalhar como escravos, enquanto que na outra iriam para as câmaras de gás.

Quando chegavam ao campo de concentração, os prisioneiros eram tomados por grande choque, pois seus nomes lhes eram retirados, passando a serem chamados pelo número tatuado no braço - Levi virou o prisioneiro 174.517. Ficavam ainda sem suas roupas, sapatos e até os cabelos. Eram privados não apenas dos seus entes queridos, mas também de sua casa, seus hábitos. Enfim, tiraram-lhes tudo que possuem, tentando reduzi-los ao puro sofrimento e carência, esquecidos de dignidade e discernimento. Transformam-se em algo tão miserável que facilmente se decidirá sobre sua vida e sua morte, sem que se interponha qualquer sentimento de afetividade humana, considerando-se, na melhor das hipóteses, puros critérios de conveniência (LEVI, 1988, p. 25).

Os prisioneiros nunca eram chamados de homens, mas sim *Häftlinge* (prisioneiros). Quando comiam, o verbo usado era *fressen*, palavra que em alemão significa comer para os animais. Os cadáveres humanos, que eram o produto final dos campos de concentração, não se chamavam cadáveres, mas *Figuren*, isto é, figuras, meras coisas, farrapos.

Os judeus lançados nos campos de trabalho tiveram que aprender que todo manicômio elaborado - os edifícios desolados, as passagens e os espaços abertos, os guardas com suas armas, chicotes e cacetes, as pessoas uniformizadas que se moviam por ali na maioria das vezes correndo - estava ali para um fim único: humilhar e brutalizar diariamente os prisioneiros até que lhes chegasse a morte.

Neste cenário, o significado de regra moral - nunca roubar de um companheiro prisioneiro; lutar para

se manter limpo no meio da imundice - podia ser extinto num momento de irritação do kapo ou do soldado, enquanto outras ações, mesmo que tomadas inocentemente, podiam ser dilatadas em monstruosas consequências (CLENDINNEN, 2000, p. 54).

Auschwitz era uma sociedade maniacamente ordenada, porém essa ordem não foi criada para regular o exercício do poder, mas para maximizar as suas capacidades de ferir e tornar suas vítimas abjetas, cuja submissão não deve ser autorizada a aparecer como voluntária: deve ser extorquida brutalmente (CLENDINNEN, 2000, p. 59).

Para Bauman, os nazistas utilizaram a defesa racional da sobrevivência dos judeus, que não resistiam à destruição dos seus companheiros de campo, a seu favor. Tal racionalidade lançava os sofredores uns contra os outros e obliterava sua humanidade comum. Também fazia deles uma ameaça e um inimigo para todos os outros ainda não marcados para morrer e que, por enquanto, estavam desfrutando do papel de espectadores da morte dos outros. Tendo reduzido a vida humana ao cálculo da autopreservação, esta racionalidade roubava à vida humana sua humanidade (BAUMAN, 2001, p. 232). Em Auschwitz, para sobreviver, o indivíduo devia abandonar a sanidade e qualquer expectativa de racionalidade, justiça e reciprocidade, caso quisesse sobreviver numa sociedade que existia para destruí-lo (CLENDINNEN, 2000, p.60).

Cada passo no caminho da morte era elaborado de forma a ser calculado em termos de perdas e ganhos, recompensas e castigos. Música e ar fresco eram recompensas pela longa, interminável sufocação na viagem como gado. Um banho completo, com vestuários e barbeiros, toalha e sabão, era uma saudação libertária para quem abandonava piolhos, sujeira e o fedor do suor e excrementos humanos. Pessoas racionais entravam serenas, mansas e alegres numa câmara de gás se acreditasse que se tratava simplesmente de uma casa de banhos (BAUMAN, 2001, p. 231-232).

O campo de concentração, existiam três categorias de prisioneiros: os criminosos, os políticos e os judeus. As possíveis hierarquias mesmo entre prisioneiros era inicialmente reflexo da raça. Homens e mulheres arianos tinham poder sobre os que não pertenciam ao sangue alemão, independente de suas qualidades pessoais e suas inclinações para o crime.

