UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

LUCAS AMARAL DE OLIVEIRA

**PRIMO LEVI E OS RUMORES DA MEMÓRIA:
LIMITES E DESAFIOS NA CONSTRUÇÃO DO TESTEMUNHO**

(VERSÃO CORRIGIDA)

São Paulo
2013

LUCAS AMARAL DE OLIVEIRA

**PRIMO LEVI E OS RUMORES DA MEMÓRIA:
LIMITES E DESAFIOS NA CONSTRUÇÃO DO TESTEMUNHO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Sociologia, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Maria Helena Oliva Augusto. Contato com o autor: lucas_amaral_oliveira@hotmail.com.

(VERSÃO CORRIGIDA)

São Paulo
2013

OLIVEIRA, Lucas Amaral de. *Primo Levi e os rumores da memória: limites e desafios na construção do testemunho*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Data de exame da dissertação

11/10/2013

Banca Examinadora

Prof^a. Dr^a. Maria Helena Oliva Augusto

Instituição: Universidade de São Paulo

Prof. Dr. José Carlos Bruni

Instituição: Universidade de São Paulo

Prof. Dr. João Carlos Soares Zuin

Instituição: UNESP de Araraquara

À memória de meu pai...

AGRADECIMENTOS

Seguramente, sem o auxílio financeiro nos últimos dois anos não só a devida realização deste trabalho, mas também minha própria vida em São Paulo – cidade tão difícil de gostar, tão impossível de desgostar, “aglomerada solidão” – não teriam sido viáveis. Por isso, em primeiro lugar, sou enormemente grato à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), que financiou a maior parte desta pesquisa de mestrado, e, em segundo lugar, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela bolsa de estudos concedida no início deste projeto, em meados de 2011.

À minha querida orientadora, Prof^a. Dr^a. Maria Helena Oliva Augusto, pelo apoio incondicional a este projeto de mestrado – mesmo nas situações adversas –, e também pela sua seriedade e comprometimento profissionais nunca alheios à imensa afetuosidade no trato, à paciência, aos bons conselhos e, inclusive, aos puxões de orelha quando necessários. Seus ensinamentos sociológicos, suas orientações metodológicas, correções e revisões mais que atentas estão, de várias formas, presentes nas páginas e entrelinhas desta dissertação.

Às preciosas contribuições teórico-metodológicas da Prof^a. Dr^a. Jeanne Marie Gagnebin e do Prof. Dr. Ricardo Musse, que efetuaram uma cuidadosa leitura do texto apresentado ao exame de qualificação. Ao Prof. Dr. Roberto Vecchi, não só por ter me recepcionado tão gentilmente na Università di Bologna em meio à neve e à insegurança da estrangeirice, mas também por ter discutido, em diversos momentos de meu curto estágio acadêmico, questões centrais desta pesquisa de mestrado. Ao Prof. Dr. João Carlos Soares Zuin, por ter me apresentado a obra-testemunho de Primo Levi e, junto com ela, um lado mais humano do conhecimento. À Prof^a. Dr^a. Ana Cleide Chiarotti Cesário, uma das grandes responsáveis pelos primeiros passos desta investigação, lá nos idos de 2010.

Ao Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas e ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo. Ao Centro Internazionale di Studi Primo Levi, em Torino, por ter me recebido com tanta solicitude e gentileza. E às demais instituições que, como mediadoras, em maior ou menor grau, “agiram” positivamente em minha formação acadêmica, política, intelectual e afetivo-pessoal nos anos de mestrado (aqui incluo, obviamente, os funcionários e colegas que compõem seus quadros). Em especial, ao Coletivo Político Quem, que, indignado e à

esquerda, nunca me deixou esquecer que a militância enriquece o intelecto, fortalece o senso de justiça e amplia nosso horizonte de expectativas; à Revista Plural, à qual pertenço desde o primeiro mês da pós-graduação, que me deu a possibilidade de conhecer e confrontar uma heterogeneidade grande de temas, propostas teóricas, metodologias de pesquisas e estilos do fazer sociológico; e, é claro, ao estimado Amazonas, esta instituição democrática importante na vida de tanta gente, que dia a dia socializa instantes de regozijo e suaviza “a milenar inquietação do mundo” – como disse Mário Quintana, com sabedoria de causa e um copo na mão –, por ter motivado e potencializado alguns debates sociológicos, filosóficos, poéticos e afetivos da minha vida cotidiana; afinal, um trabalho de pesquisa não se faz só com pesquisa.

Sem medo de soar piegas, aos grandes amores lá de casa, mamãe e irmã tão amadas, que, conquanto um pouco distantes geograficamente e às vezes destoantes quanto a algumas disposições da vida, são pedras angulares de meus empenhos diários mais lúcidos, alentos imprescindíveis para seguir em frente na vida acadêmica. E também à minha família em geral, um alicerce até então. À minha avó Zeni, fortaleza de mulher. À minha tia Vânia, sempre um papo afiado repleto de respeito, ternura e preocupação. E ao meu tio Juninho, atento, bondoso, diligente e sempre um dos primeiros a acudir nas dificuldades.

Não existe inspiração isolada na produção discursiva, ainda mais quando se trata do trabalho da escrita, tão fluido e cheio de vaivens: há sempre um “outro” não revelado, retirado das vistas – como tenta mostrar esta dissertação em certo momento. A inspiração, então, é um processo relacional; por conseguinte, a escrita, um trabalho coletivo, epidêmico, de trocas, contendas, resistências, críticas, influências, vicissitudes, transferências, afetos etc. E é demasiadamente difícil e arriscado fazer menção a todos os que, em alguma medida, direta ou indiretamente, se envolveram com a feitura desta dissertação – ou, pelo menos, fizeram dessa empreitada algo mais enriquecedor, divertido e um pouco menos tormentoso, seja pelo companheirismo em períodos que necessariamente deveriam ser transcorridos em bares, cinemas, sambas, saraus e demais ambientes de sociabilidade urbana por excelência, seja pela leitura, geralmente enfadonha, de versões inacabadas ou mal-acabadas deste texto, ou, ainda, nos duradouros debates dedicados às matérias caras à “sociologia séria”.

Por tudo isso, agradeço sinceramente aos prezados amigos e amigas da pós-graduação e do “mundo da vida” em geral. Em particular, Rafael (bom discutidor e grande amigo aqui de casa, de andanças e odisséias, porque a boa sociologia começa ali na esquina), Schin (companheiro tricolor para sempre, na luta e na labuta e vice-versa), Dan

(pelo ontem, por agora), Well (tão longe, tão perto, sempre aqui), Andrea (compadrinha chilena do Butantã, pelo “Altazor o el viaje en paracaídas” y muchas otras cositas más), Lets (a amizade sem-fronteiras, sempre um bom samba na praça e o melhor ombro depois de uma eleição complicada), Luiz (confiança de 1000 quilômetros), Leo (o crítico da crítica, pero sin perder la ternura jamás), Mari (plural, desde o início uma boa razão para dois cigarros e um café), Ian (cruzeirense, o cara da “turma do funil” lá do Morro do Querosene), Benno e Thiago (novos grandes amigos, parceiros, porque há sambas do lado-de-cá do rio que começam e não têm fim), Camila (pela crítica antropológica, desde Valparaíso), Neto (pois a amizade não se procura, não se espera, exercita-se), Paraguay (mago em Asunción, antropólogo em Londrina), D. (pelos cabelos brancos que ainda teremos), Irene (carioca do Piemonte, afeto imediato), Marcelo (a virtù em pessoa), Sara (un’isola italo-colombiana in Brasile), Fernandinha (um grito libertário, um samba cheio de voltas), Elisa e Dani (a Bolonha que não acabou em Bologna), agradeço a todos, sobretudo, pelo suporte necessário, pelas ajudas de última hora, pelas zueiras indispensáveis e tão memoráveis, pelas idéias em torno da téchne e outras pós-conversas e amenidades jogadas fora, enfim, pelas experiências em comum, nos dois sentidos benjaminianos do termo – “Erfahrung” e “Erlebnis”.

Por fim, ao companheirismo sem limite da Bruna Triana, minha La Maga “cheia de manias”. Por ler, reler, revisar e discutir tudo, absolutamente tudo, que tenho escrito desde nossa graduação, e pelas críticas e opiniões sempre tão cuidadosamente cotejadas. Sem ela, este trabalho não seria sequer cogitado. Agradeço não só a dedicação na partilha dos afazeres – muitas vezes tediosos – da vida acadêmica, nas produções em coautoria, no jogo divertido de idéias (naturalmente, sempre à esquerda), e no incentivo irrefragável – presente até mesmo em tempos de recuo necessário – à pesquisa em questão; mas, fundamentalmente, a preocupação sincera e o amor dia a dia despendido, somados ao carinho que, muitas vezes tímido e expresso somente nas entrelinhas de olhares fugidios, conseguiu salvar ânimos e humores viciados, dias inteiros, ou seja, uma vida – porque nossa linguagem também é o silêncio. “Yo no creo en la iglesia, pero creo en su mirada”. Assim sendo, em muito, ela é responsável pelo meu hoje, na medida em que inspirou este trabalho quando me regalou, lá no início de 2009, uma versão traduzida de *É Isto um Homem?* de Primo Levi. Inclusive, em muito, ela é responsável pelo que sou hoje, na medida em que compreendeu meus limites e, assim o fazendo, com sua força e sensibilidade, obrigou-os a dilatarem-se. Portanto, tanto a letra inicial quanto o ponto final disso tudo é ela.

“Horror, horror, horror! Não pode o coração nem a língua conceber-te ou nomear-te”.

William Shakespeare, “MacBeth”, 1606.

“O inferno dos vivos não é algo que será. Se existe um, é o que já está aqui, o inferno no qual habitamos todos os dias, que formamos apenas de estarmos juntos. E há dois modos para não sofrer nele. O primeiro é fácil para a maioria: aceitá-lo e tornar-se parte dele até o ponto de deixar de notá-lo. O segundo é arriscado e exige atenção e aprendizagem contínuas: buscar e saber avistar quem e o que, no meio deste inferno, não é inferno, e assim fazer com que dure, dar-lhe espaço”.

Ítalo Calvino, “Le città invisibili”, 1972.

“Pois um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que um acontecimento lembrado é sem limites, porque ele é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois. Num outro sentido, é a reminiscência que pode prescrever, com rigor, o modo de textura”.

Walter Benjamin, “Imagem de Proust”, 1929.

RESUMO

OLIVEIRA, L. A. *Primo Levi e os rumores da memória: limites e desafios na construção do testemunho*. 156p. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

O químico e escritor italiano Primo Levi (1919-1987), sobrevivente de Auschwitz, construiu um dos testemunhos mais importantes da segunda metade do século XX. Esta pesquisa tem como desígnio maior converter algumas questões que aparecem em duas de suas autobiografias mais impactantes sobre o campo de extermínio – *É isso um Homem?* e *Os Afogados e os Sobreviventes* – em problemas de caráter sociológico, na tentativa de contribuir na seara de investigações aberta pelos depoimentos desse intelectual ítalo-judeu. Gostaria de interpretar seu testemunho como fonte documental, em que seja possível apreender aspectos informativos de denúncia, rastros de dor, violência e morte que assinaram com sangue nossa era. Assim, em um primeiro momento, busco dar voz e espaço à memória de Levi e à sua narração sobre o cotidiano das agressões no *Lager*, a sociabilidade comum àquele ambiente infernal, os tipos humanos ali dispostos e a dificuldade de comunicação surgida em função da violência descomedida e do rebaixamento de alguns à condição de escravos. A partir disso, passo a tecer algumas reflexões sobre seu testemunho, explorando, principalmente, o chão aporético sobre o qual ele se desenvolveu: fragmentado, lacunar, impossível em sua inteireza, mas absolutamente necessário. Tentarei verificar, nessa medida, os limites na construção do testemunho da barbárie e as possibilidades encontradas por Primo Levi na representação e transmissão da experiência vivida. Afinal, qual o potencial do testemunho na geração de novos conhecimentos sobre esse evento traumático que foi Auschwitz? E em que medida a obra-testemunho de Levi pode ser tida como instrumento de transmissão de experiência e conhecimento sobre esse passado? Tais questões são importantes porque pensar o testemunho de Primo Levi a partir de um conjunto de elementos que encontra na noção de memória seu eixo decisivo faz do testemunho não apenas um objeto de análise histórica, mas, ainda, fonte privilegiada para refletir sobre violências em outros contextos.

Palavras-chave: Primo Levi; Testemunho; Memória; Experiência traumática; Auschwitz.

ABSTRACT

OLIVEIRA, L. A. *Primo Levi and the rumors of memory: limits and challenges in the construction of the testimony*. 156p. Dissertation of Master's Degree in Sociology. Post-Graduation Program in Sociology, Faculty of Philosophy, Languages and Literature, and Human Sciences, University of São Paulo, São Paulo, 2013.

The Italian writer and chemist Primo Levi (1919-1987), survivor of Auschwitz, created one of the most important testimonies of the second half of the twentieth century. In this research, my aim is to convert some of the questions that appear in two of his most striking autobiographies about the extermination camp – *Survival in Auschwitz* and *The Drowned and the Saved* – in problems of sociological character, attempting to contribute to the field of investigations opened by the testimonies of the Jewish-Italian intellectual. I wish to interpret his testimony as a documentary source, where it is possible to apprehend informative aspects of denunciation, traces of pain, violence and death – things that have signed our era with blood. Thus, in the first moment, I seek to give voice and space to the memory of Levi and to his narration about the daily aggressions in the *Lager*, the usual sociability in that hellish place, the human types who were striving there, and the difficulty in communication emerged as a result of the immense violence and the relegation of some people to the slave condition. From this point, I get to make some reflections about his testimony, exploring mainly the aporetic groundings on which it developed: being fragmented, incomplete and impossible in its entirety, but absolutely necessary. In these terms, I will try to verify the limits to the construction of a testimony of the barbarism and the possibilities found by Primo Levi in the representation and transmission of his experience. After all, I question about the potential of the testimony to generate new knowledge about such a traumatic event as Auschwitz has been. I also question to which extent Primo Levi's testimonial work can be taken as a mechanism for transmitting the experience and knowledge about that past. These questions are important because to address Levi's testimony parting from a set of elements that find in the notion of memory its decisive axis makes the testimony not only an object of historical analysis, but also a prime source to reflect on violence in other contexts.

Keywords: Primo Levi; Testimony; Memory; Traumatic experience; Auschwitz.

RIASSUNTO

OLIVEIRA, L. A. *Primo Levi e i rumori dalla memoria: limiti e sfide nella costruzione della testimonianza*. 156p. Tesi di Laurea Magistrale. Programma di Post-Laurea in Sociologia, Facoltà di Filosofia, Lettere e Scienze Umane, Università di São Paulo, São Paulo, 2013.

Il chimico e scrittore italiano Primo Levi (1919-1987), sopravvissuto di Auschwitz, costruì una delle più importanti testimonianze della seconda metà del Novecento. L'obiettivo principale di questa ricerca è convertire alcune delle questioni che appaiono in due delle autobiografie più toccanti di Levi sui campi di sterminio – *Se questo è un uomo* e *I sommersi e i salvati* – in problemi sociologici, nel tentativo di contribuire al filone di indagini aperto dalla testimonianza di questo intellettuale ebreo. Vorrei interpretare la sua testimonianza come fonte documentaria, in cui è possibile apprendere gli aspetti informativi della denuncia, le tracce di dolore, violenza e morte che hanno firmato col sangue la nostra epoca. Così, in primo luogo, cerco di dare voce e spazio alla memoria di Levi e alla sua narrazione sulle aggressioni quotidiane del *Lager*, la socialità comune a quell'ambiente infernale, i tipi umani che vi si ritrovano e la difficoltà di comunicazione emersa a causa della violenza eccessiva e del ribassamento di alcuni alla condizione di schiavitù. Da questo punto, faccio alcune riflessioni sulla sua testimonianza, esplorando principalmente il terreno aporetico su cui essa si è sviluppata: frammentaria, incompleta, impossibile nella sua interezza, ma assolutamente necessaria. In questo senso, cercherò di verificare i limiti della costruzione della testimonianza della barbarie e le possibilità trovate da Primo Levi nella rappresentazione e trasmissione di esperienze vissute. Dopo tutto, qual è il potenziale della testimonianza nella generazione di nuove conoscenze su questo evento traumatico che fu Auschwitz? E fino a che punto l'opera di Primo Levi può essere presa come un meccanismo di trasmissione di esperienze e conoscenze su quel passato? Tali domande sono importanti perché permettono di pensare alla testimonianza di Primo Levi da un insieme di elementi che trova nel concetto di memoria il suo asse decisivo e rendono la testimonianza non solo un oggetto di analisi storica, ma anche una fonte notevole per riflettere sulla violenza in altri contesti.

Parole-chiave: Primo Levi; Testimonianza; Memoria; Esperienza traumatica; Auschwitz.

SUMÁRIO

UM PONTO DE PARTIDA:

APRESENTANDO O OBJETO E MAPEANDO O CAMPO DE ANÁLISE.....	12
--	----

1. NOTAS SOBRE UMA TRAJETÓRIA ADVERSA:

PRIMO LEVI, DE TURIM A AUSCHWITZ	27
--	----

1.1. OS ANOS DE FORMAÇÃO NA ITÁLIA.....	28
---	----

1.2. <i>LASCIATE OGNI SPERANZA</i> : VIAGEM AO LABORATÓRIO SOCIAL DE AUSCHWITZ.....	32
---	----

2. ETNOGRAFIA DA AGRESSÃO:

ESTRUTURA E SOCIABILIDADE DE UM <i>LAGER</i>	47
--	----

2.1. INTRODUÇÃO À “SOCIOLOGIA AMADORA” DE PRIMO LEVI	48
--	----

2.2. O TRABALHO ESCRAVO E A “VIOLÊNCIA INÚTIL”	51
--	----

2.3. O PROJETO NAZISTA DE “DESNUDAMENTO TOTAL”	57
--	----

2.4. O FENÔMENO LIMITE DA <i>ZONA GRIGIA</i>	64
--	----

2.5. A FIGURA EXTREMA DO <i>MUSELMANN</i> E O CASO DE HURBINEK	79
--	----

3. EXPERIÊNCIA, MEMÓRIA, TESTEMUNHO:

EXPLORANDO QUESTÕES TEÓRICAS	87
------------------------------------	----

3.1. INTRODUÇÃO À “LITERATURA DE TESTEMUNHO” DE PRIMO LEVI	88
--	----

3.2. CIRCUNSTÂNCIAS QUE INIBEM A COMPREENSÃO DAS EXPERIÊNCIAS	90
---	----

3.3. SOBRE A NECESSIDADE ÉTICA DE LEMBRAR OS MORTOS	98
---	----

3.4. LIMITES DA REPRESENTAÇÃO: COMO TESTEMUNHAR O SILÊNCIO?.....	108
--	-----

3.5. IDENTIDADE NARRATIVA: O “SI MESMO” ENTRE <i>IPSEIDADE</i> E ALTERIDADE.....	117
--	-----

3.6. TRAUMA SOCIAL, MEMÓRIA COLETIVA E TRANSMISSÃO DE EXPERIÊNCIA.....	127
--	-----

UM PONTO DE CHEGADA:

A ATUALIDADE POLÍTICA DA OBRA DE PRIMO LEVI.....	139
--	-----

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	147
---------------------------------	-----

UM PONTO DE PARTIDA: APRESENTANDO O OBJETO E MAPEANDO O CAMPO DE ANÁLISE

São infinitos os caminhos que podem levar um leitor a um escritor. Da mesma forma, não podem ser contados as vias e motivações subjetivas, ocasionais e profissionais que conduzem um jovem pesquisador das ciências sociais a investir anos de trabalho acadêmico – e uma dissertação de mestrado – em um único autor, ainda mais quando se trata de um dos mais importantes e ressoantes literatos do segundo pós-guerra na Europa¹.

Encontrei pela primeira vez Primo Michele Levi (1919-1987), químico e escritor ítalo-judeu sobrevivente de Auschwitz, acidentalmente, quando, ainda no segundo ano de minha graduação, percorria, sequioso, as estantes da Biblioteca Central da Universidade Estadual de Londrina. O primeiro contato, no entanto, não induziu a uma relação imediata e apaixonada entre leitor e obra, como era de esperar. Foram necessários ainda alguns meses de reencontros fortuitos por sebos, bibliotecas e livrarias, assim como a influência de um importante professor em minha trajetória acadêmica, João Carlos Soares Zuin, para que *Se questo è un uomo*, essa obra inaugural e tão devastadora do escritor de Turim, passasse a fazer parte do rol de meus livros preferidos, dos clássicos de uma vida.

O fato é que não se pode ser o mesmo depois de ler Primo Levi. E por diversos motivos. Sobretudo, porque o tratamento de suas obras-testemunho demanda enorme energia emocional e uma complexidade analítica difícil de lidar, pois conduz o leitor desavisado da perplexidade, devido à leitura do horror indescritível, à empatia, no sentido de tornar-se próximo, receptor complacente de um mundo aparentemente sem sentido. Nessa medida, talvez nos bastasse aqui uma distinta equação do grande escritor, também italiano, Ítalo Calvino (1995), para quem o clássico, a obra essencial na biografia das pessoas, é aquela que exerce influência particular quando se impõe ao nosso interesse intelectual como inesquecível, marcando nossa memória e nossa trajetória.

Para começar, com Levi aprendi o italiano, conheci um pouco da cultura humanística, científica e filosófica que serviram de base para sua literatura e, ainda, muitos estudiosos de sua obra – o que me rendeu inclusive algumas amizades, uma breve estadia na Itália, um

¹ Segundo o *Centro Internazionale Primo Levi*, com sede em Turim, hoje o escritor italiano é traduzido em mais de 40 línguas. Sobre a difusão da obra de Levi na Europa, ver: Tesio (2005). Há um quadro da difusão de sua obra no espaço e no tempo disponível em: www.primolevi.it/@api/deki/files/956/=Tavole_complete.pdf.

estágio acadêmico na Università di Bologna com o professor e amigo Roberto Vecchi, uma visita a casa de Levi e uma pesquisa documental no “Istituto piemontese per la storia della Resistenza e della società contemporanea” e no “Centro internazionale di studi Primo Levi”.

Mas isso ainda não explica uma coisa: por que eleger Levi, um dos testemunhos em primeira pessoa mais importantes e impactantes sobre o genocídio nazista², como objeto de interesse sociológico? Ora, a própria pergunta contém em si sua justificativa. Seu testemunho é um registro fundamental do passado, tecido por relatos e reflexões sobre uma infâmia vivida que marcou a memória social do ocidente; afinal, sua obra logrou conjugar experiência, testemunho e narrativa literária, dando vida a uma estética exclusiva no século XX³. Parto, assim, da premissa de que o testemunho que descreve uma experiência real pode exceder em riqueza de detalhes as apreciações macro-históricas, que, quando isoladas, não conseguem

² Existe uma polêmica muito grande em torno da forma como se faz referência ao período em que nazistas e colaboradores massacraram judeus, comunistas, ciganos e outros grupos étnicos, políticos e religiosos. Certos autores, ancorados, acredito, no próprio Levi, e depois na obra do cineasta Claude Lanzmann – Giorgio Agamben (2008), por exemplo –, optam pelo termo Shoah, que em hebraico significaria “catástrofe”. Para esses, tal definição parece estar esvaziada de conotação religiosa, à diferença do termo “holocausto”, proposto por Elie Wiesel (2007) – e preferida por certos teóricos, como o politólogo Norman Finkelstein (2001) –, que remeteria, etimologicamente, a um significado profético de morte em massa mediante sacrifício sagrado. Levi (1997a, p.219), aliás, sustenta que utiliza o termo “Holocausto” de má vontade, apenas para ser mais bem entendido pelo público em geral: porém, adverte, “trata-se de um termo que, quando nasceu, me incomodou muito; soube, depois, que quem o empregou pela primeira vez foi o próprio Wiesel”. Visto a dificuldade de nomear o projeto de extermínio nazista durante a Segunda Guerra, tendo a concordar com Dominick LaCapra (1998), que reconhece ser melhor não fixar nenhum desses termos, mas usá-los indicando sempre suas limitações. Opto, então, pela noção de “genocídio nazista” ou “extermínio nazista”, como o faz eventualmente Annette Wieviorka (1992), principalmente para não entrar no debate sobre o sentido desse evento histórico para cada grupo social.

³ A narrativa literária moderna que prezava o realismo também sofreu as consequências do genocídio, desse grandioso “rompimento civilizatório” (*Zivilisationsbruch*) – para usar aqui o termo do historiador Dan Diner (2006) –, passando a ter uma articulação maior com a memória, não se calando diante do horror e dando voz aos efeitos imediatos do extermínio nos indivíduos que dele foram testemunha. No contexto literário, o “rompimento civilizatório” originado em Auschwitz abalou a confiança ingênua na capacidade da estética literária como *geradora de sentido* e, por assim dizer, na sua capacidade de ordenar o caos no mundo em uma síntese. Nessa medida, o filólogo alemão Michael Hofmann (2011) insiste que, a partir do saber adquirido em torno do holocausto, ganhou peso o dever de romper com as formas convencionais realísticas da literatura e pensar em conteúdos mais factuais e testemunhais. Assim, a obra testemunhal de Primo Levi seria a tentativa de criar um espaço para a consolidação da sua memória segundo a *Zivilisationsbruch* que Auschwitz ocasionou. Em termos substantivos, o testemunho como fundamento pelo menos insigne da literatura é algo que só veio à tona no auge de uma época carregada de catástrofes históricas e culturais. Sua constituição obrigou parte da história da cultura ocidental a uma revisão estética e filosófica radical, a partir de sua relação e, mais, de seu compromisso político com o “real”: a obra de arte não pode mais ser pensada como uma estrutura significativa afastada da vida (e sem efeito sobre ela), tampouco reduzida a mero reflexo do mundo social (e, portanto, sem autonomia alguma). De acordo com Márcio Seligmann-Silva (2007), a literatura de testemunho consubstanciou-se como estilo que tem feito com que muitos teóricos revejam a relação entre literatura e realidade, haja vista que, em pleno “século dos campos”, conforme se referiu Bauman (1997), a estética literária passou a ser mais pensada como documento histórico vinculado à noção de memória/escritura. Considerando o abrupto, embora inconsciente, imperativo de narrar os traumas por parte dos sobreviventes, haveria, então, uma relação essencial entre o impulso literário do escritor italiano e a realidade dos campos de extermínio, de modo que o conteúdo do primeiro é, em última instância, significativamente homólogo ao mundo concentracionário, porquanto diretamente condicionado por ele. De tal modo, há uma homologia entre o testemunho como elemento importante da literatura – e aqui se pode falar da gênese de uma literatura de testemunho mais ou menos institucionalizada – e a realidade dos campos.

chegar tão a fundo no desvelamento das múltiplas possibilidades de desumanização postas em marcha pelo nazismo e por sua gigantesca experiência social. E como não é possível refletir sobre violências só com base em análises teóricas, do mesmo modo, é impossível fazê-lo só com documentos oficiais, sem levar em conta o testemunho de sobreviventes.

O “breve século XX”, conforme a expressão de Eric Hobsbawm (1995), teve como uma de suas marcas mais indelévels, justamente, a violência e a instauração de políticas de destruição humana em extensões nunca antes imaginadas. Conheceu-se a “era dos extremos” em sua variante mais cruel, pois, afora conquistas científicas de inquestionável relevância, o lado calamitoso dessa era também encenou o que Michael Löwy (2000) chamou de “barbárie civilizada”: duas guerras mundiais, Auschwitz, o genocídio racial, o “arquipélago Gulag”, a bomba atômica, o racismo e a xenofobia institucionalizados, as ditaduras latino-americanas, incontáveis guerras sazonais e uma torrente de morticínios étnicos mais ou menos localizados, desde o massacre dos armênios pelo império otomano, até o assassinio dos tutsis em Ruanda.

Habermas (2001), a fim de sintetizar o século, disse que tal período “inventou” a câmara de gás e a guerra total, o genocídio praticado por Estados e o campo de concentração e extermínio, a lavagem cerebral midiática, o sistema de segurança e controle sobre as pessoas e a vigilância panóptica de populações inteiras. Ademais, esse século “produziu” mais vítimas, afetados, cidadãos assassinados, civis torturados, minorias expulsas, violentadas, humilhadas, famintas, mais prisioneiros políticos e fugitivos do que se podia imaginar até então. Assim, não há dúvidas de que os fenômenos da violência e da barbárie sejam a assinatura dessa era.

Dentre as tantas catástrofes que mancharam de sangue e infâmia o século XX, é possível distinguir que a edificação de espaços de exceção e desumanização do outro predominam em importância e terribilidade, sobretudo por haverem instaurado uma nova biopolítica de exclusão e formas ainda mais eficazes de controle social. Por isso, nas décadas subsequentes à “era das catástrofes”, esses fenômenos tornaram-se temas de investigação desenvolvidos por variados caminhos e méritos⁴. Entretanto, além do multifacetado prisma teórico, tais eventos também foram narrados em primeira pessoa por sobreviventes da

⁴ Seja pela releitura da história formulada por historiadores neoconservadores como Furet & Nolte (1999), seja pelo impacto do hitlerismo na trajetória individual de autores já consagrados, como Agamben (2002; 2004; 2008), Arendt (1989; 1999), Bauman (1998), Elias (1997), Lukács (1980), Adorno (1993; 2009), Adorno & Horkheimer (2006), Marcuse (1969; 1986; 1999), Neumann (1966) e Maier (1988).

barbárie, de tal modo que Annette Wieviorka (1992; 1998) e Shoshana Felman (1991; 2000) redefiniram a “era das catástrofes” como a “era do testemunho”, tendo em vista a conversão do testemunho em prática social quase imperativa que, após o genocídio nazista, foi abarcada até mesmo pela indústria cultural⁵ – que se utilizava de fatos ocorridos, mas por meio da manipulação arbitrária e persuasiva direcionada a um público cada vez mais sensível a slogans do que à reflexão sobre o passado.

Inclusive, os anos 70 foram cruciais para os estudos da memória, decorrentes de um florescimento crescente de testemunhos de sobreviventes do nazismo, seguidos de políticas de reconhecimento direcionados às vítimas, de tal modo que houve, digamos, uma multiplicação dos “lugares de memória”, para retomar a famosa expressão de Pierre Nora (1993), tais como a criação de monumentos, memoriais, museus, mas também a edição de livros, revistas, coletâneas e o lançamento de filmes, documentários e programas televisivos relacionados ao assunto. O historiador Peter Novick (1999) notou nesse período a explosão de uma sorte de “religião civil do holocausto”, com a ritualização e “mitologização” de datas e feitos e a concepção de ícones. Mas talvez o momento mais decisivo dessa explosão tenha sido o processo de Eichmann, em 1961, considerado por muitos o “Nuremberg do povo judeu”. O fato é que no pós-guerra as testemunhas se tornaram portadoras centrais dessa memória⁶.

Não entrando no debate estrito acerca da industrialização cultural e midiática do extermínio nazista – que demandaria outro estudo, obviamente –, a crítica cultural tunisiana Mounira Chatti (2004) afirma que a “era do testemunho” também coincide com a “era da

⁵ É importante fazer um pequeno adendo quanto a esse aspecto. O “holocausto” nos dias atuais tornou-se parte da indústria cultural, e as atrocidades nazistas transformaram-se em verdadeiras mercadorias, servindo até mesmo aos interesses das elites judaicas. Quem reflete sobre esse fato, em especial acerca da exploração do sofrimento dos judeus por parte de uma influente elite judaica norte-americana, é o polêmico cientista político, também judeu, Norman Finkelstein (2001). Na esteira crítica de Peter Novick (1999), o cientista político percebe que a centralidade do holocausto nos dias atuais se deve à cristalização desse evento como metáfora do mal radical por parte da imprensa e à criação de uma indústria específica que desfruta das representações ideológicas do genocídio nazista. Como na maior parte das ideologias, nessa também há só uma tênue conexão com a realidade: seu conteúdo central, no entanto, revela interesses políticos e de classe bem definidos. Judith Butler (2004), em outro contexto, percebe que o genocídio nazista se tornou uma arma ideológica potente, pois a exploração da imagem do evento por parte de judeus, ligados, diretamente, às grandes empresas e ao governo norte-americano, serve de justificação do massacre de Israel aos palestinos, acusando os críticos hodiernos ao Estado de Israel de serem antissemitas, especialmente por tomarem posição contrária à ocupação israelense e por expressarem publicamente que tal ocupação seria nociva e demasiadamente virulenta – e, ainda, que a autodeterminação palestina seria um direito de fato, um bem necessário à existência desse povo de párias.

⁶ Em especial, os norte-americanos destacaram-se pela produção massiva de estudos sobre o massacre dos judeus a partir dos anos 70, especialmente nas disciplinas conhecidas como *Holocaust Studies*, que existem hoje em todas as universidades americanas. Aliás, atualmente, há uma série de estudos ainda sendo desenvolvida sobre o tema, cada qual explorando uma vertente do assunto. Ver, por exemplo: Felman & Laub (1991) nos estudos clínicos sobre testemunho, memória e trauma; Hartman (1994) e o diálogo entre história e representação de eventos limites; Caruth (1995) e as investigações sobre traumas contemporâneos; LaCapra (1998; 2008) e a relação entre memória e história; e Lang (2005) na análise dos limites do discurso histórico do holocausto.

suspeita”, sobretudo devido ao caráter subjetivo e, muitas vezes, ficcional dos testemunhos e relatos dos sobreviventes, sempre passíveis de serem contestados, histórica e documentalmente. Embora isso não diminua, a meu ver, o valor das memórias e dos testemunhos para a própria história – pois eles são vestígios, rastros, reais ou ficcionais, do que restou do passado –, pelo menos coloca algumas questões relativas à dificuldade de tomá-los como materiais empíricos para as pesquisas sociais. Afinal, qual o potencial do testemunho na geração de novos conhecimentos sobre Auschwitz? A subjetividade e o caráter fragmentário inerentes à representação do trauma diminuem ou restringem o valor dos testemunhos sobre os *Lager* nazistas? Tais questões seguem sendo importantes de modo geral para todos que se debruçam sobre a problemática do testemunho e a construção da memória.

Como percebeu Alfredo Bosi (1995), o testemunho opera sempre em uma zona fronteiriça: de um lado, trabalha no sentido de fazer a mimese de fatos, de modo a apresentá-los o mais fielmente possível como aconteceram, construindo, para tanto, um ponto de vista confiável ao suposto leitor médio; de outro, tenta revelar certos estados de alma ou juízos de valor que se associam, na mente do autor, às situações evocadas. Considerando, portanto, que o testemunho é elaborado nessa fronteira entre a objetividade pretendida na ordenação dos fatos e a subjetividade alcançada quando da interpretação e descrição singular de um acontecimento, tentarei colocar em tensão e problematizar, a partir da experiência vivida por Primo Levi, essa dimensão limite do testemunho. De que modo um evento limite tão paradigmático para a modernidade, como o campo de concentração e extermínio, foi traduzido na literatura de testemunho de Levi?

Essa questão parece-me de considerável relevância epistemológica, sobretudo porque creio não ser possível compreender o sofrimento pessoal de cada ser humano sem observar a história que o circunscreve; mas, também, não é possível apreender a história de um evento traumático, das penúrias passadas, sem olhar com cuidado para os indivíduos que a sofreram realmente. Ou seja, é necessário ter em mãos um telescópio e um microscópio⁷.

⁷ Aliás, isso talvez problematize algumas das questões lançadas pela historiadora Susan Crane (1996), em seu provocador texto *(Not) writing history*. Como a história se torna, de fato, uma história “pessoal”? Somente quando ela sobreviveu por meio de algum transmissor ou quando vidas privadas se tornam, em alguma medida, de conhecimento público? O que constitui uma “experiência” de história: “ter estado lá”, ser objeto de um relato (ou contá-la), ser objeto de ensino (ou ensiná-la), ser objeto de leitura, escrevê-la? Ou a história se torna “pessoal” quando um indivíduo apenas se preocupa com a história?

É fato que há uma literatura ainda pouco acessível no Brasil a respeito da vida e obra de Primo Levi⁸. Os estudos críticos em torno de sua estética também são razoavelmente parcos⁹. A despeito disso, não tenho como escopo descrever a vida e obra desse personagem, de modo a empreender uma análise minuciosa da trajetória intelectual e social de Levi, nem fazer sociologia da literatura – muito menos, tratar da história do genocídio nazista¹⁰. Não tenho também como intuito instrumentalizar a obra de Levi para ratificar teses já existentes sobre os *Lager*. Acredito que uma pesquisa possa ter diversas fisionomias, dependendo do ponto de partida e do método escolhido: o rosto dos dados, o rosto da história, o rosto conceitual etc. Isso, porque o método deve evitar apreender as “línguas mortas” que habitam o mundo das problemáticas envelhecidas; ele deve ir além e “apreendê-las no próprio rosto que as emite”, como nos ensina o filósofo francês Jean-Pierre Faye (2009, p.129). Assim, pelo menos na intenção e na busca, a fisionomia deste trabalho é a de Primo Levi.

Proponho uma análise nascida de modo indutivo de seu testemunho, tentando priorizar uma hermenêutica mais politizada de algumas de suas obras¹¹, tomadas em interrelação com os elementos temáticos que as compõem. E como toda reflexão sobre esse tema não pode ser feita separadamente de um conhecimento mais preciso dos fatos, tento exercitar uma teoria social fundada na experiência concreta de Auschwitz, adensando a fundamentação na área dos estudos sobre o testemunho e tendo como eixo os depoimentos desse “singular narrador de Auschwitz”¹², como se referiu o intelectual e germanista italiano Cesare Cases (1990).

⁸ Talvez as que possuem maior destaque, embora não totalmente de acordo a respeito de alguns pontos da trajetória do escritor, são: Massimo Dini & Stefano Jesurum (1992), Carole Angier (2002), Myriam Anissimov (1999), Marco Belpoliti (1998), Ernesto Ferrero (2007) e Ian Thomson (2002). A mais recente biografia, baseada em muitos documentos inéditos, é a do professor da *Haute École de Bruxelles*, Philippe Mesnard (2011).

⁹ Apenas a guisa de contextualização, menciono em seguida alguns pesquisadores que têm investido atualmente suas ansiedades teóricas na obra de Primo Levi: Agamben (2008), Baldasso (2007), Barengi (2005), Bauman (1998), Della Torre (2000), Ferrero (1997), Geerts & Samuel (2002), Homer (2001), Kremer (2001), Lucrezi (2005), Marino (2012), Mesnard (2005), Todorov (1995; 1998; 2002) e Traverso (1997; 2004). Atendo-me aos estudos brasileiros que se concentraram em seu testemunho, podem ser citados como mais expressivos: Zuin (2006; 2009), na sociologia; Gagnebin (2006) e Netrovski & Seligmann-Silva (2000), na filosofia; Lombardi (2007), Marco (2004), Penna (2006), Seligmann-Silva (2003b), Umbach (2008) e Zuccarello (2010), na teoria literária; Rosa & Poli (2009), na psicanálise; e Magalhães (2001), na história.

¹⁰ Logo, tento não incorrer, como alertou Antonio Candido (2000), no “paralelismo” ou no “sociologismo”, nos quais se realiza uma leitura unilateral e reduzida do texto literário ou da realidade, interpretando um pelo outro.

¹¹ Ainda que improvise menções eventuais a outros escritos e entrevistas do autor italiano, o foco desta análise são duas obras de Primo Levi: *Se questo è un uomo* ([1947] 2005a) – traduzido aqui como “É isto um homem?” (1988) – e *I sommersi e i salvati* ([1986] 2007a) – no Brasil, “Os afogados e os sobreviventes” (2004c). Embora utilize, ao longo de todo este trabalho, as edições brasileiras, farei referência às obras pelo seu nome original, em italiano. O mesmo irá ocorrer com as demais obras de Levi citadas que possuem tradução para o português.

¹² Todorov (2007, p.V), no prefácio à edição italiana de *I sommersi e i salvati* (2007a), também se refere a Primo Levi como “narrador excepcional”, “testemunha exemplar de um dos eventos mais atrozes da história européia: a deportação para os campos de concentração e a redução à condição de escravidão de milhões de seres humanos”.

Tal exercício é o ponto de partida mais empírico de uma problemática chave desta pesquisa: qual é o potencial do testemunho de Primo Levi na geração de novos conhecimentos sobre esse evento traumático que foi Auschwitz? Em que medida sua obra de teor testemunhal pode ser tida como fonte epistêmica e instrumento de transmissão de “experiência”¹³ (*Erfahrung*) e conhecimento sobre esse passado? Portanto, um dos esforços deste texto é interpretar o testemunho de Levi como fonte documental, porque dele se pode apreender, enquanto texto e fala, enquanto memória objetificada em palavras, aspectos informativos de denúncia, rastros da dor, da violência e da morte que assinaram com sangue e infâmia nossa era. E em vez de perceber o documento literário como arquivo, produto final de uma série de representações sobre a violência inaudita, quero lê-lo como meio, mediação, objeto intermediário de reflexão.

São duas as obras de maior relevo memorialístico de Primo Levi¹⁴. A primeira, *Se questo è un uomo* [1947], pode ser tida como um dos testemunhos pioneiros sobre os campos de extermínio¹⁵. Trata-se de um denso diário de memória no qual o autor reconstruiu episódios cotidianos de sua experiência de *Häftling* (“homem do *Lager*”), não para fazer denúncias ou julgar os “carrascos” da história, mas com o intuito de “fornecer documentos para um sereno estudo de certos aspectos da alma humana” (Levi, 1988, p.7). Em certa medida, esse livro consegue subverter nossa noção de obra de arte e estética – mas o faz por

¹³ Walter Benjamin (1989; 1986), sobretudo no ensaio “Sobre alguns temas em Baudelaire”, parece diferenciar “experiência” (*Erfahrung*) da noção de “vivências” (*Erlebnis*). Pelo menos os tradutores, José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista, apresentam os seguintes esclarecimentos quanto a isso: em particular, “este ensaio de Benjamin se baseia na oposição entre ‘*Erfahrung*’ e ‘*Erlebnis*’, aqui traduzidas respectivamente como ‘experiência’ (real ou acumulada, sem intervenção da consciência) e ‘vivência’ (experiência vivida, evento assistido pela consciência)”. O filósofo Leandro Konder, em nota ao texto de Walter Benjamin (1989, p.146), salienta que o termo *Erfahrung* refere-se “ao conhecimento obtido através de uma experiência que se acumula, que se prolonga, que se desdobra, como numa viagem [...]. *Erlebnis* é a vivência do indivíduo privado, isolado, é a impressão forte, que precisa ser assimilada às pressas, que produz efeitos imediatos”. Nos primeiros e segundo capítulos deste texto não farei questão de diferenciar as duas noções, pois falo em geral de experiência no sentido de *Erlebnis*, vivências reais acumuladas por um indivíduo em circunstâncias determinadas. A partir do terceiro capítulo, no entanto, quando tratar de experiência no segundo sentido benjaminiano, ou seja, como sabedoria que sobrevive e se prolonga no tempo, podendo atingir uma comunidade distante, acrescentarei a palavra *Erfahrung*.

¹⁴ Não tenho a pretensão de problematizar, aqui, a diferença entre essas suas duas obras-testemunho separadas por cerca de quarenta anos, de modo a verificar possibilidades de contraste e/ou congruências temáticas.

¹⁵ Aliás, o livro é estruturado da seguinte maneira: uma poesia do próprio Primo Levi colocada como epígrafe, um breve prefácio, dezessete capítulos não numerados (e, a partir de 1976, na versão italiana, um *Appendice*). Nesta obra específica, o aspecto diarístico prevalece e dá o tom da narrativa, em especial nos capítulos I, *Il viaggio* (“A viagem”), II, *Sul fondo* (“No fundo”), parcialmente nos capítulos IV, *Ka-Be* (“Ka-Be”), e V, *Le nostre notti* (“As nossas noites”), e depois da metade do livro, isto é, do X ao XVII.

necessidade, espontaneamente, às vezes até brutalmente, e não por redenção. Nesse testemunho, há um corte quase jurídico, cujo tom é mais de acusação e reflexão do que um ato de provocação, represália, vingança ou punição. O que prevalece é a tentativa de superar a tensão entre memória (difícil, mas necessária) e esquecimento (traumático e social), mesmo quando o que parece sugerir Primo Levi é que o sofrimento silencia no homem tanto os códigos morais quanto a aptidão de narrar o vivido.

É nessa medida que ele relata o processo de desumanização a partir dos episódios mais significativos e que revelam a essência e a estrutura de Auschwitz, desde os momentos cruciais das seleções e dos bombardeios aéreos, até a opressão do dia-a-dia. Mesnard (2005, p.12) lembra, inclusive, que *Se questo è un uomo* foi precedido, em 1946, pelo *Rapporto sulla organizzazione igienico-sanitaria del campo di concentramento per Ebrei di Monowitz (Auschwitz-Alta Slesia)* – “Relatório sobre a organização higiênico-sanitária do campo de concentração para judeus de Monowitz” –, que saiu na *Minerva Medica*¹⁶, assinado por Levi e um amigo médico chamado Leonardo De Benedetti. O relatório esmiuçava o funcionamento e as condições no interior dos campos, dando especial atenção a algumas das doenças contraídas pelos presos. As anotações do relatório serviram como base para a sua primeira obra, mostrando que sua literatura nasceu a partir de documentos e fatos empíricos vividos e coletados em Auschwitz, de tal modo que, “pelo menos como intenção e concepção, o livro já nasceu nos dias do campo” (Levi, 1988, p.9).

É interessante acrescentar que essa sua obra inicial teve escasso prestígio na época em que foi lançada, porque, escrita entre dezembro de 1945 e dezembro de 1946, passou por um percurso editorial um tanto quanto turbulento. *Se questo è un uomo* foi primeiramente recusada pela editora Einaudi, com sede em Turim, na figura da célebre escritora italiana Natalia Ginzburg, com a justificativa de que haveria ainda na Itália um clima pesado de pós-guerra, e que, por isso, os leitores italianos não estariam interessados por uma literatura que versasse sobre os horrores dos campos de extermínio. O crítico Franco Antonicelli, que havia tido um papel de destaque na resistência, sobretudo na região do Piemonte, depois de entrar em contato com o texto seminal de Primo Levi, e percebendo seu grande valor literário e histórico, de imediato, propôs publicá-lo em sua modesta editora Francesco De Silva, recentemente aberta. O livro foi lançado com pouco êxito no final de 1947, com uma tiragem de 2500 cópias, dentre as quais um pouco mais da metade – 1400 – foi vendida.

¹⁶ Trata-se da edição número XXXVII do periódico, referente a julho-dezembro de 1946, p.535-544. O relatório foi republicado outras vezes, sobretudo a partir dos anos 90. Ver, por exemplo: Segre (2008) e Cavaglion (1993).

A insignificante difusão de *Se questo è un uomo* fez com que Primo Levi renunciasse quase totalmente à atividade de escritor e se dedicasse com maior energia à profissão de químico. Porém, entre 1952 e 1957, ele passou a colaborar com Paolo Boringhieri, responsável pelas edições científicas da Einaudi, com traduções, revisões de textos científicos e pareceres editoriais. Depois de um evento bem sucedido sobre a história dos deportados, em 1955, Levi refez a tentativa de publicar sua obra pela grande editora. Com pareceres positivos de Luciano Foà e Ítalo Calvino, em julho de 1955, foi firmado o contrato para que o volume fosse publicado na série econômica da “Piccola Biblioteca Scientifico-Letteraria” a um preço bem acessível, sobretudo aos jovens estudantes. Todavia, a dificuldade econômica pela qual passava a editora fez com que a edição só fosse lançada no ano de 1958¹⁷.

Quase quarenta anos mais tarde da escritura de *Se questo è un uomo*, e um ano antes de sua morte¹⁸, o desfecho de sua carreira literária ficou por conta de *I sommersi e i salvati* [1986], um tipo de “testamento espiritual”, como se referiu Todorov (2007) no prefácio à edição italiana da obra¹⁹, em que a voz de sobrevivente, aliada ao trabalho de memória, testemunho e revisão crítica, tentou recriar a vida no limite da destruição, buscando esclarecer as novas gerações sobre os riscos da exceção dentro da ordem democrática. Nesse seu derradeiro trabalho – que funciona como conclusão de seu primeiro testemunho –, Primo Levi retornou aos temas de seu texto inicial, mas com uma identificação mais reflexiva com o trabalho da memória. Aliás, *I sommersi e i salvati* precisou de uma década de elaboração para ser finalizado e lançado, na primavera de 1986, pela editora Einaudi.

Por isso, talvez seja esse o escrito mais lúcido e maduro do literato italiano sobre os mecanismos sociais subjacentes ao universo concentracionário, já que se trata de um texto capital para entender o humano em situações de grande opressão – e as possíveis formas de resistir a elas. Em suas páginas convergem preocupações que afligiam a mente de Primo Levi no último período de sua vida, a saber: o perigo de desvanecimento da memória coletiva de

¹⁷ Sobre o histórico da edição definitiva de *Se questo è un uomo* pela editora Einaudi, ver o texto de Giulio Einaudi disponível na antologia sobre Primo Levi organizada por Ernesto Ferrero (1997, p.393-399).

¹⁸ Na manhã do dia 11 de abril de 1987, aos 67 anos, Primo Levi cometeu suicídio, atirando-se das escadas do edifício em que sempre vivera, em Turim. Mas, a forma de sua morte ainda é objeto de polêmicas: o suicídio é sustentado por biógrafos e colocado em dúvida por familiares. Sobre esse tema, ver: Lucrezi (2005).

¹⁹ Essa última obra do químico e escritor italiano é dividida em oito capítulos, além de um prefácio e uma conclusão. Mas talvez o núcleo do texto seja composto pelos capítulos II, III IV e V, respectivamente intitulados *La zona grigia* (“A zona cinzenta”), *La vergogna* (“A vergonha”), *Comunicare* (“Comunicar”) e *Violenza inutile* (“Violência inútil”), em que Primo Levi traz à tona um sentimento paradoxal de vergonha por haver sobrevivido, que ele chama de “culpa do sobrevivente”, que muitas vezes pode levar à crença de que se está vivo no lugar de um outro, mais fraco e menos afortunado – e, às vezes, até mais honesto eticamente.

Auschwitz, a falta de conhecimento histórico dos jovens estudantes, que parecem aceitar seu testemunho com demasiado ceticismo e distanciamento, e o advento dos revisionistas e “negadores do holocausto”²⁰, que duvidam da existência do extermínio massivo de pessoas e dos próprios campos de morte. Trata-se de um livro escrito por alguém que se quer comunicar com os indiferentes, os mornos e até mesmo com os antigos algozes; um testemunho de quem se esforça para compreender a experiência vivida, e mais, para compreender a mente daqueles que contribuíram em alguma medida, direta ou indiretamente, com a ignomínia.

Talvez *I sommersi e i salvati* deva sua grandeza a algumas perguntas que enseja: quais são as estruturas sociais do *Lager* nazista e quais as técnicas ali presentes para destruir a personalidade e a humanidade de um indivíduo? Qual é a relação criada entre opressores e oprimidos? Quem são os seres que vivem na *zona grigia*, nessa “zona cinzenta” de colaboração? Pela enxurrada de questões que podem derivar dessa obra de Primo Levi, Pierre Vidal-Naquet (2006), historiador contemporâneo, em sua introdução à edição francesa da obra *Des hommes ordinaires*, de Christopher Browning, inclui o químico e escritor italiano na lista dos três maiores pensadores da barbárie nazista – juntamente com o cientista político Paul Hilberg e o cineasta Claude Lanzmann. Cada qual pensou Auschwitz à sua maneira. E nenhum deles foi historiador de profissão. O último testemunho de Levi, inclusive, contribuiu de duas formas fundamentais para o debate: de um lado, foi um exemplo de excepcional progressão da memória descritivo-reflexiva, e de outro, colocou à vista um problema já enfrentado por La Boétie ([1549] 1987), em seu *Discours de la servitude volontaire*, que é o fato de que nenhuma tirania pode dispensar colaboradores e funcionários em potencial.

Uma miríade grande de questões foi enfrentada por Primo Levi nessas duas obras-testemunho que são objetos privilegiados da minha análise. Obviamente, não me cabe aqui explorar de modo exaustivo toda a complexidade dos pontos levantados pelo escritor, de forma a esgotar suas temáticas na dissertação a fim de estabelecer, digamos, uma teoria geral do testemunho firmado em sua função de sobrevivente da barbárie. Seria muita pretensão.

²⁰ Faurisson (1995), um famoso revisionista, nega a existência das câmaras de gás e o plano hitlerista de extermínio dos judeus (*Endlösung*, ou “Solução Final”). Sobre o revisionismo histórico e seus desdobramentos, ver: Vidal-Naquet (2005) e Losurdo (2005). Levi (2005b, s/p) é taxativo quanto a isso: “quem nega Auschwitz é precisamente quem estaria disposto a fazê-lo novamente”. Nessa linha, Adorno (2010), em *Educação após Auschwitz*, disse que quem insiste em afirmar que o ocorrido não foi tão grave já está de antemão defendendo o que ocorreu, e, por isso, sem dúvida, seria capaz de assistir ou até mesmo colaborar se tudo voltasse a acontecer.

Caberia a mim, talvez, aproveitar alguns índices decisivos de sua narrativa para refletir em torno de seu importante papel de testemunha em uma era repleta de catástrofes históricas – como *superstes* e como *testis*²¹, das ofensas sofridas e daquelas presenciadas.

Por isso, entre tantos assuntos abordados em sua narrativa memorialística, podemos agrupá-los em dois momentos-tópicos mais ou menos estruturados – mesmo correndo o risco de, reunindo-os sob a mesma etiqueta, pecar por reducionismo temático ou arbitrariedade epistemológica –, visando facilitar a análise e sistematizar de forma um pouco mais coerente os capítulos que se seguem. Trata-se de um corte metodológico, portanto.

O primeiro desses momentos, que irei tratar no primeiro e no segundo capítulos da dissertação, vai desde seu relato esparso sobre a vida pré-*Lager* até sua experiência traumática em Auschwitz, seguindo uma reconstituição linear e, até certo ponto, cronológica: as leis raciais do governo de Mussolini, a participação na resistência italiana, o fenômeno da deportação – incluindo sua passagem pelo “campo de triagem” em Fossoli, na província de Modena –, sua degradante viagem de trem até Auschwitz e sua experiência de *Häftling* propriamente dita, em que ele relata a estrutura e a sociabilidade do campo. O segundo momento, que compreende o terceiro capítulo, inicia-se ainda dentro do campo, pelo menos como desejo pessoal de sobrevivência e potencial projeto ético; porém, toma a forma de reflexão durante a liberação, vindo a objetificar-se em sua primeira narrativa e, enfim, alcançar sua maturação literário-filosófica na última obra-testemunho. Trata-se da “decisão” de Primo Levi de tornar-se testemunha, motivada, a meu ver, por uma necessidade de compreender o passado que o havia assolado, a despeito da culpa e da vergonha que, inevitavelmente, a figura do sobrevivente carrega.

Assim, quero abordar, em um primeiro momento, alguns elementos centrais que compõem seu testemunho enquanto mecanismo de narração de experiências, e, em um segundo momento, o ato mesmo de testemunhar, isto é, o trabalho da testemunha, que envolve transmissão de experiência e elaboração da memória.

O primeiro capítulo será uma introdução de Primo Levi ao leitor. De um lado, quero aclarar quem foi Levi a partir de sua formação em Turim, a influência da cultura humanística em sua trajetória intelectual e social, sua graduação em química, o rápido envolvimento político com a resistência italiana e a prisão. De outro lado, inserir a experiência

²¹ Testemunha é *superstes*, ou seja, aquele indivíduo que passou por algo, que viveu pessoalmente um fato e, por isso, pode narrá-lo e transmiti-lo; mas ela é também *testis*, ou seja, aquele que surge como um terceiro em uma lide, conflito, processo ou evento determinado. Essa diferenciação será mais bem trabalhada, assim como a possibilidade de confluência entre as duas acepções do termo, no segundo capítulo desta dissertação.

concentracionária em sua vida, dando ênfase maior aos primeiros instantes no campo de Auschwitz de intensa hostilidade ao ingressante – o momento do interrogatório inicial, o desnudamento vexatório, a raspagem de cabelos e a tatuagem. É aqui que o escritor nos relata o potencial destrutivo desse laboratório social de morte, bem como a agonia do trabalho escravo e da violência tornada hábito.

O elemento chave deste capítulo, então, é o processo de desumanização ocorrida no interior do campo, que comportava o máximo de tormento possível, o mais alto esbanjamento de dor – o que fica evidente tanto no relato de Levi sobre a estrutura interna do *Lager*, quanto em suas percepções imediatas da morte sempre à espreita. O regime dos campos de extermínio, segundo nosso autor, era um sistema de violência absoluta sobre o corpo e a psique do indivíduo inerme, cuja função era a fabricação sistemática de uma forma pervertida do ser humano. O que restava dessa condição extrema era uma vítima vulnerável, cuja dignidade havia se degenerado em sua própria caricatura.

Primo Levi sempre buscou escrever sobre coisas vividas e lembradas. Por isso, ele falou da sua própria experiência, mas também das situações que viu de perto, sempre a partir da proximidade – quer dizer, como testemunha ocular. É partindo dessa posição do escritor que desenvolvo o segundo capítulo desta dissertação, analisando os relatos já mais seguros e elaborados que Levi deu da topografia do campo de extermínio e de sua intrincada rede de sociabilidade; afinal, é aqui que aparecem o curioso fenômeno da “zona cinzenta” e a figura derradeira do “muçulmano”, centrais em sua literatura.

