

Editores

João de Almeida
João Luiz da Silva Almeida

Conselho Editorial

Adriano Piatini	Gustavo Noronha de Ávila	Luis Carlos Alcolorado
Alexandre Moraes da Rosa	Gustavo Senechal de Góffredo	Manoel Messias Peixinho
Diego Araujo Campos	Helena Elias Pinto	Marcellus Polasri Lima
Emerson Garcia	Jean Carlos Fernandes	Marcelo Ribeiro Uchida
Firly Nascimento Filho	João Carlos Souto	Marco Aurélio Bezerra de Melo
Fábio Ahmed	João Marcelo de Lima Assatim	Ricardo Lodi Ribeiro
Frederico Price Grechi	João Theotônio Mendes de Almeida Jr.	Roberto C. Vale Ferreira
Gerardo L. M. Prado	José Enjilgo Medauar	Sérgio André Rocha
Gina Vidal Marcilio Pompeu	Lucio Antônio Chamon Junior	Victor Gamiero Drummond
Gisele Chitadino	Luigi Bonizzato	Sidney Guerra

Conselheiro benemerito: Marcos Jurueña Villala Souto (in memoriam)

Conselho Consultivo

Andreyra Mendes de Almeida Scherer Navarro	Caio de Oliveira Lima
Antonio Carlos Martins Soares	Francisco de Assis M. Tavares
Artur de Brito Guerros Souza	Ricardo Máximo Gomes Ferraz

Filiais

Sete: Rio de Janeiro
Centro – Rua da Assembleia, 36,
salas 201 a 204
CEP: 20011-000 – Centro – RJ
Tel. (21) 2224-0305

São Paulo (Distritubidur)
Rua Correia Vasques, 48 –
CEP: 04038-010
Vila Clementino – São Paulo – SP
Telex (11) 5908-0240

Milnas Gerais: (Divulgação)
Sérgio Ricardo de Souza
sergio@lumenjurs.com.br
Belo Horizonte – MG
Tel. (31) 9296-1764

Santa Catarina: (Divulgação)
Cristiano Allama Mabilia
cristiano@lumenjurs.com.br
Florianópolis – SC
Tel. (48) 9981-9353

Coordenação:
Rubens Correia Junior

Prefácio:
Vera Malaguti Batista

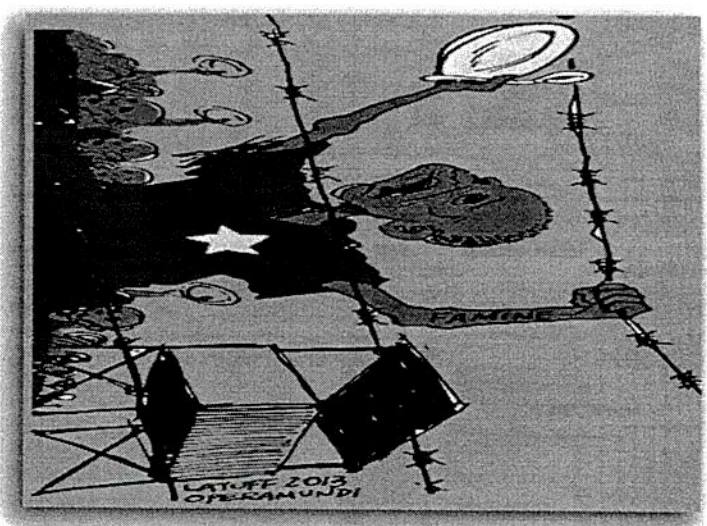
CRIMINOLOGIA DO COTIDIANO

CRÍTICA ÀS QUESTÕES HUMANAS
ATRAVÉS DAS CHARGES DE CARLOS LATUFF

Editora Lumen Juris
Rio de Janeiro
2014

- CARVALHO, Salo de. *O papel dos atores do sistema penal na era do punitivismo* (o exemplo privilegiado da aplicação da pena). Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.
- COELHO, Luiz Fernando. *Direito constitucional e filosofia da Constituição*. Curitiba: Juruá, 2006.
- DUARTE, André. *Foucault e as novas figuras da biopolítica: o fascismo contemporâneo*. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. (orgs.). Para uma vida não-fascista. Coleção Estudos Foucaultianos. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- LEBRUN, Jean-Pierre. *Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social*. Trad. Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.
- MACHADO, Antônio Alberto. *Teoria geral do processo penal*. São Paulo: Atlas, 2009.
- MELMAN, Charles. *O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço: entrevistas por Jean-Pierre Lebrun*. Trad. Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008, p. 39.
- MENDONÇA, Luis Correa de. *Virus autoritário e processo civil*. In: Julgar nº 1. Coimbra: Coimbra Editora, 2007.
- PASTANA, Débora Regina. *Justiça penal no Brasil contemporâneo: discurso democrático, prática autoritária*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.
- REICH, Wilhem. *Psicologia de massas do fascismo*. Trad. Maria da Graça M. Macedo. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ROVIELLO, Anne Marie. *L'homme moderne entre solipsisme et le point d'Archimède*. In: Hannah Arendt et la modernité. Paris: Vrin, 1992

TATIANA RIBEIRO DE SOUZA



AUSCHWITZ É AQUI

1. No campo do inaudito

É isto um homem?

Vocês que vivem seguros
em suas cálidas casas,

vocês que, voltando à noite

encontram comida quente e rostos amigos,

ensem 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 bem se isto é uma mulher,
sem cabelos e sem nome,
sem mais força para lembrar,
vazios os olhos, frio o ventre,
como um sapo no inverno.

Pensem que isto aconteceu:
eu lhes mando estas palavras,
Gravem-na em seus corações,
estando em casa, andando na rua,
ao deitar, ao levantar;
repitam-na a seus filhos.

Ou, senão, desmorone-se a sua casa,
a doença os torne inválidos,
os seus filhos virem o rosto para não vê-los.

(Primo Levi)

Uma das piores heranças que o ser humano pode receber é a naturalização das coisas. O processo de automatização a que vamos sendo submetidos ao longo da vida nos subtrai a capacidade de nos aproximarmos do real e, portanto, de conhecêmos. Aqui reside uma distinção importante, entre conhecer e reconhecer. A automatização torna o mundo assimilável a partir da repetição, de modo que já não prestamos mais atenção (conhecemos) ao que realmente existe ou está acontecendo, mas simplesmente encaixamos (reconhecemos) nas pré-compreensões construídas por aqueles que consideramos autorizados a dizerem sobre todas as coisas: nossos pais, professores, líderes religiosos, cientistas, políticos, ou quaisquer outras autoridades do discurso.

É contra essa naturalização do mundo que a arte se insurge, contra o peso dos hábitos inconscientes que fazem com que a existência se anule. Carlo Ginzburg² nos ajuda a entender o papel da arte nesse ressuscitar de nossa sensibilidade e percepção da vida, por meio do que ele chama de estranhamento. Ginzburg trabalha a ideia do crítico literário russo Viktor Chklovski, segundo a qual a arte seria um instrumento para reavivar nossas percepções, que o hábito torna inertes.

1 LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988, p. 9

2 GINZBURG, Carlos. *Olhos de Madrieta: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Em *Uma teoria della prosa*, citada por Ginzburg, Chklovski explica que o propósito da arte é nos dar uma sensação da coisa, uma sensação que deve ser visão e não apenas reconhecimento, o que se obtém por meio de dois procedimentos: o estranhamento da coisa e a complicação da forma. Ao submeter o observador a uma imagem, som, textura ou leitura não convencional, não habitual e de difícil percepção, o artista prolonga a duração da sensação, obrigando-o a decifrar o enigma escondido naquela tela, música, texto, peça de teatro, escultura, ou outra expressão artística qualquer. É nesse processo de percepção prolongada que reside a capacidade de desnudar o óbvio e desocultar o real.

Se para Chklovski estamos diante de um fenômeno artístico toda vez que um procedimento foi intencionalmente removido do âmbito da percepção automatizada, podemos, amparados no crítico russo, fazer uso das obras de arte de Latuff para desvelarmos a subsistência dos campos de concentração e extermínio que, embora tenham encontrado sua expressão máxima na *Shoah*, já existiam antes dela e jamais deixaram de existir.

Dentre os cartuns escolhidos para essas reflexões, começamos com um campo de concentração nos moldes alemães, contudo, com prisioneiros negros sem pijamas listrados. Quem são esses negros, de uniforme azul com estrela branca? Não são judeus, por suposto. Mas são tão esqueléticos quanto as imagens que temos dos deportados para os campos. Essa estrela não é a de Davi, de quem será então? Seguramente é um campo de concentração: tem arames farpados, torre de controle, multidão uniformizada, fome...

A decifração prolongada à qual a charge de Latuff nos remete vem acompanhada de um poema, que poderia muito bem ter sido escrito para os prisioneiros do Campo de Latuff, ou pra os indígenas massacrados pelos europeus nas Américas, ou para os tutsis em Ruanda, para os muçulmanos da Bósnia, ou da Faixa de Gaza, ou para os moradores de rua de Belo Horizonte. O poema *É isto um homem?*, foi escrito por de Primo Levi e abre o livro homônimo, no qual o químico e escritor italiano conta sua estória de sobrevivente de Auschwitz.

Assim como nos cartuns, o poema se utiliza de linguagem própria, e tem em *É isto um homem?* uma única tradução: soco no estômago. É por meio dessa linguagem de sensações que o poema, assim como a imagem, nos causa estranhamento. O propósito do poema é causar desconforto nos homens que vivem como se não existissem os não-homens, aqueles que não têm segurança, nem cálidas casas, nem comida quente, nem rostos amigos. "Pense que isto aconteceu". Adverte Primo Levi.