Os judeus eram os últimos no grau da hierarquia do campo, apesar de, no final do período da guerra, alguns terem sido escolhidos como kapos. No entanto, alguns foram mais violentos que os próprios kapos não-judeus e, frequentemente, tinham que mostrar brutalidade para seus chefes de bloco como forma de manter seus privilégios dentro do campo. Muitos sobreviventes do Holocausto consideram esses kapos judeus como traidores, pois, com o intuito de manter privilégios, mandaram companheiros para morte, inclusive, em alguns casos, escolhendo quem iria para as câmaras de gás e, em outros, matando de pancada para mostrar sua rudeza aos chefes. Levi era um dos que considerava os kapos judeus como traidores, conforme a passagem abaixo:

São o típico produto da estrutura do Campo de Concentração alemão: basta oferecer a alguns indivíduos em

estado de escravidão uma situação privilegiada, certo conforto e uma boa probabilidade de sobrevivência, exigindo em troca a traição da natural solidariedade com os companheiros, e haverá por certo quem aceite. Ele será subtraído à lei comum e se tornará intangível; será, então mais odiado e odiado quanto maior for o poder a ele concedido. Quando lhe for confiado o comando de um grupo de infelizes, com direito de vida e de morte sobre eles, será cruel e tirânico, bem sabendo que, se não for o bastante, outro, julgado mais idôneo, tomará seu lugar. Acontecerá, ainda, que sua capacidade de odiar, frustrada frente aos opressores, se volte insensatamente, contra os oprimidos; ele ficará satisfeito ao descarregar sobre os seus subordinados a ofensa que recebeu de seu chefe (LEVI, 1988, p.92)

O tratamento dado aos judeus era terrível, como se todas aquelas pessoas fossem animais. Dormiam duas ou até três pessoas em lugar onde só cabia uma. A porção de comida diária era insuficiente para a carga de trabalho, de modo que os prisioneiros desenvolveram técnicas para pegar a melhor parte da sopa e cuidado para que não roubassem sua gamela de pão. Mesmo utilizando esses métodos de sobrevivência, era comum ver pessoas morrendo de fome.

O rígido inverno polonês também fez muitas vítimas no campo, pois as roupas usadas pelos prisioneiros não era suficiente para que se protegessem do frio. Muitos acabavam morrendo congelados. Em seu livro, Levi conta que eles torciam para que essa estação demorasse a chegar. As doenças se multiplicavam num ambiente cacofônico e ainda existia um risco caso necessitassem de tratamento. Isso porque, dependendo da gravidade da doença, podia ser decretada a morte do prisioneiro. Além disso, para entrar na enfermaria, chamada Kabe, era preciso estar longos períodos em pé (Levi ficou 7 horas) e, muitas vezes, sem roupa, mesmo no frio.

A rotina mecanizada e a disciplina em Auschwitz ajudavam a destituir qualquer sensibilidade nesses homens c. Infindáveis e insensatos eram os rituais obrigatórios, como arrumar a cama de manhã, passar graxa nos tamanhos sujos de barro, rasparem as manchas de barro das roupas (as de tintas, gordura e ferrugem eram aceitas), banhos diários e corte dos pelos semanalmente.

Eram também inúmeras as proibições: dormir de casaco ou sem ceroulas; ou com chapéu na cabeça; usar lavatórios e privadas que eram dos kapos ou dos cidadãos alemães; não tomar duchas nos dias marcados; sair do Bloco com golas levantadas e casaco desabotoado; levar palha embaixo da roupa para proteção contra o frio; lavar-se sem que seja com o peito nu. O simples descumprimento de alguma dessas regras podia significar o fim da vida. Entretanto, cumprir essas determinações também não era garantia de sobrevivência. De uma maneira ou de outra, a maioria das pessoas morriam, até porque o produto final do campo era justamente o fim de suas vidas.

Um dos fatos que mais chamavam a atenção no campo de concentração, era o de os nazistas promoverem e exortarem a higiene dos prisioneiros com cortes de cabelo e barba semanais e banhos diários, embora o ambiente no qual viviam os judeus fosse sujo, faltando retretes, água limpa e sabão. As roupas não podiam ser trocadas com frequência, apesar do trabalho extenuante realizado pelos

prisioneiros.