Assim, as apreciações mais atentas e mediatas que Primo Levi efetuou sobre as agressões diárias no campo, o cotidiano das seleções e os personagens que cruzaram seu caminho e compartilharam da mesma experiência de infortúnio serão explorados, porque é nesse momento que se percebe o cuidado do escritor italiano em colocar em foco, por exemplo, a questão do trabalho escravo, da violência inútil e da dificuldade na comunicação entre os prisioneiros dentro do universo babélico que era Auschwitz – aliás, é então que surge também a figura emblemática de Hurbinek, a criança sem nome e sem fala que nasceu e morreu no campo, sem conhecer a liberdade.

No *Lager*, os prisioneiros viveram “a incomunicabilidade de modo mais radical”, segundo relata Primo Levi (2004c, p.79). E a dificuldade de comunicar a experiência (*Erlebnis*) vivida nos campos deve-se, especialmente, ao fato de que a testemunha não esteve distante dos acontecimentos. Da mesma forma, então, haveria uma dificuldade, se não impossibilidade – a despeito do sentimento de obrigação presente em cada sobrevivente –, em

testemunhar e transmitir a experiência (*Erfahrung*) dos campos; isso, porque é possível encontrar fraturas na linguagem – dentro do campo, mas inclusive fora dele – quando da tentativa de representabilidade do “indizível”, do sofrimento inaudito, enfim, do trauma. Tal fato explicita nitidamente a insuficiência da linguagem, da palavra, diante do trauma. Esse tópico será o fio condutor, digamos, de uma variação teórico-metodológica na minha análise, que passará de uma reflexão descritiva e fiel ao testemunho chocante de Primo Levi para uma análise mais teórica sobre os limites e as possibilidades de seu testemunho literário.

Assim, o terceiro capítulo desta dissertação pretende verificar que tipos de problemas o testemunho do trauma poderia suscitar enquanto mecanismo de representação do passado. Porque o testemunho do genocídio contém em si uma lacuna, uma falta, já que ao mesmo tempo em que transmite uma experiência radical deixa de comunicar outras experiências, pois, dada a absurdidade do evento que fez com que tantos perecessem, elas não podem ser narradas. E mais, além das lacunas que são partes constitutivas do testemunho de grandes catástrofes, há o perigo de uma sobrevalorização, por parte do indivíduo que narra, de um si mesmo isolado e apartado de um exercício de alteridade e de uma legitimação coletiva. Como Levi lida com isso? Podemos recorrer aqui à memória social do evento traumático, nos termos utilizados pelo sociólogo Maurice Halbwachs (2004), em que se note certa legitimação do testemunho emitido individualmente²². No entanto, como essa legitimação ocorre? Como se nota no testemunho de Primo Levi uma dimensão coletiva que se desprende da narrativa individual, fragmentária, lacunar, mas transmissora de experiência (*Erfahrung*) em potencial?

Portanto, nesse capítulo, tentarei explorar as aporias inerentes ao seu testemunho, mas também as estratégias encontradas por Primo Levi de superação dos problemas na representação, legitimação e transmissão da experiência, que o fizeram evitar, de um lado, a tendência ao esteticismo descomedido, e, de outro, a mera reprodução de fatos vividos por um indivíduo isolado. Minha hipótese é de que ele explorou dois mecanismos – eminentemente políticos – dignos de atenção: a transformação do testemunho em expressão possível de uma memória também coletiva, como manifestação de uma realidade vivida por muitos anônimos que não sobreviveram ao genocídio para narrá-la; e a instituição de uma nova relação do testemunho com os leitores, estabelecendo um compromisso entre quem conta e quem lê.

²² Maurice Halbwachs (2004), morto no campo de Buchenwald em 1945, percebeu que a memória coletiva, diferente da memória individual, é construída, transmitida e partilhada por grupos sociais. Enquanto fato social é um problema coletivo que subsiste na relação do indivíduo com a estrutura social. Nesses termos, pode-se dizer que se trata do “grupo visto de dentro”. Assim, toda memória individual existe *a partir e dentro* da memória coletiva. Sobre o estatuto coletivo da memória, ver: Bastide (1994), Pollak (1989; 1990) e Weinrich (2001).

Obviamente, não se trata de encerrar o repertório de conteúdos de seu testemunho literário, de modo a simplificá-lo como mais um arquivo histórico dentre tantos, mas sim de adjudicar inteligibilidade a esse repertório, lendo-o como texto vivo, como documento de cultura que, ao mesmo tempo, é documento da barbárie²³, para usar aqui a equação de Walter Benjamin (1996). Isso quer dizer que o esquema sugerido acima visa reunir em um corpo temático mais ou menos estruturado questões importantes levantadas por Primo Levi em suas duas narrativas autobiográficas escolhidas como objetos desta pesquisa de mestrado. A partir dessa sistematização – e apreendendo sua escrita como campo que radiografa a experiência concentracionária –, tenho como objetivo aprofundar, sem muitas pretensões exaustivas, a reflexão sobre o teor testemunhal de sua produção literária, partindo das questões encerradas pelo autor e diante de um desafio histórico e político bastante relevante e urgente: o imperativo sempre atual de “não repetir o passado”.

O pesquisador está sempre dividido entre dois mundos. Um aberto e cosmopolita, habitado pelo explorador viajante – o detetive dos documentos – e pelas companhias imprescindíveis que cruzam seu caminho, quase sempre convenientemente. Outro, de solidão e clausura, do café e cigarros, do estudo rotineiro e da produção em tempos recordes. O primeiro é o da pesquisa, da acumulação de experiências e coleção de informações e dados, dos estágios, amizades, congressos e trocas de conhecimento. O segundo, mais espinhoso, do trabalho sistemático e disciplinado da criação textual: da biblioteca a casa, da casa à biblioteca. São extremos que se sustentam e recortam um modo específico de produção do saber. Como lembrava Marx (1983), no posfácio de 1873 à segunda edição de *O Capital*, é na exposição e na ordenação do material pesquisado, ou seja, no desenrolar do segundo momento da investigação social, que se manifesta a contribuição singular de um autor.

A seguir, apresento tudo que consegui colher e sistematizar de material, descobertas e reflexões sobre o testemunho de Levi nos dois anos que incorri nesta pesquisa exploratória.

²³ É interessante citar, aqui, um excerto da tese *7 Sobre o conceito de História*: “Todos que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos do que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Estes despojos são os chamados bens culturais. O materialista histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem seus esforços não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corvéia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um documento de cultura que não fosse também um documento de barbárie. E assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo” (Benjamin, 1996, p.225).

Obviamente, não fui capaz de percorrer todos os meandros desse objeto tão polivalente e espesso. Tenho consciência dos defeitos e limites de minhas análises teóricas e das confusas investidas metodológicas. Mas, de qualquer forma, tentei estranhar²⁴, inquirir e explorar meu objeto, de maneira a aprofundar o máximo possível meus empreendimentos teóricos. Só espero que nas páginas que se seguem eu tenha respeitado o autor e contribuído, de alguma forma, para o conhecimento sociológico e histórico desse magnífico intelectual, humanista e escritor que foi Primo Levi e – se não é querer muito – para um debate mais qualificado sobre a produção de uma gramática do sofrimento a partir de seu testemunho literário.

Um ponto de partida possível, talvez, esteja expresso nos excertos iniciais que constituem a epígrafe deste trabalho: o paradoxo do *indizível*, ou seja, da fala impossível – porém, necessária – acerca do sofrimento, e a impotência da linguagem em expressar uma experiência limite do horror (Shakespeare); o *inferno* enquanto metáfora plausível da experiência concentracionária, lugar de morte pautado, sobretudo, pelo tormento inimaginável e pela consequente destruição moral do indivíduo afetado, o que produziu uma indistinta “zona cinzenta”, composta por todo o tipo de cumplicidades, desde a colaboração indireta até o crime explícito (Calvino); e, por fim, a *memória*, lida enquanto potência e recurso ético das vítimas, e suas implicações na construção do testemunho da barbárie (Benjamin).

É nessa medida que nos três capítulos seguintes tentarei abordar, concomitantemente, o sujeito concreto biografado – Primo Levi – e o texto por ele produzido – isto é, o testemunho de sua experiência concentracionária –, a fim de mostrar o que essa testemunha do *Vernichtungslager*, do campo de extermínio de Auschwitz, tem a dizer-nos²⁵.

²⁴ No prefácio à *Fenomenologia do espírito*, Hegel ([1807] 1992) elabora uma equação sobre a constituição do conhecimento, dizendo que os fatos relativamente conhecidos, porque familiares, geralmente não são “bem conhecidos”. É preciso, por isso, tornar estranho aquilo que é familiar, de modo que toda certeza e suposto grau zero da razão sejam cuidadosamente examinados sobre seus sentidos reais. Tal nota não vale tão somente para o senso comum, mas para qualquer exercício do intelecto que se dê por satisfeito com resultados parciais e, muitas vezes, óbvios. Aliás, o processo de transformação do estranho em familiar e vice-versa tornou-se a pedra de toque da antropologia social, sobretudo depois de Clifford Geertz (1989). Em um texto da década de 60, *De Mauss a Claude Lévi-Strauss*, Maurice Merleau-Ponty (1980, p.206) nota que é próprio à investigação antropológica nutrir-se “com fatos que inicialmente lhe pareciam estranhos; progredindo, adquire novas dimensões, reinterpreta seus primeiros resultados com novas pesquisas suscitadas por eles próprios. A extensão do domínio coberto e a compreensão precisa dos fatos crescem simultaneamente. Por estes sinais reconhece-se uma grande tentativa intelectual”. Hegel, Geertz e Merleau-Ponty, em momentos e de formas diferentes é claro, estavam preocupados em alertar para o risco de ater-se apenas à superficialidade das coisas, às certezas sensíveis, à imediatez. Para eles, é sempre necessário exercer diagnósticos rigorosos e fecundamente críticos, a fim de descobrir os fundamentos reais do objeto, pois o pensamento é um movimento continuado que exige do sujeito empenho reflexivo e analítico – o que não se obtém quando se está preso à avalanche de “coisas-já-ditas” e tidas como acabadas. Assim, todo objeto necessita ser compreendido, reconstruído a partir do fato, e continuamente re-configurado por novas apreciações teórico-metodológicas.

²⁵ Aliás, previno que são minhas as traduções de todas as citações de fontes em línguas estrangeiras.

PRIMEIRO CAPÍTULO

NOTAS SOBRE UMA TRAJETÓRIA ADVERSA: PRIMO LEVI, DE TURIM A AUSCHWITZ

*“Havia um sonho – narra Primo Levi –, que muito frequentemente voltava para angustiar as noites dos prisioneiros dos campos de extermínio: o sonho de tornar ao lar, tentar narrar aos familiares e amigos os sofrimentos passados, e dar-se conta, com sentimento de desolação, que eles não escutavam, que não entendiam nada daquilo que lhes era narrado. Creio que todos os sobreviventes que tentaram escrever suas memórias sobre aquela terrível experiência sentiram tal desolação: a de ter vivido uma experiência que ultrapassa o limite do dizível e do humano, uma experiência que nunca poderão comunicar em todo seu horror a ninguém, e cuja recordação continuará a persegui-los para sempre como uma pena tormentosa. Para os fatos como aqueles que ocorreram dentro dos campos de extermínio parece que todo livro deva estar aquém da realidade para poder suportá-los. Apesar disso, Primo Levi nos deu sobre o assunto uma magnífica obra, *Se questo è un uomo* (1947), que não é só um testemunho efficacíssimo, mas um texto que possui páginas de autêntica potência narrativa e que irão permanecer em nossa memória como as mais belas da literatura da Segunda Guerra Mundial. Primo Levi foi deportado para Auschwitz no início de 1944, junto com um contingente de judeus italianos do campo de concentração de Fossoli. O livro se abre, exatamente, com a cena da partida de Fossoli, cena típica de uma abertura bíblica (ver o episódio do velho Gattegno, no capítulo inicial, por exemplo), na qual já se sente o peso de resignação do povo que vaga sobre a terra por séculos, e que pesará sobre todo o livro. Depois, a viagem, a chegada a Auschwitz e – outra cena de imenso poder – a separação de homens, mulheres e crianças, evento sobre o qual nunca se saberá muito. Depois, a vida no campo: Primo Levi não se limita a deixar falar os fatos, pois tece comentários em torno deles sem nunca forçar a voz e, também, sem acentos de indiferença estudada. Verifica, com calma sincera, o que resta do ser humano quando submetido a uma prova que de humana não tem nada”.*

Ítalo Calvino, “Un libro sui campi della morte”, 1948.

1.1. OS ANOS DE FORMAÇÃO NA ITÁLIA

Primo Levi, italiano, judeu, químico, intelectual, escritor e sobrevivente, marcado pela lancinante experiência de ter sido prisioneiro do *Lager* de Auschwitz-Monowitz, nasceu em Turim, em 31 de julho de 1919, filho primogênito de uma pequena burguesia judaica piemontesa. Excetuando os meses que passou trabalhando em Milão, quando ainda recém-formado em química, o curto e atípico período na resistência no norte da Itália e o ano confinado em Auschwitz, sempre viveu na tranquila e bela residência no Corso Re Umberto, número 75, em uma grande avenida que corta o elegante bairro de Crocetta, em Turim.

Seus antepassados eram judeus provenientes da Espanha e do sudeste francês, da região de Provença. Seu pai, Cesare Levi, nascido em 1878, engenheiro elétrico, depois de passar algumas temporadas de trabalho no estrangeiro (sobretudo Bélgica, Hungria e França), casou-se em 1918 com Ester Luzzati, bem mais jovem que o marido – nascida no ano de 1895. Judeus ecléticos culturalmente, ambos eram amantes da música e dos livros, e nesse meio educaram o filho mais velho. Em 1921, nasceu sua irmã Anna Maria – a quem Levi permaneceu sempre ligado por um laço afetivo intenso e que foi importante em sua formação e referência constante em suas memórias. Em 1934, inscreveu-se para o “Liceo Classico Massimo D’Azeglio”, célebre instituto da cidade de Turim, considerado um dos melhores e mais prestigiados da região – e cujo quadro docente era repleto de nomes progressistas de peso, como Massimo Mila, Umberto Cosmo, Augusto Monti, Franco Antonicelli, Zino Zini e Norberto Bobbio. Aliás, nessa famosa escola da Via Parini, Primo Levi teve como professor de italiano, durante alguns meses, o reconhecido escritor Cesare Pavese.

Durante seus anos escolares no liceu, Primo Levi, garoto tímido, porém muitíssimo aplicado, aproveitou-se de uma profunda formação acadêmica humanística, assimilando autores italianos de estirpe, como Dante, Ariosto, Parini, Leopardi e Manzoni, que lhe serviram como influência estética e de conduta.

Seja como for, o fato é que eu li muito, sobretudo nos anos escolares, que, em minhas lembranças, aparecem estranhamente longos, como se o tempo de então tivesse sido esticado como elástico até o ponto de duplicar-se, de triplicar-se. [...] Eu li muito porque pertenço a uma família em que ler é um vício inocente e tradicional, um hábito gratificante, uma ginástica mental, um modo obrigatório e compulsivo de preencher os vazios do tempo e uma espécie de *fata Morgana* em direção à sabedoria. Meu pai estava sempre lendo três livros ao mesmo tempo; lia “estando em casa, andando pela rua, deitando-se e levantando-se” (Deut. 6.7); sempre pedia ao alfaiate que lhe fizesse casacos com bolsos bem grandes e profundos que pudessem conter um livro em cada um (Levi, 1981, prefácio, p.VIII).

Segundo um de seus críticos mais argutos, Ernesto Ferrero (2007), essa formação clássica foi talvez uma das grandes responsáveis, no futuro pós-Auschwitz, sobretudo pelo estilo literário peculiar de Levi: uma mistura de harmonia e erudição, proveniente dos clássicos, precisão e clareza, frutos de seus anos profissionais no laboratório químico, e as características oriundas da dura experiência concentracionária, como o cuidado com as palavras, a curiosidade e a busca por compreensão, a objetividade dos enunciados e um atilado balanço dialético entre “o absolutamente necessário e o supérfluo” – que era como o próprio Levi (1997a, p.200) definia seu estilo.

Ao fim do liceu, inscreveu-se no curso de química da Faculdade de Ciências da prestigiada Università di Torino, em 1937. Porém, já no ano seguinte, o governo fascista de Mussolini, seguindo o exemplo hitlerista das “Leis de Nuremberg”, impôs leis raciais que, progressivamente, foram transformando os judeus italianos em estrangeiros, vetando sua frequência a certos locais – essas leis foram, na verdade, determinações governamentais que impediram o acesso de alguns grupos sociais a muitos aspectos da vida nacional, criando uma classe de não-cidadãos dentro da estrutura legal do Estado. O judeu, como raça, tornou-se o inimigo por excelência da sociedade e do Estado.

Mesmo as leis raciais fascistas tendo proibido o ingresso de italianos judeus na universidade pública, aqueles que já estavam inscritos em seus quadros conseguiram prosseguir em seus estudos. Assim, em 1941, Primo Levi diplomou-se com distinção em química, embora em seu diploma estivesse mencionado o registro: “de raça judia”.

Enquanto seu pai vivia seus últimos e sofridos meses absolutamente prostrado por um câncer maligno, o jovem e assimilado²⁶ judeu Primo Levi, já como químico de formação, andava em busca de emprego em sua cidade de origem, mas sem êxito algum: não conseguia sequer uma ocupação remunerada na área de sua titulação acadêmica. Foi-lhe negada, inclusive, a posição de assistente na universidade que lhe concedera o diploma.

Ele referiu-se particularmente às consequências dessa condição em sua interessante obra *Il sistema periodico*²⁷, da seguinte forma:

²⁶ Assimilação significa, literalmente, “tornar semelhante”, o que remete político-socialmente à inserção jurídica, lingüística e ideológica de certo grupo social “estranho” à uma cultura hegemônica. Trata-se, portanto, de um processo histórico de fusão cultural (tradições, sentimentos, modos de vida etc) que, para Bauman (1999), está ligada a um fenômeno tipicamente moderno, que teve início já na formação dos Estados-Nações europeus.

²⁷ Trata-se do quinto livro de Primo Levi, composto de 21 capítulos que levam cada qual o nome de um elemento da tabela periódica e tratam de um episódio de sua vida. A obra foi editada e publicada em 1975, pela Einaudi. No Brasil, a coletânea foi lançada como “A tabela periódica”. As citações são dessa edição em português (2001).

Tinha numa gaveta um diploma finalmente ornado, no qual estava escrito em caracteres elegantes que a Primo Levi, de raça judia, se conferia a licenciatura em Química com nota máxima e louvor: era, pois, um documento ambíguo, uma metade glória, a outra escárnio, uma metade absolvição, a outra condenação. Estava naquela gaveta desde julho de 1941 e novembro já havia terminado [...]. E o mundo precipitava-se na catástrofe (Levi, 2001, p.67).

Com a enfermidade avançada do pai, a família em dificuldades financeiras e os obstáculos impostos aos jovens judeus italianos à, já difícil, tarefa de encontrar trabalho regulamentar, Primo Levi viveu de um emprego temporário e semi-clandestino em Valli di Lanzo, na província de Turim, em um laboratório químico de uma mina de amianto. No mesmo ano, em 1941, morreu-lhe o pai, o que fez com que o químico se transferisse para a cidade de Milão para trabalhar em uma fábrica suíça de medicamentos, *Wander*. Essas experiências iniciais no mundo profissional, bem como a futura obsessão pelo “sentido humano do trabalho como químico”, Primo Levi também narrou em *Il sistema periodico*.

Essa é uma época em que Levi se pôs em contato com textos basilares que, no futuro, iriam marcar fortemente seu estilo literário, segundo outro crítico atento, Marco Belpoliti (2010). Aliás, foi então que ele iniciou a leitura mais sistemática das obras de Melville e Huxley e se aproximou de distintas figuras da literatura ficcional e científica mundial, como Homero, Rabelais, Tolstoi, Sterne, Conrad e Darwin. Foi um percurso bastante acidentado e diluído, é certo, mas importante para os dois ofícios que, depois da guerra, Levi afirmava possuir, químico e escritor – reconstruído em sua antologia pessoal, *La ricerca delle radici*²⁸, onde expôs de forma coerente e heterogênea os autores que mais influenciaram sua formação como indivíduo, confirmando, assim, o caráter enciclopédico e curioso de sua narrativa, uma confluência de interesses científicos, éticos e humanísticos²⁹, que têm como pólos o metafórico e atroz *Livro de Jó*³⁰ e as páginas finais sobre os *buchi neri* (Levi, 1981).

²⁸ Antologia de Levi de 1981, encomendada pelo então editor da Einaudi, Giulio Bollati, onde o autor discute, em 30 excertos críticos, as obras que mais foram importantes em sua formação. Não há ainda tradução nacional.

²⁹ Ele acreditava não haver muita diferença entre as duas culturas que o norteavam: “Eu vivi na fábrica por quase trinta anos, e devo admitir que não há contradição alguma entre ser um químico e ser um escritor: há sim um recíproco reforço” (Levi, 1997a, p.88). Em outro momento, em entrevista concedida a Edoardo Fadini, diz: “Eu sou um anfíbio, um centauro (inclusive, escrevi contos sobre centauros). E me parece que a ambiguidade da ficção científica reflita meu destino atual [1966]. Estou dividido em duas metades: uma é aquela da fábrica, onde sou um técnico, um químico. A outra, pelo contrário, está totalmente destacada dessa primeira, e é por intermédio dela que eu escrevo, respondendo às entrevistas, trabalho minhas experiências passadas e presentes. São de fato dois meios cérebros. Trata-se, até, de uma cisão paranóica” (Levi, 1997a, p.107). Ítalo Calvino (1981), por sua vez, em *Le quattro strade di Primo Levi*, afirma que a principal qualidade literária do escritor de Turim é exatamente a de estabelecer relações entre influências tão heterogêneas e, mesmo assim, manter uma escrita fluída, de modo a fazer convergirem formação científica, sensibilidade literária, imaginação e substância moral.

³⁰ Aqui, me refiro a um dos “livros poéticos e sapienciais” (Jó, Salmos, Provérbios, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos, Sabedoria e Eclesiástico) do Antigo Testamento, cujo caráter é de ensinamento visando a sabedoria. O *Livro de Jó* é uma parábola escrita em estilo poético sobre o sofrimento humano.

A partir das leis raciais, ou melhor, da revolta que brotou desse sentimento de se ter tornado *persona non grata* no próprio país, e da experiência laboral e cultural em Milão, Levi iniciou um percurso de tomada de consciência ideológica. Talvez seja esse o nó biográfico de sua trajetória a partir do qual podemos iniciar outro momento da reflexão. Foi em 1942, durante sua curta estadia em Milão, já após a morte do pai, que ele se colocou em contato com outros jovens italianos, judeus e não-judeus, mais envolvidos com a realidade do país. Com eles, principiou um rápido amadurecimento político, fruto de sua proximidade com alguns expoentes da militância antifascista européia – nesse ano, entra para o clandestino *Partito d'Azione*. Em 1943, com a prisão de Mussolini e a aproximação da Guerra, consolidou certo engajamento nas reuniões do grupo e, logo depois, se inseriu em uma rede de “partigiani” (movimento italiano de resistência armada) que atuavam no Vale de Aosta³¹, *Giustizia e Libertà*, fundado por Carlo Rosselli. É interessante absorver, aqui, a maturação política de Levi, um misto de valores liberais, expresso por sua inserção no movimento dos irmãos Rosselli, com valores socialistas, dado sua simpatia por alguns ideais do comunismo italiano.

No mês de dezembro de 1943, as milícias fascistas prenderam-no junto a outros companheiros nas imediações de Brusson. Depois de algumas semanas confinado, foi conduzido ao “campo de triagem” de Fossoli-Carpi, em Modena. Nas palavras do escritor:

Fui detido pela Milícia fascista no dia 13 de dezembro de 1943. Eu tinha vinte e quatro anos, pouco juízo, nenhuma experiência e uma forte propensão, favorecida pelo regime de segregação ao qual as leis contra os judeus haviam me obrigado durante os últimos quatro anos, a viver em um mundo só meu, um tanto apartado da realidade, povoado de racionais fantasmas cartesianos, de sinceras amizades masculinas e minguadas amizades femininas. Cultivava um moderado e abstrato espírito de rebeldia (Levi, 1988, p.11).

Nos interrogatórios que se seguiram à sua prisão, no quartel da milícia, ainda no extremo norte da Itália, Levi preferiu declarar-se na condição de “cidadão italiano de raça judia”, imaginando que, de outro modo, corria o risco de ser fuzilado por envolvimento direto na luta armada: “eu não poderia justificar minha presença naquele fim de mundo, retirado demais para quem simplesmente quisesse evitar os bombardeios das grandes cidades”, lembra o autor (Levi, 1988, p.12). Então, como judeu, foi enviado a Fossoli, um grande campo de concentração antes destinado a prisioneiros de guerra ingleses e americanos, e que agora acolhia as várias categorias de pessoas não gratas ao governo. Então teve início outra etapa de sua trajetória, uma viagem infernal que duraria cerca de vinte meses.

³¹ Um detalhamento mais aprofundado e completo sobre esse período-chave e, também, sobre a juventude e os anos de formação intelectual, política e cultural de Primo Levi, pode ser encontrado em três importantes biografias escritas por Myriam Anissimov (1999), Carole Angier (2002) e Ian Thomson (2002).

1.2. *LASCIATE OGNI SPERANZA: VIAGEM AO LABORATÓRIO SOCIAL DE AUSCHWITZ*

Depois de quase cinco meses em Fossoli, mais especificamente na manhã do dia 21 de fevereiro de 1944, Primo Levi descobriu que, no dia seguinte, os judeus encarcerados ali, no campo de triagem – inclusive as mulheres, as crianças, os idosos e os doentes –, seriam todos transferidos para outra localidade ainda desconhecida por eles. Haveria uma viagem³². O medo assombrou-os durante toda aquela noite, obviamente; afinal, como poderia dormir tranquilo um ser humano já fragilizado que sentia a morte iminente? E como poderia fechar os olhos uma mãe cujo filho tremia de pavor, frio e incerteza?

Logo o dia seguinte chegou e, com a precisão violenta e brusca que seria depois tão comum ao *Lager*, foi feita a chamada para a saída. Ao final, “*Wieviel Stuck?*, perguntou o sargento; o cabo, batendo continência, respondeu que as ‘peças’ eram seiscentas e cinquenta” (Levi, 1988, p.14). Foram levados, então, do quartel em direção à estação de trem de Carpi. Na estação, o trem já os esperava e, com ele, as primeiras pancadas imprevisíveis, empurrões e xingamentos – executados quase que burocraticamente em uma língua incompreensível ainda – vieram dar “boas vindas” àquele povo de párias cujo destino era o pior imaginável: os golpes foram tão novos e absurdos, afirma com espanto Levi (1988, p.15) em uma passagem interrogativa, que nem chegaram a sentir dor, “nem no corpo nem na alma. Apenas um profundo assombro: como é que, sem raiva, se pode bater numa criatura humana?”.

Além dos socos, era constante também o conselho hipócrita – na verdade, Levi refere-se a ordens propriamente ditas – de que os judeus deviam embarcar com todos os bens que possuíam ali, inclusive peças de ouro, jóias, dinheiro, casacos e, em alguns casos, animais de pequeno porte. “É tudo coisa que poderá servir a vocês” – diziam os oficiais com ar cúmplice. Mas, de fato, “era um saque: um artifício simples e engenhoso para transferir valores para o *Reich*, sem publicidade nem complicações burocráticas, sem transportes especiais nem temores de furtos *en route*: com efeito, na chegada tudo era sequestrado” (Levi, 2004c, p.94).

Um novo estágio desse processo ímpar de degradação do humano se iniciava no trem, nesse veículo-símbolo da era industrial que fora transmutado para funcionar como prisão

³² Não se trata, aqui, de uma viagem qualquer, no sentido moderno do termo, como as que fizeram os homens de aventura e dominação no início da modernidade; não se trata de uma viagem do espírito de curiosidade e conhecimento da natureza e cultura, desprovida de significações teológicas e dogmáticas; não se trata, por fim, de uma viagem como símbolo da busca pelo novo, de fuga da pressão à qual a vida cotidiana está eventualmente submetida na vida moderna, como explicou Freud (1997). Trata-se de outra viagem, imposta pela força social e política, e que “de-emancipou”, dessubjetivou e desumanizou grupos inteiros, negando liberdade de movimento, escolha, pensamento e juízo valorativo do ser humano, identificado como *outro*, bárbaro, enfim, inimigo.

ambulante e instrumento de morte por esgotamento. Todos os campos possuíam linhas ferroviárias; afinal, elas faziam parte do sistema nazista de morte. É muito sintomático o fato de que inexistia narrativa ou testemunho de sobreviventes em que não surja como elemento importante, de um lado, o trem blindado, lotado e sujo e, de outro, a penosa viagem. Parece haver, ademais, um cálculo grosseiro do número de indivíduos que eram lançados nesses vagões: “entre cinquenta e cento e vinte, segundo a distância da viagem e o nível hierárquico que o sistema nazista atribuía ao ‘material humano’ transportado” (Levi, 2004c, p.93). Como recorda Levi (1988, p.15), os trens eram compostos, basicamente, de vagões de carga trancados por fora, cujo interior estava apinhado de “homens, mulheres e crianças socados sem piedade, como mercadoria barata, a caminho do nada, morro abaixo, para o fundo”.

Ora, não é necessário um espetaculoso esforço teórico para notar que a própria deportação já constitui um processo de desumanização e dessemancipação no sentido mais imediato do termo: sofrimentos físicos, como maus tratos, torturas, desnutrição, sede e privações higiênicas; e sofrimentos psíquicos, começando pelo exílio e continuando com as mais diversas humilhações públicas, bens confiscados, segregação absoluta com o restante do mundo, desinformação quanto ao destino final e dilaceramento dos laços familiares, inclusive a separação dos pais e dos filhos pequenos. Era um processo inflexível de rebaixamento. Até evacuar tornara-se um ato angustioso, sobretudo para os mais idosos, já que deveria ser feito em público mesmo e em condições difíceis: “um trauma para o qual nossa civilização não nos prepara, uma ferida profunda infligida à dignidade humana, um atentado obsceno e cheio de presságio; mas também o sinal de uma malignidade deliberada e gratuita” (Levi, 2004c, p.96).

Quanto a essa cena de escárnio evidente, Levi informa-nos ainda que os SS (*Schutzstaffel*, a famosa organização paramilitar ligada ao Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães) não escondiam sua diversão quando estavam diante de homens e mulheres agachando-se no meio dos trilhos, nas rápidas paradas do comboio, para cuidar de suas necessidades. Entre risadas e insultos, os soldados alemães “exprimiam abertamente seu desgosto: gente como essa merece seu destino, basta ver como se comportam. Não são *Menshen*, seres humanos, mas animais, porcos” (Levi, 2004c, p.96).

As injúrias, a dor, as doenças e a morte eram presenças constantes; mas eram também contraditórias, porque foram esses mesmos sofrimentos, somados ao abandono, à carência, às pancadas, à falta de sono e ao frio dilacerante, que, durante a viagem – e também depois dela, já no *Lager* –, impediram aos deportados de mergulharem “no vazio de um desespero sem fim. Foi isso. Não a vontade de viver, nem uma resignação consciente: dela poucos homens

são capazes, e nós éramos apenas exemplares comuns da espécie humana” (Levi, 1988, p.15). O autor leva-nos a ponderar, com isso, que o próprio suicídio lhes fora negado, pois se tratava de um ato definitivamente reflexivo, próprio do homem e não do animal, uma ação meditada, escolhida. Já não se era vivo o bastante para ter a força de acabar com a própria vida.

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 ao fundo (Levi, 1988, p.25).

Um ser rebaixado à sua estrutura biológica e animal mais elementar está paralisado, absolutamente, e já não passa de um “verme oco e sem alma”. Sua vulnerabilidade reduziu a vida a uma competição incessante pela mera sobrevivência imediata. Não se tratou apenas de exterminar indivíduos e degradar suas identidades pessoais, mas da experiência mesma da eliminação “da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana em uma simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são” (Arendt, 1989, p.488-489). Perderam-se os qualificativos subjetivos e políticos que a modernidade um dia edificara, portanto: seres humanos deixaram de ser cidadãos, pessoas, sujeitos, indivíduos e homens, progressivamente. Destruir o homem, jurídica e moralmente falando, é na verdade, como sustentou novamente Arendt (1989, p.506), “destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos [...]”. Morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem”.

Era assim, de forma precária, vazia, envergonhada, que esses frágeis exemplares da espécie humana chegavam ao complexo de Auschwitz. Levi confirma que, entre seus colegas de vagão, de quarenta e cinco pessoas, apenas quatro tornaram a ver as suas famílias e casas – e acrescenta que seu vagão foi, de longe, o mais afortunado. Como carga vil, destituída de valor, aos olhos nazistas não importava se morressem no trem, no desembarque, fuzilados a caminho do campo, no trabalho fatigante, nas câmaras de gás ou nos fornos crematórios.

É de se notar que o tom de relato angustiantemente descritivo de *Se questo è un uomo*, muito comum às autobiografias dos sobreviventes, ora e outra toma um caráter mais reflexivo. E não são poucas as vezes que o escritor envereda por esse caminho, principalmente quando conjectura acerca do sofrimento dos concentracionários, da morte cotidianamente à espreita ou

da estrutura social peculiar do campo. Sobre a chegada do trem em Auschwitz, por exemplo, diante das humilhações que se seguiram ao desembarque ferroviário, o autor assevera:

Em dez minutos todos nós, homens válidos, fomos reunidos em um grupo. O que aconteceu com os demais, mulheres, crianças, velhos, nunca pudemos descobrir, nem na época, nem depois. Foram, simplesmente, tragados pela noite. Hoje, porém, sabemos muito bem que, nessa escolha rápida e sumária, tinha-se julgado, para cada um de nós, se poderia ou não trabalhar de maneira útil para o *Reich*; sabemos que nos campos de Buna-Monovitz e Birkenau só entraram noventa e seis homens e vinte e nove mulheres do nosso trem, e que de todos os restantes (mais de quinhentos) nenhum vivia mais dois dias depois. Também sabemos que nem sempre foi seguido esse critério, ainda que tênue, de discriminação entre hábeis e inábeis e que, mais tarde, frequentemente se adotou o sistema de abrir simultaneamente as portas dos dois lados dos vagões, sem aviso algum, nem instruções, aos recém-chegados. Entravam no campo os que, casualmente, tinham descido por um lado “certo”; os do outro lado iam para a câmara de gás³³ (Levi, 1988, p.18).

Diante de uma situação como essa, não é de estranhar que a primeira impressão que se segue à chegada dos prisioneiros a Auschwitz seja a do inferno³⁴. O escritor alude a um “inferno social” e a um “laboratório social infernal”, no qual os prisioneiros, centenas de milhares de pessoas de todas as classes e de todos os países da Europa, representavam uma amostragem média e não selecionada de humanidade que fora bruscamente lançada em um ambiente medonho e inumano. É digno de nota que Primo Levi, químico de vasta cultura humanística, como vimos, faça uso frequente de metáforas clássicas em suas narrativas.

O escritor refere-se amiúde à zona interna aos arames farpados como se tratasse de um imenso inferno, pensando muito provavelmente no cenário d’A *Divina Comédia*³⁵, de Dante

³³ Esse trecho lembra o relato de Hannah Arendt (2004, p.319-320) sobre o ritual de morte em Auschwitz, sistematizado e, talvez por isso, absurdo: “os prisioneiros chegando de toda a Europa; as seleções na rampa, e as seleções subseqüentes entre aqueles que tinham sido robustos na chegada; a divisão em categorias (todos os idosos, crianças e mães com filhos deveriam ser gaseados imediatamente); os experimentos humanos; o sistema dos ‘prisioneiros de confiança’, os *kapos* e os comandos de prisioneiros que manejavam as instalações de extermínio e detinham posições privilegiadas. Tudo parecia previsto e assim previsível”.

³⁴ O ceticismo de Elias Canetti (1978) me parece oportuno aqui. Comentando a obra de Thomas Hobbes, disse o ensaísta búlgaro que a invenção do inferno teria sido a maior das monstruosidades humanas, e que seria difícil compreender que se possa esperar dos homens algo de bom após esse invento tão trágico.

³⁵ Sobre essa e outras alusões ao universo dantesco, ver o belo ensaio de Cesare Segre (1997), que se encontra na coletânea organizada por Ernesto Ferrero (1997). O texto de Segre, aliás, encerra também a edição italiana de *Se questo è un uomo* (2005a). Aqui, aderimos à metáfora do “inferno” para, eventualmente, em especial neste capítulo, referir-nos ao *Lager*, muito influenciados talvez pelas aproximações feitas por Hannah Arendt (1989). Primo Levi (1988, p.114-116) narra um episódio marcante e que explicita ainda mais a relevância da cultura humanista, sobretudo de Dante, em sua formação intelectual e cultural e em seu repertório moral. O episódio é contracenado com o francês Pikolo, ou Jean Samuel (2002) – que, futuramente, iria organizar com Walter Geerts uma obra sobre o escritor-testemunha, *Primo Levi: le double lien* –, durante uma aula de italiano em Auschwitz: “O canto de Ulisses. Quem sabe como e por que me veio à memória, mas não temos tempo para escolher, esta hora já não é mais uma hora. Se Jean é inteligente, vai compreender. Vai: hoje me sinto capaz disso. Quem é Dante? Que é a Divina Comédia? Que sensação estranha, nova, a gente experimenta ao tentar esclarecer, em poucas palavras, o que é a Divina Comédia. Como está organizado o Inferno. O que é o ‘contrapeso’, que liga a pena à culpa. Virgílio é a razão. Beatriz a Teologia. Jean ouve atento. Eu começo, lento, cuidadoso: *Lo maggior corno della fiamma antica / Cominciò a crollarsi mormorando, / Pur come quella cui vento affatica. / Indi, la*

Alighieri (1986). Já na entrada de Auschwitz, como é atualmente de amplo conhecimento, se deparou com uma grande mensagem iluminada e jocosa de boas vindas: *Arbeit Macht Frei*, isto é, “o trabalho liberta”³⁶. Esta mensagem repete com cruel ironia, para o autor italiano, o famoso “Lasciate ogni speranza voi ch’entrate”, do *Inferno* de Dante. A viagem ao *Lager* é, nesses termos, uma viagem até o fundo, inclusive até o fundo do homem, ao seu “inferno indecifrável”. Na equação arendtiana, o inferno não surge como metáfora que indica apenas o sofrimento físico e a crueldade infligida ao corpo, mas, antes, como a mais ampla agonia perpetuada em um sofrimento físico e simbólico sem fim. Segundo a filósofa alemã, o inferno, no sentido mais literal do termo, “é representado por aquele tipo de campos que os nazistas aperfeiçoaram e onde toda a vida era organizada, completa e sistematicamente, de modo a causar o maior tormento possível” (Arendt, 1989, p.496).

Nos parágrafos que se sucedem à chegada ao complexo, agora já no interior do campo, o autor relata as ordens berradas, os bofetões e o pragmatismo infame que começam a impor a “lógica infernal” do local, e que seguirá o dia a dia dos *Häftlinge* dali para frente: “o inferno deve ser assim”, acrescenta Levi (1988, p.20), “uma sala grande e vazia, e nós, cansados, de pé, diante de uma torneira gotejante, mas que não tem água potável, esperando algo certamente terrível [...]; é como se estivéssemos mortos. [...] O tempo passa, gota a gota”. Na sala de espera, duvidosos quanto a seu destino nos próximos minutos, Levi narra três momentos de desumanização sistemática, como se constituíssem, juntos, ritos de passagem cerimonialmente instituídos. No primeiro ato, em meio ao frio intenso do inverno polonês, o desnudamento e a vergonha: “Eu nunca tinha visto velhos nus. [...] A porta dá para fora, entra um vento gelado, estamos nus, cobrindo o ventre com os braços. Um golpe de vento bate a porta; o alemão torna a abri-la, fica olhando, absorto, como nos contorcemos uns detrás dos

cima in qua e in là menando, / Come fosse la lingua che parlasse, / Mise fuori la voce e disse: Quando... [...]. Cuidado, Pikolo, abre os ouvidos e a mente, eu preciso que compreendas: *Considerate la vostra semenza: / Fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e conoscenza* [Trata-se, aqui, do Canto XXVI d’*O Inferno*, versos 85, 86, 87, 88, 89, 90 e 118, 119 e 120: *A parte superior da flama antiga / A tremular começa murmurando, / Como a que o vento lhe assoprando instiga. / E a um lado e a outro o cimo meneando, / Como se língua fora, que falasse, / Estas vozes profere, e diz-nos: / Quando... Da vossa raça refleti na altura! / Viver quais brutos veda-o vossa origem! / De glória vos impele ambição pura!*]. É como se eu também ouvisse isso pela primeira vez: como um toque da alvorada, como a voz de Deus. Por um momento, esqueci quem sou e onde estou. Pikolo me pede para repetir esses versos. Como ele é bom: compreendeu que está me ajudando. Ou talvez seja algo mais: talvez (apesar da tradução pobre e do comentário banal e apressado) tenha recebido a mensagem, percebido que se refere a ele também, refere-se a todos os homens que sofrem e, especialmente, a nós: a nós dois, nós que ousamos discutir sobre essas coisas, enquanto levamos nos ombros as alças do rancho”. Sobre a influência de Dante Alighieri na obra de Primo Levi, ver, também: Sara Vandewaetere (2005).

³⁶ Zuin (2006, p.197) esclarece a origem da expressão, lançando ainda uma interrogação: “a expressão é de Martin Lutero, criada para afirmar a postura ascética da ética da salvação através do trabalho. Todavia, como o trabalho reduzido na sua pior forma de alienação, o escravo, poderia libertar os deportados e os prisioneiros?”.

outros para abrigar-nos” (Levi, 1988, p.21). No segundo, a raspagem dos cabelos e a ofensa da padronização fisionômica dos presos: “Quatro homens entram bruscamente com pincéis, navalhas e tesouras para tosquia. [...] Fazemos perguntas e mais perguntas; eles simplesmente nos agarram, e num instante estamos barbeados e tosquiados. Com que caras ridículas ficamos sem cabelos!” (Levi, 1988, p.21). Por último, na sala seguinte, completamente nus, tosquiados, cansados, com os pés descalços doloridos na água gelada, os presos entram no recinto das duchas, tão temerosos como antes. Aqui, novamente, a morte os aflige. Porém, logo pensam que os alemães tiveram o trabalho de raspar seus cabelos:

Quer dizer que vamos tomar banho [...]; quer dizer que não nos vão matar – ainda. Por que, então, nos deixam aqui de pé e não nos dão de beber e ninguém nos explica nada; e por que estamos sem sapatos, sem roupa, com os pés na água, e faz frio, e há cinco dias que viajamos e nem podemos sentar? (Levi, 1988, p.22).

Depois do banho – cinco minutos sublimes devido à quentura da água, que sai forte das duchas –, à força de mais gritos e brutalidade, lhes são fornecidos uniformes, sapatos e, finalmente, a autorização para se vestirem. Ao terminar a tarefa, às pressas, sob a sentinela sempre constante de olhos alemães desdenhosos, porém atentos, “cada qual fica em seu canto, sem ousar levantar o olhar para os demais. Não há espelhos, mas a nossa imagem está aí na nossa frente, refletida em cem rostos pálidos, em cem bonecos sórdidos e miseráveis. Estamos transformados em fantasmas” (Levi, 1988, p.24). O rosto de cada um era uma circunferência. No *Lager* sempre se entrava nu. Na verdade, Primo Levi (2004c, p.98) acrescenta que ali se entrava mais do que nu, “privado não só das roupas e dos sapatos (que eram confiscados), mas dos cabelos e de todos os outros pêlos [...]; a raspagem era total e semanal, e a nudez pública e coletiva era uma condição recorrente, típica e cheia de significado”. A ofensa ao pudor representava então um dos alicerces do sofrimento no campo.

A próxima etapa talvez tenha sido a que mais intimamente marcou os sobreviventes, não só pelo destaque corporal de estigma, impossível de esconder dos próprios olhos e da curiosidade alheia, mas também pela lembrança traumática dessa adversa cerimônia de iniciação à macabra ciência dos números de Auschwitz: a tatuagem. Por isso, acredito que seja interessante uma atenção redobrada sobre esse evento. Primo Michele Levi, seu nome próprio de nascimento, nesse momento, cessa de existir como elemento designador de uma identidade singular dentro daquele universo. Sua identificação, agora, passa a ser feita por algarismos. E seu número de batismo no complexo concentracionário é 174.517, a marca cicatrizada que, para sempre, levará consigo, assinalada em sua memória e em seu corpo.

A operação foi pouco dolorosa e extraordinariamente rápida: colocaram-nos numa fila e, um por um, conforme a ordem alfabética dos nossos nomes, passamos por um

hábil funcionário, munido de uma espécie de punção com uma agulha minúscula. Ao que parece, essa é a verdadeira iniciação: só “mostrando o número” se recebe o pão e a sopa. Necessitamos de vários dias e de muitos socos e bofetadas, até criarmos o hábito de mostrar prontamente o número, de modo a não atrapalhar as cotidianas operações de distribuição de víveres; necessitamos de semanas e meses para acostumarmo-nos ao som do número em alemão. E durante muitos dias, quando o hábito da vida em liberdade me levava a olhar a hora no relógio, no pulso aparecia-me, ironicamente, meu novo nome, esse número tatuado em marcas azuladas sob a pele (Levi, 1988, p.25-26).

A partir de 1942, em Auschwitz e nos *Lager* subordinados, o controle dos prisioneiros não era mais feito com a costura de seus respectivos números nos uniformes; eles passaram a ser tatuados no antebraço esquerdo. Os homens, na parte externa; as mulheres, na interna. A operação era traumática, mas sua simbologia ia muito mais além, pois carregava o seguinte significado: “este é um sinal indelével, daqui não sairão mais; esta é a marca que se imprime nos escravos e nos animais destinados ao matadouro, e vocês se tornaram isso. Vocês não têm mais nome: este é seu nome” (Levi, 2004c, p.103). E segue dizendo, agora em outro momento: “*Häftling*, aprendi que sou um *Häftling*. Meu nome é 174.517; fomos batizados, levaremos até a morte essa marca tatuada no braço esquerdo” (Levi, 1988, p.25). O escritor insere tal intervenção em seu testemunho, aliás, como sendo uma das grandes violências inúteis e gratuitas dos campos, uma ofensa não só ao corpo, tão material e suscetível por natureza, mas à humanidade mesma dos grupos estigmatizados. Como animais de carga, finalmente, eles estavam catalogados e inseridos dentro de um sistema gerenciável.

Os números tatuados nos antebraços dos presos, dentro da estrutura social e política do campo, serviam, ainda, para dividir os variados estereótipos que se foram criando e, por conseguinte, para definir futuras sociabilidades internas. Por exemplo, aos mais velhos do campo, o número revelava tudo:

[...] a época de entrada, o comboio com o qual se chegou e, consequentemente, a nacionalidade. Todos tratarão com respeito os números entre 30.000 e 80.000: sobram apenas algumas centenas, assinalam os poucos sobreviventes dos guetos poloneses. Convém abrir bem os olhos ao entrar-se em relações comerciais com um 116.000 ou 117.000: já devem estar reduzidos a uns quarenta, mas trata-se dos gregos de Tessalônica, não devemos deixar-nos enrolar. Quanto aos números mais altos, carregam uma nota de leve ironia, como acontece para os termos “novato” ou “calouro” na vida normal. O grande número típico é um sujeito barrigudo, dócil e burro, ao qual se pode fazer acreditar que na enfermaria distribuem sapatos de couro para pés delicados, convencê-lo a correr lá, deixando a sua gamela de sopa “aos nossos cuidados”; pode-se vender-lhe uma colher por três rações de pão; pode-se mandá-lo até o mais feroz dos *Kapos* para perguntar (aconteceu comigo!) se é verdade que o seu Comando é o *Kartoffelschäl Kommando*, o Comando-de-descascar-Batatas, e se é possível alistar-se nele (Levi, 1988, p.26).

Aliás, sobre esse tema, a própria hostilidade ao ingressante, ao “novato” (*Zugang*, apontado, pelo escritor, como um jargão comum ao campo), era substancialmente motivada,

assim como todas as outras intolerâncias e violências perpetradas de maneira horizontal, pela tentativa, muitas vezes inconsciente, de consolidar um “nós” à custa dos “outros”. Trata-se da dificuldade dos próprios concentracionários de estabelecer ali uma relação igualitária entre seus companheiros de infortúnio e sofrimento. O que Levi nos narra é que existia no campo, muito frequentemente, a constituição de um “nós”, estabelecido por um grupo mais ou menos homogêneo de presos veteranos (que, em regra, falavam o mesmo idioma) que estava mais habituado à práxis social local, à rotina massacrante do *Lager*; com efeito, havia a exclusão de um “outro”, constituído por grupos de novatos, recém-chegados e – talvez por demonstrarem uma dificuldade maior na compreensão do polonês e do alemão – mais frágeis. Ou seja, ao mesmo tempo em que se diferenciavam de um “outro”, se identificavam entre si³⁷.

De fato, aniquilar a identidade dos prisioneiros, profanando seus rostos e desfigurando seus já esqueléticos corpos, não bastava para o sistema nazista. Era necessária, ainda, a privação do nome – disso que se tem de mais individual na vida. Se lembrarmos, tanto Norbert Elias como Pierre Bourdieu perceberam que o estabelecimento do nome próprio é um elemento distintivo, de singularização e que constitui o suporte do estado civil do indivíduo na modernidade. Para Elias (1994, p.151), o nome próprio, formado pelo prenome e pelo sobrenome, é uma resposta à questão da “identidade-eu” e da “identidade-nós”, em que os dois componentes do nome indicam a pessoa tanto como indivíduo singular quanto como membro de determinado grupo – porque enquanto o nome dá a cada pessoa o símbolo de sua singularidade, uma resposta à pergunta sobre “quem ela é” aos seus próprios olhos, ele também indica “quem se é” aos olhos dos outros. Bourdieu (1980), por sua vez, nota que, no nome, se institui uma “identidade social” constituinte e mais ou menos duradoura que garante a identidade do indivíduo em todos os campos possíveis nos quais ele intervém como agente.

³⁷ Isso remete à relação entre identidade e alteridade que iremos desenvolver no terceiro capítulo. Sabemos que, sob circunstâncias ordinárias, cada grupo tende a adotar determinadas posturas frente ao “outro”, ao “diferente”, ao patologicamente “desviante” de um padrão, sobretudo por intermédio do fortalecimento de traços físicos e cognitivos de um “nós” socialmente instituído. Nesse sentido, o “nós” se caracterizaria pela construção social e simbólica de fenótipos, crenças, valores, ideologias e ações previsíveis de um ser humano considerado “normal” em determinado ambiente; por outro lado, os “outros” seriam aqueles distintos do “nós” e, portanto, composto por indivíduos que, sob certas condições, poderiam ser rotulados negativamente – Goffman (1982) denominou esse último grupo de “estigmatizados”. No campo, havia uma tendência à formação de grupos fechados que possibilitavam a ajuda mútua entre aqueles que deles faziam parte. Em contrapartida, havia a exclusão de indivíduos estigmatizados e tidos como fracos, inábeis, potencialmente prejudiciais à sobrevivência do grupo mais bem estabelecido. Para tanto, se fixavam fronteiras, segregações, distinções e, muitas vezes, violências entre os próprios presos, o que supunha relações de poder horizontalizadas e variadas. Nesse cenário, aquele mundo se dividia e classificava entre aqueles que tinham acesso a privilégios e os que não o tinham, os que eram suscetíveis à ajuda mútua e os que estavam abandonados. Com a negação desse “outro” (em regra, formado por “muçulmanos”) nocivo à existência do grupo de “nós”, configurava-se um mapa social cinzento daquele território – que iremos explorar no próximo capítulo, no tópico que versará sobre o fenômeno da *zona grigia*.

O fato é que em decorrência da privação do nome próprio no campo havia sua imediata substituição por um número, bem como a imposição de uma rubrica de tipologia específica que ordenava o já burocrático universo nazista: o triângulo vermelho marcado por um “F” era destinado aos prisioneiros políticos, o triângulo verde ao prisioneiro comum, os amarelos aos judeus, e assim por diante³⁸. Os concentracionários eram divididos em três categorias em geral: os criminosos, os políticos e os judeus. Nas palavras do autor: “Todos vestem roupa listrada, todos são *Häftlinge*, mas os criminosos levam, ao lado do número, costurado no casaco, um triângulo verde; os políticos, um triângulo vermelho; os judeus, que formam a grande maioria, levam a Estrela de David, vermelha e amarela” (Levi, 1988, p.31).

Ao fim desse espetáculo bizarro de afronta à dignidade e ao corpo humano, Primo Levi fornece alguns dados informativos sobre a geografia do local – e, aqui, o tom da narrativa, novamente, oscila entre juízos analíticos e descrições mais objetivas, oscilação típica da estética do químico-escritor. O palco desses eventos se chama Monowitz, e fica vizinho a Auschwitz, na Alta Silésia. Trata-se de um “campo de trabalho (em alemão, chama-se *Arbeitslager*); todos os prisioneiros, uns dez mil, trabalham na instalação de uma fábrica de borracha de nome Buna; o campo, portanto, também se chama Buna” (Levi, 1988, p.23). *Buna-Werke* era um complexo fabril de produtos químicos da IG Farben, responsável pela produção de borracha sintética, que se situava em Monowitz³⁹.

Ora, como se sabe, os *Lager* eram os campos de concentração e extermínio dentre os quais Auschwitz aparece como modelo mais amplamente conhecido. Pela definição de Levi

³⁸ E continua: o triângulo azul era destinado aos imigrantes; o preto, aos alemães “arianos” casados com judias ou aos militantes tidos como “antissociais”; o roxo, aos presos de seitas religiosas não toleradas pelo regime de exceção, como os membros da Testemunha de Jeová; o castanho, aos ciganos; e o rosa, aos homossexuais. Sobre isso, ver o trabalho de Sessi (2002), um dos estudos pioneiros sobre os grupos perseguidos pelo regime nazista.

³⁹ Primo Levi (2004b, p.11) dedica um texto poético de sua coletânea *Ad ora incerta* a essa fábrica-*Lager* chamada *Buna-Werke*. A poesia leva o nome do campo, *La Buna*: “Piedi piagati e terra maledetta / Lunga schiera nei grigi mattini. / Fuma la Buna dai mille camini, / Un giorno come ogni giorno ci aspetta. / Terribili nell'alba le sirene: / ‘Voi moltitudine dai visi spenti, / Sull'orrore monotono del fango / È nato un altro giorno di dolore’. / Compagno stanco ti vedo nel cuore, / Ti leggo gli occhi compagno dolente. / Hai dentro il petto freddo fame niente / Hai rotto dentro l'ultimo valore. / Compagno grigio fosti un uomo forte, / Una donna ti camminava al fianco. / Compagno vuoto che non hai più nome, / Uomo deserto che non hai più pianto, / Così povero che non hai più male, / Così stanco che non hai più spavento, / Uomo spento che fosti un uomo forte: / Se ancora ci trovassimo davanti / Lassù nel dolce mondo sotto il sole, / Con quale viso ci staremmo a fronte?”. Tradução minha: “Pés feridos e terra amaldiçoada / Longa fila nas manhãs cinzentas. / Exala fumaça a Buna das mil chaminés / Um dia como todos os outros nos espera. / Terríveis as sirenes na madrugada: / ‘Vocês, multidão de rostos apagados, / No horror monótono da lama / Nasceu mais um dia de sofrimento’. / Companheiro cansado, vejo no seu coração, / Leio seus olhos, companheiro atormentado. / Tem dentro do peito frio fome nada / Quebrou-se dentro o último valor. / Companheiro cinzento, foi um homem forte, / Uma mulher caminhava ao seu lado. / Companheiro vazio que nem sequer tem mais nome, / Homem deserto que nem sequer tem mais choro, / Tão pobre que nem sequer mais sofre, / Tão cansado que nem sequer tem mais medo, / Homem amortecido que um dia foi um homem forte: / Se ainda nos encontrássemos, / Lá em cima, no mundo terno sob o sol, / Com qual semblante nos enfrentaríamos?”.

(2004c, p.11), eram, primeiro, grandes “centros de terror político”, que depois se tornaram “fábricas de morte” com “ilimitado reservatório de mão-de-obra escrava sempre renovada”. O sistema de campos de Auschwitz era formado por outros subcampos. Buna-Monowitz (*Lager-Buna*), ou Auschwitz III, era um dos três grandes campos desse complexo industrial de morte. Os campos serviam, além do mais, como laboratórios sociais nos quais era demonstrado que, em um governo total, “tudo é permitido” e “tudo é possível”, segundo a equação arendtiana. Auschwitz “era um laboratório cruel em que se podia assistir a situações e comportamentos nunca antes vistos antes nem depois, nem em outra parte” (Levi, 2004c, p.83).