Enquanto representação de lugar, a palavra “campo” nos remete à encruzilhada da linguagem, pois é em um “Campo” (o de concentração³) que encontramos para a discussão sobre o humano (portanto, trazemos a campo) um lugar (também campo) onde é o indizível que nos fala. Estramos falando do “Campo” como o lugar da mais profunda dessubjetivação, aonde do humano é retirado tudo, a começar pelas roupas e sapatos, passando para os cabelos, o nome⁴ e até a voz. Se antes puderam ser chamados de “Campos de Concentração”, tornaram-se tão logo de extermínio, não apenas dos corpos, mas do próprio ser que os habita.

Nada mais é nosso: tiraram-nos as roupas, os sapatos, até os cabelos; se falarmos, não nos escutarão – e, se nos escutarem, não nos compreenderão. Roubarão também o nosso nome, e, se quisermos mantê-lo, devemos encontrar dentro de nós a força para tanto, para que, além do nome, sobre alguma coisa de nós, do que éramos. Bem sei que, contando isso, dificilmente seremos compreendidos, e talvez seja bom assim.⁵

Por que é assim tão difícil de entender? Por que precisamos da arte para falar do Campo? Por que nos habituamos com a existência de não-homens? Por que não pensamos no que aconteceu, e ainda acontece? Como é que vivemos em um mundo cheio de Campos e mesmo assim nossos filhos não nos viram o rosto? Começemos nossa exploração de sentido da última para a primeira pergunta. Se conseguimos conviver com a existência de lugares onde se produzem não-homens é porque naturalizamos tal prática e se a naturalizamos é porque não nos reconhecemos nesse “Outro”. Na tentativa de explicar o fenômeno dos genocídios, Jacques Sémelin defende a ideia de que o massacre vem de uma operação do espírito, que começa pela estigmatização do outro, seu rebaixamento, anulação, até sua eliminação de fato⁶. Seria insuperável considerar em si o

3 Usaremos no texto a letra inicial maiúscula quando a palavra campo se referir a Campo de concentração.

4 Nos Campos de concentração alemães, os prisioneiros (ou *Häftling*) tinham seu nome substituído por um número tatuado no braço esquerdo.

5 *Ibidem*, p. 25

6 SÉMLIN, Jacques. *Purificar e destruir: usos políticos dos massacres e dos genocídios*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009. p. 29

sofrimento do outro, a menos que não se veja no Outro alguém semelhante a si próprio. Talvez isso explique, pelo menos em parte, como ainda se produzem lugares de dessubjetivação nos moldes dos Campos de concentração e extermínio. Outro fator que agrava a operação do espírito de que nos fala Sémelin é a limitação da linguagem, o que nos ajuda a responder as duas primeiras questões formuladas anteriormente. É difícil entender o que é ser não-homem porque não há na linguagem do humano palavras correspondentes ao do universo daquele de quem foi retirado o que há de humanidade. Para entendermos o que é viver no Campo, sem termos vivido no Campo, precisáramos, de acordo com Levi, de uma linguagem própria para isso, pois não se pode traduzir como “frio”, para uma pessoa livre, o que é o “frio” do Campo.

Dizemos “fome”, dizemos “cansaço”, “medo” e “dor”, dizemos “inverno”, mas trata-se de outras coisas. Aquelas são palavras livres, criadas, usadas por homens livres que viviam, entre alegrias e tristezas, em suas casas. Se os campos de Extermínio tivessem durado mais tempo, teria nascido uma nova, áspere linguagem, e ela nos faz falta agora 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.⁷

O inverno, que exerce especial impacto na vida do não-homem, tem até mesmo na mitologia grega significado de sofrimento silencioso. As estações do ano encontravam explicação, para os gregos da antiguidade, na alegria e na tristeza de Deméter, deusa da agricultura, que não pôde resgatar completamente sua filha Perséfone do mundo subterrâneo, onde era prisioneira de Hades. De acordo com a narrativa grega, a solução encontrada por Zeus para aplacar o sofrimento de Deméter foi que Perséfone passasse um terço do ano com a mãe e depois voltasse para o submundo de Hades. Dessa forma, a chegada de Perséfone para o convívio da mãe trazia junto a primavera, período de florescimento, enquanto sua partida era simbolizada pelo outono, que anunciava o tempo sombrio do inverno, quando nada se produz em face da tristeza e do sofrimento de Deméter⁸.

Se não se pode entender o frio, o medo e a dor do não-homem simplesmente pela palavra, como falar desse inverno existencial senão por meio da

7 *Ibidem*, p. 126

8 AGOSTINI, Cristina de Souza. *Como ler os pré-socráticos*. São Paulo: Paulus, 2012. p. 14

arte? É nesse espírito que se deve traduzir a imagem de Latuff, onde o Campo não é o lugar exclusivo do judeu alemão, mas de todo não-homem, privado de qualquer traço de dignidade. Na imagem de abertura desse ensaio o não-homem é curiosamente representado pela fome dos somalianos, negros, esqueléticos, uniformizados com sua própria bandeira.

O não-homem da imagem de Latuff poderia ser mesmo um judeu, ainda que não se tenha como representação da judeidade a figura de pessoas de pele negra. Poderia tratar-se de judeus etíopes, conhecidos como *falshas*, que protagonizaram um êxodo milagroso para Israel, em 1991, história retratada como pano de fundo do filme “*Um herói do nosso tempo*”⁹. No entanto, a imagem de Latuff não nos fala de judeus ou da *Shoah*, mas da subsistência dos Campos para os que, ainda em nossos dias, são privados da sua própria existência.

Se a imagem de Latuff nos fala, se a sétima arte nos fala, também as palavras de Levi nos falam, não porque as entendamos, mas porque nos causam estranhamento. E, como bem nos advertiu Ginzburg, que a seta do estranhamento (que aponta para a Zona Cinzenta) nos sirva de antídoto eficaz contra o risco, a que todos nós estamos expostos, de banalizarmos a realidade.

*Com todas as nossas forjas, lutamos
para que o inverno não chegasse.
Nos agarramos a cada hora tépida;
A cada crepúsculo, procuramos reter
o sol ainda um pouco no céu,
mas tudo foi inútil.
Ontem o sol se pôs irrevogavelmente
num emaranhado de névoa suja,
de chaminés, de cabos,
e hoje é inverno
(Levi)¹⁰*

9 Filme dirigido por Radu Mihalleanu, que conta a história de Salomão (Moshe Agazai), menino de apenas 9 anos que vive em um campo de refugiados no Sudão e que, para sobreviver, sua mãe (Meskie Shibiru Stran) o ensina a se fingir de judeu etíope, de forma que possa entrar em Israel.

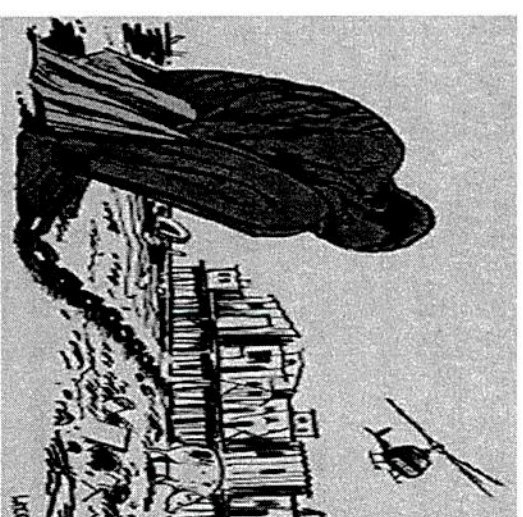
10 Os versos que formam o poema em forma de seta foram adaptados livremente pela autora de trecho, em prosa, encontrado na narrativa de Levi, sobre a chegada do inverno (É isto um homem? p. 125)

2. Zona cinzenta

Zona Cinzenta é uma expressão usada por Primo Levi, em seus relatos sobre a não-vida no Campo de Auschwitz, para expressar a longa cadeia de conjunção entre soldados, prisioneiros comuns e prisioneiros colaboradores, em que não se sabe ao certo quem é vítima e quem é algoz. Encontramos elementos importantes para a discussão sobre a Zona Cinzenta, em *O que resta de Auschwitz?*, de Giorgio Agamben, dialogando com a obra de Primo Levi, faz uma análise profunda sobre o testemunho.

O primeiro ponto a ser esclarecido sobre a dinâmica do Campo diz respeito ao *Sonderkommando*, constituído pelo grupo de deportados colaboradores quem a *Schutzstaffel* – SS (em português “Tropa de Proteção”) denominava quadrão Especial e confiava a gestão das câmaras de gás e dos fornos crematórios. Entre as tarefas desses “soldados” incluíam-se a condução dos prisioneiros à morte nas câmaras de gás, manutenção da ordem entre eles, remoção cadáveres e sua lavagem com jatos de água, verificação se havia algo de valioso escondido nos orifícios dos corpos, extração dos dentes de ouro, corte dos cabelos das mulheres e sua lavagem com cloro de amônia, transporte até os fornos crematórios e, por fim, a retirada das cinzas residuais dos fornos¹¹.

