



A (IM)POTÊNCIA DE LÍNGUA: TESTEMUNHO E EXCEÇÃO EM PRIMO LEVI

Rogério dos Santos França¹

RESUMO: O objetivo deste trabalho é analisar, a partir da obra de Primo Levi, o estatuto da escrita testemunhal e as dificuldades que ela coloca com relação a seu uso, especialmente pela historiografia (o que implica pensar, a partir das discussões encetadas no curso Arquivos Literários, as estratégias de arquivamento e de crítica). Partindo da consideração dos testemunhos de um sobrevivente do extermínio de judeus pelo III Reich, busca-se pensar a relação entre narrativa e acontecimento, bem como em que medida as aporias colocadas pela narrativa testemunhal apontam para o testemunho enquanto limiar da historiografia, e como todas as dificuldades do primeiro podem ser expansivas à segunda. Nesse sentido, considera-se o ato testemunhal atravessado de complexidades que desmontam as facilidades que pretendem ver na narrativa a transposição literal da experiência, bem como vislumbra na precariedade do testemunho (equilibrado em uma dupla dúvida) a (im)potência mesmo da língua que pretende responder ao intolerável.

PALAVRAS-CHAVE: Testemunho; Estado de Exceção; Primo Levi.

ABSTRACT: The objective of this study is to analyze, from the work of Primo Levi, the testimonial writing statute and the difficulties it poses in relation to their use, especially by historiography (which implies thinking, from the discussions launched in the course Files Literary the archiving strategies and critical). Starting from the testimony of a the Jewish extermination survivor by the Third Reich, we try to think about the relationship between narrative and event, as well as to what extent the aporias raised by the testimonial narratives point to the testimony like the threshold of historiography, and like all the difficulties of the first can be expansive to the second. In this sense, it is considered the testimonial act full of complexities that dismantling the facility they wish to see in the narrative the literal transposition of experience and sees the precariousness of the testimony (balanced on a double doubt) the power(less) even of the language intends to respond to the intolerable.

KEY-WORDS: Testimony, State of Exception, Primo Levi.

APORIAS DO ATO TESTEMUNHAL

Primo Levi é um autor decisivo quando se trata das memórias da *Shoah*. Sobrevivente de Auschwitz, seus livros sobre a experiência no Campo converteram-se em material para uma exaustiva análise do estatuto dessa modalidade de memória que é o testemunho, bem como forneceu elementos para pensarmos não apenas a dimensão política, mas mesmo existencial de tal experiência. Assim, é tanto ao redor das dificuldades postas em cena pelo testemunho quanto da experiência política narrada que pretendemos analisar o funcionamento do testemunho em Levi, além de perscrutarmos suas implicações para o fazer historiográfico, tendo por horizonte o percurso que parte da memória declarada, seu arquivamento e seu uso enquanto prova documental.

Nesse sentido, seria preciso começar lembrando que, em Levi, o testemunho emerge enquanto necessidade vital: de contar, de falar sobre o ocorrido; necessidade que rivalizava com outras mais elementares, como colocou o autor. Essa necessidade em forma de palavra assume então um duplo sentido: superação do ressentimento de um lado, escapatória ao esquecimento por outro. Nas palavras de Márcio Seligmann-Silva:

[...] para o sobrevivente a escritura tem o papel duplo que caracteriza o arquivamento: ela é deposição, inscrição, memória no sentido de recolhimento e armazenamento de dados, mas é também um ato de separação desta memória. No ato de escritura o passado é como que passado adiante. Sofre um desdobramento que eventualmente pode aliviar o peso da carga da memória traumática (2009, p. 6-7).

Temos aqui as duas linhas mestras em torno das quais se pode pensar o ato testemunhal: narrativa do trauma e limiar da historiografia. É precisamente no fluxo dessas duas linhas que se impõe uma leitura das dificuldades colocadas pelo testemunho.

Com efeito, a essa necessidade aludida por Levi, que conjuga impossibilidade (é impossível não falar, coloca Beatriz Sarlo (2007), ao apontar uma razão psicológica para o testemunho) e acaso (o sujeito que fala não escolheu a si mesmo, diz Sarlo, sua sobrevivência é uma anomalia face à verdade do Campo que é a morte), soma-se uma assertiva que põe em cena toda a problemática do testemunho: sua verdade. Ao final do breve prefácio de *É isto um homem?* Levi coloca: “[...] acho desnecessário acrescentar que nenhum dos episódios foi fruto de imaginação” (1988, p.8). Sentença aparentemente simples, mas que carrega consigo a problemática do sujeito e do estatuto verdadeiro da palavra que profere.