Confirmando tal afirmativa, Mark Mazower (2001) destaca que os *Lager* nazistas faziam parte de um “grande universo de campos de concentração”, onde a SS controlava milhares de concentracionários, em uma rede que se espalhava por todo o continente europeu. Segundo o historiador britânico, havia na Europa mais de dez mil campos, incluindo, nessa cifra, oito campos de extermínio, vinte e dois campos de concentração principais (que, na verdade, devido à opressão do dia a dia, ao trabalho escravo e às péssimas condições a que eram submetidos os presos, equivaleriam a verdadeiros centros de extermínio), e mais de mil e duzentas ramificações consideradas “secundárias” – isto é, cerca de quatrocentos guetos, vinte e nove asilos psiquiátricos e dezenas de orfanatos onde os internos eram frequentemente assassinados. Além desses, em territórios orientais já ocupados por Hitler, era institucionalizada a matança deliberada em vinte e seis “campos de triagem” e em vários outros “depósitos” de prisioneiros de guerra, oponentes políticos, civis e ciganos capturados.

Era sintomático, portanto, o potencial destrutivo desses laboratórios de morte. Desde o início da chamada “solução final” (*Endlösung*) – em Chelmo, em 1941, com os primeiros caminhões a gás (que matavam pela inalação de óxido de carbono), até as câmaras de gás entupidas de *Zyklon B*, a partir de 1942, sobretudo em Belzec, Sobibor, Treblinka, Majdanek, Auschwitz –, as técnicas de assassinio coletivo passaram por “avanços” bastante significativos (Sémelin, 2009). Em geral, a destruição e o genocídio combinaram diversos métodos de execução, desde a automatização da morte até o massacre cínico, de modo que o corpo político-institucional dos campos funcionava com um desmesurado projeto de engenharia humana, de modificação antropológica e genética social coletiva (Bodei, 2000).

Os *Kapos*, os prisioneiros-funcionários dos campos – os quais, mais adiante, serão examinados em algumas linhas –, estavam liberados para cometer as piores atrocidades em

relação aos presos, sobretudo judeus e ciganos⁴⁰: “até o fim do ano de 1943, não era raro que um prisioneiro fosse assassinado a pancadas por um *Kapo*, sem que este tivesse de temer qualquer sanção. Só mais tarde, quando a carência de mão de obra se tornou mais aguda, é que se introduziram algumas limitações” (Levi, 2004c, p.39-40). Nesse período, como bem lembra Primo Levi (1988, p.7), “o governo alemão, em vista da crescente escassez de mão de obra, resolveu prolongar a vida média dos prisioneiros a serem eliminados”.

A agonia oriunda do trabalho forçado e da violência era, portanto, o elemento chave da desumanização no interior do campo, que comportava o máximo de tormento possível, o mais alto esbanjamento de sofrimento físico e simbólico. Ora, “o ‘inimigo’ não devia apenas morrer, mas morrer no tormento”, afirmava Levi (2004c, p.104). E como nota Elias Canetti (1983, p.252) em seu *Massa e Poder*, já naturalmente o corpo humano é o símbolo da vulnerabilidade, pois ele está sempre nu e exposto: “em sua maciez, ele está sujeito a todos os tipos de golpes inesperados”. O corpo do *Häftling*, sem defesa, encontrava-se substancialmente em condição de passividade absoluta, inerme. E a violência sobre ele era unilateral, uma vez que não havia simetria, paridade, tampouco reciprocidade. Era uma violência “despersonalizadora”.

Isso também ficava muito evidente tanto na estrutura interna dos alojamentos quanto na topografia do campo. Nos dormitórios, locais que deveriam servir em teoria para o descanso do corpo depois da rotina alucinante de trabalhos forçados, só havia beliches apertados e precários: “cento e quarenta e oito beliches de três camas cada um, encaixadinhos um ao outro como células de colméias [...]. Aqui vivem os *Häftlinge*, em número de duzentos a duzentos e cinquenta por Bloco; na maioria dos casos, portanto, dois para cada cama” (Levi, 1988, p.30). Segundo seu relato, o campo era construído em forma de um quadrado de mais ou menos seiscentos metros de lado, fechado com duas cercas de arame farpado – sendo que uma, a interna, estava constantemente ligada à corrente elétrica. Para elucidar melhor a geografia do *Lager*, são ainda apresentados alguns dados importantes:

Consta de sessenta barracos de madeira, aqui chamados Blocos; destes, uma dezena ainda está em construção. Além dos Blocos, o conjunto, em material, das cozinhas; uma granja experimental, cuidada por um grupo de *Häftlinge* privilegiados; os barracos das duchas e das latrinas, um para cada seis ou sete Blocos. E mais, alguns Blocos destinados a finalidades especiais: antes de tudo, um conjunto de oito, na

⁴⁰ Os ciganos, como grupo étnico-racial, também foram vítimas do extravagante projeto nazista de “purificação racial”. A historiografia européia mais recente cunhou o termo em romani *Porajmos* para denominar o “holocausto” desse povo. O extermínio dos ciganos pelos nazistas e seus colaboradores na Alemanha e nos países ocupados vitimou cerca da metade da população cigana da Europa, sobretudo os ciganos nômades. Sobre a perseguição e o genocídio de ciganos durante o nazismo, ver: Ania Cavalcante (2012).

extremidade leste do Campo, constitui a enfermaria e o ambulatório; há, logo, o Bloco 24, o *Krätzblock*, para os sarnentos; o Bloco 7, no qual nunca entrou nenhum *Häftling* comum, reservado à *Proeminenz*, ou seja, à aristocracia, aos prisioneiros incumbidos de funções superiores; o Bloco 47, para o *Reichsdeutsche* (os arianos alemães, políticos ou criminosos); o Bloco 49, só para *Kapos*; o Bloco 12, metade do qual funciona como cantina, para os *Reichsdeutsche* e os *Kapos*, ou seja, para a distribuição de tabaco, pó inseticida e, ocasionalmente, outros artigos; o Bloco 37, contendo o Escritório Central e a Chefia do trabalho, e, por fim, o Bloco 29, que fica sempre com as janelas fechadas, porque é o *Frauenblok*, o Bloco das Mulheres, o prostíbulo do Campo, servido por moças *Häftlinge* polonesas e reservado aos *Reichsdeutsche* (Levi, 1988, p. 29-30).

Vez ou outra, o escritor faz referência à hoje famosa expressão “universo concentracionário”, cunhada originalmente em 1946, pelo também sobrevivente-escritor David Rousset ([1946] 1965), para fazer referência a Auschwitz. No entanto, em *I sommersi e i salvati*, Primo Levi faz a ressalva de que mesmo constituindo um sistema extenso e muito autônomo, com lógica própria e regras bem definidas em seu complexo funcionamento, o campo estava fortemente entrelaçado à vida cotidiana do país; portanto, não se tratava, em absoluto, de um universo fechado, como se pode imediatamente pensar. Ali atuavam sociedades industriais grandes e pequenas que obtinham lucro com a mão de obra escrava fornecida pelo *Lager*. “Algumas exploravam os prisioneiros sem piedade, aceitando o princípio desumano (e também estúpido) dos SS, segundo o qual um prisioneiro valia por outro e, se morresse de cansaço, podia ser imediatamente substituído” (Levi, 2004c, p.13).

O campo foi o local onde, mediante um *know-how* técnico e político bastante moderno, se concretizou a mais absoluta condição inumana já vista: primeiro, porque ele foi “o produto de uma concepção de mundo levada às últimas consequências com uma lógica rigorosa” (Levi, 1988, p.7), e, segundo, porque ali se encontravam instituições variadas, como sociedades industriais, empresas agrícolas, fábricas⁴¹. Mesmo “os diversos fornos crematórios haviam sido projetados, construídos, montados e testados por uma empresa alemã, a *Topf de Wiesbaden*”, em atividade até 1975, criando fornos e utensílios para o uso civil sem modificar sua “razão social”, ressalva Levi (2004c, p.13). Um pouco mais adiante, na mesma obra, ele confirma os dados expostos há pouco com a seguinte assertiva: “jamais tantas vidas humanas foram eliminadas em um tempo tão breve e com tão lúcida combinação de engenho tecnológico, fanatismo e crueldade” (Levi, 2004c, p.17).

O autor acreditava que o massacre pôde ser deflagrado – e, depois, pôde ainda ser alimentado de si mesmo – graças à combinação de alguns fatores não muito numerosos, como

⁴¹ Sobre os cartéis formados por algumas indústrias químicas alemães, como a *I.G. Farben (Interessen-Gemeinschaft Farbenindustrie AG)*, que “patrocinaram” a ascensão do partido nazista (NSDAP) na Alemanha e serviram como apoio logístico para as ações do exército alemão, ver: Smith (1982).

o estado de guerra em quase toda Europa, o perfeccionismo tecnológico e organizativo alemão, o carisma de Hitler e sua aceitação por grande parte da opinião pública, e a ausência na Alemanha de sólidas raízes democráticas. Esses fatores combinados foram indispensáveis para a criação e disseminação dos *Lager*, que constituíam um microcosmo da sociedade totalitária: “o campo é apenas o gênero de existência que nos foi atribuído, sem limites de tempo, dentro da estrutura social alemã” (Levi, 1988, p.84).

Os primeiros dias nesse microcosmo de desumanização e ofensa foram, de fato, os mais terríveis. Em todos os *Häftlinge*, não importava sua origem cultural, língua materna ou força física, tampouco a capacidade de adaptação ao meio insólito, o choque traumático era unânime. Como relembra Levi (1997a, p.66), em uma entrevista concedida a Germaine Greer, datada de novembro de 1985, quase todas as pessoas que morreram no *Lager* sucumbiram, na verdade, nessa primeira fase, no período de adaptação, ou seja, nos primeiros quinze ou vinte dias de confinamento, no período de estranhamento no qual eram recebidas, ainda com assombro e bastante despreparo, as primeiras ameaças, os insultos de “boas vindas”, as pancadas que não vinham somente dos SS, mas também dos “colegas” de infortúnio que vestiam o ultrajante uniforme listrado e carregavam o mesmo estigma da tatuagem indelevelmente marcado no corpo.

A maior parte dos prisioneiros morrera, em um primeiro momento, obviamente, devido à fome, ao frio, ao cansaço e às doenças adquiridas. Porém, a partir de um exame mais atento, Primo Levi conjectura que outra boa parte deles, sobretudo se tratando daqueles que não conheciam razoavelmente o alemão e o polonês – e isso incluía a grande maioria dos deportados italianos –, morrera por “insuficiência de informação”. Isto é, se tivessem tido pelo menos a oportunidade de comunicação com os companheiros e com as pessoas mais antigas ali do campo, com os “veteranos”, talvez tivessem se orientado um pouco melhor: pelo menos, aprenderiam, antes de tudo, “a obter roupas, sapatos, comida ilegal; a evitar o trabalho mais duro e os encontros, muitas vezes mortais, com os SS; a cuidar sem erros fatais das doenças inevitáveis” (Levi, 2004c, p.81).

Portanto, seu relato sobre situações-limites como essas ajuda a perceber o estranhamento com o qual se deparou o prisioneiro recém-chegado ao inferno de Auschwitz, onde a morte era “trivial, burocrática e cotidiana”, onde não se tinha nem ao menos o “conforto do pranto”, e onde, diante da morte sempre à espreita, ou seja, da morte tornada hábito, “o limite entre cultura e incultura desaparecia” (Levi, 2004c, p.126), haja vista que, “ao redor de nós, tudo era destruição e morte” (Levi, 1988, p.170).

O regime dos campos era um sistema de violência absoluta sobre o corpo e a psique do indivíduo inerte, cuja função era a fabricação sistemática de uma forma pervertida do ser humano. Restava dessa condição extrema uma vítima vulnerável, cuja dignidade havia se degenerado em sua própria caricatura. Sobretudo por isso, por essa tentativa metódica de demolição do homem como parte do princípio fundamental da política nazista, é que o sistema concentracionário segue sendo, ainda, um *unicum* na história das catástrofes humanas.

É possível perceber que o autor busca a todo instante escrever e falar somente de coisas vividas e lembradas. No apêndice da edição italiana de *Se questo è un uomo*, escrito em 1976 para responder a algumas questões que constantemente lhe eram dirigidas, Primo Levi (2005a, p.166) dizia que, em vez do julgamento de vítimas e carrascos, preferia o testemunho sóbrio: “eu devo testemunhar sobre as coisas que eu sofri e vi. Os meus livros não são livros de história: no ato de escrever, limito-me rigorosamente a relatar os fatos dos quais tive experiência direta”. Assim, muitas vezes, lograva construir um quadro mais complexo do campo e de seus personagens que não se resumia a uma série de fatos, de forma a testificar um fato vivido direta ou indiretamente⁴².

Em 27 de Janeiro de 1945, um grupo de soldados russos surgiu nas portas do *Lager*. Não acenavam para os presos, tampouco sorriam; pareciam sufocados, não só por piedade,

[...] mas por uma confusa reserva que selava suas bocas e subjugava seus olhos ante o cenário funesto. Era a mesma vergonha conhecida por nós, a que nos esmagava após as seleções, e todas as vezes que devíamos assistir a um ultraje ou suportá-la: a vergonha que os alemães não conheceram, aquela que o justo experimenta ante a culpa cometida por outrem, e se aflige que persista, que tenha sido introduzida irrevogavelmente no mundo das coisas que existem, e que a sua boa vontade tenha sido nula ou escassa, e não lhe tenha servido de defesa. Assim, a hora da liberdade soou grave e acachapante, e inundou, a um só tempo, as nossas almas de felicidade e doloroso sentimento de pudor, razão pela qual quiséramos lavar nossas consciências e nossas memórias da sujeira que as habitava; e de sofrimento, pois sentíamos que isso já não podia acontecer, e que nada mais poderia acontecer de tão puro e bom para apagar o nosso passado, e que os sinais da ofensa permaneceriam em nós para sempre, nas recordações de quem a tudo assistiu, e nos lugares onde ocorreu, e nas histórias que iríamos contar. Porque, e este é o tremendo privilégio de nossa geração e do meu povo, ninguém pôde mais do que nós acolher a natureza insanável da ofensa, que se espalha como um contágio. É absurdo pensar que a justiça humana possa extingui-la. Ela é uma inexaurível fonte do mal: quebra o corpo e a alma dos esmagados, os destrói e os torna abjetos; recai como infâmia sobre os opressores, perpetua-se como ódio nos sobreviventes, e pulula de mil maneiras, contra a própria vontade de todos, como sede de vingança, como desmoronamento moral, como negação, como fadiga, como renúncia (Levi, 2004a, p.11-13; 2004c, p.63).

⁴² As reminiscências sensoriais do *Lager* são marcantes em sua obra inaugural: Auschwitz era trágica, como uma Coketown, a famosa cidade de carbono de Charles Dickens: “essencialmente cinzenta e opaca. Este emaranhado sem fim de ferro, cimento e lama é a negação da beleza. Suas ruas, seus edifícios chamam-se como nós, com letras ou números, ou com nomes inumanos e sinistros. Dentro de sua cerca não cresce um fio de grama, a terra está saturada dos resíduos tóxicos de carvão e petróleo, não há nada vivo, a não ser as máquinas e os escravos; mais vivas aquelas do que estes” (Levi, 1988, p.72).

Quero sugerir que ele falou da sua própria experiência, sim, é claro, mas também falou de situações que viu de perto, sempre a partir da proximidade – quer dizer, como testemunha ocular. E assim o fez servindo-se de um universo referencial e conceitual bastante peculiar, apresentando como elemento decisivo de seu procedimento narrativo, uma ambiguidade estilística entre a fidelidade com suas experiências e o compromisso com os leitores. Para ele, o escritor não deveria nunca escrever de forma escura e carregada, porque um escrito possui tanto mais valor e esperança de perenidade quanto mais bem ele é compreendido e quanto menos ele se presta às interpretações equivocadas⁴³.

⁴³ Sobre seu estilo, ver o texto de Levi (1976), “Dello scrivere oscuro”, publicado em *La Stampa*, em 11 de dezembro de 1976. Disponível em: www.sagarana.it/rivista/numero5/saggio7.html. Acessado em: 02/03/2012.

SEGUNDO CAPÍTULO

ETNOGRAFIA DA AGRESSÃO: ESTRUTURA E SOCIABILIDADE DE UM LAGER

“O elemento de verdade por trás disso tudo, elemento que as pessoas estão tão dispostas a repudiar, é que os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos se deve levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. ‘Homo homini lupus’. Quem, em face de toda sua experiência da vida e da história, terá a coragem de discutir essa asserção? Via de regra, essa cruel agressividade espera por alguma provocação, ou coloca-se a serviço de algum outro intuito, cujo objetivo também poderia ter sido alcançado por medidas mais brandas. Em circunstâncias que lhe são favoráveis, quando as forças mentais contrárias que normalmente a inibem se encontram fora de ação, ela também se manifesta espontaneamente e revela o homem como uma besta selvagem, a quem a consideração para com sua própria espécie é algo estranho”.

Sigmund Freud, “O mal-estar na civilização”, 1930.

2.1. INTRODUÇÃO À “SOCIOLOGIA AMADORA” DE PRIMO LEVI

Muito se conhece sobre a história do regime nazista, do fenômeno da deportação e dos campos de extermínio. Mas pouco se sabe, ainda hoje, sobre o cotidiano no interior dos *Lager*, a atmosfera respirada pelos prisioneiros, a sociabilidade⁴⁴, os tipos humanos ali dispostos e o cotidiano das agressões. Levi buscou registrar isso de maneira sistemática, mediante um olhar atento ao humano em situações extremas. Norberto Bobbio (1984), em um artigo sobre o autor, argumenta que quem se colocou de frente aos seus livros deve a ele muitas lições para a difícil *tarefa de viver*, como dissera Pavese: “Se não tivéssemos lido *Se questo è un uomo*, teríamos compreendido até o fundo, no significado forte da palavra ‘compreender’, até a essência das coisas, o sentido daquela incrível e ainda hoje inimaginável máquina de extermínio que foram os *Lager* nazistas?”. De fato, uma miríade de questões foi afrontada por Levi em suas obras, em especial nas de maior teor autobiográfico/testemunhal, como *Se questo è un uomo* e *I sommersi e i salvati* – objetos privilegiados desta análise.

Contudo, entre os assuntos abordados em sua narrativa, que para ele constituía uma espécie de “serviço público que deve funcionar” para, assim, atingir o “tribunal dos leitores” (Levi, 1997a, p.40), nota-se a preocupação do escritor em narrar e trabalhar sua experiência de *Häftling* tal como faz um sociólogo amador⁴⁵. A partir disso, ele inicia uma leitura bem particular dessas instituições totais de morte⁴⁶, que combina elementos descritivos, juízos analíticos, recursos memorialísticos e dados históricos. Seu foco parte de aspectos da estrutura geográfica, social e política do campo, chegando a análises mais detidas e idiossincráticas

⁴⁴ Refiro-me às relações e interações sociais desenvolvidas pelos indivíduos dentro do campo de concentração.

⁴⁵ Primo Levi (1997a, p.278) definiu-se certa feita como um “sociólogo amador” para referir-se ao seu trabalho de sobrevivente-narrador; é sintomático dessa sua condição o fato de ter traduzido obras de antropólogos famosos, como Mary Douglas e Claude Lévi-Strauss. Acredito que seus textos de teor mais testemunhal possuem algo próprio ao ofício de cientista social, uma curiosidade e um interesse muito grandes pelo homem, pela cultura humana e seus significados e variações quando diante de situações específicas: “Fechem-se entre cercas de arame farpado milhares de indivíduos, diferentes quanto à idade, condição, origem, língua, cultura e hábitos, e ali os submetam a uma rotina constante, controlada, idêntica para todos e aquém de todas as necessidades; nenhum pesquisador poderia estabelecer um sistema mais rígido para verificar o que é congênito e o que é adquirido no comportamento do animal-homem frente à luta pela vida” (Levi, 1988, p.88).

⁴⁶ A título de referência, uma “instituição total” poderia ser definida como o local de residência e trabalho onde indivíduos em situação semelhante, “separados da sociedade mais ampla por considerável período de tempo, levam uma vida fechada e formalmente administrada” (Goffman, 1999, p.11). O caráter total é “simbolizado pela barreira em relação ao mundo externo e por proibições de saída que muitas vezes estão incluídas no esquema físico – por exemplo, portas fechadas, paredes altas, arame farpado, fossos, água, florestas ou pântanos”. Isso parece lembrar um pouco as “sociedades disciplinares” que Foucault situou nos séculos XVIII e XIX, mas que atingiram seu apogeu no século XX. Dentre esses locais, Deleuze (2007) adverte que a “prisão” é o meio de confinamento disciplinar por excelência. Federico Cereja (1989), estudioso do genocídio nazista, chama de “campos de concentração totais” alguns dos *Lager* que funcionavam ao mesmo tempo como prisões, campos de trabalho e também campos de extermínio, como Auschwitz, Belzek, Chelmno, Majdanek, Sobibor e Treblinka.

sobre a lógica hitlerista de segregação, sofrimento e morte, esforçando-se para tornar compreensível ao leitor sua experiência traumática. O que gostaria de evidenciar, a seguir, nessa linha de raciocínio, são dois importantes deslocamentos narrativos ocorridos no interior do testemunho de Primo Levi, sistematizando as questões exploradas pelo autor em torno de algumas matérias específicas.

Constitui parte do primeiro deslocamento narrativo, o trabalho escravo, sem sentido e tormentoso – uma paródia do trabalho humano, na verdade –, a violência inútil como traço fundamental do campo nazista, a degradação do corpo e da estrutura moral humana diante da fome, do frio e das agressões diárias e o rebaixamento de seres humanos à condição de “não pessoas”⁴⁷. Para narrar tais situações limites, muitas vezes, Levi coloca-se como “alguém que habita na clausura de um acontecimento extremo que o aproximou da morte” (Seligmann-Silva, 2005, p.81). Agora, já constituindo parte do segundo deslocamento, podemos citar o intrincado fenômeno da “zona cinzenta”, a figura paradigmática do “muçulmano”⁴⁸, e a dificuldade na comunicação, muitas vezes fatal, dentro do universo babélico que era Auschwitz – é importante assinalar, um dos tópicos mais frequentes nas autobiografias dos sobreviventes. Para avaliar tais fenômenos, ele recorre a figuras arquetípicas retiradas de sua experiência, portando-se como testemunha de segundo grau ou, se se preferir, como “testemunha da testemunha” (Jelin, 2002).

Como figura dupla, o escritor invocou a tensão entre narrar enquanto testemunha ocular de situações limites (*testis*) e narrar enquanto padecedor direto dos eventos traumáticos

⁴⁷ O sociólogo italiano Alessandro Dal Lago (2004) lembra que, nas principais línguas européias, o conceito de “pessoa” – *persona* – leva a duas denotações: o homem como “ser vivente” e pertencente à espécie humana, isto é, como indivíduo singular; e o homem enquanto ser social e político, expresso, sobretudo, nas práticas coletivas e institucionais. A pessoa, nessa medida, é um conjunto de atributos suficientemente capazes de fazer de um ser humano um homem entre outros homens. Quando o homem é reduzido ao corpo puramente biológico deixa de ser pessoa nos dois sentidos do termo, pois uma pessoa só existe enquanto sua humanidade não for anulada.

⁴⁸ O jargão “muçulmano” foi empregado, muito provavelmente, nos *Lager* nazistas, primeiro pelos alemães e depois pelos próprios judeus, para referir-se aos presos cujas vidas estavam totalmente expostas, “nuas”, inermes, vulneráveis. Mais adiante, no último item deste capítulo, irei explorar melhor a figura do *Muselman*, do muçulmano, esse tipo de morto-vivo ou “inumano” que marcou os campos de concentração e extermínio. Por ora, interessa saber que eles se encontravam em um estágio difícil de ser definido como humano propriamente dito. Segundo Giorgio Agamben (2008, p.56), que desenvolve o problema exposto por Primo Levi, “o muçulmano é um ser indefinido, no qual não só a humanidade e a não-humanidade, mas também a vida vegetativa e a de relação, a fisiologia e a ética, a medicina e a política, a vida e a morte transitam entre si sem solução de continuidade”. O filósofo italiano, aliás, considera essas figuras quase vegetativas como sendo as verdadeiras testemunhas de Auschwitz, que foram silenciadas pela morte, de modo que jamais poderíamos ter seu testemunho direto – logo, na estrita lógica agambeniana, o testemunho integral dos campos não existiria, restando-nos algo fragmentário e incompleto. Sobre o termo *Muselman*, é interessante ver o esclarecedor prefácio/apresentação da professora Jeanne Marie Gagnebin à obra de Agamben (2008) – mais especificamente a página 13, nota de rodapé 11 –, que foi traduzida para o português como *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Paul Steinberg (1996), em seu relato testemunhal tardio, utilizou a palavra *homo läger* para referir-se a essa figura extrema do campo de extermínio nazista.

(*superstes*)⁴⁹. Tomando, então, a figura do sobrevivente como portador de uma memória e narrador de fatos, nota-se que essa tensão não sugere a negação do testemunho como *testis* (como o faz, em certa medida, Agamben, em seu denso *Quel che resta di Auschwitz*), mas propõe que a testemunha padeceria o evento traumático de dois modos distintos, concomitantes e complementares: vivendo determinada experiência e narrando-a como se fosse “historiador de si mesmo” (Levi, 2004c, p.10); e vivendo certas experiências como se estivesse no papel de um “terceiro” – não no sentido que remete à exterioridade radical, a um ser que se encontra à margem do fato, na posição de espectador passivo, mas à figura mesma de um “observador participante”, se é que me é permitido utilizar tal expressão característica da gramática antropológica –, pois na medida em que presenciou certos eventos pode assegurar-lhes a existência mediante a ordenação e narração de seus fatos.

Atuando nesses dois sentidos coexistentes, o autor oferece-nos chaves interpretativas importantes para entender o intricado universo concentracionário. De um lado, utiliza-se de fatos baseados na própria experiência, sobretudo como *superstes* – mas que não exclui o *testis* –, a fim de ilustrar, por exemplo, elementos da topografia do campo, narrar agressões ocorridas durante os trabalhos forçados e as horas de repouso, e para manifestar dificuldades de comunicação dentro desse mundo caótico e babélico. De outro, mormente como *testis* – e, mais uma vez, não abdicando de seu papel incontestável de *superstes* –, compõe seu testemunho a partir de arquétipos extraídos do cotidiano de Auschwitz, valendo-se, para tanto, de personalidades que aclaram e ajudam a compreender a complexa sociabilidade do campo, repleta de figuras “cinzentas”, para fazer uso desse adjetivo que será tão comum ao léxico de Levi. É esse esquema duplo que quero abordar neste capítulo.

⁴⁹ O professor Márcio Seligmann-Silva (2005, p.80-81) reclama o linguista francês Émile Benveniste (1995, p.278) para elucidar essa dualidade coexistente do ato de testemunhar, porque Benveniste destaca justamente um parentesco semântico da noção de testemunha que auxilia na reflexão sobre a situação-limite do sobrevivente: “*Superstes*, como o linguista comenta, não é somente ‘ter sobrevivido a uma desgraça, à morte’, mas também ‘ter passado por um acontecimento qualquer e subsistir muito mais além desse acontecimento’, portanto, de ter sido ‘testemunha’ de tal fato”. Para aclarar um pouco mais essa diferença, Seligmann-Silva cita outra equação do estruturalista francês: “Etimologicamente *testis* ‘é aquele que assiste como um terceiro (*terstis*) a um caso em que dois personagens estão envolvidos; e essa concepção remonta ao período indo-europeu comum. [...] Mas *superstes* descreve a testemunha seja como aquele que subsiste *além de*, testemunha ao mesmo tempo sobrevivente, seja como aquele que *se mantém no fato*, que está aí presente”. Ambos implicam tanto uma proximidade, uma “primeiridade”, digamos, como também a capacidade mesma de avaliar e refletir sobre o episódio presenciado. Por isso, acredito que Primo Levi tenha narrado Auschwitz concomitantemente como *superstes* e *testis*, pois seu testemunho é, a um só tempo, um testemunho da experiência própria e um testemunho das histórias assistidas, sempre apresentando as duas variações em diferentes dosagens e conforme as circunstâncias, o evento narrado e as personagens em questão.

2.2. O TRABALHO ESCRAVO E A “VIOLÊNCIA INÚTIL”

Era a música que dava ares de “normalidade” e marcava o ritmo extenuante de trabalho no campo de concentração e extermínio de Auschwitz, configurando a expressão sensorial de sua “geométrica loucura”. O martelar do bumbo e o ruído agudo dos pratos eram a voz do campo, mais um mecanismo de tortura. Os prisioneiros, inermes, marchavam como mortos-vivos, segundo a perspectiva de Primo Levi, na cadência ditada pela banda, que soava uma dúzia de canções irritantemente repetidas, da manhã à noite; os oficiais alemães, por sua vez, relaxavam de sua rotina com a orquestra instituída por Rudolf Höss, o famoso comandante de Auschwitz.

Uma banda de música começa a tocar, ao lado do portão do Campo; toca “Rosamunda”, essa canção popular sentimental, e isso nos parece tão absurdo que nos entreolhamos sorrindo com escárnio. Nasce em nós uma sombra de alívio; talvez essas cerimônias todas sejam apenas uma gigantesca palhaçada, ao gosto teutônico. A banda, porém, depois de “Rosamunda”, continua tocando uma música após a outra, e lá aparecem nossos companheiros, voltando em grupos de trabalho. Marcham em filas de cinco, com um andar estranho, não natural, duro, como rígidos bonecos feitos só de ossos; marcham, porém, acompanhando exatamente o ritmo da música (Levi, 1988, p.28).

O ecoar compassado da música, desse modo, era o sinal de que muitos marchavam como autômatos, na bruma e na neve, no sol escaldante e na chuva, como “pessoas sem alma” e cuja estrutura moral havia sido danificada: suas almas estavam mortas e a música substituída a vontade deles, já inexistente, pois “cada pulsação torna-se passo, contração reflexa dos músculos destruídos. Os alemães conseguiram isso. Dez mil prisioneiros, uma única máquina cinzenta; estão programados, não pensam, não querem. Marcham” (Levi, 1988, p.50). De fato, a morte simbólica já era ali anunciada, bem antes daquela corpórea.

Contudo, a orquestra não era o único elemento absurdo do universo concentracionário. A própria estrutura social do local era extremamente complicada. As proibições, por exemplo, eram inúmeras e, na maior parte das vezes, sem sentido algum. Não era permitido aos concentracionários dormir vestidos com o casaco, usar os lavatórios em determinadas horas, não tomar ducha nos dias marcados – ou tomar fora desses dias –, sair do dormitório com o casaco desabotado ou a gola levantada, esconder por dentro dele papel, palha ou qualquer outro elemento que pudesse proteger do frio, etc.

O escritor lembra um fato, sucedido depois de mais um expediente penoso de trabalho, que ilustra a lógica estranha das interdições. Havia dias em que a água era apenas aquela da sopa diária; portanto, a sede era uma companheira inseparável. Em certo momento, Levi (1988, p.27) diz ter visto, do lado de fora da janela, ali, ao alcance das mãos, um caramelo de

gelo gotejando água. Ele então tem a idéia imediata, como se tratasse de um impulso instintivo, de quebrar o bloco de gelo derretendo para saciar sua sede. Porém, de imediato, adianta-se um guarda que fazia a ronda no local e arranca o bloco brutalmente da mão do escritor, que, por sua vez, pergunta em seu pobre alemão: *Warum?* (Por quê?). *Hier ist kein Warum* (Aqui não existe ‘por quê’), responde, empurrando-o para trás. “A explicação é repugnante, porém bastante simples: neste lugar infernal tudo é proibido, não por motivos inexplicáveis e sim porque o campo foi criado para isso”. Portanto, para adaptar-se ao *Lager* era necessário, primeiro e rapidamente, aprender que a pergunta “por que” absolutamente não existia, devendo-se somente aceitá-la.

Para Levi (1988, p.32), infundáveis e insensatos também eram os rituais obrigatórios. Por exemplo, diariamente, já de manhã, a primeira lei dos alojamentos era arrumar a cama perfeitamente, deixando-a plana e lisa; depois, engraxar os tamancos imundos do barro do dia anterior de trabalho; e, ainda, “submeter-se ao controle dos piolhos e ao da lavagem dos pés; aos sábados, fazer-se barbear e raspar o cabelo [...]; aos domingos, submeter-se ao controle geral da sarna e ao dos botões do casaco, que devem ser cinco”. E o emaranhado de leis misturava-se a um emaranhado de tabus e problemas mais ordinários, sobretudo quando se tratava da rotina do trabalho, o que dificultava ainda mais a adaptação.

Ora, trabalhavam todos, com exceção dos doentes em estado grave – e, para provar a precariedade do estado físico e, com efeito, fazer-se reconhecer como doente de fato, era necessária uma “ampla bagagem de conhecimentos e experiências”, adquirida somente com o tempo, a “ferro e fogo”. Sobre a jornada de trabalho, recorda:

O horário de trabalho varia conforme a estação. Todas as horas de luz são horas de trabalho; portanto, oscila-se de um horário mínimo invernal (8h às 12h e 12h30 às 16h) a um horário máximo de verão (6h30 às 12h e 13h às 18h). Os *Häftlinge* não podem, de maneira alguma, estar trabalhando nas horas de escuridão, ou quando há cerração fechada, embora trabalhem normalmente quando chove, se neva ou (o que é bem frequente) se sopra o vento feroz dos Cárpatos; isso porque a escuridão ou cerração poderiam favorecer tentativas de fuga. [...] Um domingo em cada dois é dia normal de trabalho, e, nos domingos de folga, em vez de trabalhar na fábrica trabalha-se, em geral, na manutenção do Campo, de modo que os dias de verdadeiro descanso são raríssimos (Levi, 1988, p.34).

É certo que nos primeiros *Lager*, coetâneos à conquista do poder por Hitler, o trabalho era puramente persecutório, digamos, inútil para fins produtivos: “mandar gente desnutrida remover turfa ou quebrar pedra só servia como objetivo terrorista” (Levi, 2004c, p.104). O escritor descreve no capítulo “Violenza inutile”⁵⁰, de *I sommersi e i salvati*, um fato bastante

⁵⁰ Ver, no original, p.83-101. Na tradução brasileira, “Violência inútil”, p.91-108.

sintomático, em que as mulheres de Ravensbrück, um terrível campo de concentração feminino, suportavam intermináveis jornadas de trabalho durante o período de quarentena (isto é, antes do enquadramento nas brigadas de trabalho em fábricas)⁵¹. A ordem expressa era para remover areia das dunas: “em círculos, sob o sol de julho, cada deportada devia deslocar a areia de seu monte para o monte da vizinha da direita, em um circuito sem meta nem fim, uma vez que a areia voltava para o lugar de onde era tirada” (Levi, 2004c, p.104).

O fato é que com o tempo e a transformação progressiva dos campos em gigantescas empresas onde a produção poderia render lucro, o trabalho escravo passou a ser um mecanismo também de eliminação dos adversários políticos e de aniquilamento das chamadas raças inferiores. Por exemplo, os cabelos das mulheres destinadas ao gás era uma insólita mercadoria adquirida por alguns industriais têxteis alemães, “que a usavam para a confecção de aniagem e de outros tecidos industriais. É pouco provável que os utilizadores não soubessem de qual material se tratava” (Levi, 2004c, p.107). Foram revertidas em material de valor utilitário até mesmo as cinzas humanas, diretamente oriundas dos fornos crematórios e facilmente reconhecíveis como tais, já que, segundo informa o escritor, continham com frequência dentes, cabelos ou vértebras.

Não obstante, foram usadas para vários fins: para aterrar trechos pantanosos, como isolante térmico nos interstícios de construções de madeira, como fertilizante fosfático; assinaladamente, foram empregadas em vez de saibro para revestir os caminhos da vila dos SS, situada ao lado do campo. Eu não saberia dizer se puramente pela consistência ou se, pelo fato de que, em sua origem, aquele material devia ser pisado (Levi, 1988, p.107-108).

Auschwitz III, Buna-Monowitz, era uma fábrica de borracha que concentrava quase todos os afazeres do campo, obrigando os presos a longas e extenuantes horas de trabalho capazes de “esvaziar o pensamento” e, com efeito, tornando vazia a própria humanidade de cada um. Perdia-se o hábito humano da esperança e da reflexão, porque pensar passava a ser

⁵¹ Entretanto, não podemos simplesmente pensar que o *Lager* nasceu nos interstícios da Segunda Guerra. João Carlos Soares Zuin (2009, p.397) lembra que compreender as raízes históricas e políticas dos campos na Europa do século XX é importante para precisar a origem desse fato na modernidade e evitar, então, qualquer “confusão ideológica que permeia boa parte da historiografia do *Lager* – seja na afirmação da sua unicidade histórica, seja na identificação teológica com o holocausto, seja na historiografia revisionista que o vincula diretamente aos *Gulags* soviéticos e ao comunismo”. Agamben (1996; 2002), tal como Arendt (1989) e Losurdo (2003), salienta que as raízes históricas dos campos remontam a um colonialismo europeu tardio, que pode ser situado, para uma devida compreensão, em dois momentos do passado colonial: na força empregada pelos espanhóis contra o levante dos cubanos, em fins do século XIX, e na sujeição violenta dos *böers* pelos ingleses, no início do século XX. Para Agamben (2002), em ambos os casos, uma população civil inteira fora relegada a um estado de sítio, de exceção, diretamente ligado à guerra colonial. Com isso, ele alega que os campos nasceram na modernidade e, indistintamente, dentro do Estado (ordinário) de direito – sendo frutos, portanto, do modo utilizado pelas potências coloniais para manter seu domínio social e econômico. O estado de exceção, na forma de campos de concentração, demonstra, causalmente, a crescente força de intervenção do moderno Estado soberano, bem como revela o uso excessivo da violência e o poder de morte sobre todos os que estão sob seu domínio.

inútil diante de fatos e situações que aconteciam, em geral, de modo incompreensível e seguindo uma lógica própria: “pensar é, também, um mal porque conserva viva uma sensibilidade que é fonte de dor, enquanto uma clemente lei natural embota essa sensibilidade quando o sofrimento passa de certo limite” (Levi, 1988, p.172-173).

É certo que existia um compromisso entre exploração e extermínio, pois quando um preso não rendia mais como mão de obra, passava a ser um peso desnecessário para o sistema concentracionário, e sua vida cessava de possuir valor. A partir de então, sua morte era iminente. Os campos, especialmente para os não-rentáveis – mas também para todas as formas de vida classificadas como “vida indigna” e “raça inferior” –, eram vastos “buracos negros”⁵², destinados a milhares de homens, mulheres e crianças estigmatizados – como judeus, ciganos, homossexuais e *outros* –, e que desciam dos vagões dos trens para trabalhar, sofrer e entrar nas câmaras de gás, das quais ninguém saiu vivo.

Antes de prosseguir, é importante notar que Primo Levi indica que o trabalho em si servia a mais dois propósitos além da geração de lucro para as empresas que atuavam no campo e o desgaste físico dos corpos flagelados por rotinas absurdas: servia também à organização do horror e da morte e à ordenação da conduta amorfa e submissa dos presos, o que impedia qualquer tipo de resistência pessoal ou eclosão de motins ou rebeliões⁵³ coletivas: “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” (Levi, 1988, p.152).

⁵² Agradeço ao professor João Carlos Soares Zuin por haver me chamado a atenção para o uso metafórico que Primo Levi fez, em mais de uma ocasião, da expressão “buraco negro” (*buchi neri*). Obviamente, não há possibilidade de trabalhar aqui o potencial teórico que a metáfora sugere, seja em relação ao esquecimento, seja em relação ao excepcional ocorrido no universo concentracionário. Por ora, basta saber que “O buraco negro de Auschwitz” foi o título de um artigo publicado por Primo Levi no periódico *La Stampa*, de Turim, em 22 de Janeiro de 1987, poucos meses antes da sua morte, em resposta às obras dos conservadores Nolte e Hillgruber – como bem lembra Zuin (2006). No entanto, essa foi a segunda vez que o autor italiano fez uso público da expressão “buchi neri”, haja vista que a primeira havia sido em ocasião da escritura de *La ricerca delle radici*.

⁵³ É de se notar, no entanto, que Primo Levi (1988, p.151-152) narra a tentativa de uma rebelião dos próprios integrantes do *Sonderkommando*, do “Esquadrão Especial”, que explodiram um dos fornos crematórios de Birkenau. Alguns poucos homens, “escravos inermes e esgotados”, acharam a força de agir em nome do restante. Como era de imaginar, houve a condenação desse ato por parte dos soldados nazistas. O escritor-testemunha narra, então, o enforcamento, em Auschwitz, de um homem que, de alguma maneira, participou da revolta: “parece que tinha ligações com os amotinados de Birkenau, que introduziu armas em nosso Campo, que maquinou um motim simultâneo entre nós. Ele morrerá hoje na nossa frente, e talvez os alemães não compreendam que essa morte solitária, essa morte de homem que lhe foi reservada, lhe valerá glória, não infâmia. [...] Abriu-se o alçapão, o corpo estrebuchou, atroz; a banda de música recomeçou a tocar, e nós, novamente formados em colunas, desfilamos à frente dos últimos estremecimentos do moribundo”.

Homens foram massivamente revertidos em massa apática e sem rosto, como sugere Primo Levi (1988, p.121-123) nesta passagem: “Terminado o alarme, daqui, de lá, retornávamos aos nossos lugares, infinito rebanho mudo acostumado à ira dos homens e das coisas, e recomeçávamos esse nosso trabalho de sempre, odiado e já claramente inútil, sem sentido”. E segue: “Quem poderia distinguir nossos rostos? Para eles, somos *Kazett*: substantivo neutro singular”. O trabalho desempenhava uma função “despersonalizadora” (Goffman, 1999), portanto, de danificação da vida daqueles que a ele estavam submetidos. Ora, no cotidiano exaustivo do trabalho, “nós somos os escravos dos escravos, que todos podem comandar, e o nosso nome é o número que levamos tatuado no braço e costurado no peito” (Levi, 1988, p.73). O corpo já não é mais parte constituinte da identidade, já que, inerme e desprotegido, começa a sofrer um processo de desconstituição identitária, uma padronização tamanha que se erige dia a dia, na rotina e na repetição do trabalho forçado e das agressões; por conseguinte, os atributos cognitivos do indivíduo, assim como sua capacidade humana de julgamento, sofrem inibições profundas, bloqueando qualquer processo reflexivo que não esteja diretamente ligado à luta diária e constante pela sobrevivência. E o fim desse processo é a morte.

O trabalho descomunal, escravo e repetido até o limite da exaustão (novamente, não se pode esquecer a frase inscrita sob o portão de entrada de Auschwitz: “*Arbeit Macht Frei*”!) constituía parte importante do que o autor italiano chamou, com perspicácia, de “violência inútil”. Tal noção remete a uma violência verticalizada desmedida, armada para causar dor e, às vezes, até a diversão dos soldados nazistas; era, enfim, uma violência vazia, mas que preservava alguma finalidade irracional e, por isso, era “sempre redundante, sempre fora de proporção em relação ao próprio objetivo” (Levi, 2004c, p.92). Isso remete, aliás, à questão cuja resposta sintetiza, de certo modo, o debate sobre a racionalidade ou a irracionalidade da lógica nazista dentro dos espaços de exceção:

[...] teríamos assistido ao desdobramento racional de um plano desumano ou a uma manifestação (única, por ora, na história, e ainda mal explicada) de loucura coletiva? Lógica virada para o mal ou ausência de lógica? Como é frequente nas coisas humanas, as duas alternativas coexistem (Levi, 2004c, p.92).

A questão chave do quinto capítulo de *I sommersi e i salvati*, que leva o nome “*Violenza Inutile*” é exatamente a seguinte: existe de fato uma violência que seja inútil? Para Primo Levi, absolutamente sim.

A morte, mesmo a não provocada, mesmo a mais clemente, é uma violência, mas é tristemente útil: um mundo de imortais [...] não seria concebível nem vivível, seria mais violento do que o já violento mundo atual. Nem é inútil, em geral, o

assassinato: Raskolnikov, matando a velha usurária, se propunha um escopo, ainda que criminoso; da mesma forma, Princip em Sarajevo e os sequestradores de Aldo Moro na via Fani. Pondo de lado os casos de loucura homicida, quem mata sabe por que o faz: por dinheiro, para suprimir um inimigo verdadeiro ou suposto, para vingar uma ofensa. As guerras são detestáveis, [...] mas não se podem definir como inúteis: visam a um objetivo, quem sabe iníquo ou perverso. Não são gratuitas, não se propõem infligir sofrimentos; os sofrimentos existem, são coletivos, dilaceradores, injustos, mas são um subproduto, um acréscimo. Ora, acredito que os doze anos hitlerianos compartilhem sua violência com muitos outros espaços/tempos históricos, mas que se caracterizem por uma difusa violência inútil, com um fim em si mesma, voltada unicamente para a criação da dor (Levi, 2004c, p.91).

A noção de violência inútil trabalhada pelo autor remete-nos à questão do que era ser “inimigo” no *Reich* de Hitler: como tal, como seres inferiores, deviam morrer no martírio, pois, mesmo possuindo uma fisionomia quase-humana, não eram sujeitos de fato, e sim o reverso disso; eram animais, sub-homens, que carregavam o estigma do perigo e da impureza, e cujo poder de contágio era total, de maneira que seria preciso exterminá-los. Esses indivíduos não eram apenas tidos como naturalmente subumanos, não-pessoas, mas eram compulsoriamente convertidos em tais⁵⁴. Ora, já em sua estrutura constitutiva, um regime desumano difunde a desumanidade de forma redobrada.

Seu corpo padecia o que nenhum homem deveria padecer; seus olhos viram o que nenhum homem deveria ver: câmaras de gás construídas por engenheiros formados, crianças testadas e envenenadas por médicos diplomados, recém-nascidos mortos por enfermeiras treinadas, mulheres e bebês fuzilados e queimados por funcionários do Estado. O abuso da violência gratuita, de caráter inútil, simultaneamente estúpida, mas com enorme peso simbólico, contribuiu para transformar o corpo humano em algo sem valor, em objeto vazio, em uma coisa de ninguém, da qual se podia dispor de modo arbitrário a qualquer momento – e aqui é necessário lembrar, como faz o escritor amiúde, que esse uso cruel não ocorreu episodicamente, mas com método. Exemplo disso são as experiências médicas conduzidas em alguns campos, como Dachau, Auschwitz, Ravensbrück e em tantos outros lugares. “A gama desses experimentos se estendia desde o controle de novos medicamentos em prisioneiros desinformados até torturas insensatas e cientificamente inúteis” (Levi, 2004c, p.106-107).

⁵⁴ Isso acontece quando os modelos culturais, morais, ideológicos e políticos sobre os quais a vida de um indivíduo se construiu já não valem mais. Trata-se, fundamentalmente, de uma perda de identidade, ou seja, da perda do quadro de referência mínimo da existência de um ser humano como pessoa – o que leva, segundo o sociólogo italiano Alessandro Dal Lago (2004), ao esvaziamento da condição jurídico-política do cidadão e sua consequente transformação em “não pessoa”.

2.3. O PROJETO NAZISTA DE “DESNUDAMENTO TOTAL”

Toda violência condensada sobre o corpo inerte do preso fazia parte de um conjunto de dispositivos que funcionava contra os estigmatizados, que eram considerados “inimigos”, para demolir qualquer capacidade de resistência e iniciar, com isso, um processo de “desnudamento total”, do corpo e do espírito. Então, o que resta além do corpo e do espírito humano quando situações de violência inaudita o oprimem? Certamente, “mil mônadas impermeáveis e, entre elas, uma luta desesperada, oculta e contínua” (Levi, 2004c, p.33). Os soldados da SS, inclusive,

[...] tinham idéias claras e, sob este aspecto, deve-se interpretar todo o sinistro ritual, diferente de *Lager* para *Lager*, mas único na substância, que acompanhava o ingresso; os chutes e os murros desde logo, muitas vezes no rosto; a orgia de ordens gritadas com cólera autêntica ou simulada; o desnudamento total; a raspagens dos cabelos; a vestimenta de farrapos. É difícil dizer se todas essas particularidades foram estabelecidas por algum especialista ou aperfeiçoadas metodicamente com base na experiência, mas por certo eram deliberadas e não casuais: uma direção havia, e era aparatosa (Levi, 2004c, p.33).

O grupo dos estigmatizados é um conjunto de indivíduos que sofrem privações porque possuem o mesmo estigma. Como notou Goffman (1982, p.124) em outro contexto, é claro, “seu ‘grupo’ real, na verdade, é a categoria que pode servir para o seu descrédito”. Sob o regime de exceção nazista, o judeu era, dentre outros, uma das figuras estigmatizadas porque levava as marcas da inferioridade no próprio corpo. O “inimigo”, qualitativamente diferente do modelo ideal do homem ariano, não tinha o mesmo sangue, tampouco o mesmo nariz, cor ou corpulência; era, portanto, um ser inferior, subumano. Domenico Losurdo (2010), filósofo italiano, lembra, nesse mesmo sentido, que o vocábulo alemão *Untermensch* (o atual *under man*) é o termo-chave que, de forma antecipada, priva de dignidade humana os que estão destinados por uma retórica política a serem aniquilados como agentes sociais patogênicos e culpados de formatar a revolta contra a civilização como tal.

Primo Levi (1988, p.173) acrescenta à caracterização dessa situação-limite de reificação radical, de rebaixamento do homem a uma nulidade, ao oposto dele próprio, a uma caricatura de si mesmo, a lembrança de que “não é humana a experiência de quem viveu dias nos quais o homem foi apenas uma coisa ante os olhos de outro homem”. Mesmo sendo comum matar ou morrer quando diante de circunstâncias determinadas e, de igual modo, suportar ou cometer injustiças das mais diversas quando sob coação, não é próprio do homem, principalmente quando já perdida toda reserva de dignidade, dividir a cama com um cadáver; e, mais, “quem esperou que seu vizinho acabasse de morrer para tomar-lhe um quarto de pão

está, embora sem culpa, mais distante do modelo de homem pensante do que o mais primitivo dos pigmeus ou o mais atroz dos sádicos”. O ser humano que viveu isso, de fato, chegou ao fundo, “mais para baixo não é possível, condição humana mais miserável não existe, não dá para imaginar” (Levi, 1988, p.25). Auschwitz marcou, portanto, como bem advertiu Enzo Traverso (1997, p.84), “o triunfo da morte reificada”.

Em um dos discursos mais importantes, e que hoje já se tornou um documento ímpar na história do genocídio nazista, pode-se notar tal ideologia de forma descarada, expressando e ilustrando o rebaixamento das “não-pessoas”. Trata-se do famoso discurso que Heinrich Himmler proferiu à SS, em Posen, em 4 de outubro de 1943⁵⁵:

[...] o que deveríamos fazer com as mulheres e as crianças? Decidi encontrar também aqui uma solução absolutamente clara. Não considerei justificável o assassinato dos homens – ou seja, matá-los ou mandar matá-los – e permitir a existência de vingadores na forma de crianças que ataquem nossos filhos e netos. A decisão difícil tinha de ser tomada, a de fazer desaparecer esse povo da face da terra (Himmler *apud*. Žižek, 2003, p.46).

Reproduzia-se, assim, dentro do campo, em escala menor, obviamente, mas com características próprias e ampliadas, “a estrutura hierárquica do Estado totalitário, no qual todo o poder emana do alto e um controle de baixo para cima é quase impossível” (Levi, 2004c, p.40). Muitas das violências dos nazistas permanecem escritas com ferrete na memória de cada um dos ex-deportados, “como detalhes de um grande quadro”. De acordo com o testemunho do escritor, os sofrimentos físicos constituíam o desdobramento da lógica nazista, segundo a qual o suposto povo superior (*Herrenvolk*) teria o direito de subjugar o povo considerado inferior. E ele segue sua estratégia comparativa e analítica dizendo que

[...] o mundo concentracionário era tão-somente uma versão, uma adaptação da prática militar alemã. O exército dos prisioneiros nos *Lager* devia ser uma cópia inglória do exército propriamente dito: ou melhor, uma sua caricatura. Um exército tem uma farda: limpa, honrada e coberta de insígnias aquela do soldado; sórdida e cinzenta aquela do *Häftling*; [...] Um exército marcha com passo militar, em ordem cerrada, ao som de uma banda: por isso, deve haver uma banda também no *Lager*, e o desfile deve ser um desfile meticuloso (Levi, 2004c, p.100).

Porém, em pouco tempo – não se pode avaliar se feliz ou infelizmente –, o estranhamento e o mal-estar se atenuavam e em muitos, cuja capacidade de adaptação era maior, até desaparecia. No limite, ao trabalho fatigante, ao lugar inóspito, à brutalidade e ao dia a dia da dor e da morte, sobrevinha o costume, que fazia do sofrimento algo comum e naturalizado na rotina dos presos – o que é de fato um eufemismo para dizer que, na verdade, a transformação de seres humanos em animais, ou em algo próximo disso, já estava quase

⁵⁵ Discurso disponível na íntegra em: www.holocaust-history.org/himmler-poznan/speech-text.shtml.

concluída. “Já apareceram nos pés as torpes chagas que nunca irão sarar. Empurro vagões, trabalho com a pá, desfaleço na chuva, tremo no vento; mesmo meu corpo já não é meu; meu ventre está inchado, meus membros ressequidos, meu rosto túmido de manhã e chupado à noite” (Levi, 1988, p.35). Até a isso se acostuma com o tempo. Ou se morre.

A adaptação à rotina do terror era tão necessária e imperiosa que invadia os repousos noturnos dos presos, vindo a expressar-se nos sonhos narrados por quase todas as narrativas testemunhais. “Ai de quem sonha!”, exclamava Levi, pois, para “animais cansados”, sonhar era como “uma pontada dolorosa”. Essa temática do sonho é bastante constante no escritor e químico de Turim. Os sonhos pareciam ser confeccionados de imagens obscuras que reproduziam o sofrimento diário, feito de fome, murros e pontapés, frio, sede, cansaço, medo, humilhações e promiscuidade. À noite, eles eram convertidos em pesadelos disformes e confusos: “Despertamos a cada instante, paralisados pelo terror, num estremecimento de todos os membros, sob a impressão de uma ordem berrada por uma voz furiosa, em uma língua incompreensível” (Levi, 1988, p.62). E segue, na mesma página, “enquanto dura a noite, porém, mediante um constante alternar-se de sono, vigília e pesadelos, estão sempre presentes a espera e o terror do instante da alvorada”.

Em poema escrito em janeiro de 1946, que abre a edição italiana de *La tregua*⁵⁶, o autor menciona os rotineiros pesadelos que tinha:

Sonhávamos nas noites ferozes / Sonhos densos e violentos / Sonhados de corpo e alma: / voltar; comer; contar / Até que soava breve e submissa / o comando do amanhecer: / “*Wstavach*”; / E se partia no peito o coração / Agora reencontramos a casa / nosso ventre está saciado. / Acabamos de contar. / É tempo. Logo ouviremos ainda / O comando estrangeiro: / “*Wstavach*” (Levi, 1997b, p.7).

Ele e tantos outros indivíduos sobreviventes foram atormentados, repetidas vezes, pelos pesadelos e fantasmas do sofrimento diário que retornavam na madrugada: “Tenho os olhos fechados; não quero abri-los, não, para que o sono não fuja de mim, mas ouço os ruídos: este apito ao longe eu sei que é de verdade [...], tantas vezes já o ouvimos, ligado ao sofrimento do trabalho e do campo, que se tornou seu símbolo” (Levi, 1988, p.59-60). Era o comando do amanhecer em Auschwitz, uma palavra estrangeira, temida e prevista por todos, que os despertava dos sonhos para o pesadelo da vida real: levantem-se, “*Wstavach*”. A ordem é a primeira condenação de cada dia, em si, um momento de sofrimento tão intenso que até o sono mais profundo se dissolve ao seu aproximar.

⁵⁶ Trata-se de um livro de Levi escrito entre 1961 e 1962 – lançado pela Einaudi em 1963. A obra parece ser uma sequência narrativa de *Se questo è un uomo*, na medida em que narra, em forma de testemunho, a longa viagem de volta para casa depois da liberação de Auschwitz. No Brasil, a obra foi traduzida como *A trégua* (2004b).

Quando era dado o sinal, todos já estavam despertos, à espera. O próprio guarda noturno já sabia disso, de modo que nem o pronunciava em tom de comando, como de costume, mas com voz calma, como se soubesse que o anúncio encontraria todos os ouvidos preparados e seria cumprido de imediato. “A palavra estrangeira cai como uma pedra no fundo de cada alma”, rompendo a barreira do único momento de paz no campo, dos cobertores quentes e do sono – apesar de atormentado por pesadelos. De pronto, já “estamos irremediavelmente despertos, expostos à ofensa, cruelmente nus e vulneráveis. Vai começar mais um dia igual aos outros, tão longo que seu termo é quase inconcebível: quanto frio, quanta fome, quanto cansaço nos separam, ainda, desse termo” (Levi, 1988, p.63).

Se fosse possível resumir em uma só palavra a realidade do campo, esta seria, com certeza, *fome*. A síntese do *Lager* seria a própria fome, uma vez que os concentracionários seriam a personificação da fome, do desespero da fome, da agonia da fome, da obsessão da fome, ou, como prefere Levi, eles constituíam definitivamente uma espécie de “fome viva”. Mas, como essa síntese reduziria demasiadamente qualquer análise a ser feita, pode-se dizer que a fome era pelo menos o sentimento do campo, onde os presos trabalhavam esperando ansiosamente o momento da sopa – pura água. Até mesmo os pães eram revertidos em objetos com valor de troca, almejados por todos, pois eram preciosos na economia do universo concentracionário por serem razoavelmente nutritivos; eram artefatos úteis no clandestino mercado de escambo. Inclusive nos sonhos, a fome surgia como desejo e penúria obsessiva.

