

SE QUESTO È UN UOMO: PRIMO LEVI E O PARADIGMA BIOPOLÍTICO DA MODERNIDADE

Lucas Amaral de Oliveira*

Cite este artigo: OLIVEIRA, Lucas Amaral de. Se Questo è un Uomo: Primo Levi e o paradigma biopolítico da modernidade. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 140-158, agosto 2011. Semestral. Disponível em: <http://www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 10 de agosto. 2011.

Resumo: Depois de Auschwitz, ganharam evidência alguns estudos voltados para a chamada “literatura de testemunho”, sobretudo aqueles que adotaram como objeto de suas análises as experiências de sobreviventes dos campos de extermínio. O escritor italiano Primo Levi, certamente, foi um dos expoentes desse estilo literário e, com efeito, um dos nomes mais referidos até então. Tendo isso em vista, partiremos dos relatos levinianos, primeiro, para compreender parte da história de degradação da vida ocorrida no *Lager*, e, posteriormente, para averiguar as semelhanças entre os espaços de exceção nazistas e os que se instituem hoje.

Palavras-chave: Primo Levi; Modernidade; Holocausto; *Lager*; Espaços de Exceção.

1. Algumas considerações preliminares

O “breve século XX”, conforme a famigerada expressão cunhada por Hobsbawm (1995), foi caracterizado, em dimensões mais que ordinárias, pelo arrebatador avanço científico e por conquistas técnicas inéditas, que, por um lado, possibilitaram um amplo domínio sobre a energia atômica e a decifração do código genético, por exemplo, e, por outro, a instauração de políticas de destruição material e humana de extensões nunca antes sequer concebidas. Certa feita, Habermas (2001, p.60) sintetizou o significado desse século tão paradoxal para a modernidade, dizendo que tal período foi responsável por “inventar”

[...] a câmara de gás e a guerra total, o genocídio levado a cabo pelo Estado e o campo de extermínio, a lavagem cerebral, o sistema de segurança estatal e a vigilância panóptica de populações inteiras. Esse século “produziu” mais vítimas, mais soldados mortos, mais cidadãos assassinados, civis mortos e minorias expulsas [...] do que se pôde imaginar até então. Os fenômenos da violência e da barbárie determinam a assinatura dessa era.

Em especial, a edificação de espaços de exceção e a desumanização sistemática do *outro* foram paradigmáticos para a modernidade, pois instauraram uma nova política de exclusão e formas ainda mais eficazes de controle social. Em meio a tais fenômenos, sobretudo às barbáries

sobrevindas durante o Holocausto[1], ganharam destaque, desde o fim da 2ª Guerra Mundial, alguns estudos voltados para a chamada “literatura de testemunho”, especialmente aqueles que adotaram como objeto de investigação social as experiências limítrofes de vítimas dos horrores dos campos de concentração, nazistas ou stalinistas, e que sofreram, por isso, as conseqüências do lado mais sombrio da era moderna. O escritor italiano Primo Levi[2], judeu, químico e intelectual marcado pela lancinante experiência de prisioneiro de Auschwitz-Monowitz[3], seguramente, foi um dos maiores expoentes deste estilo literário e, com efeito, também um dos nomes mais referidos em tais estudos científicos. Levi conseguiu pensar com invejável destreza alguns elementos ímpares da violência ocorrida no desenrolar do século passado.

No entanto, Levi não se sentia um escritor de fato, “[...] torna-se escritor unicamente para testemunhar” (AGAMBEN, 2008, p.26) a desumanização consumada no *Lager*[4]. Mesmo assim, ele fez de sua própria vida uma reflexão contínua sobre muitos dos eventos mais paradigmáticos de seu tempo, notadamente os campos de extermínio, espaços de exceção nos quais foi realizada a total desumanização do *outro*. Sua narrativa se constituiu, portanto, como um campo muito fértil para a investigação sociológica porque ampliou nossa visão acerca dos problemas políticos e históricos da modernidade, assim como conseguiu revelar a plasticidade do comportamento humano perante situações de extrema degradação.

Assim, podemos dizer que o que nos motivou a erigir Levi como ponto de partida e fonte delatora dos horrores do século XX, materializados, sobretudo, nos *Lager*, coincide com os pressupostos da nossa análise, que podem ser resumidos em três pontos estruturantes: 1) a importância de se estudar Levi para se pensar os *Lager* não como subprodutos de um desenvolvimento antitético (patológico, irracional) da razão, tampouco como provas de que o projeto político do Ocidente continua inacabado – como creram Lukács (1980) e Habermas (1990), respectivamente –, mas como paradigmas biopolíticos da modernidade – ou *nomos* do moderno, segundo a célebre equação de Agamben (2002) –, que só se tornaram possíveis mediante o uso descomedido de saberes nascidos com o advento da era moderna; 2) uma vez que a égide do esquecimento, a destruição do passado e “[...] dos mecanismos sociais que vinculam nossa experiência pessoal à experiência das gerações passadas” (HOBSBAWM, 1995, p.12-13) são fenômenos que caracterizam os dias atuais, faz-se urgente o imperativo de se afirmar a memória dos campos, da violência, desumanidades e destruição do homem, ainda mais quando se têm em vista as correntes de revisionismo que negam tais experiências; 3) enfim, a atualidade das aflições de Levi: que os campos, como formas de supressão da humanidade do *outro* e transformação do homem no não-homem, mais do que um risco da nossa condição, são realidades muito hodiernas, haja vista os espaços de exceção atuais, os “campos de permanência temporária” e os “centros de identificação e expulsão” em países da “*fortaleza* Europa” (LUCAS, 1996), EUA e Oriente Médio.

Em virtude disso, esta análise pretende avaliar alguns processos políticos surgidos na modernidade que, além de tornarem possíveis os campos de extermínio nazistas na primeira

metade do século XX, permitiram sua permanência – logicamente, com uma finalidade menos genocida – no decorrer do século XX e início do XXI. Para tanto, usaremos como base teórico-metodológica duas das obras mais capitais de Primo Levi (1988; 2004)[5], pois acreditamos que ambas, já com o intuito de nos alertar sobre o perigo de que episódios similares aos sucedidos durante o nazismo se repetissem, estabeleceram uma mediação histórico-política entre o passado e o presente, contendo, por isso, muito a nos ensinar sobre nosso futuro, ainda tão incerto. Destarte, partindo dos relatos levinianos, de dentro de sua narrativa, e tendo em vista a história de desumanização e degradação da vida que marcaram o século XX, queremos investigar, brevemente, quais as semelhanças estruturais entre os espaços de exceção nazistas e alguns que existem na atualidade, bem como a política que retira hoje do imigrante ilegal, e de tantos outros indesejáveis, sua condição de sujeito, transformando-o então em *non-persone*.