Deixando de lado as discussões metafísicas sobre verdade e toda a

problemática relativa ao sujeito cartesiano e sua dissolução (que, de resto, nos parece ser o motivo condutor do pensamento no século XX, expresso de forma icástica no embate entre as filosofias humanistas e estruturalistas), a questão que se impõe na leitura do testemunho de Primo Levi é a da pretensão de enunciar, em termos verdadeiros, uma experiência, e da possibilidade de considerarmos essa verdade, especialmente do ponto de vista do fazer historiográfico. A questão aqui é fundamental, se tomarmos por correta a imagem do testemunho enquanto limiar da escrita historiadora, tal como o define Paul Ricoeur:

[...] será preciso, contudo, não esquecer que tudo tem início não nos arquivos, mas com o testemunho, e que, apesar da carência principal de confiabilidade do testemunho, não temos nada melhor do que o testemunho, em última análise, para assegurar-nos de que algo aconteceu, a que alguém atesta ter assistido pessoalmente, e que o principal, se não às vezes o único recurso, além de outro tipos de documentação, continua a ser o confronto entre testemunhos (2007, p. 156).

Para Ricoeur, o testemunho funda um percurso epistemológico que, partindo da memória declarada, passa pelo arquivo e deságua na prova documental. Estamos aqui no cerne da “fase documental” da operação historiográfica, primeiro momento da epistemologia da história de Ricoeur, que retoma e desenvolve as etapas do *fazer história* sustentadas por Michel de Certeau. Ora, sabe-se, como sinaliza Ricoeur, que o uso historiográfico é apenas um dos possíveis para o testemunho, ao qual poderia somar-se o uso judicial (o depoimento no tribunal) ou mesmo o recurso cotidiano ao testemunho. Embora se preste a múltiplos usos, ainda assim haveria um núcleo comum que tornaria possível definir o testemunho enquanto “[...] narrativa autobiográfica autenticada de um acontecimento passado” (DULONG apud RICOEUR, 2007, p. 172).

O primeiro aspecto a ser colocado sobre o testemunho diz respeito à sua realidade factual em relação ao acontecimento relatado, bem como a atestação de autenticidade da declaração via experiência daquele que relata. Beatriz Sarlo colocou de forma precisa essa questão, na medida em que não haveria testemunho sem experiência, nem esta sem o primeiro. Se por um lado os privilégios de verdade conferidos ao testemunho se fundam no imediatismo da experiência, por outro é a narração de tal experiência que a libera daquele imediatismo e do próprio esquecimento. Tornada assim comum, inscrita, como coloca Sarlo, “[...] numa temporalidade que não é a de seu acontecer, mas de sua lembrança” (2009, p. 25), a experiência dura através da palavra da testemunha.

Essa articulação, entre realidade factual e a autoridade atestadora da

experiência daquele que narra, é tanto princípio quanto ponto de chegada daquela operação epistêmica evocada por Ricoeur. Nas palavras de Seligmann-Silva,

[...] o histórico que está na base do testemunho exige uma visão 'referencial', que não reduza o 'real' à sua 'ficção' literária. Ou seja, o testemunho impõe uma crítica da postura que reduz o mundo ao verbo, assim como solicita uma reflexão sobre os limites e modos de representação² (2009, p. 1).

A recusa em reduzir o real à sua ficção literária, assim como o evocar dos limites da representação são respostas aos negacionistas que, com solene despreocupação com a realidade factual e enorme apreço pela tropologia, postularam que toda versão sobre a *Shoah* era válida, inclusive a própria negação do extermínio dos judeus.³ Naturalmente, não se trata de plantear de forma ingênua a integridade tanto dessa realidade factual quanto da autoridade da experiência. O antídoto a qualquer tentativa dessa natureza deve ser encontrado nas próprias palavras de Levi: “[...] hoje – neste hoje verdadeiro, enquanto estou sentado frente a uma mesa, escrevendo -, hoje eu mesmo não estou certo de que esses fatos tenham realmente acontecido” (1988, p. 152). Imagem semelhante à de Robert Antelme, quando coloca que “[...] a nós mesmos, aquilo que tínhamos a dizer começava então a parecer inimaginável. Essa desproporção entre a experiência que havíamos vivido e a narração que era possível fazer dela não fez mais que se confirmar em seguida (2002, p. 21). Trata-se, aqui, do excesso que a realidade de Auschwitz representa. Nas palavras de Agamben, “[...] trata-se de fatos tão reais que, comparativamente, nada é mais verdadeiro; uma realidade que excede necessariamente os seus elementos factuais: esta é a aporia de Auschwitz” (2008, p. 20). Aqui estaria em cena a impossibilidade de uma plenitude discursiva, assim como o questionamento do *logos* pela lógica do catastrófico.