Algumas semanas depois da chegada ao campo, a fome passava a ser algo regulamentar, tornava-se crônica. Contudo, alerta o autor, não se tratava de uma fome normal, um desejo de comer, simples apetite; era uma fome “que os homens livres desconhecem; que faz sonhar, à noite; que fica dentro de cada fragmento de nossos corpos” (Levi, 1988, p.35). Em outro momento, novamente voltando à questão dos sonhos noturnos condicionados pela realidade de privações, ele acrescenta:

Por trás das pálpebras recém-fechadas, brotam violentamente os sonhos, os sonhos de sempre. De estar em nossa casa, numa prodigiosa banheira quente. De estar em casa, sentados à mesa. De estar em casa, narrando este nosso trabalho sem esperança, esta fome de sempre, este sono de escravos (Levi, 1988, p.69).

Em algum momento ali no campo, a morte sempre à espreita se tornava também ela um costume, algo com que os presos tinham de lidar a todo instante: morria-se de doenças as mais variadas, por estafa, sede, por espancamento, por uma combinação de eventos improváveis ou simplesmente por resignação. Entretanto, a morte por fome, ou por doenças induzidas pela fome, era o destino normal e o mais terrível do prisioneiro de Auschwitz. E ela

só podia ser evitada desde que houvesse um suplemento alimentar ou algo que se pudesse trocar por uma ração complementar de comida ou um pedaço de pão a mais.

Para obter a salvação por esse intermédio, era necessário um privilégio, uma habilidade lucrativa ou, ainda, estar em posição de vantagem para obter alimentação extra de outra maneira, astuta ou violentamente, lícita ou ilicitamente, à custa de outros prisioneiros ou não. Nem todos foram capazes de lograr sucesso diante de tal empreitada. Os meios pouco importavam quando se tinha por objetivo maior a própria sobrevivência; quando a necessidade aperta, aprende-se prontamente a expungir da mente coisas aprendidas fora daquela realidade. É o simples instinto de adaptação e sobrevivência que Levi tanto buscou explicitar em seu testemunho: "Aprendi a não deixar que me roubem; aliás, se vejo por aí uma colher, um barbante, um botão dos quais consiga tomar posse sem risco de punição, embolso-os, considero-os meus, de pleno direito" (Levi, 1988, p.35).

Na grande maioria dos casos, portanto, o comportamento dos presos no cotidiano dos campos era condicionado pelas necessidades, sobretudo pela fome e pela sede; como lembrava Levi (2004c, p.69), "a fome extenua, a sede enfurece". Quer dizer, num período de poucas semanas, as abundantes privações sistematicamente impostas conduziam todos a uma condição de luta generalizada por sobrevivência, em que a própria noção de moral era obscurecida, posto que era necessário ajeitar-se com a fome crônica, o frio, o cansaço inabalável, com as pancadas e demais torturas. Das carências e das agressões, originavam-se o medo e o ódio, que, por sua vez, impeliam cada um em uma guerra particular e constante contra o outro. Diante disso, qualquer outra força humana emudecia. Todos passavam a ser, uns para os outros, rivais em potencial.

O espaço de escolha moral e de planejamento racional da vida, por conseguinte, tornava-se nulo de uma hora para outra. Deixava-se tomar conta de si a sujeira, extrema e interna, a promiscuidade e a destituição moral. Como animais, estava-se restrito ao momento presente e às tarefas mais imediatas para a sobrevivência. A propósito disso, o autor italiano narra uma situação própria:

Tenho que confessar: bastou uma semana de cativeiro para sumir o meu hábito de limpeza. [...] Steinlauf me vê, me saúda, e, sem rodeios, me pergunta, severamente, por que não me lavo. E por que deveria me lavar? Me sentiria melhor do que estou me sentindo? Alguém gostaria mais de mim? Viveria um dia, uma hora a mais? Pelo contrário, viveria menos, porque se lavar dá trabalho, é um desperdício de energia e de calor. [...] Steinlauf, porém, passa-me uma descompostura. Terminou de lavar-se, está se secando com o casaco de lona que antes segurava, enrolado, entre os joelhos e que logo vestirá, e, sem interromper a operação, me dá uma preleção em regra. Já esqueci, e o lamento, suas palavras diretas e claras. [...] Seu sentido, porém, que não esqueci nunca mais, era esse: 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 esforçar-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, justamente 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 alinhamento. Devemos marchar eretos, sem arrastar os pés, não em homenagem à disciplina prussiana, e sim para continuarmos vivos, para não começarmos a morrer (Levi, 1988, p.38-39).

Como mostra o autor, o mecanismo de redução dos internados nos campos nazistas à condição de escravos é constante; e isso faz com que os presos acabem sentido vergonha deles próprios e aceitando cada qual o seu infortúnio. Quanto à torção moral ocorrida no *Lager*, condicionada por privações diversas, e a culpa e a vergonha intrínsecas à figura do sobrevivente, o autor relata outra história que versa sobre o dia em que encontrou em uma parede, um cano vertical que terminava com uma torneira:

Uma tubulação de água? Experimentei abrir a torneira, estava só, ninguém me via. [...] Quanta água pode conter um cano de duas polegadas, com uma altura de um metro ou dois? Um litro, talvez nem isso. Podia bebê-la toda imediatamente, seria o caminho mais seguro. Ou deixar um pouco para o dia seguinte. Ou dividi-la meio a meio com Alberto. Ou revelar o segredo à equipe. Escolhi a terceira alternativa, aquela do egoísmo estendido a quem lhe está mais vizinho, que um amigo meu num tempo distante chamou apropriadamente de “nós-ismo”. Bebemos toda aquela água, a pequenos sorvos avaros, alternando-nos sob a torneira, só nós dois. Em segredo; mas na marcha de volta para o campo me vi ao lado de Daniele, todo cinza de pó de cimento, com os lábios rachados e os olhos luzidios, e me senti culpado. Troquei um olhar com Alberto, compreendemo-nos de imediato, esperando que ninguém nos tivesse visto. Mas Daniele nos entrevira naquela estranha posição, deitados junto à parede em meio aos escombros, suspeitara de alguma coisa e depois adivinhara. Disse-me isso com dureza muitos meses depois: por que vocês dois, e eu não? [...] Justifica-se ou não a vergonha? Não consegui estabelecê-lo então, assim como não consigo hoje, mas a vergonha havia e há, concreta, pesada, perene (Levi, 2004c, p.69-70).

Essas duas histórias vivenciadas e narradas mostram que, do mesmo modo que o universo concentracionário possuía uma estrutura social própria, em sua maioria inversa à da vida fora das cercas elétricas e dos arames farpados, foi-se formando uma estrutura moral mais ou menos basilar na rede de sociabilidade dos presos, muito diversa das disposições éticas esperadas de um indivíduo livre. Cada qual estava desesperadamente só ali dentro, e as condições internas ao inferno de Auschwitz exerciam um poder de corrupção enorme sobre todos aqueles que lhes estavam submetidos. Como mostrou Elias Canetti (1983), na luta desesperada pela sobrevivência, não há remissão: cada qual se torna inimigo do outro.

Viver era sobreviver, deixar pouco a pouco de ser homem, quer dizer, escolher tornar-se menos humano. O ato de sobrevivência sempre envolvia uma escolha tão medonha e

degradante que diminuía ainda mais a humanidade dos que o faziam. “O pai tinha de escolher deixar morrer o filho; o *Kapo* tinha de açoitá-lo com mais força; o informante tinha de trair; o marido tinha de deixar a mulher ir para a câmara de gás sem saber, para que ele próprio não fosse escolhido imediatamente” (Steiner, 1988, p.192).

Era difícil evadir-se dessa lógica sinistra, e poucos conseguiram: ela humilha e danifica suas vítimas, torna-as semelhantes a si, tanto mais quanto elas estejam desprovidas de uma estrutura moral rija – que invariavelmente vai se desfazendo. Mesmo Primo Levi afirma não ter escapado ao desmoronamento de parte de sua composição moral: “Aprendemos que tudo serve: o pedaço de arame, para amarrar os sapatos; os trapos, para envolver os pés; o papel, para forrar (embora proibido) o casaco contra o frio. Aprendemos que, por outro lado, tudo pode ser roubado” (Levi, 1988, p.31-32).

Na estrutura social do campo de extermínio a regra era tola, porém compulsória e vital; portanto, morria quem a ela não se adaptasse: os mais privilegiados, com melhor saúde e com uma rede de contatos mais coesa, “oprimiam” os não-privilegiados. Mesmo citando a base sobre a qual o sistema de normas do campo se sustentava, e não se excluindo dela, o escritor italiano não deixa de fazer um adendo importante. Para ele, a condição da vítima não exclui a culpa, e esta é objetivamente grave. Entretanto, prossegue dizendo não conhecer tribunal humano ao qual atribuir sua avaliação e julgar seu mérito: “Se dependesse de mim, se fosse obrigado a julgar, absolveria facilmente todos aqueles cujo concurso para o crime foi mínimo e sobre os quais a coação foi máxima” (Levi 2004c, p.38).

Em vista desse último ponto, e a partir da questão das vítimas e do espaço infernal que as obrigou a reinventar sua própria estrutura moral e humana, podemos passar para o segundo deslocamento ocorrido na narrativa testemunhal de Primo Levi, para que, assim, possamos finalmente compreender um pouco mais da complexa rede de sociabilidade do campo, repleta de figuras medíocres e “cinzentas”.

2.4. O FENÔMENO LIMITE DA ZONA GRIGIA

Em *I sommersi e i salvati*, o autor fala que sua narração tem como tema fundamental a “ambiguidade humana provocada fatalmente pela opressão” (Levi, 2004c, p.51). Opondo-se, assim, a qualquer interpretação maniqueísta do homem e do ambiente que uma vez o circundara, ele caminha em busca de um conhecimento o mais fiel possível das relações sociais no interior de Auschwitz. Dentre tais relações, talvez as que se desenharam de maneira mais paradigmáticas foram as que ocorreram no interior daquilo que o autor definiu, metaforicamente, como a *zona grigia*, a “zona cinzenta”, isto é, o local onde a piedade e a brutalidade coexistiam, “no mesmo indivíduo e no mesmo momento, contra toda lógica” (Levi, 2004c, p.48), um espaço extremo de indistinção, fronteiro, incomensurável e bastante incerto⁵⁷. Assim, Levi deixa claro que as bipartições *nós* e *eles*, *amigos* e *inimigos*, por exemplo, se apresentam como ineficientes para caracterizar o que aconteceu dentro dos campos, pois não permitem compreender a existência de figuras híbridas que obscureciam a diferenciação vítima/algoz que todo recém chegado esperava identificar nos *Lager*.

Aqui, não posso deixar de notar, uma vez mais, a semelhança do empreendimento de Primo Levi com o trabalho de um “sociólogo amador” ou, pelo menos, de um fazer sociológico. Tendo em vista que o *Lager* era em si um microcosmo intrincado e bastante estratificado, uma vez que sua lógica reproduzia em pequena escala o poder do *Reich*, com as adequações necessárias para tanto, o que Levi chamou de zona cinzenta nada mais era do que o espaço onde se encontravam os prisioneiros que, em alguma medida, e talvez até bem intencionados, colaboraram com a autoridade que os massacrava cotidianamente. Seus limites não eram tênues. Tampouco essa cooperação constituía uma exceção dentro do universo concentracionário; era, antes, um vasto campo de indefinição entre o bem e o mal, uma “margem extrema”, uma “faixa cinzenta”, enfim, “uma zona de ambiguidade que se irradia[va] dos regimes fundados no terror e na obediência” (Levi, 2004c, p.49).

⁵⁷ Mas não só. A zona cinzenta, expressão que tem hoje uma ampla utilização na cultura política italiana, também remete a um espaço macrosociológico próprio não apenas do *Lager*, mas de situações limites mais ou menos cotidianas, marcadas, por exemplo, pela indistinção entre *eu* e *outro*, *cultura* e *barbárie*, *racionalidade* e *irracionalidade*, *política* e *violência*, *direito* e *morte*, *humano* e *desumano* etc. Javier Auyero, grande sociólogo argentino, empreendeu uma belíssima análise dos saques ocorridos em Buenos Aires, em 2001, em sua obra *La Zona Gris* (2007). O autor toma de empréstimo o conceito de Primo Levi para mostrar que a zona cinzenta não é tão e somente uma região concreta do espaço social do campo de concentração nazista, mas também uma ferramenta conceitual, digamos, uma lente analítica. Assim o fazendo, Auyero tenta incluir a “excepcionalidade” da violência coletiva no estudo da “normalidade” da política partidária na Argentina contemporânea e, com efeito, interpretar o que significa aquela zona de indeterminação à luz do fenômeno do clientelismo político. Em contextos onde a normalidade não necessariamente contradiz a ilegalidade, sugere Auyero, abundariam figuras híbridas. Aqui, não irei explorar o conceito em todo seu potencial analítico e aplicabilidade; por ora, me atenho apenas ao uso feito por Primo Levi quando quis ilustrar e compreender situações concretas em Auschwitz.

A discussão que se pode fazer sobre a zona cinzenta, porém, não se resume a mais um debate sobre o poder em geral. Se assim o fosse, correríamos o risco não de decifrar o ocorrido, mas de banalizá-lo por sínteses superficiais ou parciais. Pensar o fenômeno da zona cinzenta é pensar a natureza circunstancial da dominação, em seus variados desdobramentos ocorridos dentro do *Lager*, a partir de exemplos concretos dos prisioneiros que, por motivo de ininterrupta e extrema pressão, infligiram ou sofreram abusos de seus próprios companheiros de desfortuna. Isso inclui, aliás, a tática dos nazistas em criar funções dentro dos campos para gerenciar a violência utilizando um mínimo possível de alemães. De tal modo, a violência pôde ser horizontalizada, política e estrategicamente, especialmente para não afetar os agentes nazistas e, conseqüentemente, possibilitar que o massacre fosse concretizado de forma tão ampla e efetiva como de fato o foi.

É importante assinalar que esse termo, zona cinzenta, foi introduzido pela primeira vez pelo próprio Levi, no capítulo “La zona grigia”⁵⁸, de *I sommersi e i salvati*. Ele designa um campo onde há a conjunção entre vítimas e algozes, ou seja, em que muitas vezes o oprimido se torna opressor. E o que exprime essa conjunção de papéis? Ora, não significava somente que certos indivíduos participassem simultaneamente de duas categorias sociais e morais no universo concentracionário. O conceito é mais dilatado, e acaba abarcando em certa medida todos os habitantes do campo. Isso quer dizer que as relações de poder, força e violência não tinham somente um vetor vertical, em que os perpetradores eram os soldados nazistas e as vítimas todos os concentracionários; mas, também, que tais relações se fundavam em relações horizontais e distribuições desiguais de mando dentro dos alojamentos e das fábricas, sempre segundo as circunstâncias.

O lugar dessas relações desproporcionais de poderio e jugo, às vezes expressas de forma violenta, outras vezes manifestas de forma simbólica, seria, portanto, uma zona de *impotentia judicandi*, que não se situa além do bem ou além do mal, mas está aquém deles, como sugere um dos capítulos de *Se questo è un uomo* (“Al di qua del bene e del male”⁵⁹). Repleta de uma “banalidade do mal”⁶⁰, digamos, horizontal e generalizada, trata-se de um

⁵⁸ Ver, no original, p.24-52. Na tradução brasileira, “A zona cinzenta”, p.31-59.

⁵⁹ Ver, no original, p.70-78. Na tradução brasileira, “Aquém do bem e do mal”, p.78-87.

⁶⁰ A filósofa judia alemã Hannah Arendt (1999; 2004), tangenciando essa lógica interpretativa, percebeu que o verdadeiro horror dos campos é que eles foram estabelecidos para massacres administrativos, racionalizados, planejados, e foram executados segundo regulamentos bastante rigorosos da paradoxal racionalidade moderna e da burocracia. Essas regras eram executadas, mormente, por funcionários do Estado, que Arendt chamou de “assassinos burocratas”. A partir disso, ela lançou sua tese inicial do que veio a ser a noção de “banalidade do mal”, conceito polêmico, mas que permeará muitas de suas reflexões acerca do holocausto e dos julgamentos de criminosos de guerra. O filósofo esloveno Slavoj Žižek (2006, p.157), em

ambiente confuso e liminar, composto de uma classe híbrida de homens “com contornos mal definidos, que ao mesmo tempo separa e une os campos dos senhores e dos escravos”.

O espaço que há entre esses dois agrupamentos, dos senhores e dos escravos, não é vazio. Possui uma estrutura interna incrivelmente complicada e abriga em si o suficiente para confundir nossa competência para julgar, afirma Primo Levi (1988, p.36). De acordo com os relatos do químico, a zona cinzenta compunha uma determinada dimensão social do *Lager* em que os prisioneiros foram capazes de colaborar com a autoridade nazista ou manifestar entre si comportamentos eminentemente utilitários e muitas vezes violentos – mesmo que infames e não importando a quem afetasse –, sempre com uma finalidade: a sobrevivência⁶¹.

Giorgio Agamben (2008, p.30), ao comentar esse capítulo de Primo Levi, escreve que nessa zona cinzenta “o oprimido se torna opressor e o carrasco, por sua vez, aparece como vítima”, pois se trata de “uma alquimia cinzenta, incessante, na qual o bem e o mal e, com eles, todos os metais da ética tradicional alcançam o seu ponto de fusão”. Não estou totalmente convencido de que a tese de Agamben possa ser levada tão ao pé da letra, sobretudo quando se têm em mãos os depoimentos de Levi⁶², porque, como bem adverte o

entrevista ao cientista político Glyn Daly, quando comenta esse conhecido conceito arendtiano, diz que a “banalidade do mal não significa que o mal fosse apenas uma banalidade. Significa que as pessoas que praticaram esses atos pavorosos não estavam, para dizê-lo dessa maneira, à altura de seu ato. Eram simplesmente comuns”. Portanto, isso não quer dizer que o mal nazista, em si, fosse algo banal; quer dizer que os perpetradores, aqueles que operavam máquinas de morte executando ordens, esses eram pessoas banais, comuns. Nessa medida, não se chega ao núcleo do mal nazista fazendo simples análises psicológicas ou buscando algum tipo de monstro nos soldados da SS ou nos “assassinos burocratas”. Žižek (2006, p.156) alerta que, para se ter uma devida compreensão do mal havido nos campos de extermínio, é necessário discordar das perspectivas que tentam explicar o holocausto em termos de uma lógica sádica: “Sempre me opus radicalmente às leituras que interpretem o holocausto e outros horrores similares como uma realização da idéia kantiana do mal radical e/ou da lógica sádica. Isso me parece problemático. Não creio que haja algum tipo de continuidade entre Sade e o Holocausto”. Hannah Arendt vai dizer que, embora os campos de extermínio tenham sido ligados, na época moderna, à encarnação de um certo “mal extremo”, os agentes perpetradores não eram nem monstros, nem animais, nem psicopatas, mas homens comuns que, em toda sua mediocridade, se pareciam muito conosco. Arendt (2004, p.310) assinala, de tal modo, o potencial de maldade contido na racionalidade instrumental e na burocracia moderna. Sobre os “assassinos burocratas”, ela os acusa ainda de serem “mais culpados do que aqueles que realmente operavam a maquinaria de extermínio, lançavam as cápsulas de gás nas câmaras, manipulavam as metralhadoras para o massacre de civis, ou estavam ocupados com a cremação de montanhas de cadáveres”. Aliás, ela via em Eichmann o assassino burocrata *par excellence*. Sobre o julgamento de Adolf Eichmann, ver: Arendt (1999). Para uma crítica política e filosófica ao seu julgamento, ver: Horkheimer (2000).

⁶¹ Isso, de imediato, lembra o mistério da “obediência desejada”, tratada por La Boétie ([1549] 1987) em seu *Discours de la servitude volontaire*. No entanto, o vetor inverso também vem à mente quando lembramos do trabalho sobre o “agir razoável” do filósofo alemão Eric Weil (1966, p.57), que diz: “A razão é uma possibilidade do homem; uma possibilidade, portanto, algo que designa o que o homem pode. E o homem pode certamente ser racional – ou pelo menos querer sê-lo. Mas isto é só uma possibilidade, não uma necessidade; e é a possibilidade de um ser que possui pelo menos uma outra possibilidade: sabemos que essa outra é a violência”.

⁶² Cito um trecho de *I sommersi e i salvati* que acredito ser importante e que ajuda a aclarar um pouco mais o argumento sobre a relação problemática entre vítima e opressor dentro da chamada *zona grigia*: “encontramos diante de uma analogia paradoxal entre vítima e opressor, e importa ser claro: os dois estão na mesma armadilha, mas é o opressor, e só ele, quem a preparou e fez disparar, e, se sofre com isso, é justo que sofra; e é

escritor-testemunha de Auschwitz, certa conjunção circunstancial de papéis não exclui, de modo algum, a obrigação ética de diferenciação entre eles. O limite é tênue, obviamente, mas há de fato um limite, uma fronteira que os separa concreta e moralmente. O opressor continua como tal, tanto quanto a vítima, mas eles não são intercambiáveis entre si, haja vista que “o primeiro deve ser punido e execrado (mas, se possível, compreendido), a segunda deve ser lamentada e ajudada”. Ambos, entretanto, “em face da indecência do fato que foi irrevogavelmente cometido, têm necessidade de refúgio e de defesa” (Levi, 2004c, p.21).

O fato é que nessa zona vil de irresponsabilidade é debulhada a lição da temível “banalidade do mal”, proposta por Arendt, que desafia as palavras e os pensamentos (Agamben, 2008). Os homens que compunham esse espaço híbrido e ambíguo, segundo protesta o próprio Levi, não eram homens propriamente ditos, posto que sua humanidade estava naquele momento absolutamente sufocada pela ofensa padecida ou infligida a outros:

Os SS maus e brutos, os *Kapos*, os políticos, os criminosos, os “proeminentes” grandes e pequenos, até os *Häftlinge* indiscriminados e escravos, todos os degraus da hierarquia insensata determinada pelos alemães estão, paradoxalmente, juntos numa única e íntima desolação (Levi, 1988, p.124).

É claro que a análise desses espécimes frágeis da raça humana, tão devastados pelas circunstâncias do campo, não é uma novidade entre os autores que compõem o cânone da literatura de testemunho dos campos nazistas. No entanto, o diferencial de Primo Levi expressa-se no fato de que ele não utiliza de categorias comuns à sociologia e à psicologia – como classe, *status*, casta, cultura, temperamento, disposição, pulsação, vínculo político ou crença religiosa – para julgar o comportamento humano diante de situações-limites; tampouco ao raciocínio filosófico, que sofre de um “vício de forma”, e que ele considera um pouco distante das experiências concretas porque necessita de um sistema *a priori* de conceitos. Ao contrário, ele opta por iniciar seu diagnóstico a partir de dentro mesmo, como etnógrafo, um cientista humanista e homem de letras, como testemunha que efetua uma leitura minuciosa de si e de seu entorno tocando, com efeito, na questão limiar da vida e da morte no *Lager*.

Ao que me parece, o que interessava ao escritor eram os motivos que levaram os presos a entrarem nessa zona cinzenta. O primeiro era a fome, o que fica claro em diversas passagens de seu testemunho. Já falamos um pouco dela. Para saciá-la, o concentracionário vendia e barganhava tudo, inclusive a índole. Bastava oferecer a alguns prisioneiros certo

iníquo que com isto sofra a vítima, como efetivamente sofre, mesmo numa distância de decênios. Mais uma vez se deve constatar, com pesar, que a ofensa é insanável: arrasta-se no tempo, e as Erínias [personificações da vingança], em quem é preciso também crer, não atribulam só o atormentador (se é que o atribulam, ajudadas ou não pela punição humana), mas perpetuam a obra deste, negando a paz ao atormentado” (Levi, 2004c, p.20).

conforto, uma ração suplementar de comida e uma razoável possibilidade de sobrevivência – a eles que se achavam em estados deploráveis de escravidão, mas que possuíam, se é que se pode dizer assim, condições um pouco mais privilegiadas –, exigindo em troca a traição ou a violência contra os seus companheiros, que certamente haveria quem aceitasse.

Um dos exemplos apresentados pelo autor para explicitar a “flexibilidade moral” dos presos é a “bolsa do campo”, o local onde ocorriam as trocas. Esse, na verdade, era o ambiente em que se podia observar tal fenômeno mais claramente. Embora expressamente proibidas, as trocas eram sempre muito ativas. A rede complicada e clandestina de roubos, contra-roubos e escambos desempenhava uma função extremamente importante dentro do *Lager*, fazendo a economia de bens girar no interior daquele universo miserável ao mesmo tempo em que fortalecia a divisão hierárquica dos poderes. Tão logo os grupos retornavam do trabalho, configurava-se uma aglomeração excitada de pessoas, “vendedores” e “compradores” em potencial. “Vagam aqui, às dezenas, de lábios entreabertos e olhos alucinados, os desesperados de fome, que um instinto falaz leva onde as mercadorias expostas tornam mais aguda a mordida do estômago e mais ativa a salivação” (Levi, 1988, p.79).

Cada qual chegava ali – não raramente munido da miserável meia ração de pão guardado com esforço doloroso desde manhã, ou de qualquer outro bem que tivesse cotação na economia do campo, por maiores que fossem as consequências orgânicas dessa poupança – com a esperança de ludibriar um ingênuo “novato” com uma troca lucrativa ou, por sorte, pechinchar uma barganha minimamente vantajosa. Como relata o autor, muitos deles,

[...] com uma paciência feroz, compram, por essa meia ração, um litro de sopa e logo, distanciando-se dos demais, delas pescam os poucos pedaços de batata do fundo; logo, trocam outra vez a sopa pelo pão, e o pão por mais um litro a ser “desnatado”, e assim por diante, até a exaustão dos nervos ou até que um dos prejudicados os apanhe com as mãos na massa e lhes dê uma boa lição, expondo-os ao vexame público (Levi, 1988, p.79).

Embora detestável, ele refere-se a tal atividade como uma “sabedoria” indispensável do campo, uma “prática sistemática e científica” que ora se manifestava no roubo, ora na escalada aos cargos mais proeminentes. Levi (1988, p.91-92) explica, aliás, que na estrutura social e política do campo de extermínio chamavam-se *Prominenten* os funcionários: “a partir do Diretor-*Käfling* (*Lagerältester*), até os *Kapos*, os cozinheiros, os enfermeiros, os guardas noturnos, até os garis dos Blocos e os *Scheissminister* e *Bademeister* (encarregados das latrinas e das duchas)”. São notadamente interessantes na narrativa do escritor os proeminentes judeus, sobretudo porque, “enquanto os não-judeus eram encarregados

automaticamente de suas funções ao entrarem no campo, em vista da sua superioridade natural, os judeus tinham que fazer intrigas e lutar duramente para conseguir essas funções”.

No capítulo “Steriotipi”⁶³, já no final de *I sommersi e i salvati*, Primo Levi faz alusão a alguns personagens reais que experimentaram o encarceramento e transitaram de forma mais acentuada que os demais no emaranhado da zona cinzenta. Esses personagens, vez e outra, empregaram meios hoje considerados abjetos na luta extenuante “de cada um contra todos”, sobretudo nos momentos de negociação de espaços. Muitos desses personagens, além disso, carregavam “uma longa série de aberrações e compromissos”, em especial porque, a não ser por golpes da sorte, “era praticamente impossível sobreviver sem renunciar a nada de seu próprio mundo moral” (Levi, 2004c, p.93-94). Levi define-os, nessa medida, como sendo os *Prominenten*, segundo o jargão do campo, todos aqueles que eram membros da hierarquia do campo de concentração ou, de forma mais seletiva, aqueles que, gozando de uma condição ou tratamento “de respeito”, romperam com a massa de presos e se distinguiram do restante. O que fica evidente é que havia uma ampla categoria de prisioneiros, residentes já adaptados à zona cinzenta, que lutavam com todas as suas forças para sobreviver.

Como produtos típicos da estrutura do *Lager*, os proeminentes evitavam sucumbir buscando posição privilegiada de poder, não importando que, para tanto, precisassem agir com violência, arbitrariedade ou trair a solidariedade de companheiros. Tão logo lhes fosse confiado o comando de um grupo de infelizes e ingênuos, mesmo com direito de vida e morte, seriam cruéis e tirânicos – porque sabiam que se não fossem suficientemente “eficazes”, outro, julgado pelas autoridades mais idôneo, tomaria seu lugar. “Acontecerá ainda que a sua capacidade para odiar, frustrada frente aos opressores, se volte, incessantemente, contra os oprimidos; ele ficará satisfeito ao descarregar sobre seus subordinados a ofensa que recebeu de seus chefes” (Levi, 1988, p.92). Logo, apagava-se o pouco da chama de dignidade, fraternidade e qualquer vestígio de consciência moral que ainda restassem entre os concentracionários. Criou-se ali, portanto, uma consciência prática imediata e perversa.

Quanto maior a opressão sobre um indivíduo, mais se alastrava a disponibilidade de colaboração com os exploradores, em especial entre os mais explorados e inermes. A fim de evidenciar alguns dos casos de indivíduos que se valeram de meios escuso para alcançar a auto-salvação, o escritor narra as histórias de quatro personagens: Schepschel, Alfred L., Elias e Henri, mas não sem antes alertar que também essa disponibilidade era matizada por nuances

⁶³ Ver, no original, p.121-136. Na tradução brasileira, “Estereótipos”, p.127-141.

e diferenciações diversas: “terror, engodo ideológico, imitação barata do vencedor, ânsia míope por um poder qualquer, mesmo que ridiculamente circunscrito no espaço e no tempo, covardia, e até lúcido cálculo dirigido para escapar das regras e da ordem imposta” (Levi, 2004c, p.37). Esses motivos, não importam se considerados isolados ou em acordo, se conscientes ou inconscientemente aplicados, foram categoricamente operantes na origem, manutenção e reprodução da faixa cinzenta.

O primeiro caso é o do astuto Schepschel, nem tão robusto, nem tão valente, tampouco muito mau; apenas um indivíduo que poderia ser classificado como utilitarista, ou seja, uma típica personalidade lapidada pelas privações do *Lager*. Para viver de uma forma menos dolorosa e inutilmente laboriosa que a maioria, recorria aos “jeitinhos esporádicos”. Levi (1988, p.94) afirma que, de vez em quando, “rouba uma vassoura na fábrica e a vende ao encarregado do Bloco; quando consegue juntar um pouco de ‘capital-pão’, aluga as ferramentas do sapateiro, conterrâneo dele, e trabalha umas horas por conta própria”. Entretanto, o escritor alerta também que, mesmo manifestando certa empatia ou identificação, esse personagem aparentemente idiossincrático não constituía uma exceção no *Lager*: “quando a oportunidade chegou, não hesitou em deixar açoitado Moischl (que fora seu cúmplice em um roubo na cozinha), na vã esperança de adquirir méritos perante o Chefe do Bloco e de candidatar-se à função de lavador de panelas” (Levi, 1988, p.94).

O segundo, Alfred L., trabalhava com aparências, com a auto-ostentação de êxito e prosperidade em um ambiente cuja assinatura era a da precariedade e sujeira. Para manter o aspecto de confiança e integridade, Alfred sujeitava-se a uma rígida disciplina e a uma dieta intransigente. Seu plano era de longo prazo, e deveria ser colocado em prática sem que as fraquezas sentimentais humanas o atrapalhassem, seja a piedade de si ou a solidariedade com os companheiros de desventura, de tal modo que nada lhe pudesse atrapalhar os passos.

Esforçou-se para não ser misturado com o rebanho; trabalhava com afínco ostensivo, exortando, até, os companheiros preguiçosos, num tom convincente e crítico; evitava a briga diária pelo melhor lugar na fila do rancho, adaptando-se a receber cada vez a primeira ração, sabidamente mais líquida, de modo a ser notado por sua disciplina pelo Chefe do Bloco. [...] Ignoro a continuação da sua história, mas acho bem provável que ele tenha escapado à morte e que viva, hoje, a sua vida fria de dominador, resoluto e sem alegria (Levi, 1988, p.96).

O terceiro caso testemunhado por Levi é o de Elias Lindzin, ou o número 141.565 apenas. Elias, mesmo não sendo arguto, chegou, sabe-se lá como, ao *Kommando* Químico. Tinha um metro e meio de altura, quase um anão; todavia, detinha uma musculatura invejada por todos e que, certamente, o ajudou em seu triunfo dentro do campo. Levi é categórico em

classificá-lo como trabalhador extraordinário, o que só prejudicava seus companheiros de labor, que geralmente eram mais fracos e lentos – por isso, sua fama de operário esforçado espalhou-se rapidamente. Conforme as estranhas leis do *Lager*, isso fez com que essa figura tão singular quase parasse de trabalhar, porque sua ajuda era solicitada diretamente pelos superiores e apenas para as tarefas que exigissem mais vigor. Fora esses casos excepcionais, “Elias presidia, insolente e violento, nossa maçante labuta cotidiana, sumindo frequentemente para misteriosas visitas e aventuras em quem sabe quais cantos da fábrica, de onde voltava com os bolsos salientes e, amiúde, de barriga visivelmente cheia” (Levi, 1988, p.98).

Em suma, Elias era um ladrão nato, inocente, porém consequente. Nunca fora apanhado. Só roubava em circunstâncias seguras. Roubar era para ele um ato vital, como respirar, comer e dormir. Elias seria um louco que veio parar no campo? Ou alguém mais forte e mais apto às primordiais condições de vida impostas no universo concentracionário? Ou, ainda, um produto típico de Auschwitz? Levi (1988, p.99) responde que as três hipóteses têm algo de verossímil: “Elias sobreviveu à destruição externa, porque é fisicamente indestrutível; resistiu à aniquilação interna porque é demente. Ele é, portanto, um sobrevivente: o mais apto, o espécime humano mais adequado a esta maneira de viver”.

O último caso narrado pelo escritor italiano é o de Henri⁶⁴, o mais “inteligente” de todos os casos-limites anteriores. Henri tinha uma ampla cultura científica e clássica, além de falar bem francês, alemão, inglês e russo – e isso com apenas vinte e dois anos. Extremamente consciente do ambiente que o cercava e de suas limitações, era capaz de construir para si uma particular teoria orgânica de como sobreviver no campo de extermínio. Segundo sua teoria, para fugir à degradação humana, que era a regra naquele espaço, e, ao mesmo tempo, manter a dignidade de ser chamado homem, havia três métodos: o “jeito”, a compaixão e, obviamente, o roubo. Ele aplicava as três, dependendo das circunstâncias. Porém, acrescenta Levi (1988, p.102): “de todos os colóquios com Henri, até dos mais cordiais, sempre saí com um leve sabor de derrota; com a vaga suspeita de ter sido, eu também, de alguma maneira inadvertida, não um homem em sua frente, mas um instrumento em suas mãos”.

Mediante tais casos, Levi apresenta-nos a técnica pela qual os campos de morte convertiam os presos em carrascos deles próprios, fazendo dos desafortunados, muitas vezes, também assassinos. Isso compunha um assustador cenário:

⁶⁴ Segundo informações que obtive em conversas com funcionários do *Centro Internazionale di Studi Primo Levi*, em Turim, o personagem Henri, narrado por Levi, na verdade é Paul Steinberg, que só depois de cinquenta anos da liberação de Buna, em 1996, escreveu suas memórias, *Chroniques d'ailleurs: récit*.

O mundo no qual se precipitava era decerto terrível, mas também indecifrável: não era conforme a nenhum modelo, o inimigo estava ao redor, mas também dentro, o “nós” perdia seus limites, os contendores não eram dois, não se distinguia uma fronteira, mas muitas e confusas, talvez inúmeras, separando cada um do outro. Entrava-se esperando pelo menos a solidariedade dos companheiros de desventura, mas os aliados esperados, salvo casos especiais, não existiam; existiam, ao contrário, mil mônadas impenetráveis e, entre elas, uma luta desesperada, oculta e contínua (Levi, 2004c, p.32-33).

Ora, os dois testemunhos de Primo Levi que são objetos desta análise são ricos em arquétipos do universo do campo de Auschwitz. Logicamente, não há espaço nem intenção de explorar todos aqui. Um dos modelos invocados pelo autor para ilustrar a zona cinzenta, por exemplo, é o personagem de Chaim Rumkowski, o ex-pequeno industrial judeu que, em aliança com os nazistas, gerenciou ditatorialmente o campo de Łódź. O presidente do gueto, inclusive, colocou-se como mediador da comunidade com os alemães, executando, para tanto, injunções criminais que levaram muitos deportados à morte em Auschwitz, o “lugar de drenagem última do universo alemão” (Levi, 2004c, p.55). Entretanto, a despeito de sua ambiguidade flagrante e da combinação de capacidade diplomática e autoridade criminosa, não nos ateremos à figura cinzenta e complexa de Rumkowski, pois é um fato ocorrido fora do *Lager* – e, portanto, está excluída de nossa proposta atual de análise.

Entretanto, mais elucidativos que o “caso Rumkowski” talvez sejam duas outras figuras extremas que ocupavam, de certa maneira, uma posição de comando e compunham as margens desse espaço impreciso que era a zona cinzenta: os *Kapos* e os integrantes do *Sonderkommando*. Por revelarem-se tristes exemplares humanos, entre o medíocre e o infame, eles merecem aqui alguma menção. Os primeiros, porque ocupavam uma posição de comando nos blocos, unidades funcionais do campo, e, por isso mesmo, foram capazes de reproduzir a lógica nazista no microcosmo que era o *Lager*. Os segundos, um caso-limite inefável de colaboração – não se podendo falar, todavia, de privilégio –, porque eles representaram, absolutamente, o “paroxismo de perfídia e de ódio” do nazismo.

Os *Kapos* eram os prisioneiros privilegiados que geralmente ocupavam posições de chefia no interior dos campos de morte. A etimologia do termo é um pouco incerta: uns dizem que é proveniente de *Kameradschaftspolizei* (isto é, “amigo da polícia”), outros já afirmam que sua origem é italiana, da palavra *capo* (“cabeça”, “chefe”). O fato que importa aqui é que eles desempenhavam função de verdadeiros administradores dos comandos, encarregados dos alojamentos e dos presos. Tornavam-se *Kapos*, destarte, aqueles que estivessem dispostos a reverenciar a autoridade ou até mesmo quem tendia, ainda que inconscientemente, a se identificar com os opressores.

Quem se tornava *Kapo*? Mais uma vez é preciso distinguir. Em primeiro lugar, aqueles a quem a possibilidade era oferecida, ou seja, os indivíduos nos quais o comandante do *Lager* ou seus delegados (que muitas vezes eram bons psicólogos) entreviam a potencialidade de colaborador: criminosos comuns egressos das prisões, aos quais a carreira de esbirro oferecia uma excelente alternativa à detenção; prisioneiros políticos enfraquecidos por cinco ou dez anos de sofrimento ou, de um modo ou de outro, moralmente debilitados; mais tarde, até judeus, que viam na migalha de autoridade que se lhes oferecia o único modo de escapar da “solução final”. Mas muitos, como dissemos, aspiravam ao poder espontaneamente [...]. Buscavam-no os frustrados, e também isto é um traço que reproduz no microcosmo do *Lager* o macrocosmo da sociedade totalitária [...]. Buscavam-no, enfim, muitos entre os oprimidos que sofriam o contágio dos opressores e tendiam inconscientemente a identificar-se com eles (Levi, 2004c, p.40-41).

O poder de que eles dispunham era, no fundo, ilimitado; quer dizer, à sua violência só se aplicava um limite inferior, “no sentido de que eles eram punidos ou destituídos se não se mostrassem suficientemente duros” (Levi, 2004c, p.39). Porém, não havia nenhum limite superior expresso. Afirma o escritor de Turim que o espancamento era comum aos *Kapos*: isso fazia parte óbvia, aliás, de seu ofício, de sua linguagem – inclusive, era essa a única linguagem entendida no universo babélico de Auschwitz.

Sobre esse grupo de “elite de prisioneiros”, Levi narra duas pequenas situações, porém marcantes. Ambas aparecem em *Se questo è un uomo*. A primeira trata dos *Kapos* que, muito comumente, passavam pelos prisioneiros e perguntavam: *Wer hat noch zu fressen?* (Quem deve comer ainda?). Aparentemente, nada de estranho. Mas Levi (1988, p.76) explica que a palavra “*fressen*” não é bem “comer”, como estamos acostumados a dizer um para o outro no dia a dia. Comer como gente, sentados à mesa, religiosamente, é “*essen*”. “*Fressen*” é tão e somente comer como bichos. O *Kapo* não fala dessa forma totalmente por escárnio, por maldade pura. “Comer assim, de pé, a toda a pressa, prendendo o fôlego, queimando-nos boca e garganta, é, realmente, *fressen*; é esta a palavra certa, a que costumamos dizer”.

O segundo caso, que também expressa uma maldade “inocente” e oculta, ocorreu quando o *Kapo* Alex, depois da prova de química⁶⁵ feita por Levi e relatada em um dos

⁶⁵ São muitos os momentos em que Primo Levi (1988; 1997a; 2001; 2004c) insistiu no fato de que ser um químico em Auschwitz contribuiu, determinantemente, para sua sobrevivência. Em *I sommersi e i salvati*, ele é taxativo: “Não devo desprezar a ajuda que obtive de meu ofício de químico. No plano prático, salvou-me provavelmente de pelo menos algumas seleções para o gás: daquilo que li posteriormente sobre o tema (particularmente em *The Crime and Punishment of IG-Farben*, de J. Borkin, Londres MacMillan, 1978), soube que o *Lager* de Monowitz, embora dependesse de Auschwitz, pertencia à *IG-Farbenindustrie*, era em suma um *Lager* privado; e os industriais alemães, um pouco menos míopes do que os dirigentes nazistas, se davam conta que os especialistas, entre os quais eu me situava depois de ter passado pelo exame de química a que fui submetido, não eram facilmente substituíveis” (Levi, 2004c, p.120). O evento da prova de química citado, aliás, rendeu ao escritor um capítulo importante de *Se questo è un uomo*. Destaco uma passagem em que ele relata seu encontro com o doutor Pannwitz, responsável pelo laboratório do campo: “E o interrogatório começa. Em seu canto boceja e resmunga Alex, terceiro espécime zoológico. – *Wo sind Sie geboren?* (Onde o senhor nasceu?) Ele me trata de *Sie*, de ‘senhor’: o *Doktor Ingenieur Pannwitz* não tem senso de humor. Maldito seja, ele não faz o menor esforço para falar um alemão mais compreensível. – Eu me formei em Turim em 1941, *summa cum*

capítulos de *Se questo è un uomo* (“Esame di chimica”⁶⁶), acompanhava o escritor de volta à rotina de trabalho da fábrica. Ambos passavam por um trecho cheio de vigas amontoadas que os obrigou a uma escalada. Alex, depois de agarrar a um cabo para saltar as armações metálicas, observa sua mão cheia de graxa pegajosa e, “sem ódio nem escárnio, esfrega em meu ombro a mão, a palma e o dorso, para limpá-la”, recorda Primo Levi (1988, p.110).

Não obstante esses dois fatos de violência simbólica, na maioria das vezes, os abusos ultrapassavam os limites das simples humilhações espirituais, digamos, para atingir as vias de fato mesmo. O corpo do *Häftling* sofria as pauladas dos chefes de diferentes formas: uns as aceitavam cabisbaixos e envergonhados de sua condição inumana; outros, mais valentes, porém menos sortudos, revidavam e, em consequência disso, quase sempre eram espancados até a morte. E de diferentes maneiras também eram executadas as pancadas: às vezes por sadismo mesmo, para causar a dor; outras vezes, elas eram executadas meramente como “estímulo animal”, para restituir força e vigor àquele cujo corpo se encontrava exausto; diante disso, uma pequena dor poderia servir de incentivo físico para juntar as extremas reservas de energia, segundo informa o autor italiano. Primo Levi (1988, p.67) acrescenta a esse fato, ainda, que “os *Kapos* sabem disso; alguns deles nos surram por pura brutalidade; outros, porém, surram-nos quando estamos debaixo da carga quase carinhosamente, acompanhando os golpes com exortações e incitamentos, assim como fazem os carroceiros com seus esforçados cavalos”.

Em suma, essas figuras extremas da zona cinzenta eram verdadeiros esquadrões que asseguravam a ordem dentro do inferno de Auschwitz – assim como em outros campos – e

laude – e, ao dizer isso, tenho a clara sensação de que ele não vai acreditar. Realmente, nem eu estou acreditando. Basta olhar minhas mãos sujas e lanhadas, minhas calças de prisioneiro, incrustadas de barro. Sou eu, porém, eu, bacharel de Turim, aliás, principalmente neste instante, não há dúvida quanto à minha identificação com ele, já que o reservatório das minhas lembranças de Química Orgânica, apesar de longa inatividade, inesperadamente atende dócil ao pedido. E, ainda, bem reconheço esta lúcida exaltação que me aquece as veias: é a febre das provas, *minha* febre das *minhas* provas, essa espontânea mobilização de todos os recursos lógicos e de todas as noções, que os companheiros de escola invejavam. A prova vai indo bem. Na medida em que dou conta disso, parece-me crescer em tamanho. Agora ele me pergunta qual foi o argumento da minha tese. Devo fazer um esforço violento para despertar estas sequências de lembranças tão profundamente longínquas: é como se procurasse recordar os acontecimentos de uma encarnação anterior. Algo me protege. Minhas pobres velhas ‘medidas de constantes dielétricas’ interessam particularmente a este loiro ariano de sólida existência; pergunta-me se falo inglês, mostra-me o livro de Gattermann – e isso também é absurdo, inverossímil, que aqui, aquém da cerca de arame farpado, existe um livro de Gattermann absolutamente idêntico ao livro no qual estudava na Itália, no quarto ano da faculdade, em minha casa. Acabou-se. A exaltação que me sustentou ao longo de toda a prova afrouxa de repente; olho apatetado e silencioso essa mão de pele rosada que, em signos incompreensíveis, escreve minha sorte na página branca” (Levi, 1988, p.108-9). Após sua libertação, Levi irá trabalhar como químico até 1975, quando se aposenta e se dedica mais assiduamente ao ofício de escritor. Por isso, não faltam referências em entrevistas à formação química e à relação que ele estabeleceu com essa área do conhecimento ao longo da vida.

⁶⁶ Ver, no original, p.91-97. Na tradução brasileira, “Prova de Química”, p.103-110.

ajudavam na produção do Terceiro *Reich*, tanto econômica quanto de cadáveres. Todos eles, inclusive os judeus que se tornavam *Kapos* para fugirem da “solução final”, exerciam um poder de vida e morte sobre os demais presos, na medida em que, por um lado, ocupavam uma posição de privilégio na hierarquia bizarra do *Lager* e, por outro, se encontravam livres para cometer as maiores atrocidades sem temer punições por possíveis “exageros”.

Mas, outro caso-limite de colaboração, certamente mais triste, é aquele representado pelos *Sonderkommandos* de Auschwitz. Primo Levi hesita em falar de “privilégio” quando se refere a esses indivíduos, tendo em vista as penas a que todos os pertencentes desse grupo estavam condenados: “só era privilegiado na medida em que (e com que custo!), por alguns meses, comia suficientemente” (Levi, 2004c, p.43). O *Sonderkommando* era o que a SS chamava de “Esquadrão Especial”, e designava o grupo de deportados, na maior parte composto por judeus, encarregado da gestão das câmaras de gás e dos fornos crematórios, servindo, inclusive, no transporte para a morte dos prisioneiros nus e na posterior retirada dos cadáveres. Levi (2004c, p.44) diz que “os judeus é que deveriam pôr nos fornos os judeus, devia-se demonstrar que os judeus, sub-raça, sub-homens, se dobram a qualquer humilhação, inclusive na destruição de si mesmos”.

Diversas e terríveis eram suas tarefas dentro dos campos: conservar a ordem na chegada dos trens e desembarque dos passageiros recém-chegados que deviam ser introduzidos nas câmaras de gás imediatamente; retirar das câmaras os cadáveres e extrair deles o ouro dos dentes; raspar os cabelos das mulheres; separar as roupas, os sapatos, o conteúdo das bagagens para a espoliação; transportar os cadáveres para os fornos crematórios e cuidar do funcionamento adequado dos fornos; retirar e eliminar as cinzas, etc. “O Esquadrão Especial de Auschwitz contava, dependendo da época, com um efetivo entre setecentos e mil prisioneiros” (Levi, 2004c, p.43).

Eles não escapavam do destino de todos. Quase todos morreram. Na verdade, havia um cuidado redobrado por parte dos nazistas para que nenhum desse grupo viesse a sobreviver, pois eram portadores de uma verdade aberrante – o Virgílio do inferno de Auschwitz, que guiava os prisioneiros na travessia para a morte. O escritor revela que ali, no campo em que estava, cerca de doze esquadrões se sucederam – sendo que cada um atuava alguns meses e logo era completamente executado. O Esquadrão seguinte, como parte da iniciação ao “trabalho sujo”, queimava os cadáveres dos predecessores. De fato, Levi está certo quando evita falar em privilégios quando trata desse grupo de prisioneiros.

Segundo a pesquisa de Didi-Huberman (2003), o primeiro *Sonderkommando* em Auschwitz foi estabelecido no dia 04 de julho de 1942, durante a “seleção” de um comboio de judeus eslovacos para a câmara de gás. Philippe Mesnard e Claudine Kahan (2001) acrescentam a essa pesquisa a informação de que, em todos os centros de morte nazistas (como Auschwitz-Birkenau, Belzec, Chelmno, Lublin-Maïdanek, Sobibor, Treblinka), existiram essas equipes especiais, mesmo que nem sempre com a denominação de *Sonderkommando*, como narra Primo Levi. Elas eram sempre compostas por judeus. Levi diz que informações como essas, bem como os demais dados sobre os *Sonderkommandos* que possuímos atualmente, provêm dos reduzidos testemunhos desses sobreviventes. Tais “informações, mesmo incompletas e distorcidas, têm um poder enorme”:

Um deles declarou: “Ao fazer este trabalho, ou se enlouquece no primeiro dia, ou então se acostuma”. Mas outro disse: “Por certo, teria podido matar-me ou me deixar matar; mas eu queria sobreviver, para vingar-me e para dar testemunho. Vocês não devem acreditar que nós somos monstros: somos como vocês, só que muito mais infelizes” (Levi, 2004c, p.45).

Ora, quem conheceu uma destituição tal da humanidade do homem conheceu o extremo um do outro, o limite de cada um. Os *Sonderkommandos* expressam, nesse sentido, o contorno grotesco da zona cinzenta. Só se pode esperar deles um testemunho em forma de lamento, blasfêmia, expiação e, com efeito, um grande esforço de justificativa. “Deve-se esperar antes um desafoço libertador do que uma verdade com o rosto de Medusa” (Levi, 2004c, p.45). Por esse e tantos outros motivos é que ter “concebido e organizado os Esquadrões foi o delito mais demoníaco do nacional-socialismo”, segundo Levi, uma vez que se tentou criminalmente transferir a outrem, aos próprios judeus, para as vítimas – ou ainda, como prefere Emmanuel Renault (2008), para os “afetados” –, o peso e a responsabilidade do crime. Portanto, era evidente o motivo e o significado da existência do Esquadrão: “Nós, o povo dos senhores [*Herrenvolk*], somos quem os destrói, mas vocês não são melhores do que nós; se quisermos, e o queremos, nós somos capazes de destruir não só seus corpos, mas também suas almas, tal como destruímos as nossas” (Levi, 2004c, p.46).

O escritor convida o leitor a não cair no irrefletido julgamento dessas figuras extremas que compõem a zona cinzenta. Assim fazendo, ele se nega a andar pelo caminho mais fácil do trabalho de testemunha, aquele de estigmatizar os “maus”, os algozes, de modo a taxá-los como um subgrupo da humanidade, completamente distintos dos “bons”, das vítimas e afetados. O testemunho dos indivíduos que habitavam o interior desse espaço nebuloso é uma estratégia para compreender outros aspectos acerca do funcionamento da máquina de poder nazista, recusando abruptamente o quase automático maniqueísmo. Nesse sentido, Todorov

(1995, p.287) refere-se a Levi, citando-o ilustrativamente: O mundo “não é feito ‘apenas de branco e preto’, tanto no que diz respeito a grupos inteiros (os alemães, os judeus, os *Kapos*, os membros do *Sonderkommando*) quanto aos indivíduos: tal antigo nazista não é ‘nem infame, nem herói’, mas um ‘exemplar humano tipicamente cinza’”.

É certo que do *Lager* resultavam a indiferença delituosa de alguns colaboradores e cidadãos e a hostilidade cotidiana entre os próprios presos – parte da práxis social local, como já visto antes –, inclusive entre aqueles que se achavam na mesma condição de infortúnio⁶⁷. É isso que tentei explicitar nesta parte do capítulo, sempre seguindo as pistas de Levi. Mesmo em meio a esse espaço nebuloso e complexo, o testemunho e a reflexão sobre a truculência horizontal no *Lager* é um dos diferenciais da narrativa de Levi, pois a partir disso se pode perceber que, em situações de extrema depauperação física, psíquica, simbólica, o “indivíduo moral”⁶⁸ – marca distintiva da modernidade (Elias, 1994; Lahire, 2005) – vacila, de modo que o espaço entre vítima e algoz é ofuscado com tonalidades cinzentas. Adorno (1993, p.89) já se havia referido a isso, dizendo que a técnica dos campos visava aproximar os prisioneiros de seus guardas, a fazer dos assassinados assassinos. No entanto, como alerta o escritor, confundir carrascos e torturadores com os afetados pelo genocídio seria sintoma de uma doença moral, de extravagância estética ou um sinal sinistro de cumplicidade com os carrascos; seria, ainda, prestar um serviço aos “negadores da verdade”⁶⁹.

⁶⁷ Quando falo em “colaboração” me refiro a uma “indiferença delituosa”, baseando-me na tese etnográfica do historiador norte-americano Christopher Browning (2006), *Ordinary Men: reserve police battalion 101 and the final solution in Poland*, na qual o teórico analisa as ações e as motivações dos alemães que não eram nem militares nem militantes e, mesmo assim, viam e sabiam dos horrores cometidos ao seu redor, muitas vezes perpetrando sistematicamente ações delituosas contra judeus, ciganos e outras minorias perseguidas.

⁶⁸ As instituições sociais modernas contribuíram determinadamente para coagir a unicidade da pessoa por intermédio da produção de um “indivíduo moral” como um ser coerente, autônomo e singular que dispõe de interioridade e de um eu autêntico. Nessa medida, o indivíduo moral estaria amparado por uma capacidade ordenadora que lhe permitiria, por um lado, julgar a vida mediante pressupostos mais ou menos definidos de “bom” e “mau”, “falso” e “verdadeiro”, “belo” e “feio”, e, por outro, justificar qualquer ação moral. Em situações de exceção, no entanto, pode-se dizer que há um processo mais evidente de apagamento dessa capacidade humana, cujo passo decisivo de preparo de “cadáveres vivos é matar a pessoa moral do homem”, pois “quando não há testemunhas, não pode haver testemunho” (Arendt, 1989, p.502). Assim, tendo em vista o indivíduo empírico do *Lager*, Levi (1988, p.87) faz um convite ao leitor de seu testemunho: “Desejaríamos, agora, convidar o leitor a meditar sobre o significado que podiam ter para nós, dentro do campo, as velhas palavras ‘bem’ e ‘mal’, ‘certo’ e ‘errado’. Que cada qual julgue, na base do quadro que retratamos e nos exemplos que relatamos, o quanto de nosso mundo moral comum poderia subsistir aquém dos arames farpados”.

⁶⁹ Refiro-me aqui às correntes contemporâneas do revisionismo histórico, que negam ou minimizam a existência do genocídio. Tais renúncias e descomprometimentos, digamos, com o passado revelam uma opção pela ignomínia ante o horror. E é por essa razão que, “no momento em que as testemunhas oculares sabem que vão desaparecer em breve, elas querem inscrever suas lembranças contra o esquecimento” (Pollak, 1989, p.7), de modo a deixar como herança factível um “último testemunho” e uma “memória pública” que preencham os vácuos deixados pela história (Bidussa, 2009).

Por isso, o autor italiano faz a ressalva de que o julgamento dessas figuras limítrofes está suspenso, tanto para quem conheceu a experiência do *Lager*, como, principalmente, para quem não a conheceu de fato. Sua tese é que, ante a pressão da necessidade, das privações e do sofrimento físico, muitos hábitos, instintos sociais e comportamentos morais são reduzidos ao silêncio, sobretudo porque o homem é uma criatura confusa, e se torna mais confusa quanto mais submetida a tensões: “então escapa a nosso juízo, assim como enlouquece uma bússola diante do pólo magnético” (Levi, 2004c, p.54). Para corroborar o que está dizendo, ele faz um convite para que todos os leitores ousem realizar sobre si mesmo, e com sinceridade, uma experiência:

[...] imagine, se conseguir, ter passado meses ou anos num gueto, atormentado pela fome crônica, pelo cansaço, pela promiscuidade e pela humilhação; ter visto morrer ao redor, um a um, os próprios entes queridos; ter sido arrancado do mundo, sem poder receber nem transmitir notícias; ter sido, por fim, embarcado num comboio, oitenta ou cem pessoas em cada vagão de carga; ter viajado para o desconhecido, às cegas, por dias e noites insones; e ver-se afinal lançado entre os muros de um inferno indecifrável. Aqui se lhe oferece a sobrevivência e se lhe propõe, ou antes, impõe, uma tarefa sinistra, mas vaga. É este, me parece, o verdadeiro *Befehlnotstand*, “o estado de coação consequente a uma ordem”: não aquele sistemática e despudorosamente invocado pelos nazistas levados a juízo e, mais tarde (mas seguindo suas pegadas), pelos criminosos de guerra de muitos outros países. O primeiro é uma alternativa rígida, a obediência imediata ou a morte; o segundo é um fato interno ao centro de poder, podendo ser resolvido [...] com uma manobra qualquer, com algum atraso na carreira, com uma punição moderada, ou, no pior dos casos, com a transferência do recalcitrante para a frente de guerra. A experiência que propus não é agradável. [...] Todo ser humano possui uma reserva de forças cuja medida lhe é desconhecida: pode ser grande, pequena ou nula, e só a adversidade extrema lhe permite avaliá-la (Levi, 2004c, p.50-51).