Essa ‘dualidade’ nazista é uma das expressões mais presentes no campo de concentração. Quando os prisioneiros iam trabalhar viam o slogan “O Trabalho Liberta”, não obstante soubessem que o trabalho os levaria à morte. A banda de música tocava antes de partirem para o trabalho, quando eles próprios estavam com fome e exaustos de tanto trabalho. Um insulto adicional era colocarem judeus ultra-ortodoxos (onde o respeito pelo cadáver tem uma importância particular, tanto pela tradição, quanto pela esperança teológica do judaísmo na ressurreição do corpo) para serem responsáveis pelo manuseio e processamento dos cabelos das mulheres assassinadas (CLENDINNEN, 2000, p. 88).

Outra ambigüidade presente refere-se ao comércio existente entre os prisioneiros. Mesmo proibido, o comércio era realizado assiduamente, muitas vezes até com a participação dos próprios SS. Nele, o pão era moeda principal. Além disso, trocava-se qualquer coisa que fosse encontrada ou roubada. Porém, havia um paradoxo nisso, pois se alguém fosse pego roubando dentro do campo, seria enforcado para servir de exemplo.

A rotina automatizada e o intenso trabalho de Auschwitz fez com que muitos se tornassem “muçulmanos”!¹ Pessoas que pararam de resistir, lutar e que não tinham mais o domínio da linguagem sendo reduzidas somente ao olhar. Pessoas que caíram diante “daquele lugar incompressível”, sendo destinadas às câmaras de gás, ou morrendo por esgotamento. Como mostra Levi, os muçulmanos acompanharam “a descida até o fim”, sendo esmagados antes de se adaptarem ao campo de concentração. Segundo Levi: “Hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar ‘morte’ à sua morte, que eles nem temem, porque estão esgotados demais para compreendê-la”. Os muçulmanos eram a maioria no campo de concentração, multidão sempre renovada com a chegada de novos contingentes de pessoas e a ida de outra parte para as câmaras de gás. Indivíduos que estavam na passagem do humano para o não humano. O drama de Levi era não se tornar muçulmano.

Tratados como animais, destituídos da sua moral, lembranças e reduzidos a um bípede nu e tosquiado, com um número tatuado no braço, longe de suas famílias, amigos e profissões, os prisioneiros enfrentavam a incerteza inquietante sobre a morte, sobre o amanhã, porque a qualquer momento poderiam ser enviados para as câmaras de gás por um SS ou por um kapo por um descuido ínfimo, como a perda dos sapatos, ou por seleções feitas com critérios obscuros, insuspeitados. Tudo levaria para o fim. Levi narra o caso em que o critério estabelecido por um SS era que os prisioneiros corressesem nus de um pavilhão para outro. Quem se saísse pior iria para a câmara de gás.

Portanto, o campo de concentração era um espaço singular, marcado pela morte em larga escala de milhares de pessoas e com o objetivo obsessivo de tirar a humanidade dos seus prisioneiros. O sistema de funcionamento desses campos, com suas regras, rotinas, hierarquização de tarefas, foi utilizado na busca do rebaixamento moral dos prisioneiros que, para sobreviverem, foram obrigados a se afastarem de seus valores morais e éticos. A arbitrariedade não é acidental, mas sim desenhada para destruir o ser privado e social. Desse modo, os nazistas submeteram os prisioneiros dos campos de concentração às mais altas taxas de sofrimento, antes de tirar-lhes a vida.

Notas:

1. Muselmänner, muçulmanos era no calão de Auschwitz, a palavra para identificar as pessoas próximas da morte por fome ou privações. A origem da palavra é desconhecida, mas era comum a todos os campos de concentração.

Bibliografia:

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

CLENDINNEN, Ingá. *Um Olhar sobre o Holocausto*. Lisboa: Prefacio, 2000.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

Escrita, uma saída de emergência: O testemunho de Primo Levi e o diário de Anne Frank

ALINE BILLÉ SANTOS - História / UFRJ 2º PERÍODO

Experiência máxima de destituição da vida, a qual só poderia ser provocada por homens e por homens impedida, o Holocausto não é somente um acontecimento histórico que pode facilmente abarrotar estatísticas de mortes. É um processo gradual de desumanização e, portanto, devemos nos demorar em seu estudo. Melhor dizendo, uma vida inteira, principalmente para aqueles que se dedicam ao esforço permanente de rememoração das experiências dos sobreviventes. Tarefa árdua e cautelosa, dada a ocasião de se tratar com pessoas traumatizadas que sofrem ao corporificar as lembranças dos campos de concentração, das Leis de Nuremberg,¹ dos guetos, das deportações, dos campos de concentração, das chaminés.