2. Os paradoxos catastróficos da modernidade

Para Levi, a desumanização que fez com que toda a dignidade perdesse o sentido começou no início de 1944, quando deportado para Auschwitz, depois de passar pelo campo de concentração italiano de Carpi-Fòssoli. Sabia que encontraria no *Lager* um mundo terrível, mas esperava, ao menos, alguma “lógica” a ser respeitada por lá. Engano seu, pois ele vai nos salientar acerca da inversão de alguns conceitos básicos da racionalidade moderna. Já aqui, Levi (2005a, p.354) nos convida a julgar o quanto de nosso mundo moral, comum e interiorizado, poderia subsistir aquém dos arames farpados, visto que para sobreviver aos campos “[...] era preciso arranjar comida ilegal, evitar o trabalho, buscar amigos influentes, esconder-se, esconder os próprios pensamentos, roubar, mentir, [...] os que não faziam assim morriam logo”. Desta forma, sua literatura incita, antes de tudo, um questionamento decisivo dos valores mais básicos inscritos no discurso moderno, assim como assevera a necessidade de rememorarmos o passado, e suas presumíveis “verdades”, para que façamos, então, uma autocrítica do presente.

Nesse sentido, Levi (2004, p.92) vai informar que o projeto do nacional-socialismo, exposto com manifesta clareza em *Mein Kampf*, funcionava com uma racionalidade moderna peculiar e com uma lógica insolente: “[...] o impulso para o Leste [...], o sufocamento do movimento operário, a hegemonia sobre a Europa continental, a aniquilação do bolchevismo e do judaísmo [...], a apoteose da raça germânica”. Assim, entendendo o nazismo como fruto da sociedade moderna, como Levi bem o fez, é importante que façamos, já de início, um breve apanhado teórico da noção de modernidade para certos autores da tradição do pensamento ocidental, para que assim compreendamos como Auschwitz ilustra, como mencionou Theodor Adorno (2009, p.303), “[...] de modo irrefutável o fracasso da cultura”.

Recuando alguns passos na história, desde o século XVIII, muito já se discutiu sobre o aumento progressivo na velocidade dos eventos, essa injeção de dinamismo que se deu, especialmente, mediante a crença no “progresso”: o domínio da natureza por intermédio da ciência,

a fé na técnica, a complexificação da vida social, a crescente urbanização, enfim, o desenvolvimento desregrado das forças produtivas, sobretudo européias. Kant (2003, p.20), numa de suas proposições, confiava que com o advento do “esclarecimento” e, com ele, da subjetividade e política modernas, a liberdade traria aos homens um grau de avanço nunca antes visto, estágio em que a natureza desenvolveria “[...] plenamente, na humanidade, todas as suas disposições”. Contudo, foi Hegel quem, de fato, bem no apogeu do Iluminismo, ousou tomar a modernidade como um problema filosófico, refletindo acerca do processo pelo qual ela se desligou do passado pré-moderno. Para Hegel (1999, p.183), no mundo moderno, toda a vida social era transformada por meio da personificação do princípio da subjetividade, que era o ponto nevrálgico dos novos tempos, uma vez que ele constituía a principal ponte de transição entre a sociedade moderna e a antiguidade, estabelecendo, entretanto, “[...] uma determinação aproximada daquilo a que se chama na representação universal corrente: liberdade”. Porém, mesmo louvando as qualidades dessa época em relação ao *Ancien Régime*, Hegel já atentava para a possibilidade de crises imanentes ao novo sistema. Desse modo, o problema da modernidade já nascia, com Hegel, como uma crítica à própria modernidade.

E é a partir dessa perspectiva de autocrítica que Max Weber (1974; 2008) irá embasar suas investigações, mais designadamente n’A *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, no *Parlamentarismo e Governo numa Alemanha Reconstruída* e n’A *Ciência Como Vocação*. Ele refletiu sobre a modernidade com um sentimento de incerteza, vendo nela que o processo de racionalização penetrava todas as instituições da vida social, principalmente o Estado, que passava a ser administrado por funcionários especializados e assalariados. Tal racionalismo desemboca, por sua vez, numa forma de “burocracia independente”, caracterizada, acima de tudo, pelo “[...] treinamento especializado e divisão funcional do trabalho” (WEBER, 1974, p.22). Tais elementos juntos impõem a impessoalidade como princípio de orientação, produzindo o que Weber chamou de “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*), que instituiu um terreno fértil para uma razão de tipo instrumental, em que as ações passaram a ser meramente causais, de meios e fins, e dirigidas basicamente para o controle sobre o mundo e sobre os homens. De tal modo, o “desencantamento do mundo” corresponde à autonomia das esferas da ciência, da arte, do direito e da moral, que substituíram as antigas imagens metafísico-religiosas que antes davam sentido à vida humana. Assim, mesmo a modernidade vinculando-se à racionalização da vida prática, ela passa a ter na concepção weberiana uma conotação pessimista, uma vez que a cegueira burocrática criada pelo crescimento indiscriminado da racionalidade utilitária e instrumental avança para uma sociedade cada vez mais administrada, para uma “prisão de ferro” (WEBER, 1974, p.235).

Similarmente, na tradição do marxismo ocidental, a visão de sociedade administrada vai ser aprofundada pela chamada Escola de Frankfurt. Em *Eclipse da Razão*, por exemplo, Max Horkheimer (1976) nota que o avanço dos recursos técnico-científicos é acompanhado de um processo de desumanização crescente, em que o progresso ameaça anular o que se supõe ser o

objetivo inicial da razão: o próprio homem. Nesse sentido, Adorno e Horkheimer (2006), juntos, teceram críticas intransigentes ao projeto do “esclarecimento” e à essa racionalidade instrumental, acusando a “história da miséria da razão” de ser responsável pelas maiores atrocidades do século XX, sobretudo, “[...] quando podiam ser justificadas como lamentáveis necessidades operacionais” (HOBSBAWM, 1995, p.57). Com efeito, Auschwitz, para os autores da *Dialética do Esclarecimento*, é uma metáfora atroz das crueldades cometidas no nazismo.

Podemos seguir então presumindo que o Holocausto, afora pareça ser a revelação de um movimento desviante e antitético da modernidade, foi, antes, manifestação indubitável dessa mesma modernidade. Ademais, a razão instrumental foi a condição mais necessária, talvez a mais indispensável, para que viessem à tona todos os paradoxos do mundo moderno, paradoxos que se encontravam outrora obnubilados por uma espessa nuvem sócio-econômica, oriunda de um capitalismo avançado e global e composta pelas formas ideológicas do progresso licencioso, do avanço científico “deseticizado” e das conquistas materiais, políticas e (pseudo) humanas da alumiada cultura de Weimar, herdeira tardia da *belle époque*. A modernidade, destarte, se não explica por si só o racismo, o anti-semitismo, o totalitarismo e os campos de extermínio, é a condição *sine qua non* desses eventos tão paradigmáticos para o século XX, dos quais Primo Levi foi notável porta voz. Na medida em que se livrou a racionalidade de restrições morais, o massacre tornou-se possível; sem ser a causa suficiente de Auschwitz, a modernidade foi sua condição necessária. Pergunta Levi (2004, 92), então, numa passagem intrigante, se

[...] teríamos assistido em Auschwitz 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 freqüente nas coisas humanas, as duas alternativas coexistem.