No limite, Levi recusa dois tipos de ações muito comuns: a simetria automática que aproxima indiscriminadamente vítimas e opressores, e a tentação de julgar os afetados pelos seus atos dentro do campo. É preciso, portanto, estar em guarda contra os juízos feitos *a posteriori* e evadir-se do erro banal e tentador de avaliar épocas e lugares com as medidas do presente. Não interessa a Primo Levi, nessa medida, reiterar o papel de carrasco aos nazistas ou o de sofrendores aos prisioneiros, mas assinalar a fronteira da zona cinzenta ao apresentar seus pontos cegos, em que os papéis, eventualmente, se confundiram, sobretudo graças à estratégia nazista de imputar responsabilidades aos próprios condenados.

Ele quis dizer, no final das contas, que o que separava vítimas e algozes era uma faixa cinzenta, um *chiaroscuro*. Com isso, evadiu-se da tentação intelectual e filosófica de utilizar conceitos e premissas que pressupunham a existência de transcendências. Ele partiu do concreto mesmo, descartando, para isso, de sua análise, qualquer *a priori* teórico e abstrato.

2.5. A FIGURA EXTREMA DO *MUSELMANN* E O CASO DE HURBINEK

O *Muselmann*, muçulmano, é outra figura típica do campo, também lapidada pela lógica nazista dentro do laboratório social infernal que era Auschwitz. O uso do termo foi comum em todos os *Lager* para designar o prisioneiro irreversivelmente exausto, extenuado e próximo à morte. “Com essa palavra, *Muselmann*, os veteranos do campo designavam os fracos, os ineptos, os destinados à ‘seleção’”. Levi (2004c, p.121) prossegue nesse encalço, definindo-o, ainda, como um “personagem típico”, um “homem depauperado” e “cujo intelecto está moribundo ou morto”. Esse indivíduo irreversivelmente exaurido e apático, por não possuir mais consciência de sua realidade e deter-se indiferente diante do sofrimento diário, foi igualmente desprezado pelos próprios prisioneiros, muitas vezes por meio de violência. Sua vida era breve, embora seu número fosse imenso. Os chamados *Muselmänner* no jargão do campo são os afogados, a população mais abjeta do *Lager*, a massa anônima de mortos-vivos, continuamente renovada e sempre idêntica. Tratava-se de uma massa de não-homens que marchavam e se esforçavam em silêncio: muitos estão “vazios para poderem sofrer de verdade. Hesita-se chamá-los vivos: hesita-se a chamar de morte sua própria morte, que eles já nem temem, pois estão cansados demais para compreendê-la” (Levi, 1988, p.91).

Assim, Levi ensina que Auschwitz não foi somente o local em que houve a radicalização e maior evidência da “zona cinzenta”, nem apenas o local de produção da dor e da morte, mas também onde “renasceu” historicamente, segundo Agamben (2002), a figura do direito romano arcaico do *homo sacer* – ou dos *Muselmänner*, os afogados –, essa vida matável, porém insacrificável⁷⁰, que podia ser assassinada sem impedimento algum a qualquer instante, já que não pertencia a nenhuma ordem legal. Jean Améry (1987, p.39), ou Hanns Mayer, o filósofo sobrevivente de Auschwitz e personagem-interlocutor de Primo Levi no capítulo “L’intellettuale ad Auschwitz”⁷¹, de *I sommersi e i salvati*, dizia que o muçulmano era aquele indivíduo que não diferenciava racionalmente as noções de bem e mal, certo e

⁷⁰ Segundo Agamben (2002), o aspecto central que caracteriza o *homo sacer* é que ele possui uma vida nua, esvaziada de seu conteúdo jurídico-social; logo, é uma vida, a um só tempo, insacrificável e matável, na medida em que sua sacralização é dúbia: ele é expulso da jurisdição civil e humana, da esfera social, sem adentrar a divina. Giorgio Agamben afirma que a estrutura do sacro resulta justamente da conjunção de dois aspectos: a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício. Nessa medida, “soberana” é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e “sacra”, por consequência, é a vida que foi capturada nessa esfera: “A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono” (Agamben, 2002, p.91). O *homo sacer* (muçulmano) é a vida matável por qualquer um a qualquer momento, sem que a imputabilidade do autor do crime seja decretada – trata-se de uma vida nua que pode ser morta sem que se cometa homicídio.

⁷¹ Ver, no original, p.137-161. Na tradução brasileira, “O intelectual em Auschwitz”, p.109-126.

errado, espiritual e material, pois já se havia transformado em “um cadáver ambulante, um conjunto de funções físicas constantemente em agonia”.

O muçulmano corporifica, assim, o lugar de um experimento, em que a moral e a própria humanidade são colocadas em questão. Sua figura sugere-nos que a vida propriamente dita (*bíos*), cultivada, determinada, rebaixou-se à negação da própria vida (*zoé*), que, apesar de manter a constituição orgânica, retirou o indivíduo da comunidade política, restringindo-o à existência biológica, isto é, a uma verdadeira vida nua decisivamente descartável. Essa vida nua, contrária à “vida política” (*bíos politikon*), é o estado social e politicamente condicionado de suspensão da vida de fato – ou seja, da vida que se estabelece no contexto de uma comunidade civil e de um ordenamento jurídico –, para uma mera função biológica.

Em *Se questo è un uomo*, o escritor italiano expõe a terrível desfiguração do muçulmano, identificando-o como o prisioneiro sem rosto, em situação limítrofe e que, em boa parte dos casos, desistiu de luta. Nesse ínterim, “figura extrema da desfiguração, o muçulmano é o não-homem [...], a redução sinistra da vida humana à vida nua” (Gagnebin, 2008a, p.16). Isso, porque ele se encontrava no limite da exaustão: faminto, enfraquecido, coberto de chagas e, portanto, profundamente aviltado. “Era um homem-trapo, e com os trapos, como já sabia Marx, as revoluções não se fazem no mundo real, mas somente no da retórica literária ou cinematográfica” (Levi, 2004c, p.136).

Em entrevista concedida ao crítico literário italiano Marco Belpoliti, amigo e estudioso de sua obra, Primo Levi (2005b, s/p) afirma o seguinte: “eu me atreveria inclusive a dizer que o fato mais característico do *Lager* nazista – não saberia dizer sobre o caso de outros espaços concentracionários, pois não os conheço, talvez os campos russos sejam distintos – é a redução da personalidade humana a um nada”. E segue dizendo, sempre se referindo a esse tipo particularíssimo de não identidade⁷² imposta pelo cotidiano infernal de Auschwitz, de processo de negação mesmo da humanidade e da individualidade de cada um:

⁷² Trata-se do ato de matar a individualidade do homem, de destruir sua singularidade – o que Goffman (1999) chamou de “despersonalização do eu” e, em outro contexto, Adorno (2010) denominou “coisificação da consciência”. Em relação a essa condição de redução da personalidade humana (corpo e consciência) a um nada, Hannah Arendt cita algumas características: “Começam com as monstruosas condições dos transportes a caminho do campo, onde centenas de seres humanos se amontoam num vagão de gado, completamente nus, colados uns aos outros, e são transportados de uma estação para outra, de desvio a desvio, dia após dia; continuam quando chegam ao campo: o choque bem organizado das primeiras horas, a raspagem dos cabelos, as grotescas roupas do campo; e terminam nas torturas inteiramente inimagináveis, dosadas de modo a não matar o corpo ou, pelo menos, não matá-lo rapidamente” (Arendt, 1989, p.504). A finalidade desses métodos, segundo a filósofa, é manipular o corpo e suas infinitas possibilidades de dor, de forma a destruir a pessoa humana como o fazem certas doenças mentais. Assim, em vez da descoberta de uma identidade própria, pode-se falar de uma identidade negada pela condição material e inumana infligida pelas circunstâncias da política nazista, de uma

Sucumbir é a coisa mais simples: basta executar todas as ordens recebidas, comer somente a ração oferecida, ater-se à disciplina do trabalho e do campo. A experiência demonstrou que, desse modo, apenas excepcionalmente se pode aguentar mais do que três meses. Todos os muçulmanos que foram enviados à câmara de gás possuem a mesma história, ou, melhor dizendo, não têm história; seguiram a descida até o fundo, naturalmente, como os arroios que vão ao mar. Uma vez dentro do campo, ou devido à intrínseca incapacidade, ou à desventura, ou por um banal acidente qualquer, eles foram esmagados antes de conseguirem adaptar-se; ficaram para trás sem nem ao menos começarem a aprender o alemão ou a perceber alguma coisa no emaranhado infernal de leis e proibições (Levi, 1988, p.91).

O campo fez com que muitos sentissem a experiência do absolutamente “outro”, não mais cidadãos, não mais pessoas, não mais indivíduos, não mais homens, mas o “que se manifesta em relação ao ser humano como diferença radical: em vez do homem outro, o outro do homem” (Vernant, 1991, p.35). Sobre essa redução radical, acredita Gagnebin que:

[...] todos os sobreviventes da *Shoah* descreveram e que persiste no sentimento de vergonha (*Scham*) que carregam consigo para sempre, essa redução deveria permitir estabelecer um fosso definitivo entre o torturador bem vestido, de uniforme, limpo e ereto, e o torturado nu, abjeto, ensanguentado e informe, negando assim o que lhes é e continua sendo, apesar de tudo, comum: a saber, essa fragilidade humana corpórea, essa materialidade indefesa, essa passividade primeva que se manifesta no choro do recém-nascido e nos espasmos dos agonizantes. Esse impulso mimético que nega a soberania exclusiva da razão autônoma (Gagnebin, 2008b, p.150).

Levi exemplifica essa passividade absoluta no muçulmano. O *Lager*, para alcançar sucesso na fabricação dessa figura sem rosto, para produzir esse não homem inerte e caricato, aplicou um processo tecnicamente acurado. Logo que o indivíduo entrava no *Lager*, após atos cerimoniais de humilhação coletiva, estava iniciado o processo de transformação dos presos em “bonecos sórdidos e miseráveis”, e a ferida traumática estava, enfim, aberta.

O escritor ilustra esse trauma contando a história de um personagem demolido pelo sistema concentracionário: trata-se de Null Achtzehn. Esse jovem representava, nos trabalhos

não identidade imposta pelo cotidiano dos *centri di annientamento*, ou, ainda, como prefere Claude Dubar (2011) em sua conferência *Entre crise global e crises ordinárias*, de uma “identidade negativa”, estigmatizada e conjugada a identificações de ordens étnicas, políticas e raciais violentas. Quando narra, Levi parece estar em companhia de um outro si mesmo, aquele mais jovem que viveu a experiência desrealizante e precária do campo, e da qual agora é descendente. Sobre a obra de Primo Levi, o teórico italiano Mario Barenghi diz: “A mais importante experiência memorialística do século XX tardio, que é justamente a obra de Levi, leva esse processo a um ponto extremo. O papel que agora cabe ao autobiografado é o de vítima, de objeto da história; isto é, de ser ao mesmo tempo coisa e alvo. O que torna a experiência pessoal digna de ser narrada – ou melhor, o que torna a sua narração indispensável – é um destino não desejado, não procurado e em grande medida inesperado, um destino de refugio e opróbrio. [...] O que está em jogo, como sempre ocorre nas fases cruciais da tradição autobiográfica, é a definição de uma identidade. No entanto, em vez da descoberta ou da conquista de uma identidade individual, agora se fala de uma identidade negada (tanto ao indivíduo quanto a um povo em seu conjunto) [...] que prenuncia o extermínio físico. Longe de pressupor um enriquecimento ou uma regeneração, o trabalho autobiográfico se funda em uma experiência de extremo depauperamento, sofrida até o limite da demolição (um termo que Levi usa em sentido quase técnico). A história da vida – ou a celebração da vitalidade – foi substituída pelo relato de uma sobrevivência. Não só: o vértice da reflexão autobiográfica consistirá sobretudo na consciência de ter de falar em nome de quem perdeu, antes da possibilidade de escrever (sobre a própria vida ou sobre outras coisas), o sentido do próprio eu” (Barenghi, 2005, p.176-177).

em dupla, um “perigo” para os outros; não porque estivesse especialmente enfraquecido (coisa habitual do cotidiano do labor), mas porque tudo já lhe era indiferente. Tinha ultrapassado o limite que separa uma vida humana, digna de tal nome, e outra vida, autômata e meramente orgânica. Todos evitavam trabalhar com ele porque era tão apático que não tentava nem ao menos fugir do trabalho mais pesado, tampouco procurar comida ou meios de sobrevivência alternativos. Achtzehn executava todas as ordens que lhe eram dadas sem o mínimo de reflexão. Era obediente. Levi (1988, p.42) acrescenta, ainda, que não possuía “nem essa astúcia elementar das bestas de carga, que param de puxar antes de chegar ao total esgotamento; ele puxa, ou leva, ou empurra, enquanto tem forças para isso; logo cede de repente, sem uma palavra de advertência, sem levantar do chão seu olhar opaco e triste”.

De fato, são muitas as figuras trágicas do campo de extermínio cujos corpos denunciavam a condição derradeira de muçulmanos, a saber, a vulnerabilidade incondicional. O homem nu e descalço, faminto e com frio, sente os nervos truncados: é uma “presa inerme”, salienta Levi (2004c, p.98), já que não se percebe mais “como um ser humano, e sim como um verme: nu, lento, ignóbil, vergado ao chão. Sabe que poderá ser esmagado a todo momento”. A vulnerabilidade do corpo, a anulação da humanidade de cada um, o esvaziamento da índole, eram os objetivos maiores dos *campi di annientamento*, para usar uma expressão cara ao escritor, de tal modo que foram responsáveis pela transformação de prisioneiros em “mortos-vivos” e “cadáveres ambulantes”. Essa era a imagem do muçulmano, a agonia e o sofrimento sem fim, o homem caricato cuja identidade foi anulada de modo sistemático, restando-lhe apenas uma face “supérflua”, para usar um termo de Arendt (1989).

Entre tantos retratos esboçados por Levi para testemunhar o local onde “os confins do espírito” e o “não-imaginável” estavam presentes, outro que chama a atenção pela excepcionalidade é a figura de Hurbinek, a criança de três anos nascida clandestinamente, sabe-se lá como, em Auschwitz, e cujos últimos dias foram descritos em *La tregua* (Levi, 1997b) e brevemente retomados no capítulo “Comunicare”⁷³, de *I sommersi e i salvati*. Atentemos um pouco agora para esse caso. Hurbinek era uma criança sem-nome, sem-fala e sem história; era a evidência trágica da impossibilidade comunicativa em Auschwitz: a criança era um nada, um “filho da morte”, um verdadeiro “filho de Auschwitz”. Era o infante que ninguém havia ensinado a falar, mas que precisava de palavras para existir enquanto ser humano – seu corpo e seu olhar expressavam tal “urgência explosiva”.

⁷³ Ver, no original, p.68-82. Na tradução brasileira, “Comunicar”, p.77-90.

Não obstante minha atenção, e a dos meus vizinhos de leito, raramente conseguia evitar a presença obsessiva, a força mortal de afirmação do menor e do mais inerte entre nós, do mais inocente, de um menino, de Hurbinek. [...] Aparentava três anos aproximadamente, ninguém sabia nada a seu respeito, não sabia falar e não tinha nome: aquele curioso nome, Hurbinek, fora-lhe atribuído por nós, talvez por uma das mulheres, que interpretara com aquelas sílabas uma das vozes inarticuladas que o pequeno emitia, de quando em quando (Levi, 2004a, p.28).

O autor relembra a figura da criança “muda”, que só emitia ruídos desconexos, para ilustrar a dificuldade comunicativa dentro do campo. Hurbinek, apesar de real, era uma metonímia que representava toda a dificuldade comunicativa no interior do *Lager*. A comunicação dentro daquele universo babélico, ou melhor, a não-comunicação entre os prisioneiros, era um elemento peculiar do campo, pois quando “jogados” em Auschwitz, além de perderem os códigos morais anteriormente aprendidos e muitos hábitos sociais, os presos deviam adaptar-se também a um novo e limitadíssimo *Wortschatz* (“patrimônio lexical” ou, mais literalmente, “tesouro de palavras”). Levi (2004c, p.81) diz que, em Auschwitz, a língua se “esvai em poucos dias e, com a língua, o pensamento”. Saber o alemão e um pouco do polonês era sinônimo de sobrevivência. Isso corrobora a afirmação do escritor de que “onde se violenta o homem também se violenta a linguagem” (Levi, 2004c, p.85), já que a degradação da linguagem é uma das características dos *Lager*:

Na memória de todos nós sobreviventes e pobremente políglotas, os primeiros dias de *Lager* permaneceram impressos sob a forma de um filme desfocado e frenético, cheio de ruído e de fúria, e carente de significado: um caleidoscópio de personagens sem nome nem face, mergulhados em um contínuo e ensurdecido barulho de fundo, sobre o qual, todavia, a palavra humana não aflorava. Um filme em cinza e negro, sonoro, mas não falado (Levi, 2004c, p.81).

Hurbinek possuía uma sobrevivência meramente vegetativa: estava paralisado dos rins para baixo, e tinha as já encurtadas pernas muito atrofiadas e “tão adelgaçadas como gravetos; mas os seus olhos, perdidos no rosto pálido e triangular, dardejavam terrivelmente vivos, cheios de busca de asserção, de vontade de libertar-se, de romper a tumba do mutismo” (Levi, 2004a, p.29). De certo modo, os prisioneiros de Auschwitz também viveram de forma radical essa condição de não comunicação. Quem não compreendia e falava o alemão era considerado de imediato um bárbaro, um infante abandonado. Se alguém insistia em expressar-se em sua própria língua, era preciso fazê-lo calar-se a gritos e pancadas. E se no momento de uma ordem alguém hesitava em obedecê-la, já vinham os golpes certos, disciplinadores e pedagógicos – aliás, variante da linguagem do campo.

Logo, o uso da *phonè* e do *logos*, isto é, “o uso da palavra para comunicar o pensamento, este mecanismo necessário e suficiente para que o homem seja homem, tinha caducado”, de modo que Levi (2004c, p.79-80) via isso como um claro sinal de que, para os

soldados nazistas, “não éramos mais homens; conosco, como com vacas ou mulas, não havia diferença substancial entre o berro e o murro”. Isso afundava ainda mais o indivíduo na resignação, na sujeição passiva. A luta contra a fome, o frio, o trabalho exaustivo e a defesa contra os golpes deixavam pouco espaço para os pensamentos e o aprendizado da língua. O químico narra um episódio de quando estava na enfermaria do campo de Auschwitz, o Ka-Be (*Krankenbau*), sendo examinado por dois enfermeiros. O fato marcou a memória de Levi porque eles o faziam como se tratasse do corpo de um cadáver na sala de anatomia, fazendo referências desdenhosas às faces inchadas, às pernas delgadas, ao pescoço fino, às chagas:

O enfermeiro acabou sua demonstração, em sua língua que não entendo e que me soa terrível; dirige-se a mim e, em quase-alemão, compassivamente, fornece-me uma síntese: – *Du Jude kaputt. Du schnell Krematorium fertig* (“Tu judeu liquidado. Tu em breve crematório, acabado”) (Levi, 1988, p.48).

Todavia, o escritor evita utilizar o termo “incomunicabilidade” para discorrer sobre essa dificuldade linguística. E aqui é possível perceber um ataque do intelectual italiano às teorias, para ele frívolas, que defendem que a incomunicabilidade seja um elemento inevitável na sociedade pós-industrial, isto é, uma “condenação perpétua” das mônadas que hoje se tornaram os seres humanos, incapazes de emitir mensagens recíprocas e coerentes.

Parece-me que essa lamentação procede de preguiça mental e a revela; certamente, encoraja-a, num perigoso círculo vicioso. Salvo casos de incapacidade patológica, pode e deve comunicar-se: é um modo útil e fácil de contribuir para a paz alheia e a própria, porque o silêncio, a ausência de sinais, é por vez um sinal, mas ambíguo, e a ambiguidade gera inquietude e suspeição. Negar que se possa comunicar é falso: sempre se pode. Recusar a comunicação é crime. Para a comunicação, e especialmente para aquela sua forma altamente evoluída e nobre que é a linguagem, somos biologicamente e socialmente predispostos. Todas as raças humanas falam; nenhuma espécie não-humana sabe falar (Levi, 2004c, p.78).

A mensagem que Levi quer passar quando narra a infeliz e curta existência de Hurbinek é que, aos judeus, a esse povo de párias e inimigos por antonomásia, impuros, bárbaros e semeadores da impureza humana, estava proibida a comunicação mais precisa, a linguagem mais vital, o entendimento entre pares. Ele testemunha o fato de que a confusão das línguas foi um elemento constante do *Lager*, dessa “perpétua babel”, na qual todos berram ordens e ameaças em línguas desconhecidas para a grande maioria. E aí de quem não entendia logo o sentido dos berros! Em “Una buona giornata”⁷⁴, de *Se questo è un uomo*, o escritor refere-se à topografia do campo da seguinte maneira: a torre que se eleva no meio da fábrica, cujo topo muito dificilmente e raramente se enxerga devido à pesada bruma, “fomos nós que a construímos. Seus tijolos foram chamados *Ziegel, briques, tegula, cegli, kamenny, bricks*,

⁷⁴ Ver, no original, p.64-69. Na tradução brasileira, “Um dia bom”, p.71-77.

téglak, e foi o ódio que os cimentou; o ódio e a discórdia, como a Torre de Babel, e assim a chamamos: Babelturm, e odiamos nela o sonho demente de grandeza” (Levi, 1988, p.73). O escritor acreditava que, se os campos de concentração e extermínio tivessem durado um pouco mais tempo, teria nascido dali uma nova e áspera linguagem humana que, talvez, seria capaz de substituir a condição de não comunicação imposta pela lógica nazista. Levi (1988, p.125-126) afirma que a linguagem segue ainda fazendo falta “para explicar o que significa labutar o dia inteiro no vento, abaixo de zero, vestindo apenas camisa, cuecas, casaco e calças de brim e tendo dentro de si fraqueza, fome e a consciência da morte que chega”.

Mas a Hurbinek as palavras faltavam drasticamente. E nenhuma pessoa se incomodava em ensiná-las ao pobre garoto. A necessidade da palavra comprimia seu olhar: “era um olhar ao mesmo tempo selvagem e humano, aliás, maduro e judicante, que ninguém podia suportar, tão carregado de força e tormento” (Levi, 2004a, p.29). Aceitar esse “eclipse da palavra” era um sintoma infausto e trágico dali: “assinalava a aproximação da indiferença definitiva” (Levi, 2004c, p.88) e marcava o início de uma nova fase, quase sempre sem retorno. Cercado pela morte e impossibilitado de compreender o que ocorria ao seu redor, muitas vezes o deportado não era capaz nem ao menos de avaliar a extensão do massacre que se desenrolava sob seus olhos. Estava a um passo de tornar-se indiferente a tudo, um muçulmano de fato.

Hurbinek e todos aqueles impossibilitados de falar, próximos da morte, eram os mais desprezados do campo, e o oposto dos que constituíam a zona cinzenta. Nunca tinham ao redor conhecidos poderosos que pudessem protegê-los, nem rações suplementares, tampouco conheciam alguma maneira secreta de obter vantagens. Estavam ali de passagem. São eles que povoam a memória coletiva da barbárie, sua presença sem rosto e sem fala. A respeito dos muçulmanos, Levi (1988, p.91) é incisivo: se pudesse “concentrar em uma imagem todo mal do nosso tempo, escolheria essa imagem que me é familiar: um homem macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo rosto e em cujo olhar não se possa ler o menor pensamento”.

Silenciados, despersonalizados, inermes, vulneráveis, certamente dentro de pouco tempo nada mais sobrará deles além de um punhado de cinzas e mais um número de matrícula riscado na burocracia alemã. “Embora englobados e arrastados sem descanso pela multidão inumerável de seus semelhantes, eles sofrem e se arrastam em uma opaca solidão íntima, e nessa solidão morrem ou desaparecem sem deixar lembrança alguma na memória de ninguém” (Levi, 1988, p.90). Se os afogados não têm voz e história, alguém deve contá-la. Hurbinek, em seus dias finais narrados por Levi, emitiu um som incompreensível. Talvez

emitisse, em uma língua estranha, seu nome – se tivesse tido a sorte de ter um –, talvez o sentimento do campo – a fome – ou, com uma palavra inarticulada, uma dor qualquer.

Hurbinek, que combatera como um homem, até o último suspiro, para conquistar a entrada no mundo dos homens, do qual uma força bestial o teria impedido; Hurbinek, o que não tinha nome, cujo minúsculo antebraço fora marcado mesmo assim pela tatuagem de Auschwitz; Hurbinek morreu nos primeiros dias de março de 1945, liberto, mas não redimido. Nada resta dele: seu testemunho se dá por meio de minhas palavras (Levi, 2004a, p.31).

O caso extremo dos muçulmanos e a figura da criança Hurbinek, contrapostos aos sobreviventes da catástrofe, explicitam uma fronteira importante no testemunho da barbárie nazista. O salvo, potencial agente de fala, é aquele que está condenado a viver “na morte” – na morte que era quase certa, que deveria ter sido e não foi por algum motivo. Os afogados, ao contrário, são aqueles que nunca podem ser alcançados integralmente, não podem ser narrados por si mesmos, mas que, ao mesmo tempo, urge que se façam notar e cujas histórias devem ser contadas, por motivo de uma necessidade moral. O que resta de Hurbinek e dos muçulmanos, podemos dizer, então, para finalizar este capítulo, é um testemunho de segundo grau, um testemunho testemunhado por um sobrevivente. Primo Levi revela-nos, assim, o chão aporético⁷⁵ sobre o qual se desenvolve o testemunho de Auschwitz: impossível em sua inteireza, mas, ao mesmo tempo, absolutamente necessário.

É para essa questão que nos dirigimos no próximo capítulo desta investigação. Porque trata-se de outro ponto forte do testemunho de Primo Levi que tem início, sem dúvida, ainda dentro do campo de concentração, pelo menos como desejo pessoal de sobrevivência e potencial projeto ético; porém, toma a forma de reflexão durante a liberação, vindo a objetificar-se em sua primeira narrativa, *Se questo è un uomo*, e, enfim, alcançar sua maturação literário-filosófica na última obra-testemunho, *I sommersi e i salvati*. Trata-se da decisão assumida de tornar-se testemunha.

⁷⁵ Irei me aprofundar no debate sobre as aporias do testemunho no tópico sobre limites e possibilidades da representação da violência. Quanto a isso, Márcio Seligmann-Silva explica que devemos aceitar o testemunho “com o seu sentido profundamente aporético de exemplaridade possível e impossível, de singularidade que nega o universal da linguagem e nos remete ‘diante da lei’, ‘*Vor dem Gesetz*’, para lembrarmos Kafka, mas ao mesmo tempo exige e cobra essa mesma lei. Ao invés de reduzir o testemunho ao paradigma visual, falocêntrico e violento (que tende a uma espetacularização da dor), e sem esquecer *testis* a favor apenas de *superstes*, minha proposta é entender o testemunho na sua complexidade enquanto um misto entre visão, oralidade narrativa e capacidade de julgar: um elemento complementa o outro, mas eles se relacionam também de modo conflitivo. O testemunho revela a linguagem e a lei como constructos dinâmicos, que carregam a marca de uma passagem constante, necessária e impossível, entre o ‘real’ e o simbólico, entre o ‘passado’ e o ‘presente’. Se o ‘real’ pode ser pensado como um ‘desencontro’ (algo que nos escapa como o sobrevivente o demonstra a partir de sua situação radical), não deixa de ser verdade que a linguagem e, sobretudo, a linguagem da poesia e da literatura, busca esse encontro impossível. Vendo o testemunho como o vértice entre a história e a memória, entre os fatos e as narrativas, entre, em suma, o simbólico e o indivíduo, essa necessidade de um pensamento aberto para a linguagem da poesia no contexto testemunhal fica mais clara” (Seligmann-Silva, 2005, p.81-82).

TERCEIRO CAPÍTULO

EXPERIÊNCIA, MEMÓRIA, TESTEMUNHO: EXPLORANDO QUESTÕES TEÓRICAS

“Há dois anos, durante os primeiros dias que se seguiram ao nosso regresso, estávamos todos, assim creio eu, passando por um verdadeiro delírio. Nós queríamos falar, queríamos ser ouvidos finalmente. Diziam-nos que a nossa aparência física já era bastante eloquente por ela mesma. Mas nós justamente voltávamos, trazíamos conosco a memória, nossa experiência totalmente viva, e sentíamos um desejo frenético de contá-la tal qual ocorrera. No entanto, desde os primeiros dias, parecia-nos impossível preencher a distância que descobrimos haver entre a linguagem de que dispúnhamos e essa experiência que, em sua grande parte, ainda nos ocupávamos em perceber em nossos próprios corpos. Como nos resignar a não tentar explicar como havíamos chegado lá? Nós ainda estávamos lá. E, no entanto, era impossível. Mal começávamos a narrar e já sufocávamos. Tudo aquilo que tínhamos a dizer começava, então, a nos parecer inimaginável. E essa desproporção entre a experiência que havíamos vivido e a narração que era possível fazer dela não fez mais que se ratificar logo em seguida. Nós nos defrontávamos, portanto, com uma dessas realidades que nos levam a dizer que ultrapassam a imaginação. Ficou claro, desse modo, que seria somente por intermédio da escolha, ou seja, ainda por meio da imaginação, que nós poderíamos tentar dizer alguma coisa delas”.

Robert Antelme, “L'espèce humaine”, 1947.

3.1. INTRODUÇÃO À “LITERATURA DE TESTEMUNHO” DE PRIMO LEVI

Antes de dar início a esta outra etapa da análise exploratória sobre a figura de Primo Levi como testemunha exemplar de Auschwitz – agora focando mais teoricamente o seu ato mesmo de testemunhar –, é necessário tecer alguns comentários elementares sobre a questão do trauma, em sua acepção originária de “ferida”, uma das pedras de toque da chamada literatura de testemunho, pelo menos para aclarar como o campo de concentração, enquanto experiência limite, eventualmente adquire força moral assente na fala do afetado, vindo a funcionar, de um lado, como catalisadora emocional, meio de sobrevivência individual pós-trauma, e, de outro, como mecanismo social de compreensão e transmissão de “vivências” e “experiências”⁷⁶ que assolaram os ex-concentracioneiros.

É fato que, quando falamos de testemunho, de imediato, pensamos na possibilidade dele revelar, digamos, a “verdade objetiva” dos acontecimentos, na qual o que importa são os fatos que levariam, por exemplo, à condenação de um sujeito, um grupo de pessoas e/ou um governo político. Todavia, a partir dos depoimentos reveladores de Primo Levi, outra dimensão do testemunho parece aflorar: trata-se dele como coletor paciente de restos e traços do passado, ou seja, das experiências que foram, porém, emudecidas e impossibilitadas de vir à tona. O testemunho desses indivíduos anônimos, que se substancializa na escritura de Levi, possui um valor significativo para a sociologia⁷⁷, pois ilustra – mais que a representação objetiva e acabada de fatos vivenciados – um conjunto de elementos que, apesar de possuírem incompletudes, inconstâncias e riscos, narram experiências submersas e heterogêneas de determinado trauma. Assim, mesmo considerando o testemunho como meio de documentação e verificação da realidade, uma problematização deve ser feita: que tipos de problemas e lacunas o testemunho do trauma, tomado como documento empírico, poderia suscitar? Tentarei explorar, neste capítulo, os limites inerentes ao testemunho e as possibilidades encontradas na literatura de Primo Levi de superação desses problemas, na representação e transmissão da experiência.

⁷⁶ Como já visto na introdução desta dissertação, o primeiro termo benjaminiano, *Erfahrung*, sugere a abertura do sujeito para o mundo e um compartilhamento de percursos e caminhos com outros indivíduos; já o segundo termo, *Erlebnis*, remete às vivências particulares acumuladas.

⁷⁷ Obviamente, a vontade manifesta neste trabalho de aproximar Primo Levi ao ofício de “sociólogo amador” ou de antropólogo-etnógrafo, bem como as diversas justificativas de estudá-lo sociologicamente, não ocultam uma série de problemas da sociologia, como: a pouca ênfase da teoria no fenômeno da guerra, esse evento extremo no qual a violência humana se manifesta mais claramente; a crença, às vezes pueril, de que a guerra e a violência humana, geradores de tantos traumas, seriam eliminados da história com o advento de processos de racionalização da vida social e das instituições políticas; a fé no progresso, na técnica e na ideia de perfeição, etc.

Em última instância, seu testemunho está ligado à vergonha de ter sobrevivido no lugar de outros e, com efeito, à responsabilidade ética e civil de transformar em palavras o berro do martírio das vítimas do trauma que não conseguiram sobreviver para narrar. Testemunhando, Levi, mediante empenho cultural e político, também buscou estabelecer uma nova relação com os interlocutores e instituir um compromisso entre quem conta e quem lê.

O testemunho é, para o escritor italiano, um tipo de mediador capaz de estabelecer relação de corresponsabilidade fenomenológica entre a vítima da experiência, da vivência (*Erlebnis*) do trauma, e quem esteve distante dos acontecimentos traumáticos e, por isso, deve receber a narração e reelaborar essa experiência (*Erfahrung*), esse conhecimento acumulado do passado; e assim o é porque ativa um processo narrativo que se desdobra por um emaranhado de caminhos, em que a memória e o esquecimento ficam em tensão e se entrelaçam em combinações diversas e lacunares, a fim de alcançar uma linguagem mínima que consolide o nexo entre passado e presente, dando corpo às vozes silenciadas de outrora e estabelecendo uma nova relação entre autor e receptor.

A linguagem do testemunho impulsiona nosso pensamento, então, em direção ao não esquecimento; e mais, incita-nos à reflexão detida em torno da violência, do trauma, dos processos de desumanização reiterada do outro e das tentativas de vilipendiar a memória social. Passemos agora, então, a elaborar um pouco melhor as estratégias presentes na obra autobiográfica de Primo Levi, explicitando, para tanto, duas relações complexas que se desenvolvem em sua narrativa: de um lado, entre a testemunha – o autor, o indivíduo que fala – e seu próprio testemunho – o texto –, ou seja, entre o narrador e seu documento memorialista⁷⁸; e, de outro, entre a testemunha e o público mais amplo – o interlocutor distante do evento, que deve *saber* e ter consciência dessa experiência (*Erfahrung*) histórica –, isto é, entre o emissor e o receptor da mensagem.

⁷⁸ Comparo sua literatura a um documento memorialista com base em uma entrevista do escritor, na qual, no momento em que lhe foi perguntado se suas autobiografias eram romances ou documentos, Levi (2007b) argumentou: “Certamente, não é um romance. Um documento, em parte sim. Mas diria que se trata mais de um ‘documento repensado’”. Disponível em: www.radio.rai.it/podcast/A42436023.mp3. Acessado em: 06/06/2013.

3.2. CIRCUNSTÂNCIAS QUE INIBEM A COMPREENSÃO DAS EXPERIÊNCIAS

Ler o testemunho de Primo Levi é apreender uma conexão fundamental, embora quase sempre problemática, entre memória e trauma, principalmente, tendo em conta que, para o afetado, a violência do evento traumático torna difícil a elaboração da memória, individual e social, e, logo, atrapalha o próprio trabalho do testemunho. Porém, a questão aqui não me parece estar relacionada somente aos limites da memória, mas talvez da própria linguagem humana diante do horror, quer dizer, à condição mesma de inadequação das palavras ordinárias para expressar e transmitir tudo aquilo de inaudito que foi testemunhado.

É fato que a catástrofe dificulta e, muitas vezes, até impede sua representação e difusão – por definição, ela própria é um evento que provoca o trauma. Freud, no contexto imediato do primeiro pós-guerra, introdutor desse conceito nas ciências humanas, já apresentava o que era o trauma para a psicanálise, reavaliando, para tanto, a proeminência que antes dava aos conflitos internos na formação do ego para consentir papel mais determinante aos estímulos externos que oprimiam o funcionamento normal do organismo – e, assim, suspendiam o princípio do prazer. Aliás, já em sua raiz, o termo trauma carrega o significado de dano psíquico ocasionado por um agente externo violento. É nesse sentido que, em *Beyond the pleasure principle*, de 1920, Freud (1985) descreve a “neurose traumática” como sendo uma resposta do organismo a uma grande excitação que vem de fora, do mundo exterior, e rompe bruscamente a barreira protetora do ego, sobrevivendo de maneira tão súbita que o ego, por si só, não consegue assimilar devidamente o acontecimento experienciado.

O ego, mediante ato que contradiz a economia mental do princípio do prazer, vê-se na necessidade de repetir incessantemente o acontecimento vivido, seja por meio de pesadelos, seja por *flashbacks* inconscientes – sempre a fim de reduzir o evento ao domínio da experiência. No entanto, a repetição contínua do vivido não logra captá-lo de fato, entendê-lo integralmente, digamos, o que tem por consequência a formação de uma conduta compulsiva por parte do indivíduo afetado. O trauma seria, então, uma repetição constante da lembrança de determinada experiência severa paralisada como eterno presente, que, segundo Freud, se produziria exatamente quando a força que assalta o indivíduo desde fora o oprime de tal forma que ele passa a ser presa inerme da repetição compulsiva.

Essa repetição produz uma identificação mimética do indivíduo com o evento em questão, o que impossibilita o distanciamento necessário entre eles. Isso porque, em condições normais, deve haver certo afastamento entre indivíduo e evento, algo constitutivo da própria

memória – e que permite, segundo a professora alemã de antropologia histórica e teoria da memória Aleida Assmann (2002, p.310), o encontro, o diálogo, a separação, a reflexão, a transformação, a representação e a elaboração da experiência por parte do ego. Quando, em virtude do trauma sofrido, esse afastamento necessário não existe, cria-se uma conexão inconveniente entre evento traumático e o indivíduo que rememora. Isso significa que ele não tem capacidade de alcançar um conhecimento cabal da sua experiência, tornando-se dela vítima e, portanto, nunca atingindo o *status* de sujeito do próprio enunciado.

Obviamente, não é meu objetivo aqui explorar de modo extenuante o desenvolvimento do conceito de neurose traumática na obra de Freud e, tampouco, seus desdobramentos na clínica. Gostaria apenas de indicar uma orientação geral de como o trauma, tendo em vista o testemunho literário de Primo Levi, transforma as vivências (*Erlebnis*) do *Lager* em algo inarticulável enquanto experiência narrativa (*Erfahrung*) e, portanto, impraticável em sua transmissão. Isto é, trata-se de tentar mostrar como, sendo uma ferida infligida ao corpo e à psique, o trauma impossibilita o sujeito de emitir respostas simbólicas ao evento.

Em certa medida, essa noção de trauma aproxima-se muito do que Benjamin (1996) chamou de “experiência de choque” [*Chockerfahrung*]. O filósofo lembra que os soldados regressavam dos campos de batalha da Primeira Guerra empobrecidos de suas experiências, emudecidos, incapazes de transformar o vivido em narração, impossibilitados de elaborar histórias que pudessem ser compartilhadas com seus pares. E apesar da abundância de coisas vividas no *front*, retornavam mais empobrecidos que na ocasião da partida.

No final da [Primeira] Guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos dos campos de batalha [...], mais pobres em experiência comunicável. E o que se difundiu dez anos depois, na enxurrada de livros sobre a guerra, nada tinha em comum com uma experiência transmitida de boca em boca. Não havia nada de anormal nisso. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela guerra material e a experiência ética pelos governantes (Benjamin, 1996, p.198).

É interessante lembrar desde já que, para Walter Benjamin, é próprio da modernidade o declínio da arte de narrar, o que nos conduz à privação de intercambiar experiências culturalmente relevantes (*Erfahrung*). Esse processo gera certo esquecimento da história passada e a destruição dos mecanismos sociais que vinculam nossa experiência à de gerações anteriores (Hobsbawm, 1995). O indivíduo, então, não gere mais suas ações segundo tradições e experiências transmitidas por narrativas de vida de seus pares e ascendentes. Pelo contrário, adapta-se cada vez mais continuamente às exigências imediatas de seu entorno. O passado passa a ser algo incerto e a memória, por sua vez, uma das moradas da “identidade-

eu” e da “identidade-nós”, segundo os termos utilizados por Norbert Elias (1994), é progressivamente substituída por uma série de lembranças vazias e sem valor significante. A vida de cada um torna-se, com efeito, destituída de experiência (*Erfahrung*) e tradição, quer dizer, de vínculos consistentes com uma memória mais ampla e coletiva.

A ligação entre narração e experiência foi muito frisada por Walter Benjamin, sobretudo em dois de seus textos, *O narrador* e *Experiência e pobreza*, como sendo uma propriedade comunicativa em crise. Ao comentar a dificuldade dos indivíduos quando instados a narrarem algo relevante, o teórico alemão alerta:

É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências. Uma das causas deste fenômeno é óbvia: as ações da experiência estão em baixa, e tudo indica que continuarão caindo até que seu valor desapareça de todo. Basta olharmos um jornal para percebermos que seu nível está mais baixo que nunca, e que da noite para o dia não somente a imagem do mundo exterior, mas também a do mundo ético, sofreu transformações que antes não julgaríamos possível. Com a guerra mundial tornou-se manifesto um processo que continua até hoje (Benjamin, 1996, p.198).

Narração e experiência aparecem como conceitos centrais na filosofia benjaminiana, posto que a experiência, como *Erfahrung*, se caracterizaria, precisamente, por ser comum a quem transmite (ou seja, a quem conta) e a quem recebe e escuta a narração (e, assim, deixa-se guiar por ela); e mais, por transmitir ensinamentos relevantes, um conhecimento considerável sobre algo, enfim, por causar reflexividade e reciprocidade mediante a comunicação. Logo, a arte narrativa estaria ligada à possibilidade de transmitir experiências comuns ao grupo em questão. Se esse tipo de comunicação está em declínio, por motivo de alguma “experiência de choque”, então a própria forma narrativa também estará em crise. O homem privado – pelo choque ou pelo trauma – de transmitir o vivido, de atingir o *status* de sujeito do próprio enunciado, enfim, de dar testemunho, é um homem privado de história.

Trauma e choque, para Benjamin, acarretam uma dupla incapacidade: a de recordar e a de narrar segundo determinada ordem lógica, totalizante e, por isso, portadora e produtora de significado coletivo. Restam apenas reminiscências perplexas, repetitivas e patológicas. Tanto para Freud quanto para Benjamin – conservando as particularidades de cada uma das construções conceituais e aplicações empíricas –, a “neurose traumática” ou a “experiência de choque” desenvolve a perplexidade extrema, a sensação indelével de mudez, de inabilidade mesma de falar e simbolizar. Logo, o evento traumático é o que não se pode representar – dado o catastrófico que o compõe –, mesmo que deixe sinais permanentes na memória. Como visto no capítulo passado com o relato de Primo Levi, no *Lager*, tudo fora reduzido a essa ausência absurda, ao silêncio.

Uma vez definhada a humanidade diante do horror, definha-se inclusive a voz, a capacidade mínima para dar testemunho e transmitir alguma experiência. “Ora, não se pode esquecer que a maior parte das recordações dos sobreviventes, narradas ou escritas, começa assim: o choque” (Levi, 2004c, p.35). A experiência de choque do *Lager*, ponderava Primo Levi, nunca pode ser cancelada da memória: ela figura nos sobreviventes em repetições inconscientes e patológicas, dificultando a devida ordenação das lembranças do ocorrido e sua narração coerente. Quando as recordações que se encontram profundamente impressas na memória corpórea do sobrevivente – ou seja, nas dores, cicatrizes e estigmas do passado⁷⁹ – sofrem remoção patológica da consciência, pode-se falar de trauma, de experiências aprisionadas no corpo da vítima, que se manifestam como sintomas.

Ora, é necessário ter consciência de dois riscos que podem surgir na elaboração das narrativas memorialistas sobre o passado, riscos da memória congelar-se entre dois extremos: de uma memória expressa na forma de trauma unicamente – ou dos “traumatismos da memória”, como se referiu Ricoeur (2007) –, não elaborada e sempre menos representável e transmissível quanto mais ela se distancia do evento; e de uma memória como dever, própria das datas comemorativas, dos museus e dos demais lugares de memória (Nora, 1993), e sempre mais esquecida de sua própria história porque transformada em monumento estático, celebrativo e memorativo apenas.

Faço menção a essas ameaças lembrando o próprio Levi (2004c, p.15-16), que, quando demarcou eventuais obstáculos na elaboração da memória de Auschwitz – talvez em função do espaçamento de 40 anos que existe entre sua última obra e a primeira –, disse:

Já transcorreram mais de quarenta anos desde a libertação dos *Lager* nazistas; este considerável intervalo suscitou, em termos de esclarecimentos, efeitos diferenciados [...]. Houve, em primeiro lugar, a decantação, processo desejável e normal, graças ao qual os fatos históricos só adquirem suas linhas e sua perspectiva alguns decênios após sua conclusão. [...] Num sentido contrário, o decorrer do tempo está provocando outros efeitos historicamente negativos. A maior parte das testemunhas, de defesa e de acusação, já desapareceram, e aqueles que restam e ainda (superando seus remorsos ou então suas feridas) concordam em testemunhar, dispõem de lembranças cada vez mais desfocadas e estilizadas (Levi, 2004c, p.15-16).

O primeiro problema que podemos derivar de seu testemunho é o de uma memória traumática, ou seja, de uma memória que não se faz como experiência (*Erfahrung*) transmissível devido à proximidade com o evento rememorado. Nela, o passado não passa

⁷⁹ Como adverte Elias (1994, p.154), a memória detém um substrato material e corpóreo: “A identidade-eu não é possibilitada apenas pela memória de si e pelo autoconhecimento que o indivíduo traz gravado no cérebro; sua base é o organismo inteiro”. O corpo dos *Häftlinge* não seria também substrato da memória? Afinal, a tatuagem dos sobreviventes é um trauma inapagável, pois sempre traz de volta, como rastro, a experiência sofrida.

nunca, e essa permanência do passado gera neurose, isto é, a repetição da lembrança da experiência que fica paralisada como eterno presente, impossibilitando a elaboração do luto e a devida integração do passado com o presente e com o futuro. Por isso, ela está condenada a uma dor sem fim, a um trauma e, com efeito, a uma imagem deturpada do passado.

É certo que o exercício (neste caso, a evocação frequente) mantém a recordação fresca e viva, assim como se mantém eficiente um músculo exercitado muitas vezes; mas é também verdade que uma recordação evocada com excessiva frequência e expressa em forma narrativa, tende a fixar-se num estereótipo, numa forma aprovada da experiência, cristalizada, aperfeiçoada, ataviada, que se instala no lugar da recordação não trabalhada e cresce à sua custa (Levi, 2004c, p.20).

As lembranças que a memória do corpo detém não perdem suas próprias chagas. É como se fosse uma espécie de limbo temporal entre passado e presente que nunca cessa. Esse é o momento em que o indivíduo corre o risco de uma queda, por motivo da variedade de experiências cruéis que corrompem ou destroem o senso de si mesmo. A abundância e a brutalidade das experiências limítrofes que atingiram os ex-concentracioneiros produziram, portanto, danos irreparáveis em grande parte dos sobreviventes. Eles se tornaram, em sua grande maioria, depressivos e sofrendores em suas vidas pós-*Lager*. Inclusive, a proporção de suicidas entre eles é anormalmente alta, assim como a de doenças mentais ou físicas.

Esse problema se pode expressar tanto pelo excesso patológico de lembrança, que paralisa o indivíduo, como também pelo silêncio. E talvez uma das causas para o surgimento desse tipo de memória problemática seja um sentimento de culpa e vergonha de ter sobrevivido no lugar de outros. Primo Levi (2004c, p.63) refere-se a um trecho de *La tregua*, em *I sommersi e i salvati*, para dizer: “É um fato verificado e confirmado por numerosos depoimentos que muitos (e eu mesmo) tenham experimentado ‘vergonha’, isto é, sentimento de culpa, durante o confinamento e depois”. Ele falou muito sobre essa questão ao interpretar a fonte desse infortúnio como um “sentimento de vergonha por ter vivido o que se viveu”, que gerou uma imediata “culpa difusa e insuperável”⁸⁰.

⁸⁰ Mas, parece interessante, e até um pouco diversa do relato de Levi, a opinião de Ruth Klüger (2005, p.165) quanto à questão da culpa por haver sobrevivido: “Os sentimentos de culpa dos sobreviventes não giravam em torno do fato de que acreditássemos não ter direito à vida. Eu, pelo menos, nunca acreditei que deveria ter morrido porque outros haviam sido assassinados. Não tinha feito nada de mal, por que deveria pagar? O termo deveria ser sentimento de ‘dívida’. Fica-se empenhado de maneira estranha, não se sabe a quem. A vontade é tirar dos algozes para dar aos mortos, e não se sabe como. A sensação é a de ser, ao mesmo tempo, credor e devedor, e se praticam ações compensatórias dando e exigindo, que não fazem sentido à luz da razão”. Sobre a vergonha ou a culpa “difusa e insuperável”, Todorov (1995, p.289-290) científica-nos de certas formas em que ela se pode manifestar: a “vergonha da lembrança”, a “vergonha por sobreviver” e, enfim, a mais abstrata, a “vergonha de ser humano”. Sobre a última, Levi (2001, p.151) confessa que se “sentia mais perto dos mortos que dos vivos, culpado de ser homem porque os homens edificaram Auschwitz”, que, como um *buco nero*, “engolira milhões de seres humanos assim como muitos amigos meus e uma mulher que levava no coração”. Aqui, a pergunta de Deleuze (2004, p.11) ressoa: a vergonha de ser homem, “haverá razão melhor para escrever?”.

A vergonha e a culpa emergiam, nessa medida, a partir da consciência de nada ter sido feito, ou de não se ter sido feito o suficiente, contra a lógica que quase absorveu a todos. Inclusive, esse sentimento perturbador, que coincidiu muitas vezes com a liberdade reconquistada, é um fenômeno fortemente complexo:

Você tem vergonha porque está vivo no lugar de um outro? [...] É impossível evitar isso: você se examina, repassa todas as suas recordações, esperando encontrá-las todas, e que nenhuma delas tenha se mascarado ou travestido; não, você não vê transgressões evidentes, não defraudou ninguém, não espancou (mas teria força para tanto?), não aceitou encargos (mas não lhe ofereceram...), não roubou o pão de ninguém; no entanto é impossível evitar. É só uma suposição ou, antes, a sombra de uma suspeita: a de que cada qual seja o Caim de seu irmão e cada um de nós [...] tenha defraudado seu próximo vivendo no lugar dele. É uma suposição, mas corrói; penetrou profundamente como um carcoma; de fora não se vê, mas corrói e grita (Levi, 2004c, p.70-71).

Pergunta-se: o que vem a ser um evento traumático? Ora, é aquele evento que, pela sua dimensão, violência e intensidade, causa no indivíduo ou no grupo social incapacidade ou dificuldade de produzir respostas ou reações mediatas, provocando, assim, colapsos na compreensão do ocorrido e transtornos na capacidade de explicá-lo. A noção de trauma designa, nessa medida, uma ruptura tal no indivíduo que impossibilita a transmissão de certa experiência (*Erfahrung*) determinante. Os “traumatismos da memória” ocorrem, por conseguinte, quando as condições simbólicas da linguagem, historicamente disponíveis para articular e refletir em torno de determinada experiência, não podem ser mobilizadas pelo indivíduo afetado. Levi é taxativo quanto a essa condição de deficiência semântica e psicológica: “Pela primeira vez, então, nos damos conta de que a nossa língua não tem palavras para expressar esta ofensa, a aniquilação de um homem” (Levi, 1988, p.24).

A crise dessa qualidade comunicativa tão referida por Walter Benjamin – que foi revelada por Primo Levi de forma tão incisiva em suas narrativas – foi radicalizada dentro dos *Lager* nazistas; afinal, como rememorar e testemunhar com um mínimo de dignidade e sanidade atos que degradaram o indivíduo em toda sua humanidade? O silêncio e a relutância em dar testemunho sobre o ocorrido são circunstâncias aludidas por todos os sobreviventes impactados pela lembrança dos campos nazistas. E a incapacidade de narrar o trauma é um sintoma objetivamente proporcional à brutalidade padecida.

Além disso, sabe-se que existem outros elementos mais objetivos falsificadores da memória, mormente quando ela é narrada: acima de todos, aparece o próprio tempo, visto que a memória é, devido a sua própria natureza subjetiva, falaz, pois criada e desvendada na dimensão simbólica da vida social. E aqui surge o segundo problema que se nota na narrativa de Levi e que ameaça as narrativas memorialistas: a memória tratada unicamente como dever.

A memória tratada unicamente como dever leva à crença incondicional de que, no testemunho, se pode achar um conhecimento total e acabado do evento traumático. Tem-se, aqui, um “excesso de memória”, como tratou a teórica italiana Raffaella Di Castro (2008) no rastro da fenomenologia de Paul Ricoeur, que vitima os afetados e sacraliza o evento, de modo a esvaziá-lo de qualquer conteúdo moral para as gerações posteriores. Primo Levi aponta, nesse sentido, que:

A experiência de que somos portadores nós, sobreviventes dos *Lager* nazistas, é estranha às novas gerações do Ocidente, e cada vez mais se faz estranha à medida que passam os anos. Para os jovens dos anos 1950 e 1960, eram coisas de seus pais: falava-se delas em família, as recordações ainda conservavam o frescor das coisas vistas. Para os jovens dos anos 1980, são coisas de seus avós: longínquas, esfumadas, “históricas”. [...] Para nós, falar com os jovens é cada vez mais difícil. Percebemos que falar com eles é, simultaneamente, um dever e um risco (Levi, 2004c, p.171-172).

Aliás, a memória exercida como dever também é bastante perigosa porque nela estará embutida a discrepância, que se amplia de ano para ano, entre as coisas como eram dentro do *Lager* e as coisas como são representadas pela imaginação corrente, alimentada por livros, histórias, filmes e mitos – ela será, portanto, estática e automática. Em uma passagem ilustrativa desse vício corrente que ameaça a devida elaboração de uma memória coletiva do evento, Primo Levi faz menção a um episódio ocorrido em uma de suas visitas escolares:

Lembro-me com um sorriso o episódio que me aconteceu há vários anos numa turma de curso elementar, em que fora convidado para comentar meus livros e responder às perguntas dos alunos. Um menino de ar vivo, aparentemente o líder da classe, me dirigiu a pergunta ritual: “Mas o senhor, por que não fugiu?”. Eu lhe expus rapidamente tudo o que escrevi aqui [no livro]; ele, pouco convencido, pediu-me que traçasse no quadro um esboço do campo, indicando a colocação das torres de guarda, dos portões, das cercas e da central elétrica. Fiz o que pude, sob trinta pares de olhos atentos. Meu interlocutor estudou o desenho por alguns instantes, pediu alguns novos detalhes e, em seguida, me expôs o plano que arquitetara: aqui, de noite, degolar a sentinela; depois, vestir seu uniforme; correr imediatamente à central e interromper a corrente elétrica, de modo que os holofotes se apagassem e se desativaria a rede de alta tensão; por fim, eu poderia ir embora tranquilo. Acrescentou seriamente: “Se lhe acontecer de novo, faça como eu disse: verá que consegue”. Em seus limites, me parece que o episódio ilustra bem a discrepância que existe, e que se amplia de ano para ano, entre as coisas como eram ‘lá embaixo’ e as coisas como são representadas pela imaginação corrente, alimentada por livros, filmes e mitos aproximativos. Essa imaginação, fatalmente, desliza para a simplificação e o estereótipo; gostaria de levantar aqui uma barreira contra essa derivação (Levi, 2004c, p.133-134).

À memória como dever acompanha, ainda, um processo de transmissão pela simples transmissão, como obrigação quase institucional, o que a pode tornar um *slogan* vazio, abstrato, moralista, que tende a impor-se como dimensão exclusiva da memória. Há, digamos,

uma compulsão igualmente traumática pelo arquivo, pela “monumentalização” do passado⁸¹. E essa imaginação sacralizada desliza para a simplificação, como apontou muito perspicazmente o escritor italiano:

[...] não se trata de um fenômeno restrito à percepção do passado próximo nem das tragédias históricas: é muito mais geral, faz parte de uma nossa dificuldade ou incapacidade para perceber as experiências alheias, o que é tão mais pronunciado quanto mais essas experiências são distantes das nossas no tempo, no espaço ou na qualidade. Tendemos a assimilá-las àquelas, mais “habituais”, como se a fome de Auschwitz fosse a de quem perdeu uma refeição, ou como se a fuga de Treblinka fosse assimilável à fuga de um cárcere comum. É tarefa do historiador sanar a discrepância, que é tão mais ampla quanto mais tempo houver transcorrido desde os eventos estudados (Levi, 2004c, p.134).