Dentro das condições do Campo ser membro do *Sonderkommando* era relativo privilégio, pois as condições físicas e a posição ocupada pelo prisioneiro (se trabalhador, se muçulmano, se doente, etc), além do idioma, eram determinantes para obter vantagem nas trocas por rações de alimentos, trapos para vestirem ou tabaco, que funcionava como uma espécie de moeda. Diz-se rel



11 AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* (Homo Sacer III) Paulo: Boitempo, 2008.

12 *Ibidem*. P. 34

vo privilégio porque, se por um lado os soldados do *Sonderkommando* gozavam de alguma vantagem em relação à obtenção de comida ou vestimenta, por outro lado pode-se considerar que exercer esse ofício durante meses seja a face mais cruel do que um ser humano é capaz de suportar em resistência à morte. Nesse sentido, declarou um dos sobreviventes que havia sido do *Sonderkommando*:

“Ao realizar esse 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”.¹³

A particular situação dos membros do *Sonderkommando* nos remete a um tema exaustivamente tratado por Agamben, a partir do relato dos sobreviventes e em especial de Primo Levi: a vergonha de ter sobrevivido. O sentimento de culpa é considerado lugar comum na literatura sobre os Campos, porque ter sobrevivido significa, na visão de quase todos os testemunhos, que tenha ocorrido ao custo da vida de um amigo ou companheiro, como se o sobrevivente só pudesse viver no lugar de um outro.

Para falar sobre a culpa e a vergonha dos sobreviventes, Agamben usa uma passagem de “*Os cadernos de Malte Laurids Brigge*”, de Rainer Maria Rilke, na qual Malte se encontra com os vagabundos das ruas de Paris e se dá conta que eles o reconhecem como um deles, apesar da sua aparente dignidade e do seu colarinho branco. No texto de Agamben, a transcrição da obra de Rilke é relativamente grande, porém essencial para o que se quer compreender, motivo pelo qual tomamos a liberdade de fazer algo semelhante, sob pena de não trazer ao conhecimento do nosso leitor todos os elementos necessários à compreensão do que se quer analisar. Segundo a descrição de Rilke, mesmo estando irremediavelmente limpo e apresentável, seu personagem, Malte, sentia-se observado, reconhecido e aceito pelos miseráveis:

Embora eu seja pobre. Embora minha roupa, que uso diariamente, comece a ficar púda, embora se possa objetar isso ou aquilo contra os meus sapatos. Meu colarinho, sem dúvida, está limpo, minhas roupas

também, e eu poderia, como estou, ir a uma confeitaria qualquer, quem sabe nos grandes bulevares, e poderia, sem receio, pegar um pedaço num prato de bolos. Isso não chamaria a atenção de ninguém, eu não seria censurado e não me mandariam sair, pois em todo o caso, é uma mão da boa sociedade, uma mão que é lavada de quatro a cinco vezes por dia. Sim, não há nada sob as unhas, não há tinta de escrever nos dedos, e os pulsos, em especial, estão impecáveis. Pessoas pobres não se lavam até ali, isso é coisa sabida. Pode-se assim tirar certas conclusões sobre seu asseio. E elas também são tiradas. São tiradas nos estabelecimentos. Mas há algumas criaturas, no Boulevard Saint-Michel, por exemplo, e na Rue Racine, que não se deixam enganar, que fazem pouco dos pulsos. Elas olham para mim e sabem. Sabem que, no fundo, sou uma delas, que estou apenas representando um pouco de comédia.¹⁴

Retomando a ideia de Sémelin sobre o genocídio, somente a falta de reconhecimento no outro como alguém igual a si é que permite a sua eliminação. Os passos para a eliminação do outro são, primeiro seu distanciamento como ser (ele e eu não pertencemos à mesma categoria de pessoas), depois seu rebaixamento (sua categoria é inferior à minha), sua coisificação (ele sequer pode ser considerado pessoa) até a necessidade de sua eliminação (seria melhor que ele nem existisse). Embora no texto de Rilke, seu personagem Malte não esteja pensando na eliminação dos miseráveis de Paris, está presente na descrição um elemento importante para o distanciamento: o asco. Não, eu não sou igual a eles, afinal de contas eu me lavo e sou alinhado, por favor, não me coloquem na mesma categoria dessas pessoas, poderia ter dito Malte.

Nesse ponto, devemos nos reportar à visão de vergonha trazida por Agamben das lições de Heidegger no curso do semestre invernal de 1942-43, dedicado a Parmênides, segundo a qual a vergonha é uma espécie de sentimento ontológico, que encontra seu lugar próprio no encontro entre o homem e o ser. Reforçando tal ponto de vista, Agamben transcreve de Heidegger a sentença “o ser mesmo traz consigo a vergonha, a vergonha de ser”¹⁵.

Depois de fazer uma crítica sobre a forma como Heidegger leva adiante a reflexão sobre a vergonha, Agamben oferece como complemento à sua própria reflexão o aforismo de Benjamin sobre o asco: “O que se assusta profundamente

13 LEVI, Primo. Os afogados e os sobreviventes: os delírios, os castigos, as penas, as impunidades. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 27-8

14 RILKE, Rainer Maria. Os cadernos de Malte Laurids Brigge. Porto Alegre: L&PM, 2009. p. 32-33

15 HEIDEGGER *apud* AGAMBEN, cit., p. 110-111.

no homem é a consciência obscura de que, nele, permanece em vida algo de tão pouco alheio ao animal provocador de asco, que possa ser reconhecido por este¹⁶. Na interpretação de Agamben a sensação dominante no asco é o medo de sermos reconhecidos por aquilo que sentimos asco. Assim nos parece ter acontecido com Malte, em quem o desespero se dava não por ter sido reconhecido pelos miseráveis, mas primeiramente por se reconhecer neles.

A questão que Agamben tenta resgatar aqui, com o texto de Rilke, é o naufrágio da dignidade perante uma figura extrema do humano e a inutilidade do respeito de si perante a absoluta degradação¹⁷. A metáfora da vergonha do poeta diante dos vagabundos de Paris parece anunciar a grande e inaudita vergonha dos sobreviventes diante daqueles que não resistiram e que são poeticamente denominados na obra de Levi de "submersos".

O paradoxo da sobrevivência nos Campos nazistas se dá exatamente no ponto de que ter resistido não significava estar entre os melhores. Daí decorre a culpa e a vergonha dos sobreviventes, do fato de que ter resistido sinaliza para a inexistência de virtude suficiente para torná-los inadaptáveis e, como consequência, submersos.

Diante de toda sorte de degradação física e moral, os Campos foram marcados não só pela violência dos soldados nazistas, mas pela exploração, o furto e o comércio entre os próprios deportados, práticas sem as quais não haveria chance de vida. Sob tais condições Levi nos convida a meditar sobre o significado que podiam ter, para os prisioneiros dentro do Campo, as velhas palavras "bem" e "mal", "certo" e "errado". A pergunta que ele nos coloca é: o quanto do nosso mundo moral comum poderia subsistir aquém dos arames farpados?

O cenário que conecta a narrativa de Levi com a *charge* de Latuff dedicado a este tópico, pode ser representado por uma partida de futebol. Não se trata de qualquer partida, mas aquela relatada pela testemunha Miklos Nyiszli, um dos poucos sobreviventes do último esquadra especial de Auschwitz. Nyiszli, que afirmou ter assistido, durante uma pausa do "trabalho" a uma partida realizada entre membros da SS e do *Sonderkommando*. Os que não jogavam assistiam, torciam, apostavam, aplaudiam, encorajando os jogadores como se a partida se desenrolasse num campo de aldeia¹⁸.

16 BENJAMIN, Walter. Rua de mão única. In: Obras Escolhidas II: Rua de mão Única. São Paulo, Brasiliense, 2000, p. 16.

17 AGAMBEN, cit., p. 67-70

18 LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*, cit., p. 29

Episódio semelhante ocorreu na trégua declarada pelas tropas escocesas, francesas e alemãs, nas trincheiras da Primeira Guerra Mundial, retratado pelo filme de Christian Carion, *Feliz Natal*, quando as tropas inimigas se solidarizaram e celebraram, juntas, a noite de natal. Tal como aconteceu com a partida de futebol relatada por Nyiszli ou na noite de natal da Primeira Guerra, aparentemente esses momentos de ruptura com a situação extrema funcionam como uma breve pausa de humanidade em meio a um horror infinito. Todavia, como ressalta Agamben, tais momentos de normalidade são o verdadeiro horror do Campo, pois eles são o emblema perfeito e eterno da "zona cinzenta" que não conhece tempo e está em todos os lugares. Nas palavras do filósofo italiano

[...] aquela partida nunca terminou, é como se continuasse ainda, ininterruptamente. [...] Dela provém a angústia e a vergonha dos sobreviventes [...] Mas dela também provém a nossa vergonha, de nós que não conhecemos os Campos e que, mesmo assim, assistimos, não se sabe como, àquela partida que se repete em cada partida dos nossos estádios, em cada transmissão televisiva, em cada normalidade cotidiana. Se não conseguirmos entender aquela partida, acabar com ela, nunca mais haverá esperança¹⁹.

A Zona Cinzenta é o lugar despojado de humanidade, de onde a vergonha dos sobreviventes é comparada por Levi ao *tóhu wawóhu*, transcrição do hebraico no livro do Gênesis (1,2) para "sem forma e vazia"²⁰, condição na qual se encontrava a terra após ter sido criada, quando o espírito humano ainda estava ausente. Enquanto existem lugares onde o humano produza não-humanos haverá Campos, haverá Zonas Cinzentas.