Como duas faces da mesma moeda, quer dizer, da mesma modernidade, o progresso e a destruição massiva do *outro* se moveram interligados numa mesma lógica racional, não obstante paradoxal. Conforme essa equação, o Holocausto, que teve lugar no centro da modernidade, foi sua manifestação mais extrema e tornou-se o símbolo de seu potencial negativo e destrutivo, quer dizer, da barbaridade latente no interior do seu próprio epicentro. Ainda que sustentada na razão, na neutralidade da técnica e na linha coesa de evolução histórica, o fenômeno moderno também produziu, industrialmente, milhões e milhões de cadáveres, numa combinação de engenharia de ponta, racismo, crueldade e indiferença. Logo, a compreensão da inequivocabilidade do ocorrido nos campos nazistas possibilita o conhecimento de outras facetas da modernidade, além daquela exclusivamente adstrita ao alargamento das forças de produção[6]. Essa é a lição indelével que Levi pretende nos transmitir.

3. Sobre o paradigma político do século xx

De acordo com as análises empreendidas até então, acreditamos que o núcleo traumático da modernidade, isto é, a verdade de sua própria condição, consubstanciou-se, dentro do sistema totalitário nazista, no *Lager*. De fato, foram ali que reverberaram os sentidos mais paradoxais de nossa era. Dialeticamente, o campo “[...] é produto de uma concepção do mundo levada às suas últimas conseqüências com uma lógica rigorosa” (LEVI, 1988, p.7), pois, no *univers concentrationnaire*, encontra-se uma combinação de diferentes instituições capitalistas: sociedades industriais, empresas agrícolas, fábricas de armamentos que lucravam com a mão de obra escrava fornecida pelos campos. Aliás, “[...] os fornos crematórios mesmos tinham sido projetados, construídos, montados e testados por uma empresa alemã, a *Topf de Wiesbaden*”, em atividade até 1975, construindo fornos para o uso civil, sem considerar oportuno modificar sua “razão social” (LEVI, 2004, p.13). Mark Mazower (2001, p.178-179), em sua obra *Continente Sombrio*, adverte, nesse sentido, que os internos dos campos nazistas

[...] constituíam a base da principal atividade econômica da SS, que, em 1944, se estendeu da mineração à indústria pesada, da recuperação de terras à “pesquisa” científica. No final de 1944, 480 mil dos 600 mil prisioneiros foram declarados aptos para o trabalho. Além de organizar os pertences dos companheiros mortos para distribuição entre os membros da Waffen-SS ou de outros departamentos, trabalhavam em construção, pedreira e mineração, bem como na fabricação de borracha sintética e em outras operações industriais.

Sob o nazismo, então, e com a criação e desenvolvimento das câmaras de gás e das técnicas modernas de morte, o processo de destruição se racionalizou, ou melhor, “civilizou-se”, passando a implicar todo um tecido econômico, social e industrial da moderna sociedade alemã: as estradas de ferro, a indústria automobilística, química, têxtil e metalúrgica. Marcuse (1969), no pós-Guerra, alertou que um dos aspectos mais perturbadores da sociedade industrial moderna, altamente administrada, é a racionalidade crescente de sua própria “irracionalidade”. Esclarecendo tal ponto, o sociólogo João Carlos Zuin (2006, p.201-202) acrescenta que

[...] Auschwitz foi uma construção típica do século XX, que fundia em si mesma a mais alta racionalidade dos meios (a engenharia de construção do campo, a logística, a divisão do trabalho, a fábrica, a administração burocrática e racional, a racionalidade instrumental e funcional, o monopólio da força pelo Estado) e a mais completa irracionalidade dos fins (a desumanização e o extermínio dos judeus, comunistas, eslavos, ciganos, homossexuais, presos políticos).

O *Lager* pode ser tomado, nesses termos, como o paradigma político da modernidade porque é o local onde, mediante um *know-how* técnico e político manipulativo próprio do mundo moderno, fez-se realidade a mais absoluta condição inumana já vista. Entretanto, não podemos simplesmente pensar que o *Lager* nasceu nos interstícios da Segunda Guerra Mundial. 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 foi relegada a um estado de sítio diretamente ligado à guerra colonial. Com isso, ele alega que os campos nasceram na modernidade e, indistintamente, dentro do Estado de direito – sendo frutos, portanto, do modo utilizado pelas potências coloniais para manter seu domínio. 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 comando.

Para o jurista e politólogo alemão Carl Schmitt (2006), que, aliás, era bastante simpático ao programa nacional-socialista, quem decide sobre o estado de exceção é o soberano. Para isso, ele se coloca fora da ordem jurídica vigente, mas continua pertencendo a ela, pois é determinante para decidir se a constituição deve ou não ser suspensa. De tal modo, Schmitt percebe, na exceção, o momento em que “[...] Estado e direito mostram sua irreduzível diferença [...] e pode, assim, fundar no *pouvoir constituant* a figura extrema do estado de exceção: a ditadura soberana” (AGAMBEN, 2004, p.47-48). Com efeito, no estado de sítio, na total indeterminação entre anomia e direito, o Estado pode agir com uma violência sem veste jurídica alguma, exercendo livre e abertamente o assassinio[7]. Nestes termos, Weber (2008, p.56) ensina-nos, retomando uma célebre fala de Trotsky, que “[...] todo Estado se funda na força”; quer dizer, devemos conceber o Estado contemporâneo como “[...] uma comunidade humana que, dentro dos limites de determinado território [...], reivindica o monopólio do uso legítimo da violência física”. Nessa medida, o nazismo pode ser tido como o crescimento descomedido do poder estatal soberano, que passou a ser a única fonte do direito à violência excessiva.

Tendo isso em vista, Levi também nos convida a tomar consciência da singularidade instrumental pela qual se manifestou o fenômeno da violência estatal no maior espaço de exceção do século XX: violência instrumental e sentida pelo seu corpo de *Häftling*[8], expressa no trabalho descomunal, escravo e repetido até o limite da exaustão (não podemos nos esquecer da frase nocivamente jocosa inscrita sob o portão de entrada de Auschwitz: *Arbeit Macht Frei*, “o trabalho liberta o homem”); violência planejada e descomedida; violência inútil, concebida unicamente para causar dor e, às vezes, até a diversão dos soldados nazistas; violência vazia e “[...]fora de proporção em relação ao próprio objetivo” (LEVI, 2004, p.91). Levi nos incita, assim, a fazer parte de sua expiação, movendo-nos totalmente despidos nas profundezas de suas lembranças e buscando representar a realidade de quem viveu a situação-limite do *Lager*.