O fato é que a vítima sempre terá dificuldade para narrar sua experiência em razão do abalo sofrido, seja pelo trauma e suas consequências mais atrozes, seja pela distorção da experiência, pela incompatibilidade entre experiência vivida e experiência narrada – gerada, muito provavelmente, por motivo de uma narração sem mediações, automática, abstrata, vazia, quer dizer, sem um distanciamento em relação ao imediatismo do horror e da vitimização radical. Levi (2004c, p.19) tinha consciência disso, de tal sorte que asseveraria diversas vezes que, sob condições particulares, com “os traumas, e não apenas os cerebrais, a interferência de outras recordações ‘concorrentes’, os estados anormais da consciência, repressões, recalques”, ocorre eventualmente uma degradação das lembranças, o que agrava ainda mais a possibilidade de testemunhar.

Esses eram alguns dos mecanismos que “falsificavam” a memória e provocavam o silêncio e a dificuldade de representar o horror⁸², segundo o autor. Cercado pela morte, o deportado não era capaz sequer de avaliar o que havia diante de seus olhos – a extensão do massacre que ocorria em sua volta –, uma vez que ele se sentia absolutamente dominado por um edifício de violência, ameaça e carência constantes. Seguiu-se a isso, ainda, que após a libertação “essa carência condicionou os testemunhos, verbais ou escritos, dos prisioneiros ‘normais’, dos não-privilegiados, vale dizer, daqueles que constituíam o cerne dos campos e que só escaparam da morte por uma combinação de eventos improváveis” (Levi, 2004c, p.14).

⁸¹ Inclusive, uma das grandes questões que restam do holocausto, para o sociólogo Jeffrey Alexander (2006), refere-se, justamente, aos riscos de um “re-uso” do passado, sobre a elaboração social da experiência do trauma, que pode despolitizar o evento, abstraindo o objeto e o tornando uma antonomásia do mal.

⁸² Embora o testemunho esteja sujeito às inconstâncias e lacunas, Primo Levi (1988, p.8) previne o leitor principiante de sua obra: “Acho desnecessário acrescentar que nenhum dos episódios foi fruto de imaginação”.

3.3. SOBRE A NECESSIDADE ÉTICA DE LEMBRAR OS MORTOS

Primo Levi nunca se sentiu um escritor de fato, porque para ele “escrever nunca havia sido uma profissão” (Levi, 1997a, p.209). Em apêndice escrito em 1976 para a edição escolástica de seu livro inaugural, *Se questo è un uomo*, Levi (2005a, p.177) afirmou que “se não tivesse vivido a experiência de Auschwitz, provavelmente, nunca teria escrito nada”, pois foi precisamente essa experiência que o compeliu a escrever, fornecendo-lhe a matéria prima necessária para tanto. Mesmo esforçando-se para examinar “as recordações de experiências extremas, de ofensas sofridas ou infligidas” (Levi, 2004c, p.20), ele faz a ressalva de que a recordação do trauma é também em si um processo traumático, porque dói evocá-lo, perturba sua disposição na memória: “quem foi ferido tende a cancelar a recordação para não renovar a dor; quem feriu expulsa a recordação até as camadas mais profundas para dela se livrar, para atenuar seu sentimento de culpa”. Mas, como afirma o escritor em outra entrevista concedida a Giulio Nascimbeni, a vivência no *Lager* não se cancela: “pode ser superada, tornada indolor e até mesmo transformada em algo útil como todas as experiências da vida; mas não se cancela”⁸³ (Levi, 1997a, p.138). Por conseguinte, como ir além dessa tensão entre a memória e o esquecimento?

Considerando que as “verdades incômodas têm um caminho difícil” (Levi, 2004c, p.135), a reflexão impetrada pelo testemunho do escritor italiano sobre Auschwitz, desdobrada ao longo de mais de quarenta anos de um disciplinado trabalho intelectual, procurou vencer as potentes barreiras da incompreensão, do silêncio e do revisionismo. Aliás, antes de escrever, Levi manteve a mania neurótica de contar e recontar suas experiências vividas dentro do campo de concentração a todos aqueles que cruzavam seu caminho, no trem, na rua, no trabalho, em casa, buscando sempre a atenção de alguém minimamente interessado em suas experiências.

Desse modo, escrever nunca apareceu em seus textos, entrevistas e palestras como sendo algum dote especial isolado ou graça divina, mas sim como necessidade psíquica e obrigação moral. Mais tarde, na parte final de *I sommersi e i salvati*, ele já tem bem claro para si o que era ser testemunha de Auschwitz: “Não creio que a vida de um homem tenha necessariamente um objetivo definido; mas, se penso em minha vida e nos objetivos que até

⁸³ Por isso, devemos lidar com os testemunhos dos campos de concentração e extermínio nazistas como qualquer outro testemunho, afirma a especialista em história judaica Annette Wieviorka (1992, p.187): “eles podem conter erros, inexatidões nos detalhes, por exemplo, na descrição das rações alimentares, ou no nome dos deportados [...], erros desculpáveis, compreensíveis e que geralmente não colocam em causa a probidade do autor”.

aqui me propus, um só deles eu reconheço bem preciso e consciente, e é justamente este, prestar testemunho” (Levi, 2004c, p.149). Era preciso, portanto, escrever para testemunhar, para comunicar, para transmitir algo que fosse dotado de relevância coletiva⁸⁴.

Já no prefácio de sua primeira obra, quando o escritor declara ter escrito sua obra impulsionado principalmente pela vontade de narrar, de comunicar, ele revela o segredo de seu testemunho, a saber, traduzir o inumano com palavras humanas, relatar o reino da morte para dimensões atingíveis pelos homens comuns:

[...] trata-se de uma exigência catártica, uma catarse poética e cognitiva a um só tempo, que aspira dar forma ao informe e explicar o inexplicável. *Nec flere, Nec indignari, sed intelligere*. Por isso, precisa abraçar *todo* o reino da morte, que surge revivido durante sua obra, tanto que, pela primeira vez, começamos de fato a *saber*, e não apenas a intuir, o que realmente ocorreu. A sonda de reconhecimento retorna, então, à superfície trazendo para todos um mundo compacto e homogêneo que, como o nosso, possui sua própria política, psicologia, moral e economia: oposto ao nosso, é bem verdade, mas não menos preciso e objetivo, não menos prenhe de uma infernal lucidez, como uma utopia negativa (Cases, 1948, s/p).

Nessa medida, pode-se dizer que Levi se torna escritor, antes de tudo, para contar aos outros em uma linguagem acessível tudo aquilo que vivera: “Eu tinha uma só ideia em mente, e bem precisa, que não era a de fazer uma obra literária, mas sim de portar testemunho” (Levi, 1997a, p.213). E segue: “Por algum motivo que desconheço, ocorreu-me algo anômalo, quase uma preparação inconsciente para testemunhar” (Levi, 1997a, p.220). Narrar era, então, uma necessidade imprescindível, decerto uma possibilidade de reordenar, compreender e explicar a experiência limite vivida no caótico universo concentracionário de Auschwitz.

É de Baruch Espinoza a máxima referida por Cases no excerto anterior – “*Humanas res nec flere nec indignari, sed intelligere*” –, e significa o seguinte: “em relação às coisas humanas, não chore, tampouco exprima indignação, mas busque compreender”. O relato de Levi é em si a busca de compreensão do “reino da morte” produzido política e culturalmente:

Vivi o *Lager* do modo mais racional que pude, e escrevi *É isto um homem?* esforçando-me por explicar aos outros, e a mim mesmo, os fatos em que fora envolvido, mas sem intenções literárias definidas. Meu modelo, meu estilo, era o do *weekly report*, o do curto relatório semanal que se costuma fazer nas fábricas: deve ser conciso, preciso, escrito em linguagem acessível a todos (Levi, 2001, p.239).

O que se nota nessas duas passagens – provenientes de entrevistas concedidas a Marco Vigevani e a Philip Roth, em maio de 1984 e novembro de 1986, respectivamente –, é que, para além da dificuldade individual de assentar a decisão de dar depoimento sobre a dor

⁸⁴ Retornarei a esse tópico específico um pouco mais adiante, na seção reservada às questões referentes ao trauma social e cultural, à memória coletiva e à transmissão de experiência.

sofrida e colocar-se, por conseguinte, como narrador exemplar da violência e da memória viva da barbárie, a vontade premente de comunicar a experiência do *Lager* (e comunicá-la de forma clara e direta, próprio de um estilo quase obsessivo) foi o mais forte componente na decisão de tornar-se testemunha. Essa vontade de testemunhar o horror dos campos esteve presente em vários ex-prisioneiros que posteriormente escreveram sobre suas experiências, revela Zuin (2006, p.194), como em Jean Amery, Paul Celan, Hermann Langbein, Viktor Klemperer, Ruth Klüger, Jorge Semprún, Robert Antelme, Charlotte Delbo, David Rousset, Imre Kertész, Gitta Sereny, Bruno Bettelheim, Elie Wiesel, Tadeusz Borowski e outros. É preciso fazer referência a isso para explicitar que não se tratou de algo isolado, mas uma constante nos registros de ex-concentracioneiros que se tornaram escritores.

É interessante notar que Primo Levi atribui a seu testemunho uma causa central, excetuando, contudo, a sorte e as decisivas circunstâncias materiais; afinal, ele diz ter sobrevivido ao genocídio por sorte, pois fora “deportado para Auschwitz só em 1944, depois que o governo alemão, em vista da crescente escassez de mão-de-obra, resolveu prolongar a vida média dos prisioneiros a serem eliminados, concedendo sensíveis melhoras em seu nível de vida” (Levi, 1988, p.7). A causa central que permeia toda literatura de testemunho de Primo Levi é justamente a vontade – de certo modo trágica – de transmitir sua memória, a história dos campos, da violência inútil, da zona cinzenta, dos muçulmanos, de Hurbinek, enfim, a “experiência Auschwitz”.

A vontade de testemunhar foi corroborada ainda pelo imperativo de compreender a dinâmica das relações humanas diante de situações extremas. E exatamente porque “regressar de Auschwitz não foi pequena sorte” (Levi, 1988, p.51), já que cada um dos sobreviventes, como lembra o autor (Levi, 2004c, p.90), “sob muitos aspectos é uma exceção, coisa que nós mesmos, para exorcizar o passado, tendemos a esquecer”, exatamente por isso, o testemunho é uma necessidade ética e histórica⁸⁵.

Como se sabe, os arquivos dos *Lager* foram queimados nos últimos instantes da guerra, e essa foi uma perda irremediável, tanto que ainda hoje se discute a quantidade de vítimas e afetados.

Antes que os nazistas recorressem aos gigantescos fornos crematórios múltiplos, os inúmeros cadáveres das próprias vítimas, assassinadas deliberadamente ou destruídas pelos padecimentos e pelas doenças, podiam constituir uma prova e

⁸⁵ Todorov (1995, p.285) percebeu que no testemunho de Primo Levi está presente “um esforço ímpar na literatura contemporânea, tanto pela variedade das questões levantadas quanto pela própria qualidade da reflexão”. Seu testemunho possui uma observação que parte sempre de um fundamento ético (Calvino, 1985).

deviam ser eliminados de algum modo. A primeira solução, tão macabra que é difícil falar dela, foi a de empilhar simplesmente os corpos, centenas de milhares de corpos, em grandes fossas comuns, o que foi feito particularmente em Treblinka, em outros *Lager* menores e nas retaguardas russas. Era uma solução provisória, tomada com uma negligência bestial quando os exércitos alemães triunfavam em todas as frentes e a vitória final parecia certa: depois se veria o que fazer, de todo modo o vencedor é dono também da verdade, pode manipulá-la como lhe convier, de alguma maneira as fossas comuns seriam justificadas, ou eliminadas, ou ainda atribuídas aos soviéticos (que, de resto, demonstraram em Katyn não ficarem muito atrás). Mas após a virada de Stalingrado houve uma revisão: melhor apagar tudo de uma vez. Os próprios prisioneiros foram obrigados a desenterrar aqueles pobres restos e a queimá-los em fogueiras a céu aberto, como se uma operação dessas proporções, e tão incomum assim, pudesse passar totalmente inobservada (Levi, 2004c, p.10-11).

As circunstâncias críticas que envolvem a comunicação de experiências extremas como essas se devem, especialmente, ao fato de que a testemunha não esteve distante dos acontecimentos – a própria narrativa do trauma pressupõe em si certa proximidade com as situações narradas. A testemunha não foi mero espectador do evento: foi sua vítima, direta e/ou indiretamente. É por isso que o genocídio como experiência traumática e de choque afeta a relação entre memória e esquecimento, assim como perturba a ordem do testemunho, impondo obstáculos à sua narração e, enfim, à sua constituição como história.

Os presos, dentro dos campos, foram privados de sua condição humana (dignidade, direitos, cidadania, comunidade, família, religião, profissão, valores) e expostos à política do esquecimento, desumanização e deterioração da vida e da morte (Zuin, 2006). Além disso, foram cotidianamente exauridos pela fome, frio, pelo trabalho escravo e submetidos a uma existência quase vazia. Diante dessa condição de inumanidade imposta, uma das razões para que muitos continuassem a suportar violências rotineiras era a de vir a ser – mesmo que de início não tão resolutamente assim – testemunha em potencial de Auschwitz, sobretudo para restabelecer-se como um indivíduo – tendo em vista que Freud (1985) explicava que estar ou não preparado, mesmo que somente em nível emotivo e individual, pode ser o fator determinante que decide o êxito final ou o desmoronamento do indivíduo depois do trauma – e, por conseguinte, tentar salvaguardar e transmitir a memória daquele evento traumático.

O medo de não ser escutado era consequência da incredulidade no absurdo. Segundo informa o autor italiano, as primeiras notícias sobre os campos de morte difundiram-se só em 1942. Tratava-se de notícias vagas, embora mais ou menos convergentes entre si. Essas informações falavam de uma barbárie tão extrema, de um massacre de proporções tão amplas, cujas motivações eram tão intrincadas que o público mais distante poderia vir a rejeitá-las, mormente em razão de seu próprio absurdo. Em decorrência disso, o ímpeto quase doentio pelo testemunho tornou-se algo bastante natural e razoável entre os ex-concentracioneiros

sobreviventes, haja vista o medo do esquecimento⁸⁶, isto é, o medo de que, mesmo em liberdade, mesmo fora dos campos de concentração e extermínio nazistas, ninguém quisesse ouvir falar daquele remoto e lúgubre passado.

Quanto a esse tópico, conforme o depoimento de Primo Levi, quase todos os prisioneiros narravam um mesmo e desesperador sonho:

Aqui está minha irmã, e algum amigo meu que não distingo bem, e outras pessoas. Todos estão me escutando, enquanto conto alguns fatos: o apito de três notas, a cama dura, meu vizinho que eu gostaria de empurrar para o lado, mas tenho medo de acordar porque é mais forte que eu. Conto também, difusamente, de nossa fome, do controle dos piolhos e do *Kapo* que, depois de me acertar com um soco no nariz, mandou eu me lavar porque sangrava. É um prazer intenso, físico, inexprimível, estar em casa entre pessoas amigas e ter tantas coisas para contar: mas não posso deixar de perceber que eles não me escutam. Eles parecem todos indiferentes: falam confusamente de outras coisas entre eles, como se eu não tivesse ali. Minha irmã me olha, levanta da mesa e sai em silêncio. Então, nasce em mim uma pena desolada, como certas dores da infância que ficam em nossa memória: é uma dor em estado puro, não temperada pelo sentido da realidade ou pela intromissão de circunstâncias estranhas, uma dor dessas que fazem as crianças chorarem; é melhor que eu torne mais uma vez de volta à superfície. [...] O sonho ainda está na minha frente, quente, e eu, embora acordado, continuo com essa angústia do sonho: e então lembro que este não é um sonho qualquer, pois desde que vivo aqui já o sonhei muitas vezes, com poucas variações de ambiente e detalhes particulares. Agora estou bem lúcido, e me recordo ainda de já ter contado meu sonho a Alberto, e que ele me confessou, para minha surpresa, que esse também é o sonho dele e de muitos, talvez de todos. Por que isso acontece? Por que a dor de cada dia se traduz em nossos sonhos assim tão constantemente, na cena sempre repetida da narração feita e não escutada? (Levi, 1988, p.60).

A despeito disso, o testemunho surgiu como instrumento que abriu as “portas da experiência”, permitindo que o passado chegasse à mente de um público mais distante do evento traumático, de maneira a superar as barreiras da incompreensão, o choque entre memória e esquecimento e as dificuldades de transmissão mesma do horror. Não ver, não ouvir, não falar, não transmitir conhecimento por meio do testemunho, de experiências de vida, significa não ter que reavaliar o passado e suas consequências mais atrozes no presente; significa, ademais, não tornar mais tensa a relação já complexa entre a memória e o esquecimento.

Tal recusa nos levaria a uma questão capital presente no testemunho do escritor italiano: seria real a profecia feita por um soldado da SS, citada por Levi em *I sommersi e i salvati*, sobre a potencial descrença pública?

⁸⁶ O testemunho da escritora Ruth Klüger, outra sobrevivente dos *Lager* nazistas, corrobora o medo de uma narração impossibilitada ou impotente: “sempre pensava que teria algo de interessante para dizer depois da guerra. Mas as pessoas não querem ouvir, ou somente o fazem com uma certa pose, uma certa atitude, não como interlocutoras e sim como pessoas que se submetem a uma tarefa desagradável, em uma espécie de reverência que facilmente se transforma em repugnância, duas sensações que em todo caso se complementam. Pois tanto o objeto da reverência como o da repugnância são sempre mantidos à distância” (Klüger, 2005, p.102).

Seja qual for o fim desta guerra, a guerra contra vocês nós ganhamos; ninguém restará para dar testemunho, mas, mesmo que alguém escape, o mundo não lhe dará crédito. Talvez haja suspeitas, discussões, investigações de historiadores, mas não haverá certezas, porque destruiremos as provas junto com vocês. E ainda que fiquem algumas provas e sobreviva alguém, as pessoas dirão que os fatos narrados são tão monstruosos que não merecem confiança: dirão que são exageros da propaganda aliada e acreditarão em nós, que negaremos tudo, e não em vocês. Nós é que ditaremos a história dos *Lager* (Levi, 2004c, p.9).

Afligia os *Häftlinge*, então, o medo de que os nazistas saíssem vencedores e ditassem, em virtude disso, a “verdade” dos *Lager* – afinal, a história é quase sempre a história dos vencedores, como predizia Benjamin. Primo Levi percebeu que quanto mais se afastam os eventos que marcaram o massacre nazista, mais se completa e aperfeiçoa o que ele chamou de “construção da verdade de conveniência”, em que tudo é negado: as fotografias das pilhas de cadáveres, as estatísticas dos milhões de mortos, as deportações, as câmaras de gás.

Todo aquele que tenha suficiente experiência das coisas humanas sabe que a distinção (a oposição, diria um linguista) boa-fé/má-fé é otimista e iluminista [...]. Pressupõe uma clareza mental que é de poucos e que mesmo esses poucos perdem imediatamente quando, por um motivo qualquer, a realidade passada ou presente neles provoca ânsia ou mal-estar. Nessas condições, existe decerto quem minta de modo consciente, falsificando friamente a própria realidade, mas são inúmeros aqueles que levantam âncoras, afastam-se momentaneamente ou para sempre, das recordações genuínas e fabricam uma realidade conveniente. Para eles, o passado pesa; experimentam repugnância pelas coisas feitas ou sofridas e tendem a substituí-las por outras. A substituição pode começar em plena consciência, com um cenário inventado, mendaz, restaurado, mas menos penoso que o real; repetindo sua descrição, para outros, mas também para si mesmo, a distinção entre verdadeiro e falso perde progressivamente suas linhas, e o homem termina por acreditar plenamente na narrativa que fez tão frequentemente e que ainda continua a fazer, podendo e retocando aqui e ali os detalhes menos plausíveis, ou incongruentes entre si, ou ainda incompatíveis com o quadro dos acontecimentos sabidos [...]. A passagem silenciosa da mentira para o auto-engano é útil: quem mente de boa-fé mente melhor, desempenha melhor seu papel, adquire mais facilmente a confiança do juiz, do historiador, do leitor, da mulher e dos filhos (Levi, 2004c, p.22).

Felizmente, as coisas não se desenrolaram da forma que os nazistas esperavam. O químico-escritor de Turim relembra que, mesmo o Estado nazista querendo, a todo instante, apagar os rastros deixados e ditar a “verdade” do período de exceção (ou seja, narrar a memória do ocorrido), por exemplo, explodindo as câmaras de gás e os fornos crematórios de Auschwitz, estes ainda existem, suas ruínas ainda permanecem por lá.

Logo, o fato mais importante a ser considerado aqui é que o testemunho dos sobreviventes, apesar de condicionado muitas vezes pela carência e pela dúvida, nasceu, no fundo, como fruto da necessidade de lembrar, de constituir memórias que tornassem públicos os horrores perpetrados, por meio de um conjunto imponente de narrativas que teve, antes, a finalidade de “liberação interior”, e que depois adquiriu outro significado, “que podia ser interpretado como um testemunho universal daquilo que o homem ousa fazer a outro homem”

(Levi, 1997a, p.77). O testemunho passou a ser, portanto, uma memória viva da barbárie, um monumento erguido aos mortos. Escrever a história da barbárie mediante o testemunho literário é, nesse sentido, recordar a morte dos outros.

Benjamin (1996, p.210) havia percebido que a memória é prodigiosa entre as virtudes humanas, “a mais épica de todas as faculdades”, pois permite, no ato da narração, a apropriação singular da história e sua potencial transmissão. Nesse sentido, Levi poderia ser o narrador engajado que Benjamin admiraria: um narrador comprometido com o passado, que mantém um olhar que não desvia do relógio, diante do qual “a morte tem seu lugar, ou à frente do cortejo, ou como retardatário miserável”. Contudo, Levi costumava dizer que seus livros nada acrescentavam à história do nazismo ou dos campos, tampouco podiam garantir alguma ética ao exercício da escrita. Ele nunca teve a intenção de fazer uma obra de historiador ou sociólogo e, assim, examinar exaustivamente as fontes. Buscou limitar-se aos campos nazistas por um motivo ético e político: “só destes tive experiência direta; deles tive também uma grande experiência indireta, através dos livros lidos, das narrativas ouvidas e dos encontros com os leitores de meus primeiros dois livros” (Levi, 2004c, p.17).

Seus livros são, então, antes de tudo, provas documentais da aniquilação do homem pelo próprio homem, denúncias que poderiam posteriormente fornecer “documentos para um sereno estudo de certos aspectos da alma humana”. E acrescenta, referindo-se à escritura de *Se questo è un uomo*:

Se não de fato, pelo menos como intenção e concepção o livro já nasceu nos dias do campo. [...] O livro foi escrito para satisfazer essa necessidade em primeiro lugar, portanto, com a finalidade de libertação interior. Daí, seu caráter fragmentário: seus capítulos foram escritos não em sucessão lógica, mas por ordem de urgência. O trabalho de ligação e fusão foi planejado posteriormente (Levi, 1988, p.7-8).

Decerto, a vítima podia escolher entre o silêncio e o depoimento; mas ela estava muitas vezes ligada à necessidade de dar testemunho, porque, como dizia Primo Levi (2004c, p.78), “recusar a comunicação é crime”. Aliás, ele acreditava que todos aqueles que

[...] experimentam o encarceramento (e, muito mais em geral, todos os indivíduos que atravessaram experiências severas) dividem-se em duas categorias bem distintas, com poucas gradações intermediárias: os que calam e os que falam. Ambos obedecem a razões válidas: calam aqueles que experimentam mais profundamente um mal-estar que, para simplificar, chamei de “vergonha”, aqueles que não se sentem em paz consigo mesmos ou cujas feridas ainda doem (Levi, 2004c, p.127).

Furtar-se de recordar e renunciar ao testemunho da violência significaria, mesmo que inconscientemente, pactuar com toda a ignomínia: “Há, portanto, que obrigar-se a falar e a escrever, como faz Primo Levi, que começa seu manuscrito no laboratório de Auschwitz,

usando folhas que ele está pronto a destruir a cada instante” (Gagnebin, 1994, p.125). Assim, o escritor faz referência à tensão entre memória e esquecimento traumático, de um lado, citando a necessidade insuperável de escrever, que começou no campo mesmo, e, de outro lado, afirmando que toda memória pautada na violência é um fardo que todos os sobreviventes devem carregar:

[...] no instante em que de manhã estou livre da fúria do vento e transponho o umbral do laboratório, aparece a companheira de todo momento de trégua, da enfermaria, dos domingos de folga: a pena de relembrar, o velho tormento feroz de me sentir homem que, logo que a consciência sai das trevas, me acua de repente como um cachorro que morde. Então pego lápis e caderno e escrevo o que não saberia confiar a ninguém (Levi, 1988, p.143-144).

Tanto é assim que Levi (2004c, p.156) imputa certa culpa coletiva aos alemães por não terem denunciado o que ocorria diante de seus olhos, os campos de concentração, as deportações massivas, as proibições e estigmatizações sistemáticas voltadas aos judeus, ciganos e outros grupos: “a culpa verdadeira, coletiva, geral, de quase todos os alemães de então foi não ter tido a coragem de falar”. A culpa coletiva carregou todos os que, durante os doze anos de Hitler, viviam mergulhados na ilusão de que “não ver significasse não saber e que não saber os livrasse de sua cota de cumplicidade ou de conivência” (Levi, 2004c, p.74). Sobre a questão da culpa coletiva⁸⁷, tema sobre o qual não iremos alongar-nos, Primo Levi acrescenta o seguinte relato, no prefácio à obra *I sommersi e i salvati*:

[...] já que não se pode supor que a maioria dos alemães aceitasse levemente o massacre, é certo que a não difusão da verdade sobre os *Lager* constitui uma das maiores culpas coletivas do povo alemão e a mais aberta demonstração da vileza a que o terror hitleriano o tinha reduzido: uma vileza tornada hábito e tão profunda que impedia os maridos de contar às mulheres, os pais aos filhos; sem a qual não se teria chegado aos maiores excessos, e a Europa e o mundo, hoje, seriam diferentes (Levi, 2004c, p.12).

⁸⁷ É interessante mencionar aqui que a questão da responsabilidade, muito próxima à da culpa, foi elaborada por Hannah Arendt (2004), que diferenciou a responsabilidade pessoal da responsabilidade política – aquela que os governos devem assumir pelas malfetorias de seu predecessor e a nação pelas malfetorias do passado. A culpa, ao contrário da responsabilidade, sempre seleciona e, portanto, só pode ser pessoal – porque, para a filósofa, quando todos são culpados, ninguém o é. Ou seja, não se pode culpar todas as pessoas de uma nação, porque a culpa pressupõe um ato. No entanto, pode-se culpar os que apoiavam o regime de horror, individualmente, uma vez que ações políticas só podem ser feitas mediante um mínimo de apoio popular. Sobre isso, Günther Anders (2001) tem um trabalho importante sobre a questão da culpa geracional e coletiva, sobretudo em suas cartas abertas a Klaus Eichmann, filho de Adolf Eichmann, onde conclama o princípio da “corresponsabilidade familiar”. Arendt salienta, sobre a culpa individual, que ninguém em uma alta posição “tinha dado ordens para que os bebês fossem atirados ao ar como projéteis, lançados vivos ao fogo ou que tivessem a cabeça esmagada contra a parede; não houvera nenhuma ordem para que as pessoas fossem pisoteadas até a morte ou se tornassem os objetos do ‘esporte’ assassino, inclusive aquele de matar com um único golpe da mão. Ninguém lhes tinha dito para realizar as seleções na rampa como uma ‘aconchegante reunião familiar’, da qual voltavam se vangloriando do ‘que tinham tirado deste ou daquele recém-chegado’. [...] Assim, a decisão criminal duvidosa de que todos os julgamentos de criminosos nazistas eram ‘julgamentos criminais comuns’ [...], tornou-se, pelo menos uma vez, verdadeira. [...] Inúmeros crimes individuais, cada um mais horrível que o outro, circundavam e criavam a atmosfera do crime gigantesco do extermínio” (Arendt, 2004, p.316).

Alem disso, testemunhando, Primo Levi buscou desconstruir a tese, muito em voga ainda hoje, segundo a qual não se pode falar sobre determinados eventos traumáticos⁸⁸, sobre aquele “horror inexprimível” a que Hannah Arendt (2004) se referiu⁸⁹; e o fez de maneira a dessacralizar o papel da testemunha, embora reconhecendo sua constituição problemática: “Percebo que é muito difícil transformar em palavra esta minha experiência. Busquei fazê-lo, e talvez em parte eu tenha logrado sucesso, mas com a frequente sensação de estar produzindo uma obra quase impossível” (Levi, 1997a, p.214). Não podemos de deixar de notar que tal equação lembra a famosa tese de Elie Wiesel (2007, p.13), para quem “calar é proibido e falar é difícil, se não impossível”.

Ora, é fato que Levi nunca se embrenhou muito na polêmica da irrepresentabilidade do horror, ou seja, sobre sua “indizibilidade”, não obstante tenha pautado o testemunho como uma ambivalência constante, algo lacunar. É que a grande dificuldade em relatar os fatos e narrar as experiências suplantaria, amiúde, a necessidade de fazê-lo e se tornaria um lugar comum na vida dos sobreviventes. Levi salientou muito essas fraturas, lacunas e ambivalências, que surgiam quando a linguagem atravessava um trauma e quando o sobrevivente decidia por tornar-se testemunha, a despeito da reserva de culpa e vergonha que inevitavelmente o acompanhava. O fato é que parece não haver linguagem capaz de relatar a violência havida nos *Lager*, pelo menos sem trair o sofrimento das vítimas, dos afogados e sobreviventes, sem banalizar suas experiências ou estilizá-las demais.

Tanto é assim que o escritor, também sobrevivente dos campos, Elie Wiesel (1970) disse, certa feita, que a própria experiência de Auschwitz, essa crueldade industrializada e moderna que permanecerá para sempre como medida última da depravação humana, não era passível de ser testemunhada, era intransmissível e irrepresentável. Há quem acredite, ainda, que não possa haver representação da catástrofe, porque a única coisa que o sobrevivente

⁸⁸ Muitos vêem Auschwitz como evento irrepresentável, isto é, como um acontecimento que transcende as possibilidades disponíveis de representação – alguns deles, inclusive, partem de um prisma mais religioso, referindo-se ao incomensurável e divinamente irrepresentável, ou seja, a Deus. O professor Márcio Seligmann-Silva (2006) faz uma discussão interessante em sua obra *O local da diferença*, sobretudo nos ensaios “Do delicioso horror sublime ao abjeto e à escritura do corpo”, “Arte, dor e *kátharsis* ou variações sobre a arte de pintar o grito”, “Após ‘violento abalo’” e “Literatura e trauma: um novo paradigma”.

⁸⁹ Atualizando o pensamento de Hannah Arendt em um contexto em que a violência agride, sobretudo, os inermes, vulneráveis e desprotegidos das chamadas “guerras humanitárias”, “limpezas urbanas” e demais massacres, a filósofa italiana Adriana Cavarero (2007), muito próxima teoricamente de Judith Butler (2009), formula uma nova terminologia para tratar desse terror quase inexprimível e da banalização do mal na atualidade, que ela chama de “horrorismo”. Em sua obra *Orrorismo ovvero della violenza sull’inerme*, o neologismo abarca as circunstâncias nas quais hoje são levadas a cabo massacres e torturas nos mais diversos contextos, enquanto o sufixo *ismo* denota uma prática sistemática da mentalidade comum, favorecida pelos meios de comunicação que efetuam espetacularmente uma representação banal e “humanitária” do sofrimento (Mesnard, 2004), de perceber e julgar atos de extrema violência e horror como coisas naturais.

pode fazer diante do trauma que sofreu é “inscrever no próprio texto as condições da catástrofe como acontecimento impossível, em suma, inscrever seu próprio fracasso, inscrever o fracasso da representação” (Nichanian, 2012, p.25).

A pergunta que subjaz ao seu testemunho, e que nos parece relevante, é a seguinte: como testemunhar tudo aquilo que para muitos dos que permaneceram vivos era, em si, “intestemunhável”, tamanha a impossibilidade de achar as palavras apropriadas para narrar situações de grande degradação física, psicológica e cultural? Primo Levi dá algumas pistas, apontando para os paradoxos da representabilidade do horror e para alguns limites na produção estética, capazes de evitar a tendência ao esteticismo exagerado ou à simples reprodução de fatos. Ele quis, com isso, evitar a transformação da memória em ornamento, pois “entre os testemunhos, lidos ou escutados, há também aqueles inconscientemente estilizados, nos quais a convenção prevalece sobre a memória genuína”. Seu testemunho, fragmentado e paradoxal muitas vezes, tem como escopo, portanto, não perder “nada da dureza, da violência imprimida na linguagem” (Levi, 2004c, p.147).

Acredito que as lacunas e os hiatos com que colidem a vontade e a necessidade de compreensão nunca aparecem, na obra de Primo Levi, como uma impossibilidade normativa ou epistemológica, mas, ao contrário, como um limite ético que impõe a exigência de compreensão histórica e de conhecimento político individual e coletivo⁹⁰. A opção de vir a ser testemunha de Auschwitz, mesmo que incompleta, para proceder a um “exame de causa” da história, sugere que relatar o ocorrido nos campos de morte nazistas seja também uma forma de resistência moral à barbárie⁹¹, já que admite, concomitantemente, estabelecer uma ligação mais fidedigna entre passado e presente, combater o esquecimento (traumático e social) e fortalecer tanto a identidade da testemunha, daquele que narra sua vivência pessoal, como também uma experiência coletiva, daqueles que não tiveram voz e sucumbiram.

⁹⁰ Nesse sentido, Seligmann-Silva (2003a, p.46-47) percebe que o testemunho do trauma coloca-se desde o princípio “sob o signo da sua simultânea necessidade e impossibilidade”, isto é, testemunha-se um excesso absurdo de realidade e, ao mesmo tempo, “o próprio testemunho enquanto narração testemunha uma falta: a cisão entre a linguagem e o evento, a impossibilidade de recobrir o vivido (o ‘real’) com o verbal”. É sobre isso que nos debruçaremos a partir de agora.

⁹¹ Primo Levi, de fato, possuía certa aposta na linguagem – talvez devido à influência cientificista da química em sua escrita –, o que o motivou a crer na possibilidade da representação do horror mediante a escritura e fez com que seu testemunho literário se destacasse pela clareza da palavra e da consciência. Afinal, como vimos, o escritor considerava o entendimento um caminho possível para a salvação pessoal, uma resistência.

3.4. LIMITES DA REPRESENTAÇÃO: COMO TESTEMUNHAR O SILÊNCIO?

É certo que a escrita do trauma, contém em si uma lacuna: ao mesmo tempo em que transmite determinada experiência deixa de comunicar outras, pois, dada a singularidade do evento traumático – ou, podemos dizer, o “excesso de realidade” –, ele não pode ser inteiramente narrado e transmitido. Para Agamben (2008), o que resta de Auschwitz é essa lacuna, certa impossibilidade de seu testemunho – que legitimamente pertenceria aos mortos. Não tenho a intenção aqui de explorar os limites da tese de Agamben. O que me interessa por ora é que Primo Levi tenha feito algumas menções a esse respeito, em especial, às motivações e singularidades de sua escritura e às dificuldades e aporias do testemunho. Essas questões estão mais concentradas nos capítulos 17 de *Se questo è un uomo*, 3 e 8 de *I sommersi e i salvati*, e também em grande parte dos textos presentes na obra editada por Marco Belpoliti, com as entrevistas e conversas tidas com o autor, colhidas entre os anos de 1963 e 1987.

Levi revela-nos, de forma aguda, o chão aporético e arriscado sobre o qual se desenvolve o trabalho do testemunho: impossível, mas, ao mesmo tempo, também absolutamente necessário.

Nós, tocados pela sorte, tentamos narrar com maior ou menor sabedoria não só nosso destino, mas também aqueles dos outros, dos que submergiram: mas tem sido um discurso “em nome de terceiros”, a narração das coisas vistas de perto, não experimentadas pessoalmente. A demolição levada a cabo, a obra consumada, ninguém a narrou, assim como ninguém jamais voltou para contar a sua morte. Os que submergiram, ainda que tivessem papel e tinta, não teriam testemunhado, por que sua morte começara antes da morte corporal [...]. Falemos nós em lugar deles, por delegação (Levi, 2004c, p.73).

Essa é a aporia que recai sobre a testemunha de Auschwitz: a necessidade de falar e, ao mesmo tempo, a impossibilidade de fazê-lo de forma cabal. Agamben (2008) chama essa aporia de “paradoxo de Levi”, segundo o qual a testemunha que narra não é a testemunha integral, mas quem testemunha sobre a impossibilidade de testemunhar. Logo, aos sobreviventes, ou seja, àqueles que não chegaram ao fundo, resta falar por proximidade, uma vez que eles “sabem ser testemunhas de um processo de dimensão planetária e secular” (Levi, 2004c, p.127). A história do *Lager* foi escrita, acrescenta Levi (2004c, p.14), “quase exclusivamente por aqueles que [...] não tatearam seu fundo. Quem o fez não voltou, ou então sua capacidade de observação ficou paralisada pelo sofrimento e pela incompreensão”. Nesse sentido, dar testemunho sobre um evento limite é falar sobre a experiência que não se viveu integralmente, é uma possibilidade que se assenta sobre uma impossibilidade – a impossibilidade do testemunho integral do trauma faz parte da estrutura do testemunho.

O químico de Turim, como sobrevivente, assumiu a condição de “testemunha por delegação”, de voz que fala pelos *Muselmänner*, esses prisioneiros típicos que, compondo o cerne do universo concentracionário, submergiram. Digo “por delegação” devido ao fato de que a “testemunha integral” definiu nos campos de trabalho, sufocou nas câmaras de gás. Como já visto anteriormente, muçulmano era uma designação dos veteranos de Auschwitz para referir-se ao prisioneiro irreversivelmente debilitado e próximo à morte. Se lembrarmos, Agamben postulou-o como a “testemunha absoluta” do *Lager*, porém inacessível, pois presenciou radicalmente o horror. Entretanto, a não existência de testemunha integral, absoluta, ideal, perfeita, não quer dizer que não haveria testemunhas possíveis e, mais, imprescindíveis, uma vez que, quando se sublinha a dificuldade de dar testemunho de um processo de tamanha destruição em massa, não se quer provar a impraticabilidade do testemunho, mas apenas explicitar os limites da linguagem e da capacidade de contar.

Foi isso o que quis demonstrar uma pesquisa realizada por Georges Didi-Huberman (2003), que se pautou em quatro fotografias tiradas no verão de 1944 dentro de Birkenau, imagens que testemunham breves instantes de um *continuum* que durou cerca de cinco anos (ou seja, a existência do campo em questão) – imagens essas que resistiram, ou melhor, que “restaram” clandestinamente ao processo de extermínio⁹². Essas fotografias, embora sejam provas materiais do absurdo, também alteram nosso sentido de representações possíveis, buscando alternativas entre a interdição do “irrepresentável” e seu inverso, a saber, a exploração cultural e comercial do vulgarmente representável, de modo a colocar a linguagem que narra o trauma em uma posição limítrofe e decisiva: eliminar essas imagens com a desculpa de que prejudicam a visibilidade é absolutamente equivocado. Trata-se de fotografias-testemunho. E é no mínimo desonesto anular a fala da testemunha.

Devemos, destarte, escutar também os silêncios, as ruínas, os restos do testemunho. É certo que quase tudo está destruído, mas algo resta em meio à pilha de destroços. O importante, sugere Didi-Huberman sempre mantendo uma gramática e um tom benjaminianos, é como nosso olhar coloca em movimento o que restou da barbárie, porque quem não sabe olhar atravessa a ruína sem entender. Para nós – ou melhor, para nossos olhos

⁹² Em agosto de 1944, prisioneiros de Auschwitz-Birkenau elaboraram um plano derradeiro para tentar fazer chegar ao mundo exterior aos campos notícias da barbárie nazista. Eles também eram membros do *Sonderkommando* e, por isso, tinham acesso “privilegiado” a alguns ambientes proibidos, como as câmaras de gás e os fornos crematórios. Com o apoio da Resistência europeia, contrabandearam uma máquina fotográfica e conseguiram fazer quatro imagens, despachadas para fora do campo em um negativo escondido em um tubo de pasta de dente. Elas estão desfocadas e repletas de áreas de sombra; mas são o registro visual mais explícito que se conhece do inferno dos *Lager*. Em duas delas, é possível ver homens caminhando entre corpos incinerados ao ar livre; em outra, mulheres nuas sendo conduzidas para o crematório; a quarta não passa de um borrão informe.

afastados e impassíveis de hoje –, essas imagens fotográficas constituem um retalho da “verdade”⁹³, ou seja, um de seus vestígios: o que resta visualmente de Auschwitz.

Para as testemunhas, essas imagens, assim como os depoimentos escritos, suscitam sensações, emoções, ruídos, gritos e odores. Nesse sentido, o que interessa ao francês Georges Didi-Huberman, como também ao italiano Giorgio Agamben, é, digamos, o “hiato” que se instaurou na língua da testemunha de Auschwitz que, em alguma medida, foi capaz de singularizar a história a partir da representação possível do trauma. É ali que se acha uma divisão fundamental do testemunho: a incapacidade de dizer por parte de uns, e o testemunho possível – mas de segundo grau – por parte de outros – dos sobreviventes. Isso explicita que a parte essencial do testemunho de Auschwitz – seja ele emitido na escrita testemunhal ou ficcional, em imagens ou por meio da memória oral – é basicamente essa lacuna, o espaço restante entre a figura da testemunha integral, verdadeira, mas impossível, e o testemunho material, o resto fragmentado e aporético.

É necessário pensar sobre esse limite. Porque falar no lugar de outros que não podem fazê-lo – pois vivenciaram a catástrofe de forma absurda –, ou seja, ser testemunha por delegação, abala então a própria condição da testemunha: o fardo da testemunha, apesar de seu alinhamento e da referência a outras, teoricamente é único, não intercambiável. Contudo, Giorgio Agamben (2008, p.42) interpreta que o testemunho vale essencialmente por aquilo que lhe falta e que no seu centro reside um “intestemunhável”, algo que não pode ser dito em função do “horror inexprimível”, que, de alguma forma, destitui a autoridade dos *superstiti* e põe em questão o sentido do testemunho e a credibilidade da testemunha.

O problema é que se essa equação for tomada ao pé da letra, automaticamente, o valor do depoimento dos sobreviventes é diminuído, de certo modo, impedindo a relação dos vivos com os mortos, dos sobreviventes com os afogados e, por conseguinte, impedindo a própria transmissão da experiência mediante a narração. Primo Levi parece ir exatamente na contramão dessa lógica, mostrando que o testemunho deve resistir ao sentimento de impossibilidade; mesmo quando ele se apresenta como algo impensável, indizível, é aí que deve trabalhar o pensamento. Pode-se até pensar que não haja representação perfeita de Auschwitz e, com efeito, testemunho integral desse evento extremo e limite. Mas, se ficamos

⁹³ O testemunho de Primo Levi, interpretado dentro desse prisma, pode ser visto não como a narração de uma “verdade objetiva”, estática, digamos, mas sim a partir da veracidade intencional na narração dos fatos; ou, como prefere João Camillo Penna (2006), a verdade do que aconteceu no passado não está na reconstituição histórica exata dos fatos, mas sim “na relação intervalar que une e separa o sobrevivente do que ele viveu”.

nisso, submetemo-nos ao inimaginável e fazemos dele algo sagrado e intocável. O testemunho é, por isso, também uma resistência.

Que há um vazio essencial na fala da testemunha, ora, é bem verdade. E esse vazio é justamente o testemunho que falta dos submersos, dos mortos e dos aniquilados nos *Lager*. Mas, segundo Della Torre (2000), estudioso do hebraísmo, afirmar que essa ausência destitua de autoridade a fala dos sobreviventes é uma conclusão forçada e arbitrária, que poderá ser usada, inclusive, pelos “negacionistas”, por aqueles que negam a realidade de Auschwitz e, em particular, as câmaras de gás. Nesse raciocínio, o testemunho do sobrevivente só é verdadeiro e tem razão de ser se ele integrar em seu cerne o de quem não pode dar testemunho da própria experiência – ou seja, de quem não pode ser historiador de si mesmo. Sua condição de existência é validada se ele englobar o rumor anônimo dos que não puderam sair de Auschwitz, de modo a portar-se na esfera pública como testemunho de segundo grau ou como testemunho testemunhado por uma testemunha possível.

Seria interessante, nesse sentido, colocar como mote central do testemunho a pergunta: afinal, quem fala por meio dele? Com isso, podemos trilhar um caminho suplementar movendo-nos para uma ética relacional e coletiva da narração. Tomo, nesse sentido, a dimensão relacional do testemunho elaborado pela filósofa italiana Adriana Cavarero (2003) em sua belíssima obra, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, como forma de pensar a narrativa memorialista de Primo Levi – que, embora escreva muito sobre a impossibilidade da comunicação, da representação, da fala, acaba, contudo, testemunhando. Quem fala por meio dos depoimentos de Levi?

Ao que me parece, conceder palavra a anônimos, ser porta-voz por delegação dos afogados, ou ainda, falar pela proximidade mesma com os que perderam a voz é um papel que Primo Levi assume em suas narrativas autobiográficas:

[...] não somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas. Esta é uma noção incômoda, da qual tomei consciência pouco a pouco, lendo as memórias dos outros e relendo as minhas, muitos anos depois. Nós, sobreviventes, somos uma minoria anômala, além de exígua: somos aqueles que, por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocamos o fundo. Quem o fez, quem fitou a Górgona, não voltou para contar, ou voltou mudo; mas são eles, os “muçulmanos”, os que submergiram são eles as testemunhas integrais, cujo depoimento teria significado geral. Eles são a regra, nós, a exceção (Levi, 2004c, p.72).

Ora, o testemunho de/sobre Auschwitz envolveria, antes de tudo, a mediação de um terceiro, encarnado na figura do muçulmano: “nunca sou só eu e o evento que estou testemunhando; minha relação com esse evento é sempre mediada por alguém que o

testemunhou por inteiro e, por essa mesma razão, não é mais capaz de descrevê-lo” (Žižek, 2008, p.155). Nesse sentido, Andrea Lombardi comenta que,

[...] ao final do Canto XXVI de Dante, Ulisses descreve sua louca aventura, consciente de que encontrará a morte desafiando tanto os deuses pagãos quanto o deus cristão. Relata um episódio que termina com a punição divina pelo desafio, isto é, relata sua própria morte. Ulisses é, antecipadamente, a testemunha integral, no sentido em que Levi a define em *Os afogados e os sobreviventes*. Embora personagem de ficção reinterpretado por Dante Alighieri, Ulisses, de fato, é a única testemunha a conseguir descrever sua própria morte. Ele é ao mesmo tempo o terceiro distanciado do episódio (enquanto narrador do episódio) e o sobrevivente envolvido. Ele é a única testemunha integral (Lombardi, 2007, p.44).

A ética do seu testemunho é sustentada, talvez, pela fala que substitui o silêncio dos que tocaram o “fundo” e fitaram a Górgona; ou seja, situado no lugar impossível da enunciação de quem morreu, o testemunho tem a tarefa de presentificar o ausente, aquele que se afogou. A impossibilidade de uma narração mais completa do trauma seria, então, exatamente o que a tornaria cada vez mais necessária. Só quem é consciente dos problemas inerentes à representabilidade de situações extremas e dos paradoxos e armadilhas que implicam o ato de narrar pode, de fato, elaborar um discurso sobre o genocídio com sentido coletivo e responsabilidade ética.

Esses limites e paradoxos são evidentes em Primo Levi. Ele acreditava que quem narra, quem testemunha, quem escreve a respeito da barbárie, reclama ao mesmo tempo o silêncio em respeito aos mortos. A impossibilidade do testemunho consistiria no fato de sua possibilidade “ser fundada na fala que falta, daquele que essencialmente não fala, daquele que está ausente e que o testemunho procura presentificar por procuração” (Penna, 2006, p.156). Ao mesmo tempo em que engendra uma individualidade, a capacidade de dizer “eu”, uma identidade de fato, o testemunho tem também uma coletividade implícita como base ética. E as experiências que são bases constitutivas e nucleares dos testemunhos relacionam-se à questão da identidade individual e coletiva, pressupondo, para tanto, um elo entre aquele que narra e aqueles aos quais o testemunho se refere.

Ademais, as obras de Levi (1997a, p.40) são, cada uma ao seu modo, como ele supôs, “livros políticos” e “livros morais”, porque funcionam como “serviço público” (Levi, 1997a, p.40), categoricamente “embebido de memórias” (Levi, 2004c, p.29) e com uma “obrigação moral para com os emudecidos” (Levi, 2004c, p.73). Nesse sentido, o estatuto coletivo de seus textos abarca um coletivo subentendido na narrativa, formado por todos aqueles que não voltaram dos campos para testemunhar. A partir desse dispositivo, é possível perceber em que medida há interrelação da memória de Levi com uma coletividade implícita e anônima, pois

seu testemunho só se legitima em função dessa alteridade, da força que tem para falar por delegação em nome de outros⁹⁴.

Seu testemunho, que concentra o trabalho de *testis* unido ao de *superstes*, como uma rede, vincula-se à memória daqueles que pereceram. No interior desse raciocínio, como arquétipo capaz de ilustrar os “casos” daqueles que passaram pelo trauma do massacre nazista, daqueles que carregaram, mesmo após a libertação, as feridas indeléveis que a experiência do *Lager* produziu, e também dos que não sobreviveram para contar suas histórias, Levi consegue dar significado ao sofrimento coletivo. Com isso, o escritor efetua uma síntese importante entre sua memória e a incompletude inevitável do testemunho do trauma, de modo a portar-se como narrador de Auschwitz, comunicando sua memória – e a de outros anônimos, cujas vozes foram caladas nos confins do *Lager* – aos demais, a partir de uma experiência limite: “Nós, tocados pela sorte, procuramos narrar, com maior ou menor sabedoria, não só nosso destino, mas também aquele dos outros, dos que submergiram” (Levi, 2004c, p.73). Assim fazendo, ele não enveredou nem para uma memória patologicamente traumática nem para uma memória que se expõe apenas como dever, porque fez de sua narrativa autobiográfica um esforço para salvaguardar suas recordações e impressões sobre o fenômeno do *Lager* – a despeito dos obstáculos e das dificuldades subjetivas e objetivas –, para constituir, assim, um tipo de “mosaico de memórias” (Levi, 2004c, p.82), capaz de auxiliar no conhecimento das experiências vistas e vividas.

Antes mesmo do genocídio, Benjamin salientou, diversas vezes, a obrigação de não esquecer os mortos, de não calar suas vozes. Ora, para Levi, viver implicava precisamente contar à humanidade a existência dos campos, mas contá-la a partir do ponto de vista daqueles que haviam sofrido essa experiência, o que fez com que seu testemunho se impusesse como obrigação moral no confronto com as gerações futuras. Nota-se em seu testemunho a tentativa de dar voz aos que sucumbiram diante da barbárie, também procurando no passado “os ecos de vozes que emudeceram”. Esse procedimento ético remete ao modo pelo qual Benjamin (1996, p.223) tentou compreender a história, a saber, “do ponto de vista dos vencidos”.

O ponto que quero explicitar é que a memória da testemunha ocupa o lugar de uma instância coletiva, a dos mortos e mudos, a dos afogados e dos sobreviventes, singularizada na figura do muçulmano – ou na de Hurbinek, como visto. Segundo Penna (2006) e Ginzburg (2011), o que está em jogo no testemunho é precisamente a relação com a comunidade dos

⁹⁴ No processo de construção narrativa, Levi preservou a responsabilidade de testemunhar em nome de muitos, fazendo de sua arte uma das portadoras da memória coletiva do genocídio. Iremos desenvolver isso mais adiante.

mortos, revelados e simbolizados por quem os anuncia e os representa. É essa relação com *o que não está* que define o estatuto coletivo e político da memória de Levi, uma coletividade composta de restos, que une o portador do testemunho com o ausente, o anônimo. O testemunho não é apenas o testemunho do si mesmo, mas antes um testemunho da alteridade, do *outro* coletivo impossível, porém necessário. Tal dispositivo imbricado em sua literatura permite-lhe narrar o evento traumático mediante esse processo de politização da escrita, uma maneira encontrada por Levi para recuperar a pouca e abjeta história dos que submergiram ou sobreviveram sem voz. Portanto, a escrita de teor testemunhal necessita de outros para sobreviver, e mais, necessita que alguém seja portador da sua mensagem – mesmo que ela seja parcial. A fala de quem testemunha é tal que transcende sua própria voz particular, que é apenas seu meio, o elemento mediador de substancialização da memória do trauma.

O testemunho leva em seu âmago, digamos, um *topos* ambíguo, uma verdade lacunar que o constitui, que é a impotência da linguagem que conhecemos, e a partir da qual nos comunicamos, para narrar o ocorrido. Há em sua estrutura lógica uma força representativa necessária e impossível ao mesmo tempo, uma potência que toma força na própria impotência para contar determinada violência inaudita. Testemunhar em nome dos afogados, além de exigência ética, está também muito ligado à reconciliação com a própria culpa por haver sobrevivido. Nesse raciocínio, Levi (1997a, p.217) admite que:

Quase todos saímos do *Lager* com senso de desconforto, a que aplicamos a etiqueta de “senso de culpa”. [...] Não é que sintamos a vergonha que os algozes deveriam sentir; mas, em certa medida, acredito, todos nós, ou a maioria, provamos um tipo de desconforto em pensar que morreram muitos que valiam tanto quanto nós, ou que eram melhores do que nós. [...] É uma sensação de estar vivo no lugar de outro.

O teórico literário italiano Roberto Vecchi (2012) avalia que, em virtude das aporias e da falta constitutiva do testemunho do trauma, entre o “infinito do massacre” e o “finito da escrita do massacre”, sempre haverá “um resto irreduzível que resiste à representação e não se deixa apreender como forma”. Uma das intenções do testemunho seria, desse modo, capturar os vestígios, os rastros, falar do irrepresentável de maneira a elaborar o “mínimo de linguagem que permite a sobrevivência” (Levi, 1997a, p.215), enfim, trabalhar aquele resto que se acha na lacuna conflituosa entre dizível e indizível. A escrita de Levi, ao mesmo tempo violenta e paradoxal, é um escudo lúcido, uma égide que “permite encarar o olhar da Medusa, o infinito do horror, e não ficar petrificado perante o massacre” (Vecchi (2012, p.252).

Pelo testemunho, penso que Levi se aproxima daquilo a que Benjamin se referiu quando quis definir o objetivo da narração e da história. O pensador mostrou que a

acumulação de lembranças não é a finalidade última da narrativa histórica, porque esta deve propor mais que a conservação piedosa do passado, mais que a “monumentalização da história”, mais que sua preservação⁹⁵: tem de funcionar como “recoleção” paciente de restos, a fim de constituir uma totalidade possível do processo histórico em questão. Totalidade aqui não significa recuperar o caráter geral, único, verdadeiro do evento; remete mais a uma disjunção dos restos, ou seja, a uma separação do que restou do passado, seus fragmentos, de seu contexto originário⁹⁶. Ao juntar os restos de Auschwitz, a testemunha cumpre, então, “a tarefa silenciosa, anônima, mas imprescindível, do narrador autêntico e, mesmo hoje, ainda possível: a tarefa, o trabalho de *apokatastasis*, essa reunião paciente e completa de todas as almas do Paraíso, mesmo das mais humildes e rejeitadas” (Gagnebin, 2006, p.118).

Quem recorre ao passado por meio da memória de suas próprias vivências pode deparar-se, eventualmente, com restos, traços, fragmentos de história. Porém, quando esses restos são transformados em fontes de testemunho eles se tornam documentos do passado. E os documentos, segundo o historiador francês Jacques Le Goff (2003), nunca são inócuos; eles são, antes de tudo, coisas que ficam, que permanecem, traços que perduram no tempo e no espaço: são ainda o resultado de uma recoleção feita por quem recorre ao passado para contar a história, a partir de vestígios muitas vezes esquecidos ou silenciados. Os restos do passado, os traços de histórias outras, restam em si; e podem ter algo a dizer-nos, mesmo que sempre fiquem na iminência de assumir-se como totalidade⁹⁷.

Entender a barbárie não é conhecer o holocausto em sua totalidade, portanto, mas obter novas percepções sobre o que significa não saber, de modo a compreender as formas pelas quais o hiato também é parte do funcionamento da nossa história. No limite, o

⁹⁵ Assim, podemos dizer também que o testemunho de Primo Levi é um esforço de transmitir a experiência de Auschwitz sem “monumentalizar” o passado, ou seja, sem buscar tão e somente conservar seu testemunho para a constituição de um arquivo morto e acabado do evento em questão. Porque o tempo da memória reclamada pelo escritor não é aquele linear, cronológico, mensurável, mas o tempo vivo da memória ativa, em que a experiência (*Erfahrung*) do passado ressurgir no presente mediante o movimento de sua reconstrução, reelaboração e transmissão – e não de repetição, ritualização e “monumentalização”.

⁹⁶ Benjamin (2007, p.510) acreditava, ainda, que o conhecimento da história devia possuir dois vetores complementares, representados pela imagem de uma balança em equilíbrio “que tem sobre um de seus pratos o ocorrido e sobre o outro o conhecimento do presente. Enquanto no primeiro prato os fatos reunidos nunca serão insignificantes e numerosos demais, o outro deve receber apenas alguns poucos pesos – grandes e maciços”.