Passos de uma aniquilação estruturada e respaldada pela ciência. Uma verdadeira esteira industrial aplicada à mortificação, a engenharia do Holocausto foi indiscutivelmente eficaz, o homicídio perfeito, no qual a vítima daria tudo de si até esvaziar-se ao ponto de não se importar mais com a morte; mais que isso, a morte seria, enfim, o alívio. Morte, aliás, coletiva, morte que poderia ser de qualquer um, sem nenhuma especificidade. Pode-se dizer que a hostilidade nazista retirou das vítimas até o último vestígio de humanidade, o próprio direito a uma morte individual.

Quem poderia nos contar como foi estar dentro de uma câmara de gás? Como foi chegar ao fundo, submergir? Como podemos conhecer a dor de quem fechou os olhos assistindo a morte de seus familiares? Não podemos. Não há quem possa contar; os que poderiam foram silenciados irreversivelmente. Há, para o apaziguamento de nossa fome histórica – não só histórica, mas de todas as ciências humanas – aqueles que não chegaram ao ponto final, mas conviveram lado a lado com a iminência da morte – os sobreviventes.

Pessoas, como Primo Levi, corajosas para enfrentar o desafio de descrever em palavras algo que não pode ser completamente elucidado por elas; as palavras só podem expressar a dor à medida que deixam claro que não podem expressá-la. Outro caso, menos comum, é o de vítimas que infelizmente não viveram, mas puderam nos deixar algum legado antes de sua partida, como o diário de Anne Frank, a menina de apenas 13 anos,² que confiou a seu diário todo o sofrimento que passou junto com sua família enquanto estavam num esconderijo na Holanda. Este precioso diário mostra-nos como escrever pode ser libertador. Há uma necessidade e uma dívida em questão.

Os sobreviventes testemunham por si e pelos que não podem contar sua própria história. Precisam contar porque não podem guardar pra si mesmos, não podem se curar do trauma até que tenham dividido com alguém, como se fossem liberados de um segredo angustiante. Quando não há para quem confidenciar, quando não há ouvidos suficientemente dispostos a ouvir ou que não sejam capazes de satisfazer a necessidade de contar que domina o narrador, a folha de papel e a tinta da caneta podem ser a melhor alternativa, podem ser a saída de emergência.

I. NECESSIDADE

Quando passamos por uma experiência grandiosa, seja ela muito boa ou demasiadamente ruim, instintivamente queremos contá-la. É mais do que vontade, é necessidade. Bons exemplos disso são nossas situações cotidianas: se você é promovido no trabalho, se consegue comprar o carro que tanto queria, se passa no vestibular de uma universidade federal, com certeza quer contar ao maior número de pessoas, se possível a todos. O mesmo ocorre quando você é assaltado na rua, quando passa por uma experiência de quase morte, você quer contar. Você precisa contar. Com a experiência do Holocausto não é de todo diferente, só é mais grave, de proporções incomensuráveis. É ainda pior, é traumatizante.

Após ser destituído de tudo: primeiro, da cidadania (Leis de Nuremberg), depois, da moral (processo iniciado nos guetos e concluído nos campos de concentração) e, por fim, destituído da vida, o judeu se torna não-humano, um “muçulmano”. A animalização dos prisioneiros dos campos de concentração não é uma metáfora, é uma metamorfose, isto é, eles se tornam de fato animais, agindo pelo instinto de sobrevivência. No Campo de Concentração sobreviver significa deixar alguém morrer no seu lugar. Se há uma gamela, uma colher, uma agulha, um botão, uma camisa, um sapato, qualquer objeto que possa ser roubado, ele deve ser roubado, pois lhe dará mais possibilidades de sobrevivência. Não é possível julgar os prisioneiros sem considerar as condições em que se encontram. Em defesa dessas atitudes, Primo Levi (1988, p.89) escreve:

Na vida comum, onde é raro que um homem se perca, porque em geral ele não está sozinho e seu subir ou descer é ligado ao destino de quem está perto dele; é raro que alguém cresça em poder além de todo limite, ou desça, numa derrota continuada, até a extrema ruína. E, ainda, cada qual possui, em geral, reservas tais – espirituais, físicas e também econômicas – que a eventualidade de um naufrágio, de um incapacidade perante a vida, resultaria ainda mais improvável. Acrescente-se ainda certa ação apaziguadora exercida pela lei e pelo sentido moral (que é lei interior); realmente, considera-se tanto mais civilizado um país, quanto mais sábias e eficientes são suas leis que impedem ao miserável ser miserável demais, e ao poderoso ser poderoso demais. No campo, porém, acontece o contrário. Aqui a luta pela sobrevivência é sem remissão, porque cada qual está só, desesperadamente, cruelmente só.