E é a partir dessa violência baldia, que estorvou corpo e dignidade de tantos mortos-vivos, que o estado de exceção, como um espaço juridicamente vazio e, por isso, situação-limite, tornou-se o paradigma catastrófico do mundo moderno. É nele que o biopoder se vestiu com seu traje mais hodierno, pois, conforme as apreciações de Foucault (1999, p.306), “[...] a função assassina do

Estado só pode ser assegurada desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo”. Na época moderna, sobretudo com o nazismo, a biopolítica (uma política sem política) tornou-se a forma de governo total. Ao configurar-se como Estado da raça ariana, o Estado nazista deliberou, compulsoriamente, quem eram as pessoas e as não-pessoas, efetuando uma dominação biopolítica ao criar, para as não-pessoas, um universo de total desumanidade e impossibilidade de vida que afirmou a impotência absoluta do *outro*. O racismo é, nesse sentido, o que permitiu ao biopoder estabelecer-se de fato. O que Foucault havia descrito como sendo a soberania clássica, “fazer morrer e deixar viver”, tornou-se, com o advento da modernidade, o biopoder moderno: “fazer viver e deixar morrer”. Com o totalitarismo nazista, houve uma intersecção derradeira entre soberania e biopoder: fez-se viver a raça ariana, pura e humana, e deixou-se morrer as “raças inferiores”, de judeus, ciganos, eslavos, homossexuais e *outros* infames. Ademais, no nazismo, há uma absolutização do biopoder moderno: o “[...] *fazer viver* se cruza com uma não menos absoluta generalização do poder soberano de *fazer morrer*, de tal forma que a biopolítica coincide imediatamente com a tanatopolítica” (AGAMBEN, 2008, p.89). Esse poder só é conseguido se todos os homens, sem exceção, forem totalmente dominados.

Assim, a tanatopolítica descrita por Agamben não denota, tão e somente, uma política que tem a morte como um objetivo de ação, mas é a morte da própria política. Quando há uma esfera de domínio absoluto, ao mesmo tempo, há um esfacelamento total do espaço público e, conseqüentemente, uma morte da política, da ação em concerto, da comunidade de homens, itens constitucionais para a edificação e a consolidação de um mundo proficuamente habitável. “A morte nos campos de concentração tem um novo horror: desde Auschwitz, temer a morte significa temer algo pior do que a morte” (ADORNO, 2009, p.307). Depois da morte da pessoa moral e da aniquilação da pessoa jurídica, há uma posterior destruição da coletividade, quer dizer, há uma conseqüente morte da política, pois, destruir o homem, moralmente e juridicamente, é “[...] 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” (ARENDDT, 1989, p.506).

Logo, é da própria natureza dos regimes totalitários exigir um poder ilimitado diante do homem. E esse poder só é alcançado, de fato, se todos os homens ou um grupo razoável de homens forem totalmente subjugados. É no *Lager* que isso ocorre realmente, já que nele o biopoder se potencializa, reduzindo os presos a uma vida descartável e comprovando que os homens podem sim transformar-se em animal-humano, pois “[...] a ‘natureza’ do homem só é ‘humana’ na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem” (ARENDDT, 1989, p.506). Retirando-lhe tal possibilidade, a política pode agir com violência extraordinária na destruição do *outro*. Portanto, é na situação-limite do campo que tudo é reduzido ao definhamento e esquecimento, em que é perdida toda humanidade adquirida: e “[...] quem perde tudo, muitas vezes, perde também a si mesmo, transformado em algo tão miserável, que facilmente

se decidirá sobre a sua vida e sua morte, sem qualquer sentimento de afinidade humana” (LEVI, 1988, p.25). Mas, os *Lager* destinam-se

[...] não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servem à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são (ARENDETT, 1989, p.488-489).

O totalitarismo nazista, cujo maior símbolo, metáfora e síntese, sem dúvida alguma, é Auschwitz, instituiu um verdadeiro maniqueísmo capaz de dividir o mundo em duas partes bem conspícuas e reciprocamente exclusivas: os bons e os maus. Com isso, ele fixou como escopo o aniquilamento dos caracterizados como maus. Isso fica mais evidente quando consideramos que o regime de Hitler manipulava e reproduzia a ideologia segundo a qual os alemães formavam parte de um “povo de senhores” (*Herrenvolk*), puros, mais fortes e qualitativamente melhores que os *outros*. Eles eram, além do mais, o “povo eleito” pela natureza, designados para a construção do *Reich* de mil anos, onde reinaria, ou melhor, só teria lugar, o *Geist* alemão. Não havia espaço para os judeus, ciganos, eslavos, comunistas, e tantos *outros*, já que eles não podiam ser convertidos a aceitar o *Geist* do *Volk* alemão. Nesse contexto, os alemães eram os que, realmente, detinham a capacidade, quase natural, de realizar a vontade de potência. Por isso, eles também eram aptos na tarefa de criar a figura do inimigo, de dizer quem, de fato, seriam os maus, indelevelmente perversos e inferiores. Schmitt (1992, p.52) já dizia que o inimigo político era “[...] justamente o outro, o estrangeiro, bastando à sua essência que, num sentido particularmente intensivo, ele seja existencialmente algo outro e estrangeiro”. Ora, os *outros* são os esteticamente “feios” e inimigos do *Reich*, por isso, não deviam “[...] apenas morrer, mas morrer em tormento” (LEVI, 2004, p.104). Podiam até possuir uma fisionomia quase-humana, mas não eram semelhantes ao *Herrenvolk* alemão, aos “super-homens”, não eram *Menschen*, seres humanos de fato, mas o reverso disso: animais, sub-homens que carregavam o estigma do perigo e da impureza, cujo poder de contágio era absoluto, de maneira que seria preciso exterminá-los *in toto*.

Se é verdade que os campos de extermínio são a instituição que caracteriza mais especificamente o governo totalitário, então é necessário que nos detenhamos nos horrores que eles representam para compreender o totalitarismo, o Holocausto e o próprio estado de exceção como os maiores paradigmas do nosso tempo. Por isso, o campo é o espaço biopolítico concreto – pois lá, “tudo é possível”, inclusive o massacre levado a cabo pelo Estado soberano. E não é o local somente da produção de morte, mas, antes, onde renasce a figura do direito romano arcaico do *homo sacer* – ou do *muselmann* –, essa “vida nua” que é matável, porém insacrificável, e que pode ser assassinada sem impedimento algum e a qualquer instante, já que não pertence a nenhuma ordem legal (AGAMBEN, 2002). Para Levi (*apud* AGAMBEN, 2008, p.70), “[...] o muçulmano é, antes, o lugar de um experimento, em que a própria moral, a própria humanidade são postas em questão”. No campo, a vida humana propriamente dita (*bíos*), cultivada e determinada, rebaixa-se a uma negação

da própria vida (*zoé*) que, apesar de manter a constituição orgânica de ser humano vivo, retira-o da comunidade política, restringindo-o à mera existência biológica, à vida nua. Aliás, Levi (2005a, p.344) dizia que os prisioneiros viviam “[...] de maneira não muito distinta da dos cães e dos asnos”. O *Lager* se define, portanto, por ser um universo absolutamente fechado para o cultivo humano, restringindo-se a um espaço de redução do homem à vida nua. O que caracteriza o nazismo e sua biopolítica, efetuada mormente nos campos, é o absoluto poder de decisão sobre o valor da vida como tal, bem como sobre seu contrário, isto é, a vida indigna de ser vivida, instaurando um processo desumano para levar a termo sua eliminação, seja por intermédio do extermínio de judeus, homossexuais, ciganos etc, seja pela morte lenta, pelo simples “deixar morrer” – de exaustão, inanição, doenças e as mais diversas formas dentro dos campos de trabalho escravo.