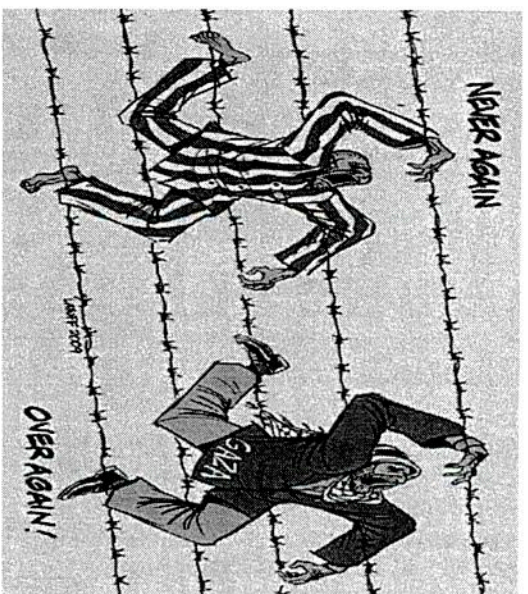
Quando analisada no contexto de um Campo de Concentração tem-se a clareza de que a Zona Cinzenta decorre de uma situação-limite, onde "o estado de exceção coincide, de maneira perfeita, com a regra e a situação extrema converte-se no próprio paradigma do cotidiano"²¹. O problema maior está na subsistência das Zonas Cinzentas, mesmo hoje, em tempos "oficialmente" de paz. Se Levi nos perguntava o quanto do nosso mundo moral comum poderia subsistir aquém dos arames farpados, hoje, todavia, devemos nos perguntar o quanto do mundo imoral do campo ainda subsiste em nosso mundo "livre".

19 AGAMBEN, cit., p. 35

20 "No princípio, criou Deus os céus e a terra. A terra, porém, estava sem forma e vazia; havia trevas sobre a face do abismo, e o espírito de Deus pairava por sobre as águas" (Gênesis, 1: 1-2) Versão da Bíblia traduzida por João Ferreira de Almeida.

21 AGAMBEN, cit., p. 57

3. O muçulmano nosso de cada dia



árabes no Oriente Médio.

O que se pretende abordar neste tópico não está, todavia, relacionado à causa palestina, embora este tema seja de inquestionável relevância e mereça cuidadosa reflexão. Como toda obra de arte se desprende de seu autor, e assume tantas dimensões quantas observações se fizerem sobre ela, tomamos a liberdade interpretar a *charge* no sentido generalizado do extermínio em massa. Antes de avançarmos, no entanto, façamos breve comentário acerca do uso da palavra *charge*.

No dicionário *Larousse*²³, a palavra *charge* é definida como “desenho ou caricatura que satiriza um fato específico, em geral político, que é do conhecimento público”²⁴, enquanto *cartum* é definida como “desenho ou narrativa

Quem acompanha o trabalho de Latuff sabe que o cartunista é considerado simpaticamente da causa palestina, no contexto do conflito israelo-palestino, e dedica parte do seu trabalho a esse tema. Portanto, a imagem duplicada da suástica nazista²⁵, em forma de homem, sendo um judeu e outro palestino, não é uma simples generalização da subsistência do

gráfica, caricatural, que satiriza comportamentos humanos”²⁵. Embora Latuff seja tradicionalmente conhecido como “cartunista”, e *cartum* (originalmente *cartoon*) e *charge* sejam popularmente considerados sinônimos, consideramos importante fazer tal distinção, a fim de imprimirmos sentido à opção para uso da palavra *charge* ao nos referirmos à obra de Latuff sob nossa análise.

A palavra “*cartum*” é um típico exemplo de aportuguesamento de palavra estrangeira, tendo origem na palavra inglesa, *cartoon*. Ao contrário da *charge*, o *cartum*, ou *cartoon*, está mais associado a desenhos caricaturais que retratam situações corriqueiras. De origem francesa, a palavra *charge* é, ao contrário, usada para indicar caricaturas satíricas, contendo uma crítica político-social. Em francês a palavra *charge* significa originariamente “carga”, “*Ce que peut porter un homme, un cheval, une voiture, etc.*”²⁶. E, em se tratando especificamente da palavra *charge* como ilustração, definida pelo dicionário francês *La Petit Larousse Illustré* como “*imitation outrée, exagération bouffonne en tout genre*”²⁷. Neste sentido, a palavra *charge* denota às figuras assim designadas a presença do exagero, do excesso, de algo além do regular. Como o trabalho de Latuff que ora comentamos é carregado de significado político-social entendemos ser mais apropriado o uso da palavra *charge*, e não *cartum*, fazendo a ressalva que, nesse caso, não se trata de exagero.

A triste coincidência entre o testemunho sobre os Campos de concentração e extermínio alemães e a *charge* de Latuff está na presença do *Muselman*, o muçulmano. Na linguagem do Campo era denominado muçulmano o prisioneiro que havia abandonado qualquer esperança, os mais fracos, ou ineptos, os destinados à “seleção”. Na *charge* de Latuff o muçulmano é o palestino obrigado a ser prisioneiro em sua própria terra. Em outra *charge* de Latuff, um de seus trabalhos mais famosos, conhecida como *Muro da Cisjordânia*, premiada no Concurso Internacional de Caricaturas sobre o Holocausto, em 2006, no Irã, o muçulmano é retratado como um palestino exilado em sua própria terra, vestindo o uniforme dos prisioneiros dos Campos nazistas, mas coberto com o turbante árabe e usando, no lugar da estrela de Davi que simboliza o judaísmo, a lua crescente, símbolo muçulmano.

22 O símbolo da suástica, geralmente associado ao nazismo, é na verdade um dos símbolos mais difundidos e antigos. O sentido da sua rotação poderá indicar o transcendente ou, como usada por Hitler, colocar a infinitude e o sagrado no temporal e no profano. No entanto, “qualquer que seja sua complexidade simbólica, a suástica, por seu próprio grafismo, indica manifestamente um movimento de rotação em torno do centro, imóvel, que pode ser o ego ou o polo. É portanto símbolo de ação, de manifestação, de ciclo e de perpétua regeneração”. CHEVALLIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. 12 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998. p. 852.

23 Dicionário Enciclopédico Larousse. São Paulo: Larousse do Brasil, 2007.

24 *Ibidem*, p. 254.

25 *Ibidem*, p. 233

26 Tradução livre: *O que pode ser levado por um homem, um cavalo, um carro, etc.* Petit Larousse Illustré. Paris: Librairie Larousse, 1982

27 Tradução livre: *imitação exagerada, exagero cômico de qualquer tipo.* *Ibidem*, p. 185.

O uso da palavra *Muschmann*, para designar os prisioneiros mais miseráveis dos Campos, é explicada por Agamben como uma referência à posição usada pelos muçulmanos em atitude de oração. De acordo com os testemunhos reproduzidos pelo escritor italiano, quando os dentes no Campo, desnutridos, entravam na fase em que se tornavam indiferentes a tudo que acontecia ao seu redor, vistos de longe, e em grande quantidade, dava a impressão de que fossem muçulmanos em oração.

No início do Capítulo 2 de "O que resta de Auschwitz", intitulado O "Muschmanno", Agamben transcreve uma descrição que retrata o muçulmano como "um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia"²⁸. Em outro trecho, o autor nos remete ao livro de Ryn e Klodzinski, "Na der Grenzen swischen Leben und Tod: Eine Studie über die Ercheinung des 'Muschmanns' im Konzentrationslager" em *Auschwitz-Hefte*²⁹, no qual a miséria do muçulmano dos Campos é retratada da seguinte forma:

O muçulmano não causava pena a ninguém, nem podia contar com a simpatia de alguém. Os companheiros de prisão, que temiam continuamente pela própria vida, nem sequer se dignavam de lhe lançar um olhar. Para os prisioneiros que colaboravam, os muçulmanos eram fonte de raiva e preocupação: para as SS eram apenas inútil imundície. Tanto uns quanto os outros só pensavam em eliminá-los, cada um à sua maneira.³⁰

A triste ironia ilustrada por Latuff é que, depois do que aconteceu nos Campos de concentração e extermínio alemães, há menos de oitenta anos, os judeus, representados pelo Estado de Israel, têm produzido na Palestina seus próprios *Muschmanns*. Nosso argumento, no entanto, é que os *Muschmanns* estão por toda parte, onde quer que exista uma Zona Cinzenta, inclusive no "mundo livre". Quantos metros se podem percorrer em uma metrópole contemporânea sem se deparar com um *Muschmann*? Portanto, devemos insistir na pergunta: quem é o muçulmano?

Chamados por Levi de "Submersos", os muçulmanos são descritos de forma que poderiam ser muitos grupos de não-homens, de qualquer tempo, em qualquer lugar, que são dessubjetivados e exterminados enquanto ser:

[...] são eles a força do Campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não-homens que marcham e se esforçam

28 *Ibidem*, p. 49

29 Mantivemos a referência sem tradução da mesma forma como consta no texto de Agamben.

30 RYN, Z.; KLODZINSKI, S. *Apud* AGAMBEN, *Ibidem*, p. 51

em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se chamá-los vivos, hesita-se em chamar "morte" à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la.

Eles povoam minha memória com sua presença sem rosto, e se eu pudesse concentrar numa imagem todo o mal do nosso tempo, escolheria essa imagem que me é familiar: um homem macilento, cabibaxo, de ombros curvados, em cujo rosto, em cujo olhar, não se possa ler o menor pensamento.³¹

A expressão "presença sem rosto" nos remete à reflexão sobre o significado do rosto, que no Dicionário de Símbolos é explicado como a linguagem silenciosa, um desvendamento, incompleto e passageiro, da pessoa, uma vez que não é para si mesmo, mas para o outro. Apesar de ninguém jamais ter visto seu próprio rosto diretamente, é por meio dele que nos apresentamos aos outros, de maneira que se torna mais revelador do que todo o resto do corpo: "é o eu íntimo parcialmente desnudado"³². Na obra intitulada "Entre Nós: Ensaíos sobre a alteridade", Lévinas contesta o fundamento heideggeriano do primado da ontologia e defende o da ética, sob o qual é nos rostos humanos que se logra alcançar o infinito. No mesmo sentido empregado pelo Dicionário de Símbolos acima citado, nas palavras de Lévinas, "o rosto significa outramente [...] e a nudez do rosto não é uma figura de estilo, ela significa por si mesma"³³.