⁹⁷ Como disse um dos mais importantes romancistas franceses do segundo pós-guerra, Georges Perec, sobre a recoleção de restos pela elaboração do testemunho: “sempre irei encontrar, em minha própria repetição, apenas o último reflexo de uma fala ausente na escrita, o escândalo do silêncio deles e do meu silêncio: não escrevo para dizer que não direi nada, não escrevo para dizer que não tenho nada a dizer. Escrevo porque vivemos juntos, porque fui um no meio deles, sombra no meio de suas sombras, corpo junto de seus corpos; escrevo porque eles deixaram em mim sua marca indelével e o vestígio disso é a escrita: a lembrança deles está morta na escrita; a escrita é a lembrança de sua morte e a afirmação de minha vida” (Perec, 1995, p.54).

testemunho de Primo Levi eleva-se como tentativa de dar sentido às palavras secretas dos indivíduos que não voltaram dos campos ou daqueles que retornaram de lá mudos e impossibilitados de transmitir experiência. No primeiro caso, têm-se os exemplos extremos de Hurbinek e dos muçulmanos. No segundo, acham-se todos os demais, que não puderam falar por si mesmos e, portanto, não conseguiram portar testemunho, já que, mesmo sobrevivendo, voltaram para suas casas sem palavras e paralisados. De ambos, nada resta, a não ser o testemunho erigido por intermédio da obra-testemunho de um sobrevivente, de outra testemunha, portanto. Resta, assim, um testemunho de segundo grau, ou, melhor dizendo, um testemunho testemunhado.

A incorporação feita por ele da memória dos outros fez com que seu trabalho de testemunho se fundisse a uma análise ético-histórica, a qual, por sua vez, além de pressupor a regeneração individual, almejou ir mais adiante e alcançar o exercício de uma memória pública⁹⁸. Essa memória presente em suas narrativas parece-me de uma espécie rara, porque assume o lugar de vozes anônimas. Logo, entre a memória dolorosa do vivido e a inabilidade linguística de compartilhá-la com os demais, abriu-se um terreno íngreme de recuperação da experiência mediante um testemunho altamente comprometido com os mortos⁹⁹.

⁹⁸ Não é possível reter e compreender lembranças, “em todas as suas sutilezas e nos mais precisos detalhes, a não ser com a condição de colocar em ação os recursos da memória coletiva” (Halbwachs, 2004, p.196).

⁹⁹ Ou, segundo Walter Benjamin, a “experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores. Entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos” (Benjamin, 1996, p.198).

3.5. IDENTIDADE NARRATIVA: O “SI MESMO” ENTRE *IPSEIDADE* E ALTERIDADE

Talvez seja possível pensar a lógica que subjaz ao exercício de testemunho de Levi com o que Beatriz Sarlo (2007) salientou quando se referiu à obra de Susan Sontag: é mais importante compreender o passado e o conjunto de experiências que o compõe do que recordá-los; mas, para compreendê-los, é antes necessário lembrar. A questão é o que fazer com as experiências que vêm à tona na memória. Para muitos autores, o ato de recordar coincidiu com o de escrever. Vale notar, nesse sentido, que os sobreviventes dos campos detinham certa “vocação de memória” (Agamben, 2008), já que, tendo vivenciado uma situação limite, não podiam deixar de recordar suas experiências e transmiti-las pelo testemunho. Primo Levi exerceu tal vocação com singularidade, por meio de uma narrativa que quis ao mesmo tempo recordar a experiência de terrível desumanização e de-emancipação no *Lager* e compreender o que restou do homem após o peso esmagador dessa realidade.

Assim, a noção de experiência (*Erfahrung*) é também relevante para a sociologia, na medida em que ela evoca a ideia de reelaboração e reapropriação do passado por intermédio da memória, a partir das mudanças bruscas advindas do contato do singular, do indivíduo, com um determinado ambiente físico e social. No contexto da narrativa autobiográfica, percebe-se em Levi um nexos muito evidente entre experiência e identidade, memória e narrativa de vida, porque o que está em jogo entre vida vivida e vida narrada é o fato de que a narrativa da experiência está unida ao corpo e à voz, ou seja, à presença real do sujeito na cena do passado. Não há testemunho sem experiência, tampouco experiência sem narração: “a linguagem liberta o aspecto mudo da experiência” (Sarlo, 2007, p.24). Mas como a reelaboração de um passado traumático, desde um espaço social e um tempo histórico diversos daqueles lembrados pelo indivíduo, pode refletir uma redefinição da experiência?

Ora, no limite, sobreviver, recordar, assimilar e conhecer a experiência traumática de Auschwitz foram tarefas que Primo Levi se impôs após sua libertação, um esforço de compreensão, mesmo que difícil, presente em boa parte de seus escritos e nas coletâneas de que participou, nos artigos publicados, nas centenas de aulas ministradas e entrevistas concedidas: “As lembranças da minha prisão são muito mais vívidas e detalhadas em comparação a qualquer outra coisa que me aconteceu antes ou depois” (Levi, 1997a, p.225). Em um capítulo decisivo do seminal *Se questo è un uomo*, chamado “I sommersi e i salvati”¹⁰⁰, que dará origem à sua última obra, o autor pergunta se realmente vale a pena restar

¹⁰⁰ Ver, no original, p.79-90. Na tradução brasileira, “Os submersos e os salvos”, p.88-102.

alguma memória de tão abjeta situação humana. E logo abaixo já responde com um eloquente “sim”, dizendo que toda experiência é digna de análise e compreensão. Em outro momento, no capítulo “Lettere di tedeschi”¹⁰¹, de *I sommersi e i salvati*, o escritor italiano diz que a vingança em si não lhe importava, pois já se satisfizera, pelo menos intimamente, com a (simbólica, incompleta, às vezes tendenciosa) representação de Nuremberg:

[...] mas para mim estava bem assim, que os outros, os profissionais, cuidassem dos justificadíssimos enforcamentos. A mim competia compreender, compreendê-los. Não o punhado dos grandes culpados, mas eles, o povo, aqueles que eu vira de perto, aqueles entre os quais foram recrutados os soldados da SS, e também os outros, os que haviam acreditado, os que, não acreditando, haviam calado, não haviam tido a coragem sutil de nos olhar nos olhos, de nos dar um pedaço de pão, de murmurar uma palavra humana (Levi, 2004c, p.144).

O que esses excertos demonstram é que ele se utilizou dos meios mnemônicos possíveis para compreender a desumanidade havida e, com isso, sugeriu não ser possível outra narração que não fosse, ao mesmo tempo, um trabalho sistemático de compreensão. A memória, nesse sentido, estaria inevitavelmente ligada às condições interpretativas presentes, porque Auschwitz não deveria ser visto como evento incompreensível: foi um fato político e como tal deveria ser entendido; foi plenamente realizado pelo homem e como tal deveria ser desvendado (Zuin, 2009, p.409; Traverso, 2004, p.175). Logo, sua memória não se limita apenas a recordar fatos, mas ela continua a interrogá-los incessantemente, pois o exercício da rememoração não somente garante a saúde psíquica e cognitiva de alguns dos sobreviventes, mas, além disso, é a condição mesma do testemunho que quer compreender a história.

Era comum a Levi (1997a, p.87), digamos, uma ligação de caráter epistemológico entre escritura e compreensão: “Tinha um desejo intenso de entender, pois constantemente me invadia a curiosidade, que para alguns podia até parecer cínica, do naturalista que se percebe transportado subitamente a um ambiente monstruoso, porém novo, monstruosamente novo”. Se lembrarmos, foi o que Arendt (1989, p.21) disse quando demarcou o ato de compreender como exercício que significa, antes, “examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós – sem negar sua existência nem vergar humildemente a seu peso”. Compreender significa, nesses termos, encarar a realidade de frente e resistir a ela, confrontá-la, indagá-la, reelaborá-la por meio de um trabalho sobre a experiência. É necessário descrever, revelar e entender o evento traumático em sua própria racionalidade.

Levi testemunhou, portanto, também porque sentia que o ato de escrever era um dever moral para com a história, uma necessidade, quase um imperativo de sua condição de

¹⁰¹ Ver, no original, p.137-161. Na tradução brasileira, “Cartas de alemães”, p.143-169.

sobrevivente. Assim, o imperativo categórico ético¹⁰² que ele mobilizou ao testemunhar é tal que direcionou sua narrativa memorialística para três pontos que se conectam: autorrealizar-se enquanto indivíduo e identidade que se faz *pelo* e *no* testemunho; compreender as circunstâncias impostas pelo regime nazista; e não esquecer a experiência de Auschwitz, bem como as condições que o tornaram possível. Para ele, recusar a compreensão do passado e dos desdobramentos de seus efeitos mais nefastos no presente seria, no limite, reconhecer aos carrascos um triunfo póstumo; seria admitir que a inteligência geradora do mal “foi e permanece, definitivamente, mais forte do que a que visa desvendar mistérios. Do ponto de vista ético, então, tal posição é insustentável. Inclusive em nome de todos aqueles que perguntaram ‘Por quê?’ temos um dever intelectual”, como bem lembrou o cientista político francês Jacques Sémelin (2009, p.21).

No entanto, indaga Levi (2005a, p.158), como narrar experiências de destituição extrema e compreendê-las sem assumir a “lamentação da vítima” nem a “raiva do vingador”? Tal é outro imperativo da testemunha: é preciso, custe o que custar, realizar o esforço de compreender por que e como o mal aconteceu. Segue Levi (2004c, p.31) nesse seara de questões: “Fomos capazes, nós sobreviventes, de compreender e de fazer compreender nossa experiência?” Acredito que essas sejam interrogações pelas quais vai se constituindo a função da testemunha do trauma, de maneira que o escritor explica:

Contar minhas experiências é uma necessidade, é preciso ter força para não escrever sobre elas, para não falar delas. Nos meus livros, nos primeiros, mas também no mais recente, *I sommersi e i salvati*, eu tive uma grande necessidade de reordenar, de recolocar em ordem um mundo caótico, de explicar a mim mesmo e aos outros. [...] Escrever é uma forma de ordenar (Levi, 1997a, p.203).

Renunciar à compreensão da violência ocorrida em Auschwitz, das experiências de extraordinária nulidade e desnudamento, por mais inexplicáveis e lacunares que possam parecer à primeira vista, tornaria impossível a própria narração e transmissão da sua história. Levi testemunha, impondo-se como objetivo crucial conhecer e entender o ocorrido – consigo

¹⁰² É interessante lembrar aqui que Kant ([1788] 2002, p.51) percebera que o indivíduo moderno possui certa “razão prática”, anterior à experiência e capaz de dizer o que é certo e errado ante os acontecimentos do mundo. Tal razão se substancializa na lei moral geral, definida por ele da seguinte forma: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”. A lei moral kantiana seria, então, “categórica” porque valeria para todas as situações; e “imperativa”, porque se trataria de uma disposição inevitável. Em sua narrativa, Primo Levi buscou contar e transpor o sentido e a lógica dos *Lager* nazistas, bem como o processo de redução de mulheres e homens a “muçulmanos”, seres inferiores e destinados à exploração absoluta. Sua narrativa é ética porque ele via no ato de escrever um imperativo moral da memória. Seu testemunho representa, nesses termos, além de um depoimento histórico, também um ponto de vista crítico sobre os campos, o que faz lembrar a lição de Georges Bataille, para quem a literatura deve impor uma lealdade ética rigorosa, pois não é inocente: ela “é o essencial ou não é nada [...] A literatura é comunicação. A comunicação impõe a lealdade: a moral rigorosa, neste aspecto, é dada a partir de cumplicidades no conhecimento do mal, que estabelecem a comunicação intensa” (Bataille, 1989, p.9-10).

e com outros –, porque com isso cria um espaço de diálogo possível, primeiro, com aqueles que viveram situações similares às relatadas e não sobreviveram para narrá-las e, segundo – e esse aspecto é central em toda literatura de testemunho –, com o próprio leitor – ou, dizendo de outra maneira, entre as testemunhas e o público mais amplo, que é o interlocutor distante do evento, enfim, entre emissor e receptor da mensagem.

É certo que Levi fala quase sempre em primeira pessoa, fazendo uso corrente do pronome “eu”. Todavia, sua obra possui um caráter peculiar no panorama das autobiografias que retrataram o genocídio nazista: por meio do testemunho ele fala de suas próprias experiências sem nunca ser absorvido pela atenção demasiada ao si mesmo. Tentei explicitar isso no segundo capítulo desta investigação. Ou seja, ele usou o si mesmo apenas como instrumento para o conhecimento e a compreensão da realidade que o assolou junto a seus companheiros de desfortuna. Assim fazendo, evitou dois perigos, muito bem notados por Gagnebin (2009), a saber, a ilusão de transparência da identidade do sujeito e o narcisismo individualista. A primeira crê em uma concepção de clareza e de inteireza do sujeito do discurso, de modo a dar prevalência nos textos aos obstáculos que afastam de sua devida expressão o sentimento de si, suas emoções e afinidades. O segundo, por sua vez, crê em uma singularidade preciosíssima daquele que fala, como se alguns indivíduos tivessem o direito natural de contar suas histórias, em função de qualquer idiosincrasia. As consequências disso têm um cunho político: a insignificância cada vez mais sintomática do indivíduo no mundo contemporâneo é disfarçada pela glorificação crescente de sua pretensa originalidade, como se a unicidade individual constituísse, por si só, um valor incontestável.

Há uma diferença gritante entre alguns diários de memórias, hoje muito em voga no mercado editorial, e as narrativas de teor autobiográfico e testemunhal, como as de Primo Levi¹⁰³. Não se trata de uma diferença qualitativa, a meu ver; ela é distintiva apenas, mas deve ser explicitada. O sujeito testemunhal é diverso do sujeito autotélico que define algumas memórias autobiográficas contemporâneas. O testemunho introduz uma dimensão constitutiva da identidade, que extrapola limites nacionais, estratos sociais e segmentações de classe, já que remete a uma constituição heterogênea ou híbrida, corroborando – ao trazer a exterioridade e, inclusive, a alteridade para o interior do sujeito do discurso – “a tese da constituição exterior da subjetividade (produzida a partir de forças múltiplas distintas, na

¹⁰³ Cesare Cases (1948), tradutor e germanista italiano, grande crítico da obra de Primo Levi, ressaltou, no imediato pós-guerra, a diferença entre o valioso e refletido testemunho autobiográfico de Levi daquelas páginas que muito frequentemente enchem o mercado editorial, saídos da experiência dos campos de concentração e extermínio nazistas, mas que são incapazes de superar o imediatismo do horror e a vitimização radical.

formulação nietzschiano-deleuzeana), ao contrário daquela outra (cartesiana, estética) de uma autoconstituição ou autonomia do sujeito” (Penna, 2003, p.302).

No contexto dessa discussão, nos últimos anos, um número crescente de teóricos tem reconhecido que a noção de narrativa de vida pode ter um papel importante na compreensão da identidade. Dentre esses, encontramos no topo o nome de Ricoeur (2000), para quem a identidade subjetiva não coincidiria com um objeto que o indivíduo detém; ela consiste, mais precisamente, na constituição do “eu” que narra a própria experiência, de modo que a identidade pessoal se assemelharia a uma história mais que ao objeto que segue invariável no tempo e no espaço. Ricoeur (2007; 2012) mostra-nos, nessa medida, que a história é sempre narrativa (de inumeráveis histórias) e processo real (composto de uma sequência de ações humanas), que englobam as dimensões humanas da ação, da linguagem e, inclusive, da narração. A partir dessa proposição que beira a uma equação benjaminiana, pode-se notar que aquele que diz história se refere, implicitamente, à verbalização dessa história, construção de uma identidade que seja ela mesma um ato narrativo. Trata-se, portanto, de um trabalho denso sobre o si mesmo, tendo em vista criar para si uma identidade erigida na narrativa.

Esse processo faz lembrar que, embora o processo de constituição da identidade seja mediado socialmente como *habitus*¹⁰⁴, circunstanciado e circunscrito historicamente, a experiência não é de todo passiva, inscrita apenas por códigos sociais: os significados que lhe são atribuídos também recebem um cunho pessoal na narrativa de si de igual importância. Toda circunstância que coloca em suspeita a já precária identidade do sobrevivente narrador de Auschwitz coloca em dúvida a validade mesma do testemunho, porque cada um de nós não

¹⁰⁴ Faz-se necessário precisar aqui, pelo menos a título de referência, que *habitus* é um conceito muito caro à filosofia, cuja procedência por ser localizada em Aristóteles (na verdade, a noção aristotélica de *hexis*, no grego, foi traduzida pelos escolásticos medievais, sobretudo Aquino, como *habitus*, no latim. A sociologia, desde Max Weber e Marcel Mauss, vem se debruçando muito sobre o conceito. Não faltam exemplos. Elias (1994, p.150) delimitou-o como “a composição social dos indivíduos”, isto é, “o solo de que brotam as características pessoais mediante as quais um indivíduo difere dos outros membros de sua sociedade”. Para o teórico alemão, o *habitus* seria um estilo ou uma grafia mais ou menos individual que germina da escrita social. Contudo, pode-se pensar a noção de *habitus* a partir de outra perspectiva sociológica, sem perder de vista o mote central que a instituiu. Pierre Bourdieu (1980) retomou e reconfigurou tal conceito, utilizando-o como o nexo na constituição do campo social. Se tomarmos seu *Le sens pratique*, por exemplo, nota-se que condições determinadas de existência produzem sistemas de disposições duráveis e princípios organizadores de práticas e representações. A constância das práticas no decorrer do tempo, que produzem o *habitus*, “indicam sua proximidade fenomenológica com a noção de identidade, em que os signos distintivos são a coerência e a continuidade física e psíquica do indivíduo” (Pollak & Heinich, 1986, p.3). A construção da identidade como *ipseidade* torna-se possível somente quando há uma troca entre a interioridade do indivíduo e sua exterioridade social. Dessa forma, o *habitus* do indivíduo gera manifestações que permitem a identificação e o reconhecimento do sujeito *por* e *entre* seus pares. À medida que o *habitus* pode ser lido, então, como a incorporação da mesma história partilhada por um grupo, as práticas que ele engendra passam a ser compreensíveis mutuamente “e dotadas de um senso objetivo, de uma só vez, unitário e sistemático, transcendente às intenções subjetivas e aos produtos conscientes – individuais e coletivos” (Bourdieu, 1980, p.97).

é indivíduo, tão e somente, afirma Claude Dubar (2009, p.237), mas também aquilo que podemos demonstrar ser, sobretudo porque as “questões da identidade são, fundamentalmente, questões de linguagem”.

Ricoeur (2000) estabelece, então, que o conhecimento de si é já uma interpretação. A interpretação de si próprio, por sua vez, encontra na narrativa uma mediação privilegiada. Essa última serve-se tanto da história como da ficção, fazendo da história de uma vida uma história fictícia, uma “ficção histórica”, comparável às grandes biografias em que se misturam história e narrativa ficcional¹⁰⁵. Todavia, a identidade narrativa não é meramente uma narrativa de vida encapsulada em uma forma estética definida, coesa. Antes, é a expressão do si mesmo e de sua história por meio de obras com relevância coletiva. A identidade narrativa pode ser mais bem precisada, portanto, como a construção, por parte de um indivíduo, de um arranjo mais ou menos ordenado e crítico de suas experiências mais significantes e, também, daquelas experiências aproximáveis às suas. Ou seja, é um tipo de identidade possibilitada graças à mediação da função narrativa.

Ela guarda em si implicações de caráter ético, porque é capaz de contextualizar-se e se pautar para uma função essencial: a responsabilidade com os outros. A identidade narrativa, nesse raciocínio, pode ser lida como categoria da ação, da práxis¹⁰⁶, e não somente da imaginação, já que a decisão do indivíduo de dizer “este aqui sou eu” é uma responsabilidade ética, provida de dimensão normativa, e que possibilita uma nova visão do mundo, do si mesmo e dos outros. Dizer é fazer-se. Quem diz faz discurso e, ao mesmo tempo, identifica-se com seu fazer – pois se faz no discurso. É na dialética entre escrita e propriedades da memória que é possível perceber, então, a narrativa enquanto articulação temporal da ação.

Como ressalva Gagnebin (2009), ao longo da filosofia de Ricoeur podem-se observar duas concepções possíveis e bem diversas para o termo identidade – antes que o autor francês enverede para uma definição mais precisa do conceito de identidade narrativa. Há certa leitura, mais comum, que considera identidade como sendo sinônimo de *mesmidade* (do latim

¹⁰⁵ É sintomática dessa condição a perspectiva de Jorge Semprún (1995, p.163): “Há obstáculos de todo o tipo à escrita. Puramente literários, alguns. Pois não pretendo fazer um simples depoimento. Já de início, quero evitar, evitar-me a enumeração dos sofrimentos e dos horrores. Outros se aventurarão, de toda maneira... Por outro lado, sou incapaz, hoje, de imaginar uma estrutura romanesca na terceira pessoa. Não desejo sequer enveredar por esse caminho. Portanto, preciso de um ‘eu’ da narração, nutrido com a minha experiência, mas ultrapassando-a, capaz de nela inserir o imaginário, a ficção... Uma ficção que seria tão esclarecedora quanto a verdade, sem dúvida”.

¹⁰⁶ Não posso deixar de lembrar aqui uma equação valiosa de Walter Benjamin (2009, p.274-275) sobre *O bom escritor*, afirmando com veemência que o “bom escritor não diz mais do que pensa. E isso é muito importante. É sabido que o dizer não é apenas a expressão do pensamento, mas também a sua realização”. Isso significaria, talvez, transformar o conhecimento dos fatos e do passado em problemas e em consciências ativas e críticas.

idem, do inglês *same*, do alemão *gleich*), e outra que vê a identidade como *ipseidade* (do latim *ipse*, do inglês *self*, do alemão *selbst*). A primeira sugere um substrato mais duradouro e estático da identidade, em que há unicidade individual visível, semelhança extrema (em oposição à diferença), uma continuidade ininterrupta no desenvolvimento da subjetividade e sua permanência no tempo. Entretanto, além dessa forma mais corriqueira e utilizada nas autobiografias onde a unicidade individual aparece, por si só, como um valor absolutamente incontestável, Ricoeur propõe pensar a identidade como *ipse*. Para ele, só a partir dessa perspectiva é possível perceber a temporalidade do ser, sua dessubstancialização e resultante responsabilização. O sujeito, aqui, não se define mais pela permanência de atributos considerados essenciais, mas, pelo contrário, pelas características dinâmicas da fala e da ação. Seu discurso é fruto da autoridade proveniente não da imparcialidade não-participativa, mas, ao contrário, da observação participante, do engajamento visceral do autor do enunciado com os acontecimentos e personagens do passado.

Não raro, Primo Levi pretendeu transformar na narrativa testemunhal sua experiência traumática em olhar analítico, a fim de demonstrar, pelo menos em parte, elementos constitutivos do massacre nazista e da realidade vil dos campos. Mas, além disso, ele quis constituir um projeto de si por meio da escrita testemunhal – afinal, essa identidade enquanto *ipseidade* só tem força para constituir-se quando transformada em um projeto elaborado na memória, na reflexão e na narrativa. Identificar-se ou ser identificado é colocar-se em palavras, é transformar memória em testemunho, pois ser indivíduo implica ter a responsabilidade de responder a situações e endereçar aos outros o pensamento, a linguagem, as ações conforme as circunstâncias dadas – por mais terríveis que sejam.

A *ipseidade* só equivale a uma identidade narrativa devido a esse momento derradeiro, que faz da responsabilidade ética seu principal fator. Nesse sentido, a narrativa “pertence ao campo ético em virtude da pretensão, inseparável da narração, à justeza ética” (Ricoeur, 2012, p.423). A *ipseidade* constituir-se-ia em oposição e complementaridade com a noção de alteridade, em uma codependência do “eu” com o “tu” da enunciação. Nesse raciocínio, Ricoeur (2007, p.131) define a identidade narrativa como sendo um processo narrativo em que a alteridade surge como elemento imprescindível, mostrando que escrever sobre o si mesmo é, essencialmente, “narrar-se a partir do outro”, construir um discurso da série ordenada e integrada dos vínculos do “eu” com os outros, mesmo que estes sejam anônimos: é “no caminho da recordação e do reconhecimento, esses dois fenômenos mnemônicos maiores de nossa tipologia da lembrança, que nos deparamos com a memória dos outros”.

Pode-se dizer, nesse sentido, para dar um passo adiante, que há uma cisão constitutiva no sujeito do testemunho¹⁰⁷. Porque o sujeito que narra fala de si mesmo, obviamente, mas só o faz, de fato, porque recolhe dentro de seu testemunho a dimensão de uma experiência que ultrapassa sua mera individualidade. Sua narração torna-se valiosa e digna de ser narrada quando excede a esfera do exclusivamente privado e transforma-se em história de um passado que não lhe pertence em particular, que pertence também aos outros (Gagnebin, 2009), em especial, porque seu suporte é uma relação de alteridade com indivíduos anônimos que não sobreviveram a certo evento. Precisamente aqui se assenta o componente de alteridade de algumas narrativas testemunhais, como as de Primo Levi. O testemunho, como meio de enunciação da identidade narrativa – para utilizar-me desse raciocínio –, parece emergir, de um lado, como instrumento elementar no processo de reconstrução de uma “vida danificada”¹⁰⁸ desde a narração, e, de outro, como elaboração da experiência a partir da alteridade, desde a perspectiva do outro, de uma experiência de si mesmo, mas partindo dos outros – sobretudo dos mortos, dos submersos, dos afogados, segundo o léxico de Primo Levi.

Digo isso porque, enquanto os diários de intimidade e as memórias de “celebridades” muito em voga hoje se colocam no cenário editorial como recordações não expropriáveis pelo coletivo, no testemunho – ou na autobiografia de teor testemunhal – acontece o contrário: há uma força moral que requer, imperiosamente, que o passado rememorado, que guarda em si referência a um coletivo, seja compartilhado e transmitido para uma melhor compreensão. Ele pertence a todos aqueles que sofreram as consequências do evento traumático – e que, por diversos motivos, não puderam ou não conseguiram transformá-lo em narrativa.

O testemunho, portanto, é um ato que, pela escrita, busca desvelar determinada realidade para a própria testemunha e para um interlocutor distante, tendo como base uma experiência passada vivida pelo emissor e por outros próximos a ele. Logo, o testemunho envolveria sempre uma narrativa de si e dos outros, uma *ipseidade* e uma alteridade concomitantes, isto é, uma narrativa que não deixa cair no esquecimento a história de si e,

¹⁰⁷ Tendo isso em conta, é necessário lembrar um alerta feito por Deleuze (2004, p.12-13), merecedor de alguma atenção: escrever não é “contar as próprias lembranças, suas viagens, seus amores e lutos, sonhos e fantasmas; a literatura só começa quando nasce em nós uma terceira pessoa que nos destitui do poder de dizer Eu”.

¹⁰⁸ *Beschädigten Leben* (“vida danificada”) é a expressão que Theodor Adorno (1993) utilizou para marcar o subtítulo de seu texto seminal *Mínima Moralía*, escrito durante a Segunda Guerra e publicado em 1951, enquanto vivia em seu exílio norte-americano. A expressão remete à vida danificada do exilado que vivia adversamente em um país estrangeiro, impossibilitado, sobretudo devido às circunstâncias históricas, culturais e políticas, de libertar-se individualmente, e extinto em sua autonomia subjetiva. Jürgen Habermas (1983, p.78), seguindo um caminho similar, fala, a propósito disso, de uma “identidade danificada”, que se manifesta sempre quando falta força e capacidade da psique para produzir e conservar uma identidade-eu.

principalmente, a história dos outros, dos silenciados e mortos. Nesse ínterim, na narrativa de Levi, o próprio silêncio, muitas vezes, aparece como essencial para recordar momentos traumáticos, haja vista que a memória não é só palavra, mas “memória encarnada” na fala e no respeito silencioso da testemunha, que toma forma nas relações intersubjetivas e de reconhecimento; afinal, como afirma o próprio Levi (1988, p.16), já em outro contexto, “são poucos os homens que [...] sabem calar e respeitar o silêncio alheio”.

A memória da violência, quando transformada em testemunho, aponta, então, para dois caminhos: primeiro, pretende ser um efeito reparador da subjetividade mediante a construção de uma identidade narrativa; segundo, ela quer persuadir o interlocutor da verdade que detém, transmitindo-lhe uma experiência única e extraordinária, mas de relevância e peso coletivos. O testemunho empreendido por Levi, quando tomado como lugar privilegiado do encontro entre a vida individual e sua inscrição social, torna-se elemento importante de reinvenção identitária na narrativa. Pelo menos é isso o que parece demonstrar a pesquisa realizada pelos sociólogos franceses Michael Pollak e Nathalie Heinich (1986), pela *Mission Recherche-Expérimentation* (MIRE) – ligada ao “Ministério Francês dos Assuntos Sociais e de Solidariedade Nacional” –, com alguns sobreviventes do genocídio nazista: é necessário e urgente saber se um ex-prisioneiro dos campos de concentração e extermínio nazistas tem, além da possibilidade física de testemunhar, a capacidade ética de fazê-lo, estabelecendo-se como sujeito de seu enunciado e detentor de uma “memória alheia”, de modo a reconstituir sua experiência na narrativa e, por conseguinte, transmiti-la.

Quem narra não se deve entregar, portanto, a um discurso íntimo e absolutamente privado, porque não escreve somente sobre si mesmo. O narrador fala de como se tornou um outro no exercício do seu testemunho. O que Walter Benjamin chamou de “experiência de choque”, esse rompimento drástico da identidade do indivíduo e da própria narrativa, é justamente do que o *ipse* quer dar testemunho. Como lembra Primo Levi,

[...] há, inclusive, uma lacuna em todo e qualquer testemunho dos campos: as testemunhas, por definição, são os sobreviventes e, portanto, em alguma medida, aqueles que usufruíram de privilégios. Isso eu o digo também no meu caso: se não tivesse sido um químico e não soubesse pelo menos um pouco de alemão meu destino teria sido diverso. O destino do prisioneiro comum ninguém narrou, porque não era materialmente possível sobreviver. O prisioneiro comum foi descrito por mim, quando falo de “muçulmanos”, porque os muçulmanos não falaram por eles (Levi, 1997a, p.215).

Ou seja, trata-se da construção de um “eu” relacional mediante o arranjo de suas experiências pessoais e coletivas significantes. Logo, a identidade narrativa é uma categoria prática, em virtude do ato do “escrever-se”, em que é possível captar o *quem* da ação, sem

encerrá-lo, no entanto, em uma identidade estável e isolada. A identidade é tomada, retornando mais uma vez a Ricoeur (2012), no sentido de uma categoria prática que procura, incessantemente, responder à questão: “de quem se trata?”. Segue o filósofo explicando que a “história narrada” deve apontar o *quem* da ação; com efeito, a identidade de quem narra não é mais que uma identidade narrativa, pois sem os subsídios na narração a problemática da identidade pessoal está fadada a uma antinomia sem solução:

[...] ou se supõe um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados, ou então se considera, na esteira de Hume e de Nietzsche, que esse idêntico não passa de uma ilusão substancialista, cuja eliminação faz aparecer tão-somente um puro diverso de cognições, emoções e volições. O dilema desaparece se a identidade entendida no sentido de um mesmo (*idem*) for substituída pela identidade entendida no sentido de um si-mesmo (*ipse*); a diferença entre *idem* e *ipse* não é outra senão a diferença entre uma identidade substancial ou formal e a identidade narrativa (Ricoeur, 2012, p.418-419).

Nessa medida, a identidade subjetiva não se constrói de outra forma senão por intermédio de um difícil processo de edificação de um “eu” reflexivo pautado na alteridade, como destacou Ricoeur (2012) ao final de *Tempo e narrativa*, em que se encontra a identificação dos indivíduos entre si e de cada um por si mesmo; isto é, em que se erige uma autorrealização individual pela qual o sujeito possa ver no outro a condição de sua própria individualidade e de seu pertencimento a uma comunidade de pares.

Isso me leva à última observação. As testemunhas que sofreram um trauma extremo, individual e/ou cultural, narram porque assim fazendo conseguem distanciar-se, em certa medida, do evento violento e evitar a repetição compulsiva da experiência na memória individual. Com efeito, consolidam uma identidade na narrativa, enquadrando-a, concomitantemente, em uma lógica relacional que tem sua origem em um passado em comum. A identidade é construída, portanto, a partir dos recursos da trajetória subjetiva do indivíduo mobilizados na narrativa e, ao mesmo tempo, é também composta pelo social, porque é fruto de uma experiência cultural, histórica e coletiva bem determinada.

Sendo o testemunho uma modalidade da memória, é plausível asseverar que a identidade narrativa que Levi fez revelar-se se configurou desde uma identidade danificada, negativa e traumatizada pelo *Lager*, mas que se traduziu em testemunho com legitimidade, alcance e relevância coletivos – ou seja, em experiência (*Erfahrung*) transmissível. Sua obra conseguiu, com isso, tornar comum o que, muitas vezes, é algo absolutamente particular, colocando-se à disposição de outros e colocando à disposição de outros tudo aquilo que, se não fosse por esse exercício de alteridade, permaneceria unicamente como experiência (*Erlebnis*) privada, como uma narrativa endogâmica e autocentrada.

3.6. TRAUMA SOCIAL, MEMÓRIA COLETIVA E TRANSMISSÃO DE EXPERIÊNCIA

Ora, o que importa no plano sociológico não é só verificar os detalhes e porquês da sobrevivência individual e, conseqüentemente, os traumas que este ou aquele sobrevivente teve ou poderia vir a ter em um futuro pós-catástrofe. Seria também – se não mais – relevante avaliar o que indivíduos em situação de extrema violência puderam fazer para compreender, trabalhar e transmitir suas experiências e daqueles que foram impossibilitados de fazê-lo. Assim, é necessário trabalhar os traumas de modo a reconfigurá-los socialmente, “despsicologizando” os afetados¹⁰⁹ e, com efeito, “desvitimizandando-os” – porque vitimizar implica despolitizar, já que só se leva em conta o sofrimento traumático de um ser isolado, apagando o alicerce de todo processo histórico-cultural que o pressupõe.

A memória que Levi publicita – que necessariamente deve ser transmitida para que uma coletividade que esteve distante do evento traumático tome consciência daquela experiência – é um dispositivo importante porque visa superar alguns obstáculos que se impõem à narrativa do trauma. Fiel aos restos do passado, ou seja, recolhendo pacientemente os fragmentos de lembranças de Auschwitz, a fim de constituir uma totalidade possível desse evento limite, e ciente do hiato contido na representação do trauma, Primo Levi assume a responsabilidade ética de testemunhar suas vivências e transmiti-las, fazendo com que as atrocidades do passado não sejam esquecidas e tornando-as matéria prima de uma experiência (*Erfahrung*) comunicável¹¹⁰.

A história do curto “*Reich Milenar*”, certamente, pode ser relida como uma “guerra contra a memória”, “falsificação orwelliana da memória”, “negação da realidade” (Levi, 2004c, p.26). Logo, não é possível que os eventos traumáticos afetem somente os indivíduos que deles foram vítimas diretas. Eles têm um impacto desestruturante sobre os grupos sociais.

¹⁰⁹ O terror não socialmente rememorado – ou rememorado de forma problemática, como trauma individual ou então como dever – impede a transmissão de experiência (*Erfahrung*), ou melhor, impede que haja a reelaboração do passado a partir das experiências de violência e dos projetos políticos de indivíduos e grupos que viveram o evento traumático concretamente. Pode acontecer, também, uma “carência de memória”, o que não é incomum sob a égide de muitos governos. O século XX explicitou muito dolorosamente essa estratégia comum aos regimes autoritários, que consiste em eliminar da memória os traços daqueles que se lhes opõem. Da fumaça dos incineradores de Auschwitz aos corpos anônimos acumulados nos campos nazistas, sempre se tratou de um duplo assassinio: dos próprios indivíduos, enquanto identidades estigmatizadas e corpos inermes, e das memórias que eles encarnavam. A pretensão, com isso, é manipular a memória em favor de certos interesses e, com efeito, produzir os silêncios mais convenientes.

¹¹⁰ “Tinha um caderno com notas que não passavam de vinte linhas. Mas tinha muito medo, era extremamente perigoso escrever. O próprio fato de escrever era suspeito: não eram, pois, notas, mas a vontade mesma de tomar notas, tendo em mãos um lápis e papel, e o desejo de transmitir à minha mãe, à minha irmã, aos meus familiares distantes, a experiência desumana que vivera. Mas não restaram notas, pois eu não as pude conservar. Era materialmente impossível [...] guardar algo. Apenas dispunha da minha memória” (Levi, 2010, p.29-20).

Levi (2004c, p.172) acreditava que, acima das experiências individuais, os sobreviventes foram “coletivamente testemunhas de um evento fundamental e inesperado”. Aqueles a quem o escritor italiano chamou de “historiadores dos *Lager*” surgiram no interior de uma minoria que teve a fortuna de alcançar certo observatório distinto e privilegiado do trauma sem se dobrarem a compromissos institucionais e ao esquecimento terapêutico ou cultural, tendo, por conseguinte, “a capacidade de narrar tudo o que viram, sofreram e fizeram com a humildade do bom cronista, ou seja, considerando a complexidade do fenômeno do *Lager* e a variedade dos destinos humanos que aí se registrava”¹¹¹ (Levi, 2004c, p.15). Isso lembra o texto sobre *O narrador*, de Benjamin (1996, p.209), para quem “o cronista é o narrador da história”, ou então o único capaz de “dar às datas a sua fisionomia”¹¹² (Benjamin, 2007, p.518).

Levi, como cronista e historiador do *Lager*, buscando compreender os pequenos acontecimentos que formaram sua experiência – fazendo com que os grandes acontecimentos que marcaram a história do holocausto fossem presentificados pela memória –, tentou mostrar que o trauma também é algo social, porque a violência que o gerou atingiu a todos e abalou,

¹¹¹ Em *La tregua*, Levi (1997b; 2004a) diz que retornou a Turim, sua cidade natal, no dia 19 de outubro de 1945. Retomando um paralelo já feito por Gagnebin, cuja metáfora é ilustrativa para explicar a tensão entre memória e esquecimento, é possível aproximar sua árdua viagem de volta para casa com aquela arrostada pelo herói homérico, Ulisses, na *Odisséia*. O testemunho de Levi pode ser lido como um incessante enfrentamento contra o fenômeno do esquecimento, luta que Ulisses também travou contra os lotófagos. Na mitologia grega, os lotófagos eram os habitantes de uma ilha próxima ao Norte de África. Seu nome advinha de se alimentarem da planta de lótus, narcótico causador de amnésia. O que o escritor tinha pela frente era o regresso para casa, uma longa e ameaçadora volta para Turim, cuja tarefa principal era manter viva a própria memória do testemunho, objetivo que começou a ser concretizado ainda dentro do campo. Nesse contexto, Levi foi aquele que passou pelas provocações mais atroz no campo de concentração e extermínio e escapou vivo para contá-las ao mundo. Gagnebin (2006, p.36) diz, ainda, que “Ulisses não é somente o vencedor, mas também o *herdeiro* das sereias”, pois ele é o narrador de suas próprias aventuras somente a partir do instante em que sofre o crivo do canto delas e não se deixa devorar. Levi (2004c) vai dizer que os sobreviventes são também herdeiros, pois compõem uma minoria anômala de homens que não “tocaram o fundo”: quem o tocou não voltou para contar sua realidade, ou voltou mudo. Como sobrevivente, ele também não foi devorado pelas sereias. Portanto, tem uma necessidade moral de recordar e testemunhar. Não se trata de um “dever”, propriamente dito, mas sim de uma necessidade da memória que o holocausto impôs, e que foi acompanhado pela atenção redobrada às “memórias dos sobreviventes e aos vestígios deixados pelas vítimas” (Sarlo, 2007, p.43).

¹¹² E, mais ainda: na tese 3 de seu *Sobre o Conceito da História*, o filósofo alemão acrescenta que “o cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história” (Benjamin, 1996, p.223). As teses de Benjamin, de modo geral, definem sua concepção de história e narração, batendo de frente com a historiografia positivista. Nesse texto, considerado por tantos como possuidor de um tom profético, o filósofo alemão critica a narração unívoca do passado, que só consegue perceber “um tempo homogêneo e vazio”. Segundo Gagnebin (2006, p.40), Benjamin denuncia “a cumplicidade entre o modelo dito objetivo do historicismo e certo discurso nivelador, pretensamente universal, que se vangloria de ser a história verdadeira e, portanto, a única certa e, em certos casos, a única possível”. Na tese XIII, por exemplo, Benjamin (1996) censura a sequência linear e estaticamente temporal da história, baseada nas noções de “progresso”, “tecnologia”, “vencedores”. Na tese XV, fala da necessidade de “fazer explodir a continuidade da história”, cujo tempo flui sempre igual a si mesmo e nivela tudo por meio de um discurso hegemônico. Em seguida, na tese XVI, diz que o materialismo não pode renunciar ao conceito de um presente que não seja transição, movimento. Trata-se de um “salto dialético”: ver passado, presente e futuro concomitantes, inter-relacionados, em confronto e redimensionados.

inclusive, o próprio ato de transmitir o passado. Isso provocou um sofrimento de caráter coletivo, cujas feridas deixaram uma impressão inapagável e fraturas presentes no conjunto do corpo social – ainda hoje é possível sentir suas marcas. Desse modo, Primo Levi sugere que o trauma social e a violência coletiva constituem termos inseparáveis.

É importante salientar isso porque o trauma não é simplesmente uma experiência de magnitude emocional que atinge somente o indivíduo; trata-se de experiência de grande intensidade cultural, que produz como consequência uma crise na representabilidade coletiva daquele acontecimento. Então, por que falam as testemunhas? Justamente, porque percebem que o evento traumático marcou sua existência individual, na esfera privada, e também sua existência social, na esfera pública; falam porque sabem que são testemunhas de um processo de dimensão planetária e secular; inclusive, falam sempre “descrevendo medo e coragem, astúcias, ofensas, derrotas e algumas vitórias: e assim fazendo, diferenciam-se dos ‘outros’, consolidam sua identidade com a inserção em uma corporação e sentem aumentado seu prestígio” (Levi, 2004c, p.127-128).

O sociólogo Jeffrey Alexander (2006) argumenta, no contexto das grandes catástrofes mundiais, que os traumas não são simplesmente psicológicos e individuais, mas, antes, são experiências de caráter coletivo, já que alteram a identidade do grupo e provocam fraturas nas memórias que o envolvem. Em consequência, os grupos buscam compartilhar entre si o sofrimento experimentado por intermédio de relações solidárias e dialógicas, o que significa que tais relações sejam marcadas por uma concordância de responsabilidades e interesses. Por esse motivo, acrescenta o teórico norte-americano, não se pode ler o trauma, bem como as respostas que a ele são dadas, como algo natural, mas é necessário reconhecer que se trata de um construto social, algo culturalmente edificado.

A partir desse prisma, o trauma passa então de uma dimensão privada – passível de ser testemunhado somente por um indivíduo isolado que possui o dom da palavra –, para outra dimensão mais social, designando processos e recursos socioculturais por meio dos quais as comunidades afetadas encaram a construção, elaboração e resposta às experiências de graves fraturas sociais – respostas essas que se formam em termos coletivos e não apenas individuais, muito embora dependam da habilidade discursiva de particulares para colocarem-se na esfera pública. O trauma social abarca simultaneamente três dimensões: o evento violento, o sofrimento padecido individual e coletivamente, e as consequências desse sofrimento social a médio e a longo prazos, inclusive as respostas que lhe são dadas simbolicamente.

Segundo Alexander (2006, p.143), para o trauma social não é suficiente que um processo social seja terrivelmente destruidor, tampouco é satisfatório uma representação desse processo em forma de testemunho, por exemplo. É necessário, antes, que essa representação seja construída de maneira efetiva, convincente e contundente perante um grupo significativo de pessoas – ou seja, é necessária a “produção de significado” com caráter social. É somente a partir dessa lente mnemônico-epistemológica, digamos, que se poderá superar a tensão entre memória e esquecimento. Se um grupo sofreu uma violência de dimensão coletiva, então as memórias que serão formadas em seu interior terão de lidar com a questão do trauma em seu alcance sociocultural.

Levi (2004c, p.82) acreditava que o significado de testemunhar era uma “preparação inconsciente para o ‘depois’, para uma sobrevivência improvável, na qual cada migalha de experiência se tornaria uma peça de um amplo mosaico”. Esse mosaico era constituído de memórias individuais que davam sentido ao todo, haja vista que ele considerava natural “que o material mais consistente para a reconstrução da verdade sobre os campos” fosse “constituído pelas memórias dos sobreviventes” (Levi, 2004c, p.13). Porém, o que parece mostrar o testemunho de Levi é que, mais do que isso, a memória tem como uma de suas características principais preservar a continuidade da história de um coletivo e permitir ao indivíduo ou ao grupo social absorver rupturas e integrá-las em uma permanência. Assim, não se trata de um indivíduo, átomo entranhado na multidão. Trata-se da palavra que está alimentada por uma dimensão e necessidade coletivas, ou seja, da palavra embebida de teor testemunhal que se vê encaixada em um mosaico, uma estrutura, um quadro que a precede.

A memória nos indivíduos está, então, estruturada por enquadramentos sociais, de acordo com a sociologia da memória de Halbwachs – executado no *Lager* nazista de Buchenwald em 1945 –, de modo que a memória coletiva não é só uma metáfora, mas uma realidade social transmitida e mantida por esforços conscientes. Não existe memória individual que não esteja inscrita em um quadro social mais ou menos delimitado e arranjado. Segundo Halbwachs (1994), os grupos dotam os indivíduos de quadros mentais no interior dos quais suas memórias se localizam. Conservam-se as recordações de forma individual, é certo, mas sempre fazendo referência ao meio social em que emergem. Nessa medida, a ideia de uma memória individual apartada da memória em sua dimensão social, é uma abstração vazia de sentido. Logo, a construção da memória individual é sempre socialmente

condicionada¹¹³. No caso da memória coletiva de Auschwitz, acredito que as memórias subjetivas estejam sempre conectadas a uma determinada narrativa social do grupo afetado. Referindo-se à escritura de seu último trabalho, Primo Levi afirma que

[...] os dados que contém estão fortemente escorados pela imponente literatura que veio a se formar sobre o tema do homem desaparecido (ou “salvo”), inclusive com a elaboração, voluntária ou não, dos culpados de então; e neste *corpus* a concordância é abundante, a discordância é mínima. Quanto às minhas recordações pessoais e aos poucos episódios inéditos que citei e citarei, examinei-os todos com cuidado: o tempo os desbotou um pouco, mas não destoam do contexto e me parecem a salvo das derivações que descrevi (Levi, 2004c, p.29).

Tanto o “eu” que narra fatos e personagens que os compõem, quanto a comunidade que o acolhe e o reconhece como narrador legítimo da experiência, são produtos de um processo contínuo no qual as transferências entre individual e coletivo estão mediadas pelo testemunho em vários pontos. Assim, experiências de grande impacto traumático, internalizadas pelo indivíduo, estão ligadas pelo ato do testemunho às narrativas e memórias coletivas, pois no processo de constituição da memória está entrelaçada a continuidade com o passado¹¹⁴. A identidade, no contexto dessa discussão, aparece como um duplo resultado quando se trata do testemunho do trauma: de um lado, é um trabalho obstinado sobre si mesmo, como vimos na seção passada; mas, de outro lado, é um empenho realizado pelo indivíduo que fala para enquadrar suas memórias, para enquadrar o sujeito do discurso, em uma estrutura coletiva e comunitária de reconhecimento.

Escrever sobre a própria vida e sobre as experiências que um dia a circundaram permite, além da narrativa sobre si mesmo, a transmissão de memórias, valores e sentimentos identitários dentro de um contexto maior. Tendo isso em vista, a análise de uma experiência concentracionária individual, como a de Levi, pode demonstrar como os indivíduos são, ao mesmo tempo, a construção deles próprios e, principalmente, produtos de um enquadramento social determinado. A memória é, assim, uma operação essencialmente coletiva, efetuada pelos indivíduos, sobre acontecimentos e interpretações do passado que desejam salvaguardar dos perigos do esquecimento traumático e da amnésia coletiva e cultural. Os relatos

¹¹³ O segundo capítulo d'A *memória coletiva*, de Maurice Halbwachs, por exemplo, intitulado “Memória individual e memória coletiva”, explicita esse processo muito bem, na medida em que diz que, no limite, para que alguém se recorde de algum evento, os outros – tantos os subentendidos no quadro mnemônico quanto aqueles a quem a memória está destinada a ser transmitida – são absolutamente necessários. Isso, porque as memórias se instituem em um tipo de rede mnemônica e portam uma dimensão intersubjetiva, social, coletiva.

¹¹⁴ A faculdade de resguardar os conhecimentos e experiências adquiridos coletivamente no passado é um meio de controle ativo dos sentimentos e do comportamento em fases posteriores – Norbert Elias (1994) mesmo notou que essa imensa capacidade de preservação seletiva das experiências e memórias é um dos fatores que desempenham papel decisivo na individualização das pessoas.

testemunhais e a reconstrução do si mesmo como indivíduo social podem compor, assim, uma floresta de “eus”¹¹⁵. Primo Levi parece fazer de seu testemunho um esforço consciente de restaurar-se como indivíduo social, recordando, refletindo e convertendo sua memória individual de Auschwitz em escritura, capaz de iniciar um processo de identificação coletiva.

O ato de escrever tornou-se uma aventura diferente, não mais o itinerário doloroso de um convalescente, não mais a mendicância de compaixão e faces amigas, mas uma construção lúcida, já não mais solitária: uma obra de químico que pesa e divide, mede e julga a partir de testes controlados, e se esforça por responder aos porquês. Junto ao alívio que liberta, próprio do sobrevivente que narra, experimentava agora, ao escrever, um prazer complexo, intenso e novo, semelhante àquele vivido como estudante ao penetrar na ordem solene do cálculo diferencial (Levi, 2001, p.153).

Trata-se da capacidade de um indivíduo de produzir e reproduzir, pelo depoimento, disposições duráveis no tempo e no espaço, o que põe em xeque tanto a capacidade de comunicação, de transmissão da mensagem e dos princípios organizadores da representação da violência, quanto da recepção e compreensão ordinária do relato. Levi (1997a, p.69) dizia que “cada sobrevivente representa uma exceção, um milagre, alguém que possui um destino especial”, e, por isso, um compromisso igualmente especial. Seu depoimento coloca, assim, um problema dentro da própria literatura de testemunho: a dificuldade de transmissão e do acolhimento da experiência narrada; afinal, a experiência a ser transmitida pelo testemunho é de uma inumanidade sem comparação com a experiência ordinária do homem comum.

A necessidade urgente de falar após a libertação dos campos – como imperativo irreprimível comparável, talvez, àquele de comer ou de dormir – é algo que o escritor sempre deixou claro em suas narrativas autobiográficas: “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”, revelava Levi (1988, p.8). Assim, a necessidade de ordenação dos fatos experienciados e o exercício do testemunho são instrumentos que resistem sistematicamente ao esquecimento e ajudam o escritor a reconstituir a capacidade humana de reflexão – prejudicada pelo trauma – e a transmissão mesma de suas experiências –, porque transmitir é, para ele, antes de tudo, livrar algo do esquecimento e da tentativa de assassinato da memória¹¹⁶.

¹¹⁵ Pensando isso novamente nos termos do grande sociólogo Norbert Elias, o testemunho seria a tentativa de recuperar o “eu” pela provisão de um “nós” embutido no discurso unificador da testemunha. É claro que o sociólogo alemão pensava mais genericamente em grupos sociais delimitados ao longo de grandes períodos históricos; mesmo assim, cabe aqui sua equação: “a sobrevivência de um grupo passado na memória de um grupo atual tem a função de memória coletiva” (Elias, 1994, p.182).

¹¹⁶ Para Seligmann-Silva (2003b, p.51), Auschwitz é “uma das maiores tentativas de ‘memoricídio’ da história”.

Para nós, os veteranos, narrar nossas experiências é um empreendimento importante e complexo. É percebido, a um só tempo, como obrigação moral e civil, como necessidade primária, liberatória, e também como uma promoção social: quem viveu o *Lager* nazista se sente depositário de uma experiência fundamental, extraordinária, inserido na história do mundo, testemunha por direito e por dever, e frustrado se seu testemunho não é solicitado e recebido (Levi, 1986, p.17).

Trata-se de experiências traumáticas, extremas, propriamente extraordinárias, “que abrem para si um difícil caminho ao encontro de capacidades limitadas, ordinárias de recepção, de ouvintes educados para uma compreensão compartilhada”, como alertou certa feita Ricoeur (2007, p.186) – que complementa, ainda, dizendo que os testemunhos dos sobreviventes dos campos nazistas são extraordinários porque excedem a capacidade de compreensão “ordinária” do leitor. De tal modo, é da confiabilidade e, portanto,

[...] da atestação biográfica de cada testemunha considerada uma a uma que depende, em última instância, o nível médio de segurança de linguagem de uma sociedade. É contra esse fundo de confiança presumida que se destaca de maneira trágica a solidão das “testemunhas históricas” cuja experiência extraordinária mostra as limitações da capacidade de compreensão mediana, comum. Há testemunhas que encontram a audiência capaz de escutá-las e entendê-las (Ricoeur, 2007, p. 175).

O testemunho de violências passadas deve ser considerado objeto material, meio de troca cultural, cuja intenção é possibilitar e efetivar a multiplicação da memória e, concomitantemente, sua conservação no tempo. Afinal, além da descrição ou da explicação dos fatos, como lembra Gagnebin (1994, p.125-126), a história humana teria “por tarefa paradoxal a transmissão daquilo que não pode ser contado, a fidelidade ao passado e aos mortos mesmo”. Por intermédio desse mecanismo narrativo, desse movimento, possibilita-se que a geração seguinte tome consciência do ocorrido e, portanto, que ela continue buscando respostas possíveis para questões passadas. Levi (1988, p.88), nessa medida, indaga:

Poderíamos perguntar-nos se vale mesmo a pena, se convém que de tal situação humana reste alguma memória. A essa pergunta, tenho a convicção de poder responder que sim. Estamos convencidos de que nenhuma experiência humana é vazia de conteúdo, de que todos merecem ser analisados; de que se podem extrair valores fundamentais (ainda que nem sempre positivos) desse mundo particular que estamos descrevendo. Desejaríamos chamar a atenção sobre o fato de que o Campo foi também (e marcadamente) uma notável experiência biológica e social.

Nesse sentido, a escrita testemunhal de Primo Levi parece representar um mecanismo importante de transmissão de experiências, que combina respeito ao silêncio dos mortos e necessidade de falar por eles, uma forma franca de recolher as ruínas do passado e os escombros da memória, para utilizar uma linguagem benjaminiana, para empreender a reconstrução de um evento de dimensão e impacto culturais. Como testemunha, o escritor sobrevivente tenta colocar-se como os olhos dos outros, a voz alheia, a vítima por antonomásia, porque percebe que é necessário que as recordações que ele possui dos outros

que não puderam falar por conta própria e a mensagem que detêm entrem na bagagem de um grupo mais amplo e se tornem objetos de reflexão pública. A transmissão de sua experiência foi um procedimento mobilizado a partir do qual o escritor pôde construir um conhecimento cultural compartilhado em torno do trauma passado que o assolou.

A palavra, embora limitada, difícil e por vezes paradoxal, surge como desejo de reelaboração e reconstituição da experiência traumática para um público mais amplo, a fim de torná-la manifesta e compartilhada na esfera pública. Referindo-se à tradução de *Se questo è un uomo* para o alemão, por exemplo, Primo Levi (2004c, p.144) afirma que:

[...] o livro, por certo o havia escrito em italiano, para os italianos, para os filhos, para quem não sabia, para quem não queria saber, para quem ainda não era nascido, para quem, de bom grado ou não, fora conivente com a ofensa; mas seus destinatários verdadeiros, aqueles contra os quais o livro se voltava como uma arma, era eles, os alemães. Agora a arma estava pronta para disparar.

Trata-se de dizer e transmitir um passado, uma experiência (*Erfahrung*) – enfim, uma versão da história que pode ser transmitida por um testemunho inexoravelmente lacunar e fragmentado desde sua origem –, e, em consequência, restaurar a função de “ligação” da linguagem¹¹⁷. Aleida Assmann (2002) acredita haver uma memória cultural referente às recordações coletivas de um passado traumático comum. Essa memória, adquirida e elaborada a partir da transmissão de experiências, teria um caráter eminentemente simbólico, perpetuado em textos, imagens, testemunhos, monumentos e outros suportes mnemônicos da linguagem. A escritura testemunhal, para a teórica alemã, seria um mediador exemplar de suporte da memória coletiva e, ainda, de transmissão de experiências.

Quando se têm em mãos textos de alto teor testemunhal, como são os de Levi, pode-se notar uma relação bem sinuosa entre experiência vivida e experiência lembrada, entre experiência que beira o impossível – dado sua monstruosidade, sobretudo – e sua narração possível – complexa e aporética, por natureza. Essa última seria um trabalho sobre aquela. A relação entre narração e experiência explicitaria, então, a aptidão de quem conta uma história para possibilitar ao leitor distante um deslocamento até o evento passado; só assim, o interlocutor poderá perceber o passado transformado pela elaboração que ele próprio faz da experiência recebida via testemunho.

¹¹⁷ As narrativas de Primo Levi sinalizam temporalidades outras, territórios onde a história não é buscada como verdade, mas é contada como conjunto de fatos inscritos em determinadas estruturas sociais e temporais. Na “era do testemunho”, em que a relação entre narrativa e história se mostra árdua e difícil, a literatura de teor testemunhal pode oferecer mecanismos importantes para uma melhor compreensão da nossa história.