Com efeito, Auschwitz foi o lugar em que estado de exceção coincidiu, de maneira exata, com a regra, convertendo a situação-limite do campo de concentração e extermínio no próprio paradigma do cotidiano. E mais, o campo de extermínio foi um espaço que se abriu justamente quando a exceção começou a se tornar uma regra. Nesse momento, o estado de exceção, que antes era uma suspensão temporária do direito, adquire uma vigência temporal permanente, tornando-se o espaço vital da vida nua e situando-se, claramente, à margem do ordenamento jurídico. A situação-limite (ou, se se preferir, a “situação extrema”, o “estado de exceção”) do *Lager* é o paradigma biopolítico da modernidade porque delimitou, compulsoriamente, uma fronteira tênue entre humanidade e desumanidade. A partir disso, podemos dizer que a vida de *Häftling*, a figura derradeira da exceção, é uma experiência-limite capaz de expor a extrema alteridade do homem – limite porque fez do homem um não-homem, um ser animalizado e semi-morto[9].

Além disso, o campo fez com que muitos sentissem a experiência do absolutamente *outro*, não mais humano, “mas aquilo que se manifesta, em relação ao ser humano, como diferença radical: em vez do homem outro, o outro do homem” (VERNANT, 1991, p.35). Não há volta depois de Auschwitz. Diante de tal aporia, a obra de Levi (2004, p.72) é, antes de tudo, um testemunho em nome daqueles que se afogaram, dos aniquilados e muçulmanos que olharam nos olhos da Górgona e sucumbiram:

Nós, que sobrevivemos aos campos, não somos as verdadeiras testemunhas. [...] Nós somos uma minoria [...] anômala. Somos aqueles que, por prevaricação, habilidade ou sorte, jamais tocaram o fundo. Os que tocaram, e que viram a face das Górgonas, não voltaram, ou voltaram sem palavras.

4. A atualidade dos campos de concentração

O testemunho leviniano preside um importante processo de reconstrução histórica de uma situação-limite na medida em que vai representar, além de um deslocamento formal até o passado, o semblante desse passado no presente: sua memória é, portanto, um prodigioso instrumento de “mediação” histórica[10]. Com efeito, do mesmo modo que Michael Löwy (2005) viu na obra

benjaminiana um “aviso de incêndio” sobre os perigos iminentes que ameaçavam a Europa pós-*Belle Époque*, junto às nascentes catástrofes que perfilavam o horizonte político ocidental, devemos ver no testemunho memorialístico de Levi um urgente e renovado “aviso de incêndio”. Em sua última obra, *Os Afogados e os Sobreviventes*, escrita meses antes de sua morte, Levi (2004, p.172) anteviu, ou pelo menos alertou, a possibilidade de que eventos tão sinistros como o *Lager* e o totalitarismo retornassem, mesmo dentro mesmo de uma estrutura jurídico-política democrática:

[...] 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.

A partir deste excerto tão acautelador, podemos dizer que, no mais das vezes, como mediação necessária, a literatura de Levi funciona como uma opulenta arma contra o que Theodor Adorno (1995) relutantemente alertou: a repetição desse evento catastrófico, possibilidade que está fortemente imbricada em nossa condição moderna, de racionalização de gestos e neutralização de julgamentos. Possibilidade esta antevista, com perspicácia, por Levi (2004, p.172), que já advertia que “[...] poucos países podem dizer-se imunes em relação a uma futura onda de violência, gerada pela intolerância, pela vontade de poder, por razões econômicas, por fanatismos religiosos, por atritos raciais”. Com tal assertiva, ele prognosticou a iminência do perigo, haja vista os vários espaços de exceções atuais, como o campo de prisioneiros de Guantánamo[11], os “centros de identificação e expulsão” italianos e os campos para refugiados no Oriente Médio, onde os prisioneiros, a maioria combatentes e imigrantes ilegais, estão isentos de suas garantias previstas juridicamente. Nesses espaços, eles são mantidos com um mínimo de vida possível, segundo regras nutricionais bem simples, com os direitos fundamentais a todo instante violados e, ainda, sob um controle total de seus corpos.

A realidade desses locais de exceção, infelizmente, lembra muito Auschwitz, Buchenwald, Dachau, Bergen-Belsen e tantos outros campos do Terceiro *Reich*. Certamente, sua finalidade é diferente, bem como sua estrutura, que agora não gira em torno do massacre calculado e sistemático, mas do banimento social. Na verdade, tais ambientes de segregação, institucionalmente destinados àqueles taxados como “indesejáveis”, são determinados por uma nova política de recriação de campos de concentração no mundo globalizado. O professor Paulo Arantes (2007, p.45), certa feita, desvelou tal política de exceção, cujo maior desígnio é identificar o inimigo e “[...] combatê-lo como uma parcela fora-da-constituição”. Hoje, as novas políticas de desumanização do Ocidente, que negam o simples “direito de ter direitos” (ARENDRT, 1989, p.330) aos socialmente *indésirables*, e a conseqüente instituição de campos de confinamento para os estigmatizados, são manifestações inequívocas da lógica da exceção na contemporaneidade: um racismo institucionalizado, no sentido foucaultiano do termo, cujo propósito consiste em deixar morrer, paulatinamente, grupos de *homo sacer*.

Sob o Terceiro *Reich*, o judeu era, evidentemente, o *homo sacer* da vez, a figura mais estigmatizada da sociedade nazi-fascista, uma vez que transportava as marcas da impureza, da inferioridade e do perigo. Hoje, muitas são as figuras estigmatizadas: só para citar as mais evidentes, podemos considerar como tais os suspeitos de serem terroristas e/ou fundamentalistas islâmicos – na verdade, a comunidade arábo-islâmica de uma forma geral –, os “combatentes ilegais”, os imigrantes, refugiados, exilados e tantos *outros*, minorias dispersas e marginais que carregam algum tipo de estigma social, nos termos quistos por Goffman (1982). Tal fato elucidada que a questão com o *outro* estigmatizado amplia suas conseqüências por todo o mundo democrático, o que nos remete à equação lúcida, apesar de pessimista, de Adorno (2003, p.30), que considerava a sobrevivência do fascismo “[...] na democracia como potencialmente mais ameaçadora do que a sobrevivência de tendências fascistas *contra* a democracia”.

Arendt (1989, p.301-302), em *Imperialismo* – a segunda parte de sua *opus magnum* –, quando reflete sobre o declínio do Estado-nação, a conseqüente corrosão dos direitos do homem e sobre o surgimento dos novos *indésirables* do mundo moderno, afirma o seguinte:

[...] surgiram dois grupos de vítimas, cujos sofrimentos foram muito diferentes dos de todos os outros grupos, no intervalo entre as duas guerras mundiais; [...] eles haviam perdido aqueles direitos que até então eram tidos e até definidos como inalienáveis, ou seja, os Direitos do Homem. Os apátridas e as minorias, denominados com razão “primos em primeiro grau”, não dispunham de governos que os representassem e protegessem e, por isso, eram forçados a viver ou sob as leis de exceção ou sob os Tratados das Minorias.