A centralidade do rosto é relacionada na obra de Lévinas com o primado da ética exatamente pela ruptura que ela representa com a predição oferecida pelo logos. A tradição filosófica grega nos legou a hegemonia da racionalidade que, todavia, fracassou como projeto civilizacional. A nova mirada, proposta por Lévinas a partir do rosto, aponta para o infinito em virtude da inapropriabilidade (e, portanto, impossibilidade de justificativa racional) daquilo que o outro traz.

O problema colocado por Aristóteles em "*Ética a Nicômaco*" sobre como os homens podem viver melhor permanece sem solução. Sabemos, contudo, que a posse do conhecimento prático, propugnada pela racionalidade, tanto na tradição filosófica dos gregos antigos quanto na tradição científica moderna, não foi capaz de nos conduzir à felicidade nos termos aristotélicos. No entanto, se levarmos em consideração o termo grego sobre o qual se referia Aristóteles,

31 LEVI, Primo. É isto um homem? *Ibidem*, p. 91

32 CHEVALIER, GHERBRANT. *Ibidem*, p. 790

33 LÉVINAS, Emmanuel. Entre nós: Ensaíos sobre a alteridade. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. p. 31

no tocante à palavra felicidade, *eudaimon*, voltaremos à pista que nos oferece Lévinas. A palavra *eudaimon* resulta da conjugação de *eu* (bem) e *daimon* (divindade), que significa viver de uma maneira em que se é favorecido por um espírito divino, servindo, para Aristóteles, como substituto para *eu zen* (bem viver). Portanto, em termos aristotélicos, alcançar a felicidade é viver bem³⁴.

O bem (*eud*) que constitui a felicidade, de acordo com a matriz grega dessa palavra, procede do campo da ética, enquanto o elemento divino (*daimon*) pode ser atribuído à infinitude que procede do rosto, como sustenta Lévinas. Neste sentido, viver melhor significa construir um legado ético a partir do encontro que se opera quando se está defronte a um rosto.

A presença do rosto e do olhar como expressão do infinito também pode ser encontrada no poema “*Soupir*”, de Mallarmé, que data de 1864, mas foi publicado pela primeira vez na edição de 12 de maio de 1866 do *Parnasse Contemporain*³⁵. Traduzido por Júlio Castañón Guimarães da seguinte forma:

Minha alma a tua fronte, irmã, onde devaneia
A estação outonal de manchas ruivas cheia,
E ao céu errante desse teu angélico olhar
Sobe, tal como um jardim de triste ar
Pelo Azul branco jato d'água, fiel, suspiral!
- O Azul de Outubro pálido e puro que mira
Nos grandes tanques seu próprio longo langor:
E deixa, na água morta em que rubro estertor
Das folhas erra ao vento e cava sulco frio,
Arrastar-se fulvo o sol, raio fugido.³⁶

O fato de não oferecer (pelo menos aparentemente) maiores dificuldades de compreensão, exclui “*Soupir*” dos poemas de Mallarmé considerados herméticos. Particularmente no que diz respeito ao papel do rosto e do olhar, enquanto *locus* do infinito, a clareza do poeta se expressa nos primeiros versos, onde declara seu devaneio outonal diante do rosto da amada³⁷. O texto original,

34 SILVA, Clarisse A. *Ética a Nicômaco*. In: *Grandes ícones do Conhecimento Humano – Filosofia*. São Paulo: Myrthos Editora, 2013. p. 72

35 GUIMARÃES, Júlio Castañón. Anotações. In: MALLARMÉ, Stéphane. *Brinde fúnebre e outros poemas*. 3 ed. Rio de Janeiro: Letras, 2012. P. 80

36 GUIMARÃES, Júlio Castañón. Anotações. *Ibidem*, p. 9

37 Embora seja usada a palavra “irmã”, considera-se que tenha sido empregada para se referir à amada. GUIMARÃES, *Ibidem*, p. 80

“*Mon ame ton front où revêt, ô calme soeur/ Un automate jonché de taches de rous-seur/ Et vers le ciel errant de ton oeil angélique [...]*”³⁸, indica um amante que tem sua alma sendo dirigida a um lugar que é o rosto (*front*) e o olhar (*oeil*), onde ele sonha e encontra o infinito, que ele denomina como “céu errante” (*ciel errant*). Neste sentido, também encontramos em Mallarmé a ideia de rosto como a expressão do encontro e, portanto, da outridade.

O problema colocado pela existência do *Musemann* está exatamente no fato de apresentar-se supostamente sem rosto, ou com um rosto em cujo olhar não se possa ler o menor pensamento. Para além do que inicialmente nos propõe Lévinas, é preciso considerar que é também rosto o não-rosto. O não-rosto também nos fala. O não-rosto é também uma face do infinito e precisa ser conjugado com o *eu* (bem), a fim de se possa constituir alguma esperança de *eudaimon* (felicidade).

Na tentativa de interpretar o papel do *muçulmano* no Campo, Agamben usa como metáfora a representação do Campo “como uma série de círculos concêntricos que semelhante a ondas, continuamente roçam um não-lugar central habitado pelo *muçulmano*”³⁹. De acordo com o filósofo italiano toda a população do Campo é um imenso turbilhão que gira obsessivamente em torno de um centro sem rosto, uma vez que é o ponto ocupado pelo *Musemann*, aquele de quem foi tirada a existência em vida.

Retomando a obra de Rilke, anteriormente citada, observa-se que uma das primeiras reflexões feitas por Maile ao chegar em Paris, diz respeito ao rosto. O jovem poeta registra o fato de nunca ter percebido que existam tantos rostos e que embora haja um número imenso de pessoas, o número de rostos é ainda muito maior, pois cada uma delas possui vários.

Há pessoas que ostentam um rosto por anos a fio, e, obviamente, ele se gasta, fica sujo, rompem-se nos vincos, alarga-se como as luvas que usamos durante a viagem [...] Outras pessoas tocam os seus rostos extraordinariamente depressa, um após o outro, e os gastam pelo uso. Parece-lhes, de início, que os teriam para sempre, porém, mal chegam aos quarenta, e eis o último. Isso tem, é claro, a sua tragicidade. Elas não estão acostumadas a poupar rostos, o último se gastou em oito dias, tem buracos, está fino como papel em muitas partes, e então, pouco a pouco, revela o que há por detrás deles, o não-rosto, e elas andam com esse não-rosto por aí.⁴⁰

38 MALLARMÉ, *Ibidem*, p. 8

39 AGAMBEN, *Ibidem*, p. 59

40 RILKE, *Ibidem*, p. 9-10

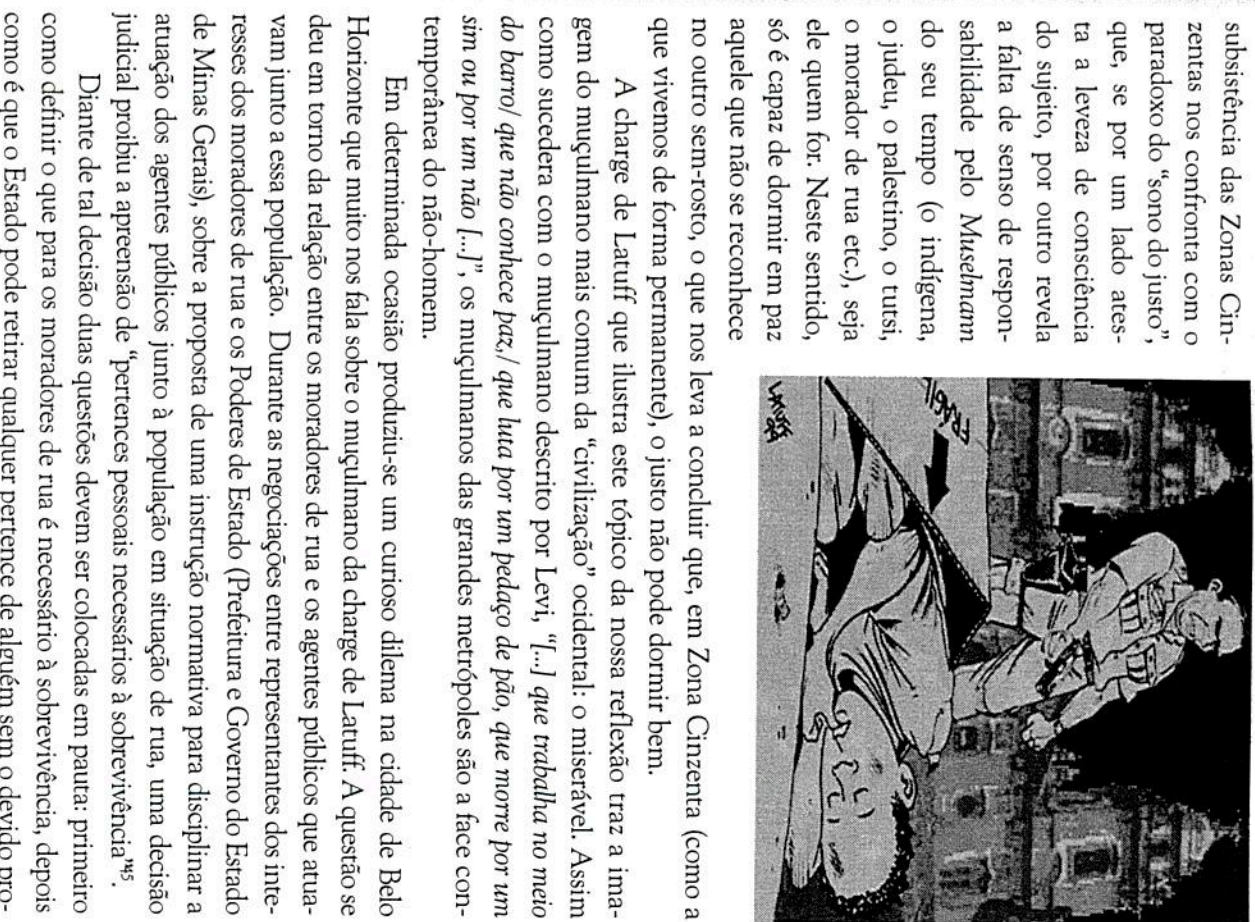
Da mesma forma como Rilke retrata, por meio de Malte, um tipo de degradação a que se pode chegar, ao ponto de destituir-se a própria representação do que existe de humanidade no ser, o muçulmano é o símbolo do não-homem, do sem-rostro, do centro dos círculos do Campo, lugar onde ninguém quer chegar, nem mesmo se enxergar nele.