Após toda essa destruição, o não-homem prisioneiro do campo nada possui que possa levá-lo de volta à vida normal. Ele nem sequer pensa mais nessa possibilidade, pensa apenas em sobreviver ao próximo minuto, da maneira que for possível. Quando é libertado do campo, não há para onde voltar. A família foi desfeita, seu trabalho foi perdido, a saúde está debilitada e a mente está habituada a uma rotina esmagadora, iniciada pela ordem Wstavach!³

Fora do campo é que se dá o trauma. Só é possível se dar conta de quão ruim era a vida lá quando se está do lado de fora. Segundo Freud, quando os sonhos traumáticos vêm atormentar as noites de sono, “Essa com-

pulsão à repetição do evento traumático está relacionado à tentativa de aceitação e compreensão do trauma. O trauma, por sua vez, é caracterizado pelo susto. Susto [...] é o nome que damos ao estado em que alguém fica, quando entrou em perigo sem estar preparado para ele, dando-se ênfase ao fator da surpresa” (Freud, 1976). Como ocorreu no Holocausto, em que os judeus foram pegos de surpresa, sem esperar tamanha atrocidade, pois não podiam cogitar que a sociedade permitiria tal acontecimento.

Comprovado então o status de trauma, devemos levar em conta que os sobreviventes passaram por todas as complicações da neurose traumática, isto é, a dificuldade de falar no assunto, a dor de lembrar, os pesadelos, a impossibilidade de voltar ao estágio anterior de suas vidas. O processo de reincorporação à vida em sociedade é lento, gradual. Muitos não suportaram e cometeram suicídio, como o próprio Primo Levi, que mesmo anos após sua libertação, não conseguiu se desvencilhar da vida em Auschwitz. Do trauma então vem a necessidade de contar, de se libertar.

Alguns demoram a conseguir falar, por causa da dor que traz à tona, mas só conseguem alçar a um nível mínimo de compreensão, de controle sobre o evento tão vivo na memória, quando são capazes de falar, de contar, de dividir. Neste ponto entra a escrita, a literatura. Não é difícil encontrarmos literatura sobre o Holocausto produzida por sobreviventes. Os diários são também grandes exemplos – se não o maior deles – de como a escrita funciona como alternativa para a liberação interior. Primo Levi e Anne Frank são bons representantes da utilidade da escrita em situações extremas, nas quais há a necessidade de contar para alguém o que está acontecendo dentro da mente, a fim de descarregá-la de uma tensão sufocante.

Primo Levi, enquanto sobrevivente, escreveu diversas obras contando-nos seu testemunho. Seu primeiro livro, “É isto um homem?”, revela-se uma obra única quanto ao conhecimento da vida no campo de concentração, sua economia política e moral interna, os meios de sobrevivência. O desejo de escrever, de poder contar é maior do que o desejo de ser compreendido. Na verdade, Levi julga impossível que o leitor compreenda, ele anseia que o leitor seja capaz apenas de compreender que jamais compreenderá, que não poderá se colocar no lugar dele. Há uma separação clara entre o “eu” narrador e o “você” leitor. Não há empatia. Aliás, a experiência do Holocausto é tão ruim que ele prefere que o leitor mantenha certo distanciamento dela. Porque ele escreve, então? Primeiro, pela necessidade pessoal de contar, segundo, pelo dever de contar, como uma dívida que ele tem para com os “submersos”, os que não sobreviveram para contar sua própria história.

A necessidade de contar “aos outros”, de tornar “os outros” participantes, alcançou entre nós, antes e depois da libertação, caráter de impulso imediato e violento, até o ponto de competir com outras necessidades elementares. O livro foi escrito para satisfazer essa necessidade em primeiro lugar, portanto, com a finalidade de liberação interior. Daí, seu caráter fragmentário: seus capítulos foram escritos não em sucessão lógica, mas por ordem de urgência.