A partir do excerto arendtiano, podemos ponderar que, desde o período do “entre-Guerras”, com o declínio do assim chamado Estado-nação, nasceram dois novos problemas modernos e demasiadamente paradigmáticos para o Ocidente: de um lado, viu-se uma destruição quase que constante e indelével dos direitos humanos; de outro, o nascimento tardio de novas figuras político-sociais que não eram passíveis desses “direitos universais” e nem de quaisquer outras garantias originalmente tidas como fundamentais, pois esses indivíduos estavam privados de todo o estatuto jurídico, dos direitos mais elementares e, pouco a pouco, até da própria condição humana. Porém, ambas as questões podem ser tidas como intimamente interligadas, uma vez que a destruição dos direitos do homem fere, sobretudo, aqueles que deixam de pertencer à esfera da comunidade política e que, portanto, perderam sua condição de cidadania. Tal avaliação é curiosa: humanidade e cidadania, nesse caso, são correlatas, quase sinônimas. A despeito disso, ocorre uma inversão desses dois termos que é bem reveladora, haja vista que estão postos numa forçosa hierarquia simbólica e politicamente delimitada: antes, a cidadania, depois, a humanidade. Assim, um é condição de existência do outro; o fator “cidadania” é o quesito capital para que haja uma situação real de humanidade. Atualmente, como no período que se seguiu à Segunda Guerra, quem não é cidadão de um Estado, reconhecido política e juridicamente pela comunidade global de Estados, não pode ter o “privilégio” de ser denominado cidadão, possuidor de humanidade e de “direito de ter direitos”.

Para Arendt (1989, p.224), a Declaração dos Direitos do Homem, no fim do século XVIII, foi um episódio decisivo na história do Ocidente, pois significava que a partir de então o homem, e não mais Deus, seria a fonte maior das leis. Afora houvessem privilégios concedidos a certas camadas da sociedade e a determinadas nações especiais, “[...] a Declaração era ao mesmo tempo a mostra de que o homem se libertava de toda espécie de tutela e o prenúncio de que já havia atingido a maioridade”, que Kant (2005) tanto hipostasiou. Entretanto, para a filósofa judia, tais direitos são pura ficção se não reavaliados de maneira continuada, já que o que de fato importa, numa democracia de massa que conserva em si tantos resquícios de um regime totalitário, é a “cidadania política”. Acreditamos que isso é bastante paradigmático para a situação de exclusão que sofrem tantas pessoas hoje em dia, principalmente tendo em conta que seus direitos não são considerados *in toto* simplesmente porque não podem ser atendidos como cidadãos políticos de fato, como integrantes legais de um Estado de direito.

Retornando Arendt (1989, p.330), numa passagem reveladora e corriqueiramente citada, ela lembra que nós só percebemos a existência de um “direito de ter direitos” e de um direito de pertencer a alguma comunidade organizada, quando surgem pessoas “[...] que haviam perdido esses direitos e não podiam recuperá-los devido à nova situação política global”. Essa nova situação política global, a que se refere a filósofa, é a que oferece condições políticas para a existência de apátridas, de povos sem Estado reconhecido, de desarraigados e desenraizados, de *sans papiers*, quer dizer, daqueles que não constituem maioria em país algum e, portanto, podem ser considerados a *minorité par excellence*, isto é, a única minoria cujos interesses só podem ser defendidos “[...] por uma proteção garantida internacionalmente” (ARENDR, 1989, p.322). Quando tal garantia está em via de esfacelamento, haja vista a não concretização efetiva dos direitos humanos no período pós-Segunda Guerra, surge uma nova categoria moderna, a que Arendt (1989, p.140) chamou de “pária”, o indivíduo sem nação, “[...] para quem os direitos humanos não existem, e de quem a sociedade teria prazer de retirar todos os seus privilégios”.

Em sentido semelhante, ao concentrar sua reflexão na figura do soberano, que possui o poder de declarar o estado de exceção quando bem entender, ou seja, o poder de suprimir a lei e instaurar a indiferenciação entre regra e anomia, Agamben (2002) chega à conceituação da figura inversa à do soberano: o *homo sacer*, a vida nua, supérflua, descartável, desprotegida, pária e exposta, portanto, à morte violenta. Como já visto, o *homo sacer* é a vida facilmente matável por não pertencer a nenhuma ordem legal; sua situação político-jurídica é a de perda total da cidadania, seguida de um rebaixamento da vida humana de fato (*bíos*) para uma negação da própria vida (*zoé*). Diante disso, Agamben (2001, p.74-75) percebe que na Europa a exceção se tornou regra, pois “[...] a história passada e a realidade presente se tornaram indiscerníveis”, a ponto dos imigrantes serem os novos candidatos a *homo sacer*.

São milhares de indivíduos que escapam de guerras ocasionais e da fome constante arriscando-se em busca de uma promessa sequer de vida. Mas o que encontram na “*fortaleza*

Europa”? Violência, xenofobia, racismo e confinamentos periódicos em centros de permanência. De fato, essa demonização do imigrante é fruto de um erro político absurdo. Hoje, as nações contemporâneas agem como se tivessem optado por trocar a condição de “Estados sociais” pela de “Estados de segurança”. As políticas de exceção das democracias protegem os “cidadãos legais” dos “cidadãos de segunda classe”, uma vez que buscam atenuar os medos oriundos de ameaças – a corpos, riquezas, cultura, *habitat* – que emanariam “[...] dos criminosos, da ‘subclasse’, das ‘pessoas em busca de asilo’, portadoras de doenças e prontas a se engajar no crime de rua e, mais recentemente, do terrorismo global” (BAUMAN, 2006, p.89). Ora, um racismo institucional que é mantido para criminalizar certas populações “perigosas” é a maior ameaça da atualidade, porquanto possibilita o surgimento desses lugares de segregação e expulsão, politicamente destinados aos “indesejáveis” da vez, determinados, mormente, por uma política evidentemente racista.

Nesse sentido, os campos atuais são a prova de que Estado continua racista, já que permanece reduzindo parte de sua população a objeto da biopolítica, enumerando novos candidatos a *homo sacer* e reduzindo-os à vida nua e à qualidade de “párias”, privando-os de todo estatuto jurídico, direitos humanos e, pouco a pouco, da própria condição humana. Sob tais aspectos, *mutatis mutandis*, os centros contemporâneos[12] (de refugiados, clandestinos, apátridas, imigrantes, “combatentes ilegais”, etc.) denotam uma obsessão de controle similar àquela exercida pelo nazismo, representando, ao lado dos *Lager* e dos *Gulags*, uma das várias ramificações da “sociedade de controle” (AGIER, 2006). E, se os contornos dos campos mudaram na contemporaneidade, foi no sentido de tornarem-se apenas amoldados às atuais condições históricas; seu conteúdo bruto, não obstante, permanece o mesmo: a transformação do homem numa coisa, na não-pessoa, enfim, no novo *homo sacer*. A semelhança desses *não-lugares* de exceção com Auschwitz nos incita, reflexivamente, ao jogo epistemológico das comparações porque são parte de uma mesma política racista de exclusão.