Para Lévinas o homem é o único ser que não se pode encontrar sem expriimir este encontro mesmo, pois em toda atitude referente ao humano há uma saudação, até quando há recusa de saudar⁴¹, o que aqui interpretamos com a presença do não-rostro. Transportando tal ideia para a linguagem do Campo, pode-se afirmar que ao andarem com esses não-rostros por aí, os muçulmanos nos defrontam com seu irrefutável e histórico existir, materializado na recusa de saudar. A existência histórica do muçulmano não está no campo da ontologia, que interessa, enquanto drama, à filosofia clássica ocidental, mas, como adverte Lévinas, está na compreensão da nossa situação no real e na disposição afetiva diante do acontecimento dramático do ser-no-mundo⁴².

Quando o Dicionário dos Símbolos nos oferece como reflexão sobre o rosto a máxima “ninguém jamais viu o seu próprio rosto diretamente”, vaticina, como complemento, que “só é possível conhecê-lo através de um espelho ou de uma miragem”⁴³. Em Zonas Cinzentas não existem espelhos, “não há espelhos, mas a nossa imagem está aí na nossa frente, refletida em cem rostos pálidos, em cem bonecos sórdidos e miseráveis”⁴⁴. O sem-rostro é, portanto, ao mesmo tempo o desconforto que tentamos evitar, para não nos reconhecermos, e a expressão da alteridade que nos defronta com a responsabilidade perante o Outro.

4. O sono do justo

Existe uma expressão popular usada como referência para uma noite bem dormida: “o sono do justo”. Tal expressão nos reporta à ideia de que aquele que age com justiça não carrega culpa nem mácula, tendo, por isso, sua consciência tranquila, ao ponto de poder dormir na mais perfeita paz. Todavia, a



subsistência das Zonas Cinzentas nos confronta com o paradoxo do “sono do justo”, que, se por um lado atesta a leveza de consciência do sujeito, por outro revela a falta de senso de responsabilidade pelo *Musehmann* do seu tempo (o indígena, o judeu, o palestino, o tursi, o morador de rua etc.), seja ele quem for. Neste sentido, só é capaz de dormir em paz aquele que não se reconhece no outro sem-rostro, o que nos leva a concluir que, em Zona Cinzenta (como a que vivemos de forma permanente), o justo não pode dormir bem.

A charge de Latuff que ilustra este tópico da nossa reflexão traz a imagem do muçulmano mais comum da “civilização” ocidental: o miserável. Assim como sucedera com o muçulmano descrito por Levi, “[...] 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 [...]”, os muçulmanos das grandes metrópoles são a face contemporânea do não-homem.

Em determinada ocasião produziu-se um curioso dilema na cidade de Belo Horizonte que muito nos fala sobre o muçulmano da charge de Latuff. A questão se deu em torno da relação entre os moradores de rua e os agentes públicos que atuavam junto a essa população. Durante as negociações entre representantes dos interesses dos moradores de rua e os Poderes de Estado (Prefeitura e Governo do Estado de Minas Gerais), sobre a proposta de uma instrução normativa para disciplinar a atuação dos agentes públicos junto à população em situação de rua, uma decisão judicial proibiu a apreensão de “pertences pessoais necessários à sobrevivência”⁴⁵. Diante de tal decisão duas questões devem ser colocadas em pauta: primeiro como definir o que para os moradores de rua é necessário à sobrevivência, depois como é que o Estado pode retirar qualquer pertence de alguém sem o devido pro-

41 LÉVINAS, *Ibidem*, p. 28.
42 LÉVINAS, *Ibidem*, p. 23.
43 Dicionário dos Símbolos, *Ibidem*, p. 790.
44 LEVI, *É isto um homem?*, cit., p. 24

45 Agravo de Instrumento n.1.0024.12.135523-4/001 TJ/MG, 8ª Câmara Cível. Rel: Des. Teresa Cristina da Cunha Peixoto. Data de julgamento: 11/07/2013

cesso legal. Em parecer jurídico elaborado em coautoria com José Luiz Quadros de Magalhães, para o caso em tela, sustentamos que a retirada de bens das pessoas em situação de rua é inconstitucional e se fosse regulamentada, por meio de instrução normativa, configuraria flagrante violação dos direitos fundamentais à propriedade e à igualdade. No tocante à definição do que seriam os “pertences pessoais necessários à sobrevivência”, sustentamos a subjetividade da questão:

Se a propriedade de uma caixa de papelão é útil ou não, fundamental para a sobrevivência do seu possuidor ou não, só ele pode dizer. Se o objeto parece entulho, isto não interessa ao estado, seu possuidor o decide. Só as pessoas podem dizer a importância de um bem, seja um anel ou um pedaço de pano, para elas mesmas. Um bem que pode parecer lixo para uma pessoa pode ser insubstituível para o seu proprietário. Uma recordeção pode ser o único bem para quem o possui, o que pode tornar um pedaço de pano ou um recorte de jornal em algo de valor inestimável.⁴⁶

Resalte-se que no parecer jurídico ao qual nos referimos, o direito de propriedade é apontado como um dos responsáveis pela existência de moradores de rua, mas que, no contexto do Estado de Direito, uma vez proclamado deve ser assegurado indistintamente, incluindo, é claro, o morador de rua, independentemente do valor das suas “propriedades”.

Quando Levi nos fala sobre o processo de dessubjetivação do deportado, promovido no Campo de Auschwitz, por meio da perda de todos os seus pertences, curiosamente refere-se a essa perda das referências enquanto pessoa, que podem estar contidas nos pequenos hábitos diários ou nos objetos aparentemente desnecessários à sobrevivência:

Um lenço, uma velha carta, a fotografia de um ser amado. Essas coisas fazem parte de nós, são algo como os órgãos do nosso corpo (...) Quem perde tudo, muitas vezes perde também a si mesmo; transformado em algo tão miserável, que facilmente decidirá sobre sua vida e sua morte, sem qualquer sentimento de afinidade humana, na melhor das hipóteses considerando puros critérios de conveniência.⁴⁷

46 Parecer “Normativa conjunta sobre a atuação dos agentes públicos junto à população em situação de rua. Apresentação de bens. Crime” Disponível para consulta em: <http://joseleizquadrosdemagalhaes.blogspot.com.br/2014/01/1385-parecer-acerca-da-normativa-da.html>

47 LEVI, Primo. É isto um homem?, *Ibidem*, p. 25

Qual é a distância entre a relação que se estabelecia nos Campos, entre os soldados e os deportados, e que se estabelece hoje em Belo Horizonte, entre a polícia e os moradores de rua? Como esperar que um policial militar, como o da ilustração de Latuff, que pode ser de qualquer lugar, se reconheça num morador de rua a fim de respeitá-lo como igual? Não são os policiais de hoje, pessoas geralmente de origem pobre a serviço do Estado para conter os pobres, uma espécie de *Sonderkommando*? Não vivemos ainda na Zona Cinzenta?

Retirar tudo do outro é desprovê-lo de rosto, o caminho mais curto para afastar qualquer sentimento de afinidade humana. Eis a essência do Terceiro Reich: reduzir o Outro a uma categoria inferior e desnecessária. No Capítulo denominado “Prova de Química”, onde é narrada a entrevista pela qual Levi é requisitado para trabalhar no Campo, a descrição feita pelo autor sobre o contato com seu entrevistador, o Dr. Pannwitz, revela muito sobre essa dessubjetivação intermediada pelo rosto e o olhar:

Porque esse olhar não foi cruzado entre dois homens. Se eu soubesse explicar a fundo a natureza desse olhar, trocado como através do vidro de um aquário entre dois seres que habitam meios diferentes, conseguiria explicar a essência da grande loucura do Terceiro Reich.

Deu pra perceber, naquele instante e imediatamente, o que todos nós pensávamos e dizíamos dos alemães. O cérebro que dirigia aqueles olhos azuis, essas mãos bem cuidadas, dizia: “Esse algo que está na minha frente pertence a um gênero que obviamente, convém eliminar. Neste caso específico, deve-se, antes, examinar se ele não contém ainda algum elemento aproveitável.” E na minha cabeça, como sementes num porongo vazio: “Os olhos azuis e o cabelo loiro são, essencialmente, maus. Nenhuma possibilidade de comunicação.”⁴⁸

Tanto o muçulmano do Campo quanto o da sociedade contemporânea são a expressão limite da dessubjetivação, da mais absoluta desconsideração como humano, condição que só pode ser restituída pela ética da responsabilidade. Não é de estranhar que no Campo havia um sonho recorrente entre os prisioneiros⁴⁹, o de que estão entre seus amigos e familiares e contam sobre sua fome, a violência que sofreram, o frio e todos os outros horrores do lugar, mas, embora estejam felizes, em casa, narrando, percebem que ninguém os escuta,

48 *Ibidem*, p. 108

49 *Ibidem*, p. 60

como se não estivessem de fato lá, como se não tivessem rosto. Diante da experiência de se sentir um sem-rosto, Levi nos conta que aquele contato com o *Doktor* Pannwitz fez com que ele quisesse, depois de Ibert, reencontrá-lo, não por vingança, mas pela sua curiosidade quanto à alma humana.