Anne Frank passou também por uma situação extrema: de um dia para o outro teve de deixar sua casa, a maioria de seus pertences, sua gata de estimação (Moortje), seus amigos, sua escola, enfim, sua vida em sociedade e o conforto do seu lar para se esconder com sua família e mais quatro pessoas (com quem não possuía nenhum tipo de identificação) em um anexo secreto no escritório de seu pai. Privada do restante do mundo e experimentando uma convivência forçada, enclausurada e tensa, o único instrumento de liberdade que possuía era seu diário. Nele ela podia escrever o que quisesse, era privado, seguro. Transmitiu diretamente de seu pensamento para as folhas de papel todo o medo sentido, as frustrações, as brigas, os sustos por que passava quando alguém parecia estar invadindo o local.

Ao ler a seqüência de seus relatos é possível acompanhar o amadurecimento forçado pelo sofrimento. A escrita, tal como para Levi, foi para Anne Frank uma saída de emergência. O meio através do qual ela pôde liberar sua mente, seus pensamentos, sua angústia. Em sua primeira carta à Kitty,⁴ revela qual sua expectativa em relação ao diário: “Espero poder contar tudo a você, como nunca pude contar a ninguém, e espero que você seja uma grande fonte de conforto e ajuda (FRANK, Anne, 2009).”

A relação entre trauma e escrita é de apaziguamento. Escrever sobre o próprio trauma acalma as tensões internas do indivíduo, libera parte da angústia, divide o fardo. A partir do momento em que se presta o testemunho, não se carrega mais sozinho a responsabilidade e o peso de ser o que sabe, o que conhece. Não somente o indivíduo que vivenciou, mas todos os que ouviram ou leram suas palavras, carregam, na memória, certa consciência do que ocorreu e, por essa razão, têm igualmente responsabilidade de passar a história adiante, de não permitir que a memória se perca e que o clamor dos que morreram cesse. Isso nos remete ao segundo grande motivo para se escrever sobre o Holocausto: a escrita por delegação, isto é, o dever de contar a história, de dar voz aos que foram silenciados.

II. DEVER

Ao serem libertados, automaticamente lhes sobreveio o dever de contar a história. Era comum nos campos de concentração uns motivarem aos outros a lutarem pela vida, para que pudessem contar, perpetuar, dizer ao mundo, o que passaram ali.

O plano do testemunho já estava presente dentro dos campos. O próprio Levi confessa que a idéia de seu primeiro livro nasceu enquanto ele estava em Auschwitz: “Se não de fato, pelo menos como intenção e concepção o livro já nasceu nos dias do Campo” (LEVI, 1988). Seu livro é a expressão ideal de escrita por delegação. O constante emprego da primeira pessoa do plural (nós) remete a uma preocupação em não contar somente a sua, mas a história de todos, se possível a história de cada um. O tempo todo cita nomes Nome pelo qual Anne Frank chamava seu diário, como se ele fosse sua melhor amiga. e, quando sabe, os sobrenomes também, individualizando as histórias, as experiências. Chega a dedicar um capítulo inteiro a uma das vítimas, Kraus. Descreve algumas mortes, sobretudo a de Sómogyi, a última a ser descrita – e descrita em detalhes – no livro, de modo que permitiu a alguns a individualização da morte, que fora negada para os milhões de mortos, os que morreram juntos, de uma vez, nos fuzilamentos, nas câmaras de gás e por causa das doenças mal tratadas nas precárias enfermarias dos campos.

Anne Frank também estava preocupada em contar sua experiência quando a guerra terminasse, escrevia em seu diário com a intenção de que fosse divulgado posteriormente, como se pode ver ao final de uma de suas cartas à Kitty: “P.S.: Será que o leitor pode levar em con-

sideração que esta história foi escrita antes de a fúria da escritora esfriar?” (FRANK, Anne, 2009).

A descrição minuciosa da organização das acomodações do Anexo, das atividades diárias dos oito moradores, as notícias do dia que ela ouvia no rádio e fazia questão de escrevê-las no diário, até o modo como cada um em particular reagia à guerra (Ibid., p.120), demonstra o interesse de Anne em registrar tudo quanto fosse possível e levar ao conhecimento de Kitty, seu diário, mas representa, ao mesmo tempo, seus futuros leitores. Não escreve só suas brigas e suas atividades, mas se preocupa em descrever as brigas dos outros e as atividades dos mesmos, seus medos e suas opiniões.