Embora não devêssemos falar em um “eterno retorno do mesmo”, já que a estrutura dos campos atuais não é a mesma da de Auschwitz, podemos falar, pelo menos, numa lógica homóloga de exceção. E essa aproximação faz-se ainda necessária porque hoje em dia, mais do que nunca, o prenúncio benjaminiano parece ratificar-se: “[...] a tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos é na verdade regra geral” (BENJAMIN, 1996, p.226).

5. Considerações finais


Insuspeitamente, Primo Levi sempre temeu que viesse a se repetir a danação caída sobre os judeus (e outros) durante o Holocausto, dentro mesmo da democracia. Tendo em vista, então, a atualidade dos campos no mundo globalizado, o testemunho de Levi, agora mais do que nunca, reverbera seu valor para a Sociologia, visto que sua narrativa se constrói como uma memória bastante viva de Auschwitz. Levi se ergue à frente de qualquer cortejo de esquecimento e seu ato de lembrar é, como sugere Adorno (2009, p.302), um imperativo categórico criado nos horrores do

Holocausto e tragicamente inverso do preceito kantiano. Não obstante, como o próprio Adorno (1995) advertiu, esse imperativo direciona o pensamento não só para que não nos esqueçamos de Auschwitz, mas para que não nos esqueçamos do “problema Auschwitz” e das condições que o tornaram possível.

Acreditamos que tais condições ainda determinam a assinatura de nossa era, visto que os fenômenos apontados por Habermas (2001), e expostos no início deste texto, como sendo característicos do século passado ainda continuam presentes em dias correntes, o que supõe um prosseguimento de algumas formas de exclusão e violência ao redor do mundo. Incontestavelmente, a despeito de alguns avanços consideráveis na implementação dos direitos humanos a partir da segunda metade do século XX, a dignidade humana de muitos estigmatizados (que são as novas figuras de *homo sacer*) permanece sendo constantemente violada; isso nos leva a crer que a democracia liberal não está totalmente imunizada contra os males que nos acossaram. Com efeito, mediante o atual cenário político-social, junto às políticas governamentais que recriam e reproduzem, de maneira institucionalizada e adaptada à atual conjuntural história, os campos de confinamento e os espaços de exceções, a atualidade das questões assinaladas por Levi adquire um caráter de urgência e impõe a necessidade de uma efetiva reelaboração do passado unida a uma inflexível autocrítica do nosso próprio presente.

Ora, reelaborar o passado é dar sentido ao presente, mas sempre tendo como base histórica os despojos e as ruínas sobre os quais a racionalidade moderna invariavelmente se constitui. Benjamin (1996) acreditava que antes de assinalar para uma imagem fechada e intocável do passado, devemos construir uma experiência (*Erfahrung*) verdadeira com ele; negar tal experiência é conspurcar o passado e fazer do presente algo atemporal, desarraigado, impreciso e, acima de tudo, ameaçador. Nesse sentido, o alerta vermelho emitido por Primo Levi (1988, p.7), repetimos, é incontestável para a contemporaneidade, na medida em que a “história dos campos de extermínio deveria ser compreendida por todos como um sinistro sinal de perigo”. É preciso, portanto, ler Levi como um clássico, inscrevendo-o em seu contexto histórico e, ao mesmo tempo, escutando-o atentamente no presente. E já que as tensões históricas, políticas e sociais de sua época, que lhe faziam temer tanto um futuro incerto, não são, de forma alguma, indiferentes à nossa, temos sim que fazer uso de seu testemunho, de clara relevância intelectual, para melhor apreender o sentido da modernidade e de suas potencialidades ratificadamente destrutivas, que se materializaram no século passado, e que ameaçam se consolidar cada vez mais neste, nas formas do autoritarismo e racismo, das deportações e humilhações, dos campos de concentração e dos genocídios étnicos, da xenofobia e da intolerância com o *outro*.

E embora não possamos comparar, diametralmente, circunstâncias e condições materiais adversas, convém confrontá-las sem cair no reducionismo e/ou anacronismo. É evidente a semelhança entre as prisões norte-americanas para os “combatentes ilegais”, os “campos de permanência temporária” (França) e os “campos de identificação e expulsão” (Itália) para

imigrantes, com os assentamentos israelenses na Cisjordânia e em Gaza. Eles estão ligados por uma lógica bastante análoga: o racismo incomensurável, o ódio ao *outro* portador do “mal absoluto” e que carrega, por isso, o estigma contrastante ao *ethos* ocidental. Por que esses locais onde falta determinação entre fato e norma podem ser tidos como espaços genuínos de exceção, como campos de concentração? Porque, quando se cria um lugar aparentemente anódino em que é delimitado um “buraco” no qual o ordenamento jurídico normal se suspende, e pelo o qual os *outros* são detidos em “zonas de espera” antes mesmo da intervenção da autoridade jurídica, então esse espaço, certamente, pode ser considerado um campo. Enfim, é um campo, segundo a própria tese de Agamben (1996, p.39) porque a “vida nua” e a “vida política” entram, ao menos em determinados momentos, em uma zona de absoluta indeterminação. Vale lembrar, portanto, uma das predições mais valiosas de Adorno (2009, p.266), que dizia que, depois das catástrofes passadas e em face das atuais, a afirmação de um plano idoneamente democrático de um mundo dirigido para o melhor e para a paz, seria cínica: não há história “[...] que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira até a bomba atômica”. E como esse cinismo se manifesta hoje? Ora, por intermédio dos tópicos dos direitos humanos, da democracia liberal e do domínio do direito, mas que reduzem toda a exceção, racismo e exclusão, em última análise, a “[...] uma máscara enganosa para os mecanismos disciplinadores do ‘biopoder’, cuja expressão última é o campo de concentração” (Žižek, 2003, p.113). 

NOTAS

* Aluno do último ano de Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Faz iniciação científica sob orientação da professora Dr. Ana Cleide Chiarotti Cesário, e iniciará, em 2011, o mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo (PPGS/USP). Área de pesquisa: Sociologia da Literatura. E-mail: lucas_amaral_oliveira@hotmail.com

[1] Cf. Marrus (2003, p.364): Seis milhões continuam a ser o número popularmente aceito de mortes ocorridas durante o Holocausto, pois este é “[...] o número mencionado pelo Tribunal Militar Internacional de Nuremberg em sua sentença final”. Optamos pelo termo Holocausto, passível de tradução para diversas línguas, à palavra *Shoah* (“catástrofe”, em hebraico), pois esta última marcaria um monopólio da violência sem limites sofrida pelos judeus durante o regime de Hitler e, ainda, reduziria as muitas outras atrocidades e barbáries havidas durante toda a história moderna e contemporânea a eventos secundários.