De fato, como há uma arte de narrar, solidamente codificada ao longo de mil provas e erros, do mesmo modo há uma arte da escuta, igualmente antiga e nobre, para a qual, no entanto, ao que eu saiba, nunca foi formulada uma norma. Entretanto cada narrador sabe por experiência que a cada narração o ouvinte acrescenta uma contribuição decisiva (Levi, 2009, p.40).

Como já dito, o medo de não ser escutado era uma constante nas autobiografias dos sobreviventes, tanto que alguns, como Wiesel (1970; 2007), expressaram a dificuldade de representar suas experiências e acabaram por revelar uma forma estética bastante aurreflexiva – talvez visando atingir maior identificação do leitor com os relatos sem deixar de transmitir a mensagem de que aquelas experiências haviam sido extraordinárias. Isso abriu um caminho intrincado na relação testemunho *versus* recepção. Levi (2004c, p.78) faz questão de lembrar isso, dizendo que a habilidade de intercambiar experiências, de comunicar-se, é algo a que “somos biologicamente e socialmente predispostos” em maior grau do que qualquer outra criatura. Se uma testemunha deve, de um lado, tomar de empréstimo uma linguagem mais ou menos idiossincrática e que não serve somente para comunicar, mas, antes disso, para viver após a experiência da barbárie, por outro, também deve exprimir-se por uma linguagem condutora e precisa. É necessária, portanto, a utilização de categorias tomadas de empréstimo a determinado registro de discursos que serviriam de suporte a uma lógica compreensível para o interlocutor que não esteve necessariamente presente naquele evento narrado.

Em uma perspectiva benjaminiana, a cultura não se define como mera acumulação de bens simbólicos, mas como a transmissão de experiências (*Erfahrung*), pautada na relação conflituosa entre passado e presente. É por isso que o testemunho continua a fazer efeito no presente, mesmo distante temporalmente do evento narrado, porque ele continua a agir por intermédio de sua transmissão e de sua recepção, sinalizando outro porvir, outras histórias possíveis, outros sujeitos que estão ausentes. Tal é a força da memória transmitida: a de insurgir-se contra a história estandardizada e fechada, “monumentalizada”, e, assim, destituí-la de sua autoridade de reter uma única verdade sobre o evento. Sobre isso, na escritura de *Se questo è un uomo*, Primo Levi (1997a, p.214) sugere que o testemunho funcione

[...] como uma “memória-prótese”, uma memória externa que se interpõe entre o meu viver de hoje e aquele de antes [em Auschwitz]: na escritura, revivo todas aquelas coisas sobre as quais escrevi. Portanto, é necessário, no que se refere à memória, distinguir entre os episódios, digamos, em “*technicolor*”, que eu descrevi e que pareciam essenciais e dignos de serem relatados, e o tecido cinzento, “em branco e negro”, de todos os dias, que era a coisa destrutiva no *Lager*.

A experiência traumática trazida à linguagem por Primo Levi só se torna inteligível e passível de compreensão de um público cada vez mais amplo por intermédio da produção do testemunho e da sua transmissão. A testemunha não é só quem viu com os próprios olhos, o

histör de Heródoto, testemunha direta. Testemunha é também quem ouviu a narrativa do outro, por mais lacunar e/ou insuportável que pareça. Devido a isso, a testemunha:

[...] aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro: não por culpabilidade ou por compaixão, mas porque somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar o presente (Gagnebin, 2006, p.57).

O testemunho do escritor italiano alcançou significação histórica somente a partir de sua transmissão. E isso supõe certa reflexividade e reciprocidade com o leitor. Levi (1988, p.8) diz que: “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”. Ele estabeleceu, assim, um compromisso entre quem conta – e cumpre a função de testemunha – e quem ouve – quem toma conhecimento e não mais pode dizer que não sabia.

Para nós, falar com os jovens é cada vez mais difícil. Percebemos que falar com eles é, simultaneamente, um dever e um risco: o risco de parecer anacrônico, de não ser escutado. Devemos ser escutados: acima de nossas experiências individuais, fomos coletivamente testemunhas de um evento fundamental e inesperado, fundamental justamente porque inesperado, não previsto por ninguém. Aconteceu contra toda a previsão; aconteceu na Europa; incrivelmente, aconteceu que todo um povo civilizado, recém-saído do intenso florescimento cultural de Weimar, seguisse um histrião cuja figura, hoje, leva ao riso; no entanto, Adolf Hitler foi obedecido e incensado até a catástrofe. Aconteceu, logo pode acontecer de novo: este é o ponto principal de tudo quanto temos a dizer (Levi, 2004c, p.172).

O material mais consistente para a transmissão dessas experiências, pedagógicas sobretudo, é o testemunho dos sobreviventes: eles incitam piedade e indignação por parte de quem recebe a narração. Entretanto, a memória dessas experiências deve ser lida com olho crítico, porque “a memória humana é um instrumento maravilhoso, mas falaz” (Levi, 2004c, p.19). Por isso, a testemunha deve testificar sua experiência servindo-se de um universo referencial subjetivo, mas ponderando-o com o aparato simbólico de seus leitores – se quiser que seu testemunho venha a ser escutado. O testemunho não é só a mera repetição de eventos ainda presentes na memória, individual ou coletiva; tampouco a simples apresentação daquilo que foi vivido, visto, sabido ou pensado sobre um determinado evento traumático; ele é, muito além disso, um contínuo corpo a corpo entre aquilo que se sente e o que se supõe estarem os interlocutores dispostos a compreender e acolher junto com o escritor.

É interessante lembrar, aqui, as duas introduções de *Se questo è un uomo*. De um lado, há uma introdução em prosa, mais racionalista, cuidadosa: um estudo elementar e “sereno de

alguns aspectos da alma humana”. De outro lado, a potente poesia *Shemà*¹¹⁸, um convite quase imperativo à recordação, uma injunção, digamos, uma chamada à corresponsabilidade do leitor distante que deve, ele mesmo, tornar-se também receptor de experiências e portador da memória da barbárie nazista. Destaco, a seguir, um trecho representativo do texto poético:

Vocês que vivem seguros / em suas cálidas casas, / vocês que, voltando à noite, / encontram comida quente e rostos amigos, / pensem bem se isto é um homem / que trabalha no meio do barro, / que não conhece paz, / que luta por um pedaço de pão, / que morre por um sim ou por um não. [...] Pensem que isto aconteceu: / e lhes mando essas palavras. / Gravem-nas em seus corações, / estando em casa, andando na rua, / ao deitar, ao levantar / repitam-nas a seus filhos [...] (Levi, 1988, p.9).

Sugiro que a narrativa do trauma de Levi, feita a partir dos rastros do passado objetificados na escrita – “o mais potente estabilizador da memória”, segundo Assmann (2002, p.279) –, transita mediante um ato de autor que, mesmo fadado ao silêncio, contribui na transmissão de uma experiência que não é só dele, mas também de outros. O ato de autor preenche uma falta, uma lacuna comum ao testemunho do trauma, completando de alguma maneira o vazio semântico das narrativas da violência – trabalhado na seção anterior. É nesse sentido que Ginzburg (2007) postula que o testemunho assume papel importante ainda hoje de mediação em cenários de tensão política, servindo, inclusive, como instrumento de confronto em que a experiência individual atua como fundamento para interpretar a experiência coletiva.

O testemunho, nesse ínterim, articula-se e exprime-se como ato que por definição pode ser tido como “ato de autor”, uma ação que valida um feito, que por si só não seria válido, diante de seu coletivo de pares¹¹⁹. Essa tese desponta no interior de um conflito em que a insuficiência da fala, a incapacidade de narrar integralmente a experiência, imbrica-se com a necessidade de fazê-lo. Isso transforma o testemunho em resto de sua própria lacuna constitutiva, que se localiza entre o dizível e o indizível, entre o titular mudo da experiência incomunicável – como os casos extremos de Hurbinek e dos muçulmanos – e o indivíduo que fala. Assim, a narrativa de Levi parece expressar um tipo peculiar de dialética da dor

A figura da testemunha reconfigurou, assim, o horizonte do “fazer” histórico: enquanto a história preza a reconstrução de fatos que pertencem ao passado, submetendo suas

¹¹⁸ Andrea Lombardi (1999) acredita que esse poema possui um estilo essencialmente bíblico: seu próprio título, inicialmente, era pra ser *Salmo*; só depois passou a ser *Shemà*. Para Barengi (2005, p.179), *Shemà* vem do verbo *ouvir*, por isso o convite direto ao leitor para que ele ouça o que tem a dizer a testemunha sobre os que não tiveram força nem o direito de narrar-se. A “tarefa designada ao destinatário é ‘considerar’, ‘meditar’ e ‘repetir’, ou seja: examinar os eventos ocorridos, refletir com atenção sobre o fato de que efetivamente aconteceram, e fazer de tudo para que a sua memória seja preservada, cultivada e transmitida às gerações futuras”.

¹¹⁹ Aliás, no testemunho, o nome próprio é algo importante do *status* de “verdade” da narrativa, pois proporciona ao narrador uma posição autodiegética (Lejeune, 2008), instituindo-o como autor e personagem, indistintamente.

interpretações a procedimentos científicos, o testemunho, utilizando-se da memória como pilar, é um fenômeno em contínuo devir. Mesmo referindo-se a fatos concretos, o testemunho confere a eles mote subjetivo¹²⁰. Logo, o estatuto ético do testemunho de Levi e sua lógica relacional acham-se fundados em uma memória mobilizada e compartilhada não só no campo histórico, mas inclusive no simbólico, a fim de alcançar os destinatários da mensagem e gerar neles certa reflexão sobre sua própria condição: “Bem sei que, contando isso, dificilmente seremos compreendidos, e talvez seja bom assim. Mas que cada um reflita sobre o significado que se encerra mesmo em nossos pequenos hábitos de todos os dias” (Levi, 1988, p.25).

Nessa medida, o testemunho é um lugar ativo e produtivo, já que possibilita a transformação do si mesmo – que, de alguma forma, readquire sua humanidade mediante a autonarração – e do mundo – que incorpora vestígios materiais da história e da memória de quem, por essência, não pôde ter história e/ou memória alguma, a não ser por meio de um testemunho testemunhado por outro, o sobrevivente. Caminhando para finalizar o capítulo, é possível dizer que a mobilização do testemunho memorialístico feito por Levi segue aquilo que o notável sociólogo italiano Alberto Melucci (2001) construiu, em ensaio publicado postumamente, quando elaborou sua noção de “mapa” da narração, apontando algumas modalidades que o compõe: contar “a” nós mesmos, para reconstruir a nossa identidade por intermédio da reconstrução de um sentido para a nossa ação; contar “de” nós mesmos, a fim de obter o reconhecimento coletivo perante aqueles com quem interagimos; contar “os” outros, construindo uma imagem aproximativa, aos interlocutores, daqueles que não puderam falar por si próprios; e, enfim, em um trabalho de transmissão de experiência (*Erfahrung*), contar “aos” outros, a fim de identificar para quais interlocutores a narração é significativa.

A partir de Levi, é possível asseverar que comunicação e transmissão de experiências sejam partes centrais da testemunha. Só se pode falar em transmissão de experiência quando o afetado se converte em testemunha. O produto material, o fruto dessa injunção moral que transforma a vítima em testemunha, é o testemunho, um ato de autor comunicativo, de tipo assertivo, linguisticamente expreso, cuja instância de transmissão de conteúdo é apresentada como verdadeira diante dos receptores – apesar de sua fragmentariedade, suas lacunas e incompletudes, porque ao mesmo tempo em que o testemunho é uma fonte suspeita ele “deve ser defendido contra si mesmo” (Levi, 2004c, p.29) e lido como corpo de delito da barbárie.

¹²⁰ Gagnebin (2006) lembra que a escrita é considerada o rastro mais perene que o homem pode deixar de herança para sobreviver – mesmo após a morte – e transmitir alguma mensagem. A linguagem escrita seria, assim, uma arma contra o esquecimento e contra a morte da memória do passado, sobretudo considerando o fato de que ela permite ao escritor, por meio do relato da experiência, existir além de sua sobrevivência individual.

UM PONTO DE CHEGADA: A ATUALIDADE POLÍTICA DA OBRA DE PRIMO LEVI

Não seria errado dizer que o testemunho de Primo Levi é radical no sentido quisto pelo jovem Marx ([1843] 2005) em sua crítica a Hegel, porque toma as coisas pela raiz, de baixo e de dentro, partindo do próprio homem, sem desnecessárias mediações contemplativas e em um nível de concretude dificilmente obtido. Por isso, da mesma forma – pelo menos como aspiração inicial –, o desígnio da dissertação foi partir desse sobrevivente de Auschwitz, de seu testemunho concreto, real, particular, observando os eventos, os personagens e as experiências narradas desde dentro dessa instituição total de morte, quer dizer, desde as penúrias mais traumáticas do indivíduo em um momento histórico determinado, de sua memória ultrajada e de seu testemunho marginal e de certo modo engajado – por isso, capaz de criar histórias outras que não a “oficial”. A literatura de testemunho de Primo Levi, nessa medida, me pareceu um acesso privilegiado à voz daqueles que, por definição, estão excluídos do discurso e privados de assumirem uma posição de sujeitos do próprio enunciado.

Foi partindo dessa lógica que, nos dois primeiros capítulos desta dissertação, busquei dar voz quase que exclusivamente à testemunha Primo Levi, citando-o exaustivamente, na tentativa de explicitar e problematizar a história cotidiana dos campos de concentração e extermínio nazistas, a atmosfera respirada pelos prisioneiros, a sociabilidade própria daquele ambiente infernal, os tipos humanos ali dispostos, o dia a dia das agressões e a dificuldade de comunicação surgida em função da violência sobre o corpo inerme e do rebaixamento de alguns à condição de escravos.

Já no terceiro capítulo, busquei tecer algumas reflexões teóricas sobre o testemunho de Primo Levi, explorando, especialmente, o chão aporético sobre o qual ele se desenvolveu: impossível em sua inteireza, mas absolutamente necessário. Assim, se, por um lado, tentei evidenciar alguns elementos centrais que compõem seu testemunho enquanto mecanismo de narração de experiências limites, de outro, quis explorar o ato mesmo de testemunhar do escritor italiano, isto é, seu trabalho de testemunha exemplar de Auschwitz, que, no limite, envolveu transmissão de experiências – como vivências privadas, mas também como conhecimento acumulado – e um trabalho de (re)elaboração da memória.

É certo que a grande variedade de questões emergidas no decorrer desta pesquisa exploratória sobre o testemunho de Primo Levi me trouxe, como implicação não esperada,

certo abuso da abstração e uma heterogeneidade de perspectivas analíticas. Por outro lado, como é próprio de trabalhos feitos dentro de um tempo tão curto – como é o caso de um mestrado acadêmico –, muitos temas potencialmente interessantes ficaram de fora, à margem da pesquisa, pois, tendo em mãos objeto tão polissêmico, foi impossível percorrer todos os seus meandros – nem era esse meu objetivo aqui¹²¹.

Mas, ao longo do trabalho, pude chegar a algumas considerações finais, sempre tentando evitar as armadilhas da mera descrição, que reproduz o referente histórico ou textual do autor em questão. Em virtude do trauma sofrido no campo, o sobrevivente viu-se em dificuldade para transmitir suas experiências, para atingir o *status* de sujeito do próprio enunciado. Se lembrarmos da forma do relato da dor e da experiência traumática que Levi utilizou em suas duas narrativas autobiográficas – que tentamos elaborar, sobretudo, no primeiro e segundo capítulos do texto –, teremos elementos suficientes para responder a algumas questões surgidas no último capítulo, especialmente no que tange aos limites do testemunho na representação do trauma.

Com a tentativa de transmitir a um outro distante, a um interlocutor possível e às vezes impassível, uma sensação de sofrimento, dor, enfim, uma experiência de violência – seja descrevendo um prisioneiro típico e fazendo referência às figuras extremas, seja falando da música, do frio, da fome constante que maltrataram o corpo inerme do *Häftling* –, o testemunho de Levi aproximou-se das imagens – dos fragmentos de história – sugeridas por Didi-Huberman (2003) quando problematizou as quatro fotografias tiradas em Auschwitz. Essas imagens são as únicas possíveis daquele momento, assim como o testemunho de Primo Levi, direcionado a um outro distante – a nós –, foi o único possível para falar dos mortos e daqueles que retornaram para casa emudecidos em decorrência do choque sofrido. Em outras palavras, seu testemunho literário compõe vestígios, rastros, o que restou do passado.

¹²¹ Por exemplo, poderíamos ter realizado uma leitura mais minuciosa do testemunho literário de Primo Levi acerca do fenômeno da “zona cinzenta”, expressão fundamental e potencialmente rica em suas obras, e que problematiza também – especialmente se a interpretarmos com lentes mais amplas – alguns princípios e certezas da antropologia filosófica, entre eles: a crença na “vitória” plena da ação consciente, seja ela religiosa ou racional, sobre a violência, a barbárie e a brutalidade da natureza e das paixões humanas; e a crença na força da razão e da cultura/civilização ocidentais em construir seres humanos e modelos de sociedade sempre melhores, quer dizer, sempre mais edificantes e, por fim, perfeitos. No núcleo da narrativa de Primo Levi está, em alguma medida, a compreensão da fragilidade dos valores e dos princípios erigidos na modernidade, a fragilidade, inclusive, da vida social perante a violência (natural e cultural) e a brutalidade da política e do poder. Seu testemunho literário, nessa medida, é um testemunho não somente dos afogados e sobreviventes, não somente dos carrascos, *Kapos* e membros do *Sonderkommando*, não somente do nazismo e do fascismo, não somente do universo concentracionário, mas também – e, podemos dizer, sobretudo – da queda de uma cultura e de uma civilização: daquela da Razão, do Direito, da Justiça, da Liberdade e da Igualdade.

Nesses dois testemunhos, Levi criou, digamos, um ícone verbal sobre o evento traumático que se dispôs a narrar. Um ícone é um tipo de signo que tem alguma relação de semelhança com aquilo que está representando. Não é a coisa representada em si, mas algo que a “mimetiza” – por proximidade, identidade ou semelhança. E ele o fez interpretando-a e – o que é central nestas considerações – transmitindo-a. Porque, quando se fala de memória e testemunho, é inevitável que esse registro de problemas seja posto: se alguém narra, representa e ressignifica a dor que provou/presenciou (como *superstes* ou como *testis*), de fato, não faz com que aquele que ouve e recebe o testemunho seja também capaz de provar ou perceber a mesma dor. No máximo, há a codivisão da experiência de dor e sofrimento, o que permite aos destinatários do testemunho se projetarem em situações que não viveram e, às vezes, sequer conheciam. Isso gera o pacto de “responsabilidade partilhada”, inerente à funcionalidade do testemunho de Primo Levi, que ainda hoje se desenha como depoimento em nome dos afogados e de todos os que fitaram os olhos da Górgona e sucumbiram.

A partir disso, e considerando os dois trabalhos desse escritor-testemunha sobre os quais me debrucei, separados por cerca de 40 anos, pude perceber que em *Se questo è un uomo* houve uma preocupação maior em revelar o ocorrido o mais fielmente possível, de fazer com que os outros, os de “fora”, os distantes, tomassem consciência do que acontecera com os de “dentro”. O estatuto da obra inicial é o do documento pessoal e histórico, portanto. Mas, em *I sommersi e i salvati*, talvez como resultado da popularização dos relatos e diários publicados sobre o genocídio nazista, pude notar uma maior preocupação do autor em manter viva a memória “para que Auschwitz não se repita”, a despeito da massificação e da banalização do discurso. Ou seja, o vetor passou a ser o da transmissão, cujo objetivo é fazer do exercício do testemunho um ato de autor que passa adiante, que transmite, de um lado, sua própria memória, suas “vivências” (*Erlebnis*) de prisioneiro de Auschwitz, e, de outro, uma experiência (*Erfahrung*) do passado, um saber pedagógico, a história daqueles que não sobreviveram para falar a seu próprio respeito.

Antonio Candido (2000) mencionou certa feita que a tarefa do sociólogo dedicado ao estudo da escrita literária seria a de verificar em que medida e sob quais aspectos os textos representam a realidade em questão, isto é, como se empenham em descrever seus aspectos constitutivos e constituintes, para, só então, transformar essas equações em demandas atuais. Penso, nessa medida, que o teor testemunhal da literatura de Levi é uma herança ainda

operante no presente, ou, mais especificamente, uma arma contra o cinismo das chamadas “guerras humanitárias”, das políticas repressivas de segurança pública e de “limpeza social” das grandes cidades, e dos mais diversos atentados à condição humana assistidos dia a dia.

A intenção do escritor italiano em seus testemunhos me parece ter sido a constituição de memórias por meio da recomposição efetiva do passado enquanto ruína, opondo-se tanto ao esquecimento traumático, quanto à história oficial – estandardizada, acabada, desprendida de uma legitimação relacional, coletiva. Seu testemunho emitiu – e segue emitindo –, então, uma espécie de “aviso de incêndio”, um “sinal de perigo” sobre a ameaça de que fatos análogos aos sucedidos no passado possam repetir-se. Ele estabeleceu, com efeito, uma importante mediação histórico-social entre passado e presente, contendo muito a instruir sobre o porvir. Essa tentativa de localizar temporalmente a memória significa fazer referência ao espaço da experiência (*Erfahrung*) no presente, porque elas, as experiências, mudam no tempo, sobrepõem-se umas às outras e se impregnam uma das outras.

Muitos, pessoas ou povos, podem chegar a pensar, conscientemente ou não, que “cada estrangeiro é um inimigo”. Em geral, essa convicção jaz no fundo das almas como uma infecção latente; manifesta-se apenas em ações esporádicas e não coordenadas; não fica na origem de um sistema de pensamento. Quando isso acontece, porém, quando o dogma não enunciado se torna premissa maior de um silogismo, então, como último elo da corrente, está o campo de extermínio. Este é o produto de uma concepção do mundo levada às suas últimas conseqüências com uma lógica rigorosa. Enquanto a concepção subsistir, suas conseqüências nos ameaçam. A história dos campos de extermínio deveria ser compreendida por todos como sinistro sinal de perigo (Levi, 1988, p.7).

Nessa medida, quando transposta às conjunturas atuais, sua obra é um precioso documento histórico – tanto em seu aspecto formal quanto temático – de referência à barbárie, pois, além de registrar fatos que não devem ser apagados da memória coletiva, compõe a síntese de experiências reais colocadas à vista na esfera pública, escritas e refletidas por um indivíduo que sofreu na pele os martírios da violência dentro de um dos maiores estados de exceção do século XX. As duas obras-testemunho às quais este estudo foi inteiramente dedicado mostraram-se objetos de investigação bastante reveladores nesse sentido. Pensar o testemunho de Primo Levi a partir de um conjunto de elementos que encontra na noção de memória seu eixo decisivo faz do testemunho não apenas um objeto passível de análise histórica e sociológica, mas, diria ainda, uma fonte distinta e privilegiada para refletir e reelaborar, politicamente, experiências de violência hodiernas em contextos diversos.

Assim, sem grandes pretensões, podemos sugerir como aporte conclusivo a relação de seus relatos sobre a privação do estatuto jurídico e o processo de desumanização extrema com um breve diagnóstico da contemporaneidade, fazendo referência ao espaço da experiência do

passado no presente, sobretudo no que tange ao potencial destrutivo de uma civilização ainda racista e intransigente com o *outro*.

Porém, antes, é importante ter em mente que a história não se repete identicamente. Por isso, não se pode cair no jogo simplista das analogias: as penúrias de ontem não são as penúrias de hoje. Isso não quer dizer que haja algum impeditivo moral, histórico, teórico ou mesmo epistemológico para elevar a memória e o testemunho de violências passadas a elementos favoráveis para uma reflexão atual sobre os processos variados de desumanização sistemática e de uma miríade outra de crimes contra a identidade de indivíduos que, cotidianamente, são submetidos a situações de extrema barbárie. Primo Levi (1979) mesmo, em uma conferência com altíssimo rigor moral chamada *L'intolleranza razziale*, disse que as equiparações históricas e políticas são perigosas, é certo, mas que, ao mesmo tempo, elas são absolutamente importantes como exemplos e alertas políticos para o presente.

As pesquisas recentes de João Carlos Soares Zuin (2010) e Fernanda di Flora (2012) mostram exatamente que alguns eventos do final do século XX e início do XXI – novos campos de confinamento, atentados contra os direitos mais básicos, tortura em cárceres privados, guerras intermitentes – apontam para a fragilidade da memória coletiva. A despeito de alguns avanços estimáveis na efetivação dos direitos humanos nas últimas décadas, o racismo, a xenofobia e a violência contra os socialmente mais fragilizados e desfavorecidos ainda determinam a assinatura da nossa era, o que leva a crer que a democracia não esteja totalmente imunizada contra os males sucedidos no passado.

Não posso deixar de fazer referência, aqui, à proliferação crescente de verdadeiros campos de concentração contemporâneos para imigrantes, refugiados e prisioneiros de guerra, como Guantánamo, Bagram e Abu Ghraib, os campos de permanência temporária e os centros de identificação e expulsão na “fortaleza Europa” (Lucas, 1996), os territórios ocupados do Afeganistão e do Iraque, bem como os assentamentos da Cisjordânia e Gaza. Nesses locais, combatentes, colonos e imigrantes considerados ilegais ficam despidos de suas prerrogativas jurídicas mais básicas, mantidos com o mínimo de vida possível, segundo regras nutricionais precárias, com seus direitos e garantias a todo instante violados e, ainda, sob um controle total de seus corpos. O sociólogo e antropólogo francês Michel Agier distingue, além desses, outros espaços de exceção semelhantes: centros de triagem, campos de detenção dos que pedem asilo, campos de agrupamento de deslocados, centros de acolhida de urgência, certas zonas portuárias etc. Esses *não-lugares*, por diversos que sejam, compõem “um conjunto de espaços, hoje em crescimento, para manter refugiados, ‘clandestinos’ e indesejáveis à espera,

em sobrevivência e sem direitos” (Agier, 2006, p.199). Nesse sentido, os campos hodiernos são provas de que o Estado de direito continua a reduzir parte de sua população indesejável a objeto da biopolítica, privando-a de seu estatuto jurídico e dos demais atributos que a definem como pessoa, o que faz pensar que, *mutatis mutandis*, eles denotam uma obsessão de controle homóloga, embora não inteiramente comparável, àquela exercida no nazi-fascismo, representando mais uma das ramificações da “sociedade de controle” (Deleuze, 2007).

Exemplo concreto da continuidade da violência e intolerância contra os socialmente fragilizados em nossa era é o que vem ocorrendo na Itália, berço cultural de Primo Levi, onde o grande jurista italiano Luigi Ferrajoli (2009) percebeu conotações intrinsecamente racistas na legislação do antigo governo de Berlusconi voltada contra os imigrantes: em primeiro lugar, o decreto n.º. 92/2008, convertido em lei em 24 de julho de 2008, introduziu, por qualquer delito, o agravante da condição de “clandestino”, em que há o aumento da pena de até 1/3 e a proibição de se conceder o atenuante genérico baseado na ausência de antecedentes criminais; em segundo lugar, a Lei de Segurança Nacional prorrogou de 2 a 6 meses o tempo de permanência dos imigrantes ilegais nos *Centri di Identificazione ed Espulsione*¹²² (“Centros de Identificação e Expulsão”) e corroborou normas ainda mais claramente racistas, tais como: proibição dos casamentos mistos para os imigrantes ilegais; impedimento ao envio de dinheiro para suas famílias no exterior; proibição, àqueles que não têm autorização de residência, de matricular seus filhos nas escolas públicas, com a ameaça de que esses, não sendo reconhecidos como cidadãos de fato, possam ser retirados de suas mães para adoção.

Aliás, outro exemplo dessas biopolíticas de emergência deu-se em agosto de 2010, quando o então presidente francês Nicolas Sarkozy, em um processo “sanitário” e jurídico de exercício de soberania nacional, deportou milhares de ciganos para o Leste Europeu, como parte do novo Plano de Segurança de “limpeza social”, contenção do crime e do desemprego e controle à imigração ilegal, que, para os neoconservadores, seria a causa maior da crise social francesa e da violência nos subúrbios¹²³. Ademais, o ano de 2011 – ano em que esta pesquisa

¹²² A primeira lei italiana que regula o fenômeno da imigração na Itália é a chamada “Legge Martelli” (39/1990), que converteu em lei um decreto de 1989. Em 1998, é aprovada a controversa e conhecida “Legge Turco-Napolitano” (40/1998), que instituiu os “Centros de Permanência Temporária” (*Centri di Permanenza Temporanea*). O parlamento italiano, no entanto, promulgou a chamada “Legge Bossi-Fini (189/2002) em julho de 2002, que radicalizou ainda mais o mecanismo de exploração e criminalização da condição de clandestinidade dos imigrantes e transformou os antigos “Centros de Permanência Temporária” em “Centros de Identificação e Expulsão” (*Centri di Identificazione ed Espulsione*). Sobre esse histórico, ver: Anna Simone (2006).

¹²³ Aliás, no Brasil isso não é diferente, especialmente se se considerar os frequentes atentados contra as garantias mais básicas, perpetrados pela polícia militar, dia a dia, sobretudo nas periferias das grandes cidades, contra os mais pobres e socialmente fragilizados. Hoje, nos cárceres e nas ruas brasileiras, a tortura e a violência institucionalizadas continuam sendo utilizadas como método privilegiado de interrogatório, desocupação,

se iniciou – foi decisivo para a “fortaleza Europa” como um todo: a chegada de milhares de refugiados do norte da África e do Oriente Médio, devido às conturbações políticas que se alastraram sobre o mundo islâmico, fez com que outros países além de Itália e França, como Espanha, Portugal e Grécia, fechassem ainda mais suas fronteiras às *personae non gratae*, infligindo rígidos controles às migrações. Hoje, inclusive, fala-se em reerguer as fronteiras internas européias que haviam sido “derrubadas” quando se estabeleceu, em 1985, o acordo *Schengen*, que permitiu a livre circulação de pessoas (sem a necessidade de apresentação de passaporte) entre os 24 países da União Europeia, além de Islândia, Noruega e Suíça.

O fato é que atualmente muitas são as figuras estigmatizadas pelo racismo institucionalizado, que perdem dia a dia seu estatuto de pessoa. Podem ser tidos como tais os “suspeitos de terrorismo”, a comunidade árabe-islâmica, imigrantes, refugiados, exilados, favelados e outras tantas minorias marginais e periféricas que levam algum tipo de estigma social. A meu ver, isso indica que a questão com o outro estigmatizado amplia suas consequências pelo mundo democrático, o que remete à equação lúcida, apesar de pessimista, de Adorno (2010), que considerava a sobrevivência de lógicas fascistas *na* democracia como potencialmente mais ameaçadora do que a sobrevivência de tendências fascistas *contra* a democracia. Tese polêmica. Antes de morrer, Primo Levi (2004c, p.172) anteviu o perigo de que lógicas similares àquelas encontradas no interior do nazismo se mantivessem mesmo na estrutura democrática: aconteceu que um povo, recém-saído do “intenso florescimento cultural de Weimar, seguisse um histrião cuja figura, hoje, leva ao riso; no entanto, Adolf Hitler foi obedecido e incensado até a catástrofe. Aconteceu, logo pode acontecer de novo: esse é o ponto principal de tudo quanto temos a dizer”. Em que medida, então, foram eliminados o racismo, a violência de Estado, o banimento social e o mundo concentracionário para os indesejáveis? Em que medida eles retornam com outras faces?

É o próprio Levi (2004c, p.172) quem nos dá alguma pista nesse sentido, dizendo que poucos países “podem dizer-se imunes em relação a uma futura onda de violência, gerada pela intolerância, pela vontade de poder, razões econômicas, fanatismos religiosos ou políticos, por atritos raciais. É preciso, pois, despertar nossos sentidos”. Inclusive, duas décadas antes de

contenção, punição, humilhação, extorsão, ao ponto de elevar o Brasil a único país da América Latina no qual a tortura aumentou após o fim do regime autoritário (Teles, 2010). Acredito que tudo isso seja fruto de uma ideia, muitas vezes institucionalmente acolhida, de que há um inimigo sempre onipresente, que toma, segundo as circunstâncias políticas, o rosto de determinado grupo social: na Europa, o imigrante, o cigano; no Brasil, o morador da periferia, o usuário de drogas, o militante de movimentos sociais; nos EUA, os suspeitos de terrorismo, a comunidade islâmica, etc. Em meio a essa lógica paranóica de permanente “segurança”, surge a tendência à construção de um dualismo que toma as pessoas como potencialmente “amigas” ou “inimigas”. E as formas de diferenciá-las são bastante diversas: leis especiais, detenções ilegais, expulsões e torturas.

Levi, Adorno (2009, p.238) também denunciara que persistiam situações de exceção nas democracias “porque a humanidade civilizadora é como sempre desumana em relação àqueles que são estigmatizados por ela de maneira ignominiosa como não civilizados”. Logo, se considerarmos que no decorrer dos últimos cinquenta anos a desumanização reiterada do *outro* e a tentativa de vilipendiar a memória por parte de governos foram uma constante, pode-se até dizer que o fascismo, como ideologia de Estado, obteve uma vitória parcial.

Depois de Auschwitz, o testemunho tornou-se uma linguagem maior na construção da identidade e da memória coletiva de um povo, ou seja, um lugar comum de luta e identificação daqueles que sofreram e sofrem ainda experiência de grande violência. Uma das lições de Primo Levi é de que o testemunho deve sempre fazer parte de um discurso público mais amplo, podendo ser invocado para curar, culpar e até legitimar determinada experiência. O autor mostrou-nos, inclusive, que aos excluídos cabe falar e, além disso, cabe-lhes também a definição quanto às maneiras de fazê-lo. Mostrou-nos, ainda, que sem o desvelamento do passado – ainda mais quando se trata de um passado traumático –, e sem levar em conta as experiências e os testemunhos de indivíduos que estiveram diretamente envolvidos com a realidade em questão – de modo que puderam narrar o horror íntimo e concretamente, porque sofreram os críminosos descaminhos da história –, continuará a vigorar o negacionismo e, em consequência, repetições da mesma lógica, de violências, torturas, mortes e sevícias.

De modo geral, o testemunho presente nos textos examinados, quando inscrito em seu contexto e escutado no presente, reitera a necessidade de uma reflexão mais detida sobre o passado, unida à autocrítica do presente. Ora, refletir sobre o passado tendo como base relatos testemunhais de forte inflexão autobiográfica é atribuir sentido crítico ao momento atual. Nesse sentido, Primo Levi parece-me um mediador respeitável para a compreensão das lógicas contemporâneas de exceção, não só no contexto internacional, mas dentro mesmo da realidade nacional. Porque as condições de violência, perda de estatuto jurídico, humilhações, torturas e demais tentativas de silenciamentos são um lugar comum atualmente, o que me remete à seguinte questão: antes de apontar para uma imagem intocável e estática do passado, enquanto monumento simbólico, vazio e que nada instrui sobre o porvir, não seria mais adequado e até mesmo pedagógico construir uma experiência (*Erfahrung*) legítima com ele, tendo como base as memórias e os testemunhos?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. São Paulo: Paz & Terra, 2010.
- _____. *Minima Moralia*. São Paulo: Ática, 1993.
- _____. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- _____; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. “Che cos’è un campo?” In: *Mezzi senza fine*. Turim: Boringhieri, 1996.
- _____. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- _____. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGIER, Michel. Refugiados diante da nova ordem mundial. *Tempo Social*, v.18, 2006.
- ALEXANDER, Jeffrey. *La costruzione del male*. Bologna: Mulino, 2006.
- ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- AMERY, Jean. *Intellettuale a Auschwitz*. Torino: Boringhieri, 1987.
- ANDERS, Günther. *Nosotros, los hijos de Eichmann*. Barcelona: Paidós, 2001.
- ANGIER, Carole. *The Double Bond. Primo Levi: a biography*. London: Penguin, 2002.
- ANISSIMOV, Myriam. *Primo Levi: a tragedy of an optimist*. NYC: Overlook, 1999.
- ANTELME, Robert. *L’espèce humaine*. Paris: Gallimard, 2001.
- ARENDT, Hannah. *As origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ASSMANN, Aleida. *Ricordare*. Bologna: Mulino, 2002.
- AUYERO, Javier. *La zona gris: Violencia colectiva y política partidaria en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007.
- BALDASSO, Franco. *Il cerchio di gesso*. Bologna: Pendragon, 2007.
- BARENGHI, Mario. A memória da ofensa. *Novos Estudos*, São Paulo, n.73, 2005.
- BASTIDE, Roger. Mémoire collective et sociologie du bricolage, *Bastidiana*, 7-8, 1994.

- BATAILLE, Georges. *A Literatura e o Mal*. Porto Alegre: LPM, 1989.
- BAUMAN, Zygmunt. *Life in fragments*. Oxford & Cambridge: Blackwell, 1997.
- _____. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- _____. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BELPOLITI, Marco. *Primo Levi*. Milão: Mondadori, 2010.
- BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- _____. *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- _____. *Passagens*. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial, 2007.
- _____. *Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 2009.
- BENVENISTE, Émile. *O Vocábulo das Instituições Indo-Européias: Poder, Direito, Religião*. Vol. 2. Campinas: Ed. UNICAMP, 1995.
- BIDUSSA, David. *Dopo l'ultimo testimone*. Torino: Einaudi, 2009.
- BOBBIO, Norberto. Testimonianza per Primo Levi. *La Stampa*, Torino, 3 giugno 1984.
- BODEI, Remo. *A filosofia do século XX*. Bauru: EDUSC, 2000.
- BOSI, Alfredo. A escrita do testemunho em “Memórias do Cárcere”. *Estudos Avançados*, São Paulo, v.9, n.23, Abril de 1995.
- BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Éditions de Minuit, 1980.
- BROWNING, Christopher. *Des hommes ordinaires: 101 bataillon de réserve de la police allemande et la solution finale en Pologne*. Paris: Belles Lettres, 2006.
- BUTLER, Judith. “A acusação de anti-semitismo”. In: BALIBAR, Etienne et al (Orgs.) *Anti-semitismo: a intolerável chantagem*. Rio de Janeiro: Anima, 2004.
- _____. *Vida Precaria*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- CALVINO, Ítalo. I due mestieri di Primo Levi. *La Repubblica*, Roma, 6 marzo 1985.
- _____. Le quattro strade di Primo Levi. *La Repubblica*, Giugno, 1981.
- _____. *Perché leggere i classici*. Milano: Mondadori, 1995.
- _____. Un libro sui campi della morte: “Se questo è un uomo”, *L'Unità*, Torino, 6 Maggio 1948, riprodotta in: FERRERO, Ernesto (Org.) *Primo Levi: un'antologia dalla critica*. Torino: Einaudi, p.306-307, 1997.
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. São Paulo: T. A. Queiroz, 2000.

CANETTI, Elias. *Massa e poder*. São Paulo: Melhoramentos, 1983.

_____. *Le territoire de l'Homme*. Paris: Albin-Michel, 1978.

CARUTH, Cathy (Org.) *Trauma: explorations in memory*. Baltimore; Londres: Johns Hopkins University Press, 1995.

CASES, Cesare. "Introduzione". In: LEVI, Primo. *Opere*, vol.1, Torino: Einaudi, 1990.

_____. Primo Levi racconta l'assurdo. *Bollettino della Comunità Israelitica di Milano*, maggio-giugno, 1948.

CAVAGLION, Alberto. "Il 'ritorno' di Primo Levi e il memoriale per la 'Minerva Medica'". In: CAVAGLION, Alberto (Org.) *Il ritorno dai Lager*. Milano: Franco Angeli, 1993.

CAVALCANTE, Ania. "A perseguição e o genocídio de ciganos durante o Holocausto". In: BORELLI, Andrea; ZAGNI, Rodrigo Medina (Orgs.) *Conflitos armados, massacres e genocídios*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012.

CAVARERO, Adriana. *A più voci*. Milano: Feltrinelli, 2003.

_____. *Orrorismo, ovvero della violenza sull'inerme*. Milão: Feltrinelli, 2007.

CHATTI, Mounira. L'effet de témoignage: l'ère du soupçon. *Littérature, Fiction, Témoignage, Vérité*, Université de Paris-3, La Sorbonne Nouvelle, Paris, 19-20 mars 2004.

CRANE, Susan. (Not) Writing History: rethinking the intersections of personal history and collective memory with Hans von Aufsess. *History and Memory*, 8, Spring/Summer, 1996.

DAL LAGO, Alessandro. *Non-persone: l'esclusione dei migranti in una società globale*. Milano: Feltrinelli, 2004.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Editora 34, 2004.

_____. "Post-Scriptum: sobre as sociedades de controle". In: *Conversações (1972-1990)*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2007.

DELLA TORRE, Stefano Levi. Il sopravvissuto, il musulmano e il testimone: una nota critica al libro "Quel che resta di Auschwitz", di Giorgio Agamben. *Una Città*, n. 83, Febbraio 2000.

DI CASTRO, Raffaella. *Testimoni del non-provato*. Roma: Carocci, 2008.

DI FLORA, Fernanda. Direitos humanos x políticas migratórias: os centros de detenção para imigrantes na Itália. In: *36º Encontro Anual da Anpocs*, Águas de Lindóia, 2012.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Images malgré tout*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.

DINER, Dan. "Rupture in Civilization: on the genesis and meaning of a concept in understanding". In: ZIMMERMANN, Moshe (Org.) *On Germans and Jews under the Nazi Regime: essays by three generations of historians*. Jerusalem: Magnes Press, p.33-48, 2006.

DINI, Massimo; JESURUM, Stefano. *Primo Levi: le opere e i giorni*. Milano: Rizzoli, 1992.

- DUBAR, Claude. *A crise das identidades*. São Paulo: Edusp, 2009.
- _____. Entre crise global e crises ordinárias. *Revista Plural*, São Paulo, v.18.1, 2011.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- _____. *Os Alemães*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- FAURISSON, Robert. *Auschwitz: os fatos e a lenda*. 1995. Disponível em: www.alfredobraga.pro.br/discussoes/auschwitz.html. Acessado em: 04/04/2010.
- FAYE, Jean-Pierre. *Introdução às linguagens totalitárias*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- FELMAN, Shoshana. “Educação e Crise ou as Vicissitudes do Ensinar. In: NESTROVSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio (Orgs.) *Catástrofe e Representação*. São Paulo: Escuta, 2000.
- _____. In an Era of Testimony. *Yale French Studies*, New Haven, n.79, 1991.
- _____; LAUB, Dori (Orgs.) *Testimony: literature, psychoanalysis, history*. Londres: Routledge, 1991.
- FERRAJOLI, Luigi. *Fuori Legge*. Lampedusa. 2009. Disponível em: 62.149.226.72/rifondazionepescara/modules.php?name=News&file=article&sid=3298. Acessado em: 16/11/2010.
- FERRERO, Ernesto. *Primo Levi: la vita, le opere*. Turim: Einaudi, 2007.
- _____. (Org.) *Primo Levi: un'antologia della critica*. Torino: Einaudi, 1997.
- FINKELSTEIN, Norman. *A indústria do Holocausto*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- FURET, François; NOLTE, Ernst. *Fascismo e comunismo*. Lisboa: Gradiva, 1999.
- FREUD, Sigmund. “Beyond the pleasure principle”. In: *On metapsychology: the theory of psychoanalysis*. Harmondsworth: Penguin, 1985.
- _____. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- FURET, François; NOLTE, Ernst. *Fascismo e comunismo*. Lisboa: Gradiva, 1999.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. “Apresentação”. In: AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008a.
- _____. “Entre moi et moi-même: Paul Ricoeur”. In: GALLE, Helmut et al (Orgs.) *Em primeira pessoa: abordagens de uma teoria da autobiografia*. São Paulo: Annablume, 2009.
- _____. *História e narração em Walter Benjamin*. Campinas: Unicamp, 1994.
- _____. *Lembrar, Escrever, Esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____. Uma filosofia moral negativa? *Kriterion*, Belo Horizonte, n°117, 2008b.
- GEERTS, Walter; SAMUEL, Jean (Orgs.) *Primo Levi: le double lien*. Paris: Ramsay, 2002.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GINZBURG, Jaime. Impacto da violência e constituição do sujeito: um problema de teoria da autobiografia. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo*. V.3, n.1, p. 50-58 - jan./jun. 2007.

_____. “Linguagem e trauma na escrita do testemunho”. In: SALGUEIRO, Wilberth (Org.) *O testemunho na literatura*. Vitória: Editora da UFES, 2011.

GOFFMAN, Erving. *Estigma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

_____. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *A Constelação Pós-Nacional*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.

_____. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel, 1994.

HARTMAN, Geoffrey. *The Longest Shadow: In the Aftermath of the Holocaust*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, Petrópolis: Vozes, 1992.

HOBBSBAWM, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

HOFMANN, Michael. *Historia de la literatura de la Shoah*. Barcelona: Anthropos, 2011.

HOMER, Frederic. *Primo Levi and the politics of survival*. Columbia: Missouri Press, 2001.

HORKHEIMER, Max. *Sociedad, razón y Libertad*. Madrid: Trotta, 2000.

JELIN, Elisabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de España, 2002.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KLUGER, Ruth. *Paisagens da memória*. São Paulo: Editora 34, 2005.

KREMER, Roberta. *Memory and Mastery*. Albany: Suny, 2001.

LA BOÉTIE, Étienne. *Le discours de la servitude volontaire*. Genebra: Droz, 1987.

LACAPRA, Dominick. *History and memory after Auschwitz*. London: Cornell University Press, 1998.

_____. *Representar el holocausto*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

LAHIRE, Bernard. Patrimônios individuais de disposições: para uma sociologia à escala individual. *Sociologia: problemas e práticas*, n.49, p.11-42, 2005.

- LANG, Berel. *Post-Holocaust: Interpretation, misinterpretation, and the claims of history*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2005.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.
- LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- LEVI, Primo. *A chave estrela*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *A tabela periódica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- _____. *A trégua*. São Paulo: Planeta de Agostini, 2004a.
- _____. *Ad ora incerta*. Milão: Garzanti, 2004b.
- _____. *Conversazioni e interviste*. Torino: Einaudi, 1997a.
- _____. Dello scrivere oscuro. *La Stampa*, Torino, 11 dicembre 1976.
- _____. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- _____. *I sommersi e i salvati*. Torino: Einaudi, 2007a.
- _____. *Il sistema periodico*. Torino: Einaudi, 1975.
- _____. *La letteratura: III puntata*. Entrevista: Tutte le voci di Primo Levi, Radio3, Aprile 2007b. Disponível em: www.radio.rai.it/podcast/A42436023.mp3. Acessado em: 06/06/2013.
- _____. *La ricerca delle radici*. Torino: Einaudi. 1981.
- _____. *La tregua*. Torino: Einaudi, 1997b.
- _____. L'intolleranza razziale. *Torino-Enciclopedia*, Torino, 5 Novembre 1979.
- _____. *O dever da memória*. Lisboa: Cotovia, 2010.
- _____. *Os afogados e os sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra, 2004c.
- _____. "Prefazione". In: BRAVO, Anna; JALLA, Daniela (Orgs.) *La vita offesa: Storia e memoria dei Lager nei racconti di duecento sopravvissuti*. Milano: Franco Angeli, 1986.
- _____. Regreso a Auschwitz: entrevista. *Letras Libres*, México, n.48, 2005b.
- _____. *Se questo è un uomo*. Torino: Einaudi, 2005a.
- _____.; DE BENEDETTI, Leonardo. Rapporto sulla organizzazione igienico-sanitaria del campo di concentramento per Ebrei di Monowitz (Auschwitz-Alta Slesia). *Minerva Medica*, XXXVII, vol.II, n.47, Torino, pp. 535-544, 24 novembre 1946. Disponível em: www.sestaopera.it/dignitas/pdf/Monowitz.pdf. Acessado em: 28/07/2012.
- LOMBARDI, Andrea. A ética da memória. *Cult. Revista Brasileira de Literatura*, São Paulo, n.23, 1999.

- _____. Os 60 anos de um clássico de Primo Levi. *Revista 18*, São Paulo, v.20, p.42-44, 2007.
- LOSURDO, Domenico. *A linguagem do império*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Le révisionnisme en histoire: problèmes et mythes*. Paris: Albin Michel, 2005.
- _____. Para uma crítica da categoria de totalitarismo. *Crítica marxista*, Rio de Janeiro, n.17, Revan, 2003.
- LÖWY, Michael. “Barbárie e modernidade no século XX”. In: BENSAÏD, D; LÖWY, M. *Marxismo, modernidade, utopia*. São Paulo: Xamã, 2000.
- LUCAS, Javier de. *Puertas que se cierran: Europa como fortaleza*. Barcelona: Icaria, 1996.
- LUCREZI, Francesco. *La parola di Hurbinek: morte di Primo Levi*. Firenze: Giuntina, 2005.
- LUKÁCS, Georg. *The destruction of reason*. London: Merlin Press, 1980.
- MAGALHAES, Marion Brepohl. Campo de concentração: experiência limite. *História*. Curitiba, v.18, n.35, 2001.
- MAIER, Charles. *The unmasterable past: history, holocaust and german national identity*. Cambridge & London: Harvard University Press, 1988.
- MARCO, Valéria de. Literatura de testemunho e violência de Estado. *Lua Nova*. São Paulo, n.62, 2004.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização*. São Paulo: Circulo do Livro, 1986.
- _____. *Ideologia e sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1969.
- _____. *Tecnologia, guerra e fascismo*. São Paulo: Editora Unesp, 1999.
- MARINO, Mario. Corpo e testimonianza in Levi e Agamben. *Deportati, esuli, profughe*, Università di Cà Foscari, Venezia, n.18-19, p.46-56, 2012.
- MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *O Capital: crítica da economia política*. V.I, Tomo I. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MAZOWER, Mark. *Continente sombrio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- MELUCCI, Alberto. Su raccontare storie e storie di storie. In: CHIARETTI, Giuliana; RAMPAZI, Marita; SEBASTIANI, Chiara (Orgs.) *Conversazioni, Storie, Discorsi: interazioni comunicative tra pubblico e privato*. Roma: Carocci, 2001.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”. In. *Merleau-Ponty (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- MESNARD, Philippe. *Attualità della vittima*. Verona: Ombre Corte, 2004.
- _____. Primo Levi: du rapport sur Auschwitz à la littérature. 2005. Disponível em: www.revue-texto.net/Inedits/Mesnard_Levi.html. Acessado em: 10/03/2012.

_____. *Primo Levi: Le passage d'un témoin*. Paris: Fayard, 2011.

_____; KAHAN, Claudine. *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*. Paris: Kimé, 2001.

NESTROVSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

NEUMANN, Franz. *Behemoth*. Nova York: Harper & Row, 1966.

NICHANIAN, Marc. "A morte da testemunha: para uma poética do 'resto' (reliquat)". In: SELIGMANN-SILVA, Márcio; GINZBURG, Jaime; HARDMAN, Francisco Foot (Orgs.) *Escritas da Violência*. Vol. I: O Testemunho. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012.

NORA, Pierre. Entre história e memória. *Projeto História*, São Paulo, v.10, p.7-28, 1993.

NOVICK, Peter. *The Holocaust in the American Life*. New York: Houghton Mifflin, 1999.

PENNA, João Camillo. "Este corpo, esta dor, esta fome: notas sobre o testemunho hispano-americano". In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.) *História, Memória e Literatura*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

_____. "Sobre viver no lugar de quem falamos: Giorgio Agamben e Primo Levi". In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.) *Palavra e imagem: memória e escritura*. Chapecó: Argos, Editora Universitária, 2006.

PEREC, Georges. *W ou a memória de infância*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

POLLAK, Michael. *L'expérience concentrationnaire*. Paris: Métailié, 1990.

_____. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.2, n.3, 1989.

_____; HEINICH, Nathalie. Le Témoignage. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris, juin 1986.

RENAULT, Emmanuel. *Souffrances sociales*. Paris: La Découverte, 2008.

RICOEUR, Paul. A identidade narrativa e o problema da identidade pessoal. *Arquipélago*, n.7, 2000. Disponível em: metafisica.no.sapo.pt/ricoeur.html. Acessado em: 02/02/2012.

_____. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

_____. *Tempo e narrativa*. Vol. 3. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ROSA, Miriam; POLI, Maria Cristina. Experiência e linguagem como estratégias de resistência. *Psicologia e Sociedade*, Florianópolis, v.21, 2009.

ROUSSET, David. *L'univers concentrationnaire*. Paris: Les editions de minuit, 1965.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado*. São Paulo: Cia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SEGRE, Anna. *Un coraggio silenzioso: Leonardo De Benedetti, medico, sopravvissuto ad Auschwitz*. Torino: Zamorani, 2008.

SEGRE, Cesare. “Lettura di ‘Se questo è un uomo’”. In: FERRERO, Ernesto (Org.) *Primo Levi: un’antologia della critica*. Torino: Einaudi, 1997.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. “Adorno, a paisagem catastrófica do século XX e a estética após o ‘desencadeamento do elementar’: prolegômenos para o pós-estético”. In: SILVA, J. *Por uma sociologia do século XX*. São Paulo: Annablume, 2007.

_____. “Apresentação da questão”. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.) *História, Memória e Literatura*. Campinas: Ed. Unicamp, 2003a.

_____. *O local da diferença*. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. “Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento. In: *História, Memória e Literatura*. Campinas: Ed. Unicamp, 2003b.

_____. Testemunho e a política da memória. *Projeto História*, São Paulo, (30), p.71-98, 2005.

SÉMELIN, Jacques. *Purificar e destruir*. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

SEMPRÚN, Jorge. *A escrita ou a vida*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SESSI, Frediano. *Non Dimenticare L’Olocausto. Antisemitismo, deportazioni, lager, sterminio. Fatti, luoghi, protagonisti*. Milano: RCSLibri, 2002.

SIMONE, Anna. Le frontiere dell’esclusione: il caso dei Centri di Permanenza Temporanea in Italia dopo la legge Bossi-Fini. *Sociologia del Diritto*, Milano, nº3, 2006.

SMITH, Willian. Chemistry and the Holocaust. *Journal Chemical Education*, vol. 59, n. 10, p.836-38, October 1982.

STEINBERG, Paul. *Chroniques d'ailleurs: récit*. Paris: Ramsay, 1996.

STEINER, George. *Linguagem e silêncio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

TELES, Edson. O autoritarismo resistiu ao fim da ditadura. *História Viva*, n.79, São Paulo, maio de 2010.

TESIO, Giovanni (Org.) *Diffusione e conoscenza di Primo Levi nei paesi europei*. Torino: Centro di Studi Piemontesi, 2005.

THOMSON, Ian. *Primo Levi*. London: Hutchison, 2002.

TODOROV, Tzvetan. Dix ans sans Primo Levi.. *Esprit*, Paris, p.125-139, Février 1998.

_____. *Em face do extremo*. Campinas: Papirus, 1995.

_____. *Memória do mal, tentação do bem*. São Paulo: Arx, 2002.

_____. “Prefazione”. In: LEVI, Primo. *I sommersi e i salvati*. Torino: Einaudi, 2007.

TRAVERSO, Enzo. *Auschwitz e gli intellettuali*. Bologna: Mulino, 2004.

_____. *Pour une critique de la barbarie moderne*. Paris: Page Deux, 1997.

UMBACH, Rosani (Org.) *Memórias da repressão*. Santa Maria: UFSM, 2008.

VANDEWAETERE, Sara. La forza dell'immagine nella letteratura di testimonianza: "Ekphrasis" dantesche in *Se questo è un uomo* di Primo Levi. *Studi Piemontesi*, n.34, 2005.

VECCHI, Roberto. "(Re)citando o extremo: o olhar da Medusa, o finito e o infinito do horror". In: SELIGMAN-SILVA, Márcio; GINZBURG, Jaime; HARDMAN, Francisco Foot (Orgs.) *Escritas da Violência*. Vol. I. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012.

VERNANT, Jean-Pierre. *A Morte nos olhos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Les assassins de la mémoire*. Paris: La Découverte, 2005.

_____. "Préface". In: BROWNING, Christopher. *Des hommes ordinairesle: 101 bataillon de réserve de la police allemande et la solution finale en Pologne*. Paris: Belles Lettres, 2006.

WEIL, Eric. *Philosophie Politique*. Paris : Librairie Philosophique, 1966.

WEINRICH, Harald. *Lete: arte e crítica do esquecimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

WIESEL, Elie. *Entre deux soleils*. Paris: Seuil, 1970.

_____. "Prefácio". In: *La nuit*. Paris: Les éditions de minuit, 2007.

WIEVIORKA, Annette. *Déportation et genocide*. Paris: Plon, 1992.

_____. *L'ère du témoin*. Paris: Plon, 1998.

ŽIŽEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *Arriscar o impossível*. São Paulo: Martins fontes, 2006.

_____. *Bem-vindo ao deserto do real*. São Paulo: Boitempo, 2003.

ZUCCARELLO, Maria. A realidade na arte de Levi. *Dialoghi*. Rio de Janeiro, v.5, 2001.

ZUIN, João Carlos Soares. As contradições da globalização: os centros de confinamento para os imigrantes ilegais na Itália. *Revista Mediações*, Londrina, v.15, p.61-77, 2010.

_____. Primo Levi: escritor-testemunha de Auschwitz. *Perspectivas*, São Paulo, v.29, 2006.

_____. Sobre Primo Levi e os espaços de exceção no século XX. *Estudos de Sociologia*, UNESP/Araraquara, v.14, n.27, 2009.