Seu diário, mesmo particular, não era apenas seu, mas de todos que conviviam diariamente com ela. Mesmo sem dizer abertamente, ela assume a responsabilidade de passar adiante a história de todos do Anexo e do que estava acontecendo no mundo do lado de fora com os judeus que não estavam escondidos. Responsabilidade que foi apropriada por seu pai, Otto H. Frank, único sobrevivente dos oito moradores do Anexo, que editou e publicou o diário de sua filha, para que os leitores de todo mundo pudessem desfrutar dessa memória tão autêntica e válida do Holocausto.

Escrever por delegação não foi iniciativa apenas de Primo Levi e Anne Frank, mas da maioria dos sobreviventes. Alguns dedicaram sua vida inteiramente à preservação da memória do Holocausto e existem hoje várias fundações frutos dessa dedicação, como a Anne Frank-Foundation (Fundação Anne Frank) e a Fundação de Memória do Shoah. Elie Wiesel demorou a dar seu testemunho, mas depois de tê-lo feito, decidiu dedicar sua vida a isso: “Decidi dedicar minha vida a contar a história porque senti que tendo sobrevivido, devo algo aos mortos, e todo aquele que não se lembra os trai mais uma vez”.

A cobrança pela rememoração é proclamada por todos os sobreviventes, não é de se espantar, portanto, que eles coloquem sobre si tal responsabilidade e que queiram partilhá-la com o maior número de pessoas possíveis, de geração a geração. Eles dizem: “Ei, psiu, veja que realmente aconteceu! Estamos aqui para contar, ouça-nos! Preocupem-se!”.

Se fora ou não por falta de uma experiência anterior que pudesse ter alertado ao mundo que tais atrocidades eram possíveis, que se podia chegar à aniquilação completa da humanidade de um indivíduo, que um governo somado a uma ideologia podia sim alcançar apoio para matar, para destruir, para destituir; certamente os sobreviventes não estão dispostos a arriscar. O aviso está aí, como um grito que sai das páginas dos livros e todas as outras formas de testemunho.

III. APELO

O sentimento de dívida para com as vítimas não é inerente apenas aos sobreviventes, mas também a nós historiadores que temos por dever de ofício escrever sobre o fenômeno do Holocausto. Tudo que possa ser documento e memória não deve ser perdido, não pode ser relegado ao esquecimento. Os testemunhos são fragmentos, limitados pela dor de quem conta e pela ineficácia da escrita em traduzir fidedignamente eventos de tamanha complexidade e causador de tamanha ferida incurável. Cabe aos estudiosos do assunto recolher tais fragmentos e criar novos meios de cognição, de representação e de registro.

É de todos garantir que nenhuma outra ideologia de pureza de sangue venha a ser difundida ao extremo e colocada como base moral de sociedade alguma, nem deixar que o poder científico, sempre anunciado como uma ferramenta de melhoria e preservação da vida,

seja usado novamente como engrenagem de morte em larga escala. Como homens, somos os únicos a poder destituir outros homens de sua humanidade, como nos provou o Holocausto, e também os únicos capazes de impedir que isso ocorra novamente. Se já nos calamus uma vez, sendo cúmplices do genocídio de um povo, não podemos de modo algum nos permitir outra vez o silêncio.

Notas:

1. Também conhecidas como leis para a proteção do sangue e da honra alemães. São compostas por seis artigos de caráter antissemita. Foram promulgadas em 15 de setembro de 1935, na cidade de Nuremberg na Alemanha.

2. Anne Frank tinha acabado de completar 13 anos quando começou a escrever seu diário; 14 anos quando foi obrigada a parar. Morreu aos 15 anos. Escreveu no diário de 12 de junho de 1942 a 1º de agosto de 1944.

3. Levanta-se! Em polonês.

4. Nome que Anne Frank dá ao seu diário.

Bibliografia:

CÂMARA, Vinícius Bogéa. *Trauma e Representação: entre o reconhecimento da cicatriz e o Holocausto como tragédia*. Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005.

FRANK, Anne. *O diário de Anne Frank*. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2009.

FREUD, Sigmund. *Além do Princípio de Prazer, In: Obras Completas*, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

LEVI, Primo. *É isto um homem?*, Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