[2] Primo Levi (1919-1987) nasceu na cidade italiana de Turim, em 31 de julho de 1919. Em 1941, Levi se diploma com distinção no curso de química, embora no seu diploma já apareça a menção nazi-fascista: “de raça judia”. Em 1942, ingressa no clandestino “Partido da Ação” e, no ano seguinte, começa a atuar na rede de contatos entre os partidos do futuro “Comitê de Libertação Nacional” (CLN). Em dezembro de 1943, é preso nas imediações de Brusson e levado imediatamente para o campo de concentração de Carpi-Fòssoli. Em fevereiro de 1944, ele é encaminhado para o *Lager* de Auschwitz, onde fica preso por um ano. Depois da libertação, torna-se um escritor de bastante prestígio, não obstante mantenha, paralelamente, seu ofício de químico até a sua morte, em 11 de abril de 1987, aos 67 anos de idade.

[3] O sistema de campos de concentração de Auschwitz era formado por outros subcampos. Monowitz-Buna, ou Auschwitz III, era um dos três grandes campos deste complexo concentracionário e industrial de morte. Auschwitz III foi também o local onde Levi ficou confinado por mais de um ano.

[4] Os *Lager* são os campos de concentração e extermínio em massa nazistas, dentre os quais Auschwitz é o modelo mais paradigmático – digamos, seu *tipo ideal*. De acordo com a precisa definição de nosso escritor italiano, os *Lager* eram grandes “centros de terror político”, que funcionavam como infalíveis “fábricas da morte” e, ainda, como um “[...] ilimitado reservatório de mão-de-obra escrava sempre renovada” (LEVI, 2004, p.11).

[5] Embora não deixemos de nos basear em diversos outros textos e entrevistas de (e sobre) Primo Levi, as duas obras que por ora utilizaremos são as seguintes: *É Isto um Homem?* (1988) e *Afogados e os Sobreviventes* (2004), ambas publicadas em português.

[6] O adendo de Adorno (1993, p.205) é bastante primoroso para ilustrar essa tese: “[...] quem registra os campos de extermínio como um acidente de trabalho na marcha triunfal da civilização, o martírio dos judeus como sem importância do ponto de vista da história universal, não só recua muito em relação à visão dialética, como também inverte o sentido de sua própria política: põe um termo ao mais extremo. [...] O horror consiste em que ele permanece sempre o mesmo [...], realizando-se, porém, sempre de maneira diferente, imprevisível, excedendo todas as expectativas, sombra fiel das forças produtivas a se desenvolverem”.

[7] Himmler (*apud* ŽIŽEK, 2003, p.46), num discurso à SS, em Posen, no dia 14 de outubro de 1943, emitiu a seguinte pronúncia: “[...] o que deveríamos fazer com as mulheres e as crianças [judias]? Decidi encontrar também aqui uma solução absolutamente clara. Não considere 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”.

[8] *Häftling* é o termo alemão que designa “homem do *Lager*”, concentracionário dos campos.

[9] Há uma passagem de Levi (1988, p.152) elucidativa: “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 tem mais nada a temer. Nem atos de revolta, nem palavras de desafio, nem um olhar de julgamento”. Numa entrevista concedida ao crítico italiano Marco Belpoliti, Levi (2005b) afirma o seguinte: “[...] atreveria incluso a decir que lo característico del Lager nazi – no sabría decir en el caso de los otros porque no los conozco, quizás los campos rusos son distintos – es la reducción a la nada de la personalidad del hombre”.

[10] Benjamin (1996, p.210), no ensaio sobre *O Narrador*, de 1936, também percebeu que a memória é prodigiosa, “a mais épica de todas as faculdades”, pois ela permite, no ato mesmo da narração, uma apropriação da história.

[11] Guantánamo é um “espaço de exceção” porque os prisioneiros ali detidos estão num local à margem da lei, pois são “combatentes ilegais”, “detentos em campo de batalha”. Judith Butler (2007, p.224) diz que tais termos designam “[...] um lugar que ainda não está sob a lei ou que, com efeito, está à margem da lei de modo relativamente permanente”. Sobre a delimitação politicamente compulsória entre lei e anomia, ver, ainda: Žižek (2003, p.111).

[12] O sociólogo e antropólogo Michel Agier (2006, p.199) distingue outros atuais espaços de exceção, que ele denomina *não-lugares*: os centros de trânsito, os campos de detenção dos que pedem asilo, os campos de agrupamento de deslocados, no Sudão e em Angola, os centros de acolhida de urgência, na França, certas zonas portuárias e, também, algumas ilhas, como, por exemplo, Nauru: esses *não-lugares* contemporâneos, por mais diversos que sejam, “[...] compõem com os campos de refugiados um conjunto de espaços, hoje em crescimento, para manter refugiados, ‘clandestinos’ e indesejáveis à espera, em sobrevivência e sem direitos”.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- _____. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.
- _____. **Palavras e Sinais**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. **Minima Moralia**. São Paulo: Ática, 1993.
- _____; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. “Do bom uso da memória e do esquecimento”. In: NEGRI, Antonio. **Exílio: seguido de valor e afeto**. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- _____. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- _____. **Mezzi senza fine**. Turim: Bollati Boringhieri, 1996.
- _____. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGIER, Michel. **Refugiados diante da nova ordem mundial**. Tempo Social, São Paulo, v.18, n.2, p. 197-215, 2006.
- ARANTES, Paulo. **Extinção**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ARENDDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Cia das Letras: 1989.
- BAUMAN, Zygmunt. **Europa: uma aventura inacabada**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política**. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- BUTLER, Judith. **O Limbo de Guantánamo**. Novos Estudos, Cebrap, São Paulo, 2007.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1982.
- HABERMAS, Jürgen. **A Constelação Pós-Nacional**. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- _____. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- HEGEL, Friedrich. “Tempo Moderno”. In: **Filosofia da História**. Brasília: UNB, 1999.
- HOBBSAWM, Eric. **Era dos Extremos: o breve século XX**. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil: 1976.
- KANT, Immanuel. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. **Textos Seletos**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- LEVI, Primo. **É isto um homem?** Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- _____. “Lilith”. In: **71 contos de Primo Levi**. São Paulo: Cia das Letras, 2005a.
- _____. **Os afogados e os sobreviventes**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- _____. **Regreso a Auschwitz: entrevista**. Letras Libres, México, n.48, 2005b.
- LOSURDO, Domenico. Para uma crítica da categoria de totalitarismo. In: **Crítica marxista**, nº17. Rio de Janeiro, Revan, p.51-79, 2003.
- LUCAS, Javier. **Puertas que se cierran: Europa como fortaleza**. Barcelona: Icaria, 1996.
- LUKÁCS, Georg. **The destruction of reason**. London: Merlin Press, 1980.
- LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio - uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARCUSE, Herbert. **A Ideologia e sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

- MAZOWER, Mark. **Continente sombrio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- MARRUS, Michael. **A assustadora história do Holocausto**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- SCHMITT, Carl. **O conceito do político**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. **Teologia Política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- VERNANT, Jean-Pierre. **A Morte nos Olhos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- WEBER, Max. **Ciência e Política: duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 2008.
- _____. **Ensaio de Sociologia**. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- ŽIŽEK, Slavoj. **Bem-Vindo ao Deserto do Real**. São Paulo: Boitempo, 2003.
- ZUIN, João Carlos Soares. **Primo Levi: escritor-testemunha de Auschwitz**. Perspectivas, São Paulo, v.29, p.193-216, 2006.