Por que não nos sentimos responsáveis pelos nossos mugulmanos? Como podemos ter sono e nos sentirmos justos sabendo da existência de tantos não-homens, de tantos sem-rosto? A resposta unânime dos carrascos, e que continua sendo repetida, é que eles não podiam fazer outra coisa senão o que fizeram.

No início da narrativa de *É isto um homem?*, quando Levi conta sobre a viagem até Auschwitz, o escritor italiano relata que já na estação de Cárpi, onde esperavam o trem e a escolta, os prisioneiros receberam as primeiras pancadas, o que, segundo ele, foi tão novo e absurdo que não chegaram a sentir dor, nem no corpo nem na alma. Diante deste relato Levi se faz a seguinte indagação: “como é que, sem raiva, pode-se bater numa criatura humana?”⁵⁰. Pergunta semelhante é feita no filme francês dirigido por Henri Verneuil, *“I como Ícaro”*, no qual é reproduzida uma experiência realizada pela Universidade de Yale, New-Haven – EUA. O filme *I como Ícaro*, de 1979, conta a estória da investigação sobre o assassinato de um presidente, que leva à tentativa de traçar o perfil do suspeito. Desconfiado da falta de motivo para cometer o homicídio, o “Procurador”, quem conduz a investigação, tem a oportunidade de conhecer a “Experiência sobre submissão da autoridade”, conduzida, no filme, pelo Dr. Naggara, mas que foi efetuada na realidade, entre 1960 e 1963, pelo Professor Stanley Milgram.

Diante de uma suposta experiência sobre a memória, que serviria para medir, cientificamente, degraú por degraú, o quanto a punição pode influir na memória, o Dr. Naggara explica reservadamente ao Procurador que na verdade o que o interessa na pesquisa é a submissão à autoridade. A experiência consiste em atribuir a um candidato (selecionado por meio de anúncio de jornal, mediante uma pequena recompensa), sob a supervisão de um cientista, a tarefa de “instrutor”, que deverá ler para outro candidato, o “aluno”, uma lista de palavras, com seus respectivos termos associados e depois repetir as mesmas palavras esperando que o “aluno” se lembre do termo relacionado com cada uma delas. A cada erro o “instrutor”, que ficará sentado diante de uma mesa de controle, usará um mecanismo responsável por descargas elétricas progressivas (que aumentam de 15 em 15 volts) a serem infringidas contra o “aluno” a fim de forçá-lo a usar a memória mais eficientemente.

Na verdade, todos os envolvidos na cena criada pelo Dr. Naggara est representando, exceto o “instrutor”. As descargas elétricas imprimidas sobre “aluno” são falsas, mas o “instrutor” não sabe disso. O que se analisa na experiência é até que ponto o candidato que exerce a função de “instrutor” é capaz de imprimir sofrimento a uma pessoa, que ele acredita ser outro candidato, que não lhe fez nada.

No filme, em determinado momento o “instrutor”, Sr. Despaul, tenta ajudar sua vítima, o “aluno”, Sr. Rivoli, dando dicas da palavra que precisa ser lembrada. Então, sem serem vistos pelos demais, o Dr. Naggara explica ao Procurador:

- *Olhe, Despaul tenta diminuir seu conflito interno ajudando a sua vítima*
- *Se é tão insupportável, por que ele não para?* Pergunta o Procurador.
- *Se ele fizer isso reconhecerá que não deveria nem ter começado.*

Depois que o Sr. Rivoli, o “aluno”, já nem responde mais às perguntas fingendo-se desfalecido pelos choques que supostamente está levando, o instrutor, Sr. Despaul (verdadeiro analisado), interpela o médico assistente:

- *O que vamos fazer?*
- *Considere seu silêncio como um erro e aplique 180 volts.*
- *Mas ele não está nada bem! Isso pode acabar mal!*
- *Eu assumo toda a responsabilidade.*
- *Bem, se você assume a responsabilidade... – E aplica os 180 volts.*

O trecho do filme acima transcrito nos fala da obediência cega e da falta de senso de responsabilidade própria, temas caros às análises sobre os Campos de concentração e extermínio e, por que não, sobre a nossa Zona Cinzenta. No filme *“I como Ícaro”*, a experiência ajuda o investigador a entender que a motivação do suspeito para assassinar o presidente pode ter sido simplesmente a submissão à autoridade (isto é, havia um mandante), já que ele não tinha qualquer coisa contra sua vítima, nem havia recebido dinheiro que justificasse seu ato. Tal conclusão está relacionada com o fato de que o suspeito havia sido submetido à experiência do Dr. Naggara, tendo revelado resignada submissão à autoridade, nesse caso representada pela equipe científica que “supervisionava o experimento”.

Nos Campos de concentração e extermínio, não apenas os soldados prontos para a irrestrita submissão à autoridade, mas também alguns deportados

50 *Ibidem*, p. 15

colaboradores. Como relata Levi, sobre Auschwitz, os prisioneiros não judeus eram considerados, de alguma forma, superiores e quando chegavam eram automaticamente encarregados em alguma função. Os judeus, por sua vez, precisavam lutar duramente para conseguir essas funções e são, por isso, chamados pelo escritor de "proeminentes". Nas palavras de Levi

Os "proeminentes" judeus constituem um triste e notável fenômeno humano. Convergem neles os sofrimentos presentes passados e atávicos e a hostilidade ao estrangeiro, assimilada por tradição e educação, para fazerem deles monstros de insociabilidade e insensibilidade.

São o típico produto da estrutura do Campo de Concentração alemão: basta oferecer a alguns indivíduos em estado de escravidão uma situação privilegiada, certo conforto e uma boa probabilidade de sobrevivência, exigindo em troca a tração da natural solidariedade com os companheiros, e haverá por certo quem aceite⁵¹

Guardadas as devidas proporções, consideremos que em uma economia em crise e na iminência da perda de direitos trabalhistas, uma categoria profissional se engaje na luta pelos seus direitos por meio da greve. Imaginemos que tais trabalhadores sejam dispensados em massa, como represália à persistência da greve, e abra-se contratação de substitutos para seus respectivos postos de trabalho. Parece natural que, vivendo em crise econômica, haverá desempregados e trabalhadores com piores condições interessados nas vagas abertas. Será mesmo natural? Ou será que a observação de Levi para o Campo também se aplicaria ao caso? Vejamos como ficaria a sentença dos grevistas completada com a frase de Levi: depois de dispensados abriram-se as respectivas vagas de emprego "exigindo-se em troca a *tração da natural solidariedade com os companheiros, e haverá por certo quem aceite*". Será que os novos contratados compartilham a culpa e a vergonha que têm os sobreviventes dos campos? Será que existe um patamar de degradação humana para desencadear a responsabilidade perante o outro? Será que não há qualquer patamar?

Se já é difícil entender o que leva um ser humano a considerar outro ser humano tão inferior que mereça seu desprezo ou até violência, mais difícil ainda é entender o que leva um ser humano a desprezar ou violentar outro com quem mantém laços de identidade, como aconteceu com os "proeminentes". Nos Campos, alguns prisioneiros, receberam tarefas de soldados e passaram a

se comportar como os outros soldados. Tal situação corresponde à narrativa do filme de Radu Mihaileanu⁵², "*Train de Vie*" (Trem da Vida), que conta a história de um vilarejo na Europa Ocidental que, em 1941, recebe o alerta de que os nazistas estão chegando para deportar todos os judeus. A alternativa encontrada pela comunidade judaica foi forjar a própria deportação usando um trem que, fazendo-se passar por nazista, conseguiria chegar ileso à fronteira com a Rússia. Para que isso acontecesse os judeus com melhor desempenho na língua alemã fingiriam ser soldados nazistas e os demais fingiriam ser deportados sendo conduzidos a um Campo de concentração.

Na estória de Mihaileanu tudo teria ido muito bem, se os judeus que se faziam passar por soldados não passassem a se comportar com tirania e os supostos deportados não tramassem uma rebelião contra seus algozes. O que "*Train de Vie*" nos traz à reflexão é como as pessoas encarnam papéis escondidos atrás de nomes. A nomeação⁵³ estigmatiza, limita e nos condiciona. Por um lado, quem é nomeado corre o risco de assumir a performance caracterizadora daquele nome. Por outro lado, quem nomeia reduz o outro à expectativa daquilo que caracteriza o nome.

Resistir à nomeação não é tarefa fácil. Estamos permanentemente, antes mesmo do nascimento, submetidos a um contexto sócio-cultural que nos atribui significado, que nos diz quem somos. No Campo, em todo momento o deportado era interpelado a ser alguma coisa: *Häftling*, *Muschmann*, *Prominenten*, *Kapo*, etc. Na vida somos, igualmente interpelados, a sermos homem ou mulher, cristão ou judeu, trabalhador ou desempregado, etc. No "Trem da Vida" (*Train de Vie*) não foi diferente, os passageiros foram interpelados e assumiram as respectivas nomeações.

Um interessante testemunho de Levi nos conta a história de Steinlauf, um amigo que conheceu em Auschwitz, que resistiu à nomeação. De acordo com o escritor, depois de algum tempo no Campo, quando já começava a se entregar às circunstâncias adversas, ele mesmo foi perdendo seu hábito de limpeza, mas ficou marcado pela atitude e ligação de Steinlauf. Como relata Levi, mesmo ciente de que em algumas horas estaria completamente sujo e igualzinho a qualquer outro prisioneiro que não havia se lavado, Steinlauf insistia em manter seu me-

52 Mesmo diretor de "*Um herói do nosso tempo*", anteriormente citado.

53 Sobre o tema recomendamos a leitura do livro de Alain Badiou "*Circunstâncias*, 3. *Portée du mot 'juif'*". Paris: Lignes, 2005.

ticuloso banho, sua forma alinhada e sua postura ereta. A lição de Steinlauf foi traduzida por Levi nos seguintes termos:

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 esforçarmos por salvar ao menos a estrutura, a forma de 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 recusarmos nosso consentimento.⁵⁴

A Zona Cinzenta na qual vivemos, funciona de forma semelhante à engrenagem de que nos fala Levi, ela oferece todas as condições materiais e objetivas para que nos transformemos em animais. Mais do que isso, ela já nos considera animais e tenta nos convencer que estamos condenados aos nossos instintos animais. Ela nos diz que sempre existem oprimidos e que sempre existirão, não há o que fazer. Ela nos diz que é preciso ser esperto para sobreviver. Ela diz para fazermos o que for “necessário” para subirmos na vida, porque no nosso lugar, qualquer um faria o mesmo. Ela nos diz que não temos culpa pela existência da miséria e que não somos responsáveis pelos miseráveis, porque a vida é assim.

O discurso imperante é de que a preocupação com o outro está vinculada ao merecimento, que a proteção ao humano deve ser medida pela capacidade que ele tem de reconhecer o benefício, fazer bom uso dele e corresponder ao investimento feito. As políticas sociais de um estado, por exemplo, estão sob permanente questionamento quanto à sua conveniência, uma vez que são quase sempre mantidas em face daqueles que não as “merecem”. Sob tal perspectiva não se deve sustentar aqueles que não querem se esforçar, e não parece justo que os impostos provenientes do trabalho de alguns sustentem os que não trabalham.

A lógica do merecimento no contexto das políticas sociais nos remete mais uma vez ao problema de nos reconhecemos no outro, a perigosa tarefa que pode desencadear até o extermínio. Existe uma experiência comumente vivida que pode nos ajudar a enxergar melhor o impacto desse reconhecer-se ou não no outro. Imaginemos que, ao passarmos por uma via pública, vejamos no nosso horizonte uma movimentação típica de onde ocorreu uma recente tragé-

dia. Tumulto, sirenes, polícia, bombeiros, fumaça, etc. Se o local da tragédia nos remete a algum familiar ou amigo, por ser próximo a sua moradia ou local de trabalho, tudo indica que nos aproximaremos em relativo desespero, até termos a certeza de que o acontecimento não envolve nenhum deles. Esse sentimento de alívio que sentimos quando confirmamos que não há amigos ou parentes entre as vítimas da tragédia é um pequeno demonstrativo de como reagimos diante do outro a partir do significado construído sobre ele em relação a nós.

Quanto maior a identidade em relação ao outro, maior o seu significado pra nós e maior a responsabilidade que sentimos em relação a ele. O vínculo de parentesco contém uma identidade intrínseca, quase sempre consanguínea, tornando o laço de identidade objetivo e, por isso, mais facilmente compreendido. A partir da hipótese levantada, interessa-nos refletir sobre o papel da amizade na constituição do vínculo de identidade, capaz de imprimir responsabilidade diante da alteridade.

Em “*O que é o contemporâneo? e outros ensaios*”, Giorgio Agamben fala de uma nova política, como alternativa ao modelo de sociedade que construímos ao longo da modernidade, considerado por ele esgotado e direcionado à catástrofe. A nova política de que fala Agamben está fundada no estatuto ontológico e ao mesmo tempo político da amizade, que o autor retoma da leitura de *Ética a Nicômaco*⁵⁵, onde Aristóteles estabelece equivalência entre ser e viver, sentir-se existir e sentir-se viver.

Na leitura que se extrai do texto de Agamben sobre a amizade, esta se opõe ao modelo tradicional de sociedade em razão da forma como se estabelece a relação entre sujeitos. Enquanto o modelo tradicional se estabelece a partir de uma relação do tipo contratual entre sujeitos, que funda uma *societas*, a amizade constitui uma dessubjetivação, na medida em que se atém ao próprio fato da existência.

A existência é desejável porque se sente que esta é uma coisa boa e essa sensação (*aisthesis*) é em si doce. Também para o amigo se deverá então com-sentir que ele existe e isso acontece no conviver e no ter em comum (*koinonein*) ações e pensamentos. Nesse sentido, diz-se que os homens convivem (*syzen*) e não como para o gado, que dividem o pasto.⁵⁶

55 AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó, SC: Argos, 2009.

56 Agamben refere-se especificamente aos trechos 1170^a 28 até 1171b 35, dos livros oitavo e nono da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. AGAMBEN, *Ibidem*, p. 86

57 ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Ajmal* AGAMBEN, *Ibidem*, p. 87.

58 A transcrição do trecho de *Ética a Nicômaco* corresponde à versão em português da tradução feita pelo próprio Agamben dos textos gregos, como consta no livro “*O que é o contemporâneo? e outros ensaios*” editado pela Argos.

A subjetivação contemporânea resulta da atuação dos dispositivos sobre os seres viventes, tendo como conceito de dispositivo “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos”.⁵⁹ Podem ser considerados dispositivos, além dos aparelhos de estado⁶⁰ e aparelhos ideológicos de estado⁶¹, a linguagem, a filosofia, os aparelhos eletrônicos, etc. Daí resulta o caráter ontológico e dessubjetivador da amizade, uma vez que constitui-se como instância de *com-sentir*, sentir junto, que é para os viventes o próprio fato de existir. Essa sensação íntima proporcionada pela amizade, de *com-sentir*, transcende a uma relação entre sujeitos (relação contratual, intersubjetiva), porque se atém à própria existência. Na amizade não há dois sujeitos, mas, ao contrário, o ser mesmo é dividido, como duas faces (dois rostos) dessa *com-divisão*.

O amigo não é um outro eu, mas uma alteridade imamente na “mesmidade”, um tornar-se outro mesmo. No ponto em que eu percebo a minha existência como doce, a minha sensação é atravessada por um *com-sentir* que a desloca e a deporta para o amigo, para o outro mesmo. A amizade é essa des-subjetivação no coração mesmo da sensação mais íntima de si.⁶²

A existência ética requer uma consciência humanística, capaz de promover um vínculo de amizade nos termos aristotélicos. A saída proposta por Agamben, para a catástrofe contemporânea, é uma comunidade em que a política seja a amizade. Como nos advertiu Levi, viver em um Campo nos coloca a um passo de sermos animalizados, visão que, quando combinada ao trecho transcrito de *Ética à Nicômaco*, pode ser interpretada como a transposição do limite entre conviver (o que só é dado aos humanos – existir junto) e dividir (exemplificado por Aristóteles com a vida de gado).

Portanto, o fim da Zona Cinzenta, o final daquela partida de futebol no *Sonderkommando*, depende do que Agamben chamou de “política da amizade”, depende de encontrar a si mesmo no outro, seja ele quem for, depende de não

interromper o desconforto de imaginar a dor do amigo (qualquer “outro”) e de não medir esforços para resgatá-lo da sua tragédia. Dar um fim a nossa zona cinzenta depende de, a despeito de toda engrenagem construída para nos animalizar, recusarmos consentimento.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó, SC: Argos, 2009.
- AGOSTINI, Cristina de Souza. *Como ler os pré-socráticos*. São Paulo: Paulus, 2012.
- BENJAMIN, Walter. Rua de mão única. In: *Obras Escolhidas II: Rua de mão Única*. São Paulo, Brasiliense, 2000.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. 12 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.
- _____. *Dicionário Enciclopédico Ilustrado Larousse*. São Paulo: Larousse do Brasil, 2007.
- GINZBURG, Carlo. *Olhos de Madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GUIMARÃES, Júlio Castañon. *Anotações*. In: MALLARMÉ, Stéphane. *Brinde fúnebre e outros poemas*. 3 ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012.
- LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- _____. *Os afogados e os sobreviventes: os delírios, os castigos, as penas, as impunidades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990
- LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: Ensaios sobre a alteridade*. 5 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- Peit Larousse Illustré*. Paris: Librairie Larousse, 1982

59 AGAMBEN, *Ibidem*, p. 40.

60 Conceito de tradição marxista para os órgãos do Estado no exercício de seu poder, incluindo, por suposto, o aparato policial.

61 Conceito de tradição Althusseriana, evidentemente de matriz marxista, que estende ao poder controlador das condutas espaços de formação do pensamento, tais como a cultura, a escola, a família, a igreja, etc.

62 AGAMBEN, *Ibidem*, p. 90.

- MALLARMÉ, Stéphane. *Brinde fúnebre e outros poemas*. 3 ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012.
- RIIKE, Rainer Maria. *Os cadernos de Mathe Laurids Briggge*. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- SÉMELIN, Jacques. *Purificar e destruir: usos políticos dos massacres e genocídios*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- SILVA, Clarisse A. *Ética a Nicômaco*. In: *Grandes ícones do Conhecimento Humano – Filosofia*. São Paulo: Mythos Editora, 2013.
- SOUZA, Tatiana Ribeiro de; MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. *Parecer "Normativa conjunta sobre a atuação dos agentes públicos junto à população em situação de rua. Aprendizagem de bens. Crime"* Disponível para consulta em: <http://joseluzquadrosdemagalhaes.blogspot.com.br/2014/01/1385-parecer-acerca-da-normativa-da.html>