O ponto de partida da realidade factual e da experiência vivida nos coloca frente a frente com os imperativos da confiança e da suspeita, o que nos leva ao segundo aspecto fundamental do testemunho, que pode ser expresso na sentença “eu estava lá, acreditem em mim. Se não acreditam, perguntem a outro”. Com efeito, trata-se aqui de uma tríplice instância, tal como desenvolvida por Ricoeur, na medida em que o que estamos chamando de segundo aspecto condensa o núcleo de funcionamento do testemunho. O tríptico “eu estava lá, acredite em mim, se não acredita pergunte a outrem” mobiliza, de um só lance, como aponta Ricoeur, a autodesignação da testemunha (eu estava lá), a instauração de um processo de acreditação do testemunho, a partir do diálogo que se estabelece e que solicita crédito (acreditem em mim) e, finalmente, a emergência de um espaço de controvérsia (se

não acreditam em mim, perguntem a outro). Seria necessário, ainda com Ricoeur, chamar a atenção para a dimensão moral contida no compromisso da testemunha em reiterar seu testemunho, ela deve ser capaz de prestar contas a quem quer que solicite. Por fim, fechando o ciclo aberto pela declaração da memória, encontraríamos a importância do testemunho no cerne das relações que forjam o vínculo social: “[...] o crédito outorgado à palavra de outrem faz do mundo social um mundo intersubjetivamente compartilhado” (RICOEUR, 2007, p. 175).

Ora, esse percurso aponta para a complexidade constituinte do testemunho, desdobrada, inevitavelmente, nos usos que serão feitos dessa memória. Se dermos crédito à tarefa e competência da historiografia em ampliar, retificar e criticar a memória, logo nos deparamos com uma série de questões relativas à postura historiadora frente ao testemunho. Isso porque, na medida em que a *Shoah* foi elevada à condição de acontecimento limite, os testemunhos daqueles que viveram esses acontecimentos converteu-se também em arquétipo: há mesmo uma exigência, quase inconsciente, de aceitação da verdade daquele que narra os fatos que suportou.

Com efeito, essa postura de credulidade incontestada traz sérios riscos para o trabalho historiográfico, o que não faz a problemática esvanecer no horizonte: o caso limite dos testemunhos dos sobreviventes dos Campos sublinha quase que uma indecência nos imperativos de sua submissão aos métodos do historiador, “[...] são uma exceção sobre a qual é complicado (quase impróprio) exercer o método historiográfico, pois se trata de experiências extraordinárias, que não podem ser comparadas a outras” (SARLO, 2009, p. 36). Parece claro que a exigência de veracidade lançada pelo testemunho ancora-se, como dissemos, tanto na suposta verdade da experiência quanto na atitude de respeito ao sofrimento do sujeito que narra.

Ora, estamos aqui diante de uma perspectiva limite. Assim, enquanto narrativa de uma experiência e, mais ainda, enquanto modalidade de memória, parece claro que o testemunho deva ser submetido à análise, ainda que as estratégias devam ser construídas tendo em vista as dificuldades que cada caso sugere (além do caso da *Shoah* poderíamos pensar na dimensão jurídica do testemunho trabalhada por Sarlo, onde o testemunho assume o papel de base probatória). De acordo com Beatriz Sarlo:

A crítica do sujeito e de sua verdade, a crítica da verdade da voz e de sua ligação com uma verdade da experiência que afloraria no testemunho [...] é necessária, a não ser que se decida atribuir ao testemunho um valor referencial abrangente do qual se desconfia quando outros discursos o reivindicam para si (2009, p. 38).

Aqui temos implicações que nos levam de volta ao primeiro postulado do testemunho: o de sua verdade factual ancorada nos privilégios da experiência vivida pelo autor da narrativa. O ponto a ser colocado aqui é que dificuldade não pode devir impossibilidade, bem como não é possível recorrer, como dissemos, a um expediente ingênuo que postule um absolutismo da experiência funcionando enquanto instância atestatória da verdade. Como colocou de forma decisiva Beatriz Sarlo,

[...] só uma fetichização da verdade testemunhal poderia outorgar-lhes um peso superior ao de outros documentos, inclusive os testemunhos contemporâneos aos fatos dos anos 1960-1970. Só uma confiança ingênua na primeira pessoa e na lembrança do vivido pretenderia estabelecer uma ordem presidida pelo testemunhal. E só uma caracterização ingênua da experiência exigiria para ela uma verdade mais alta (2009, p. 48).

Dessa maneira, não basta apenas o recurso aos privilégios subjetivos da experiência vivida para garantir o funcionamento, no nível historiográfico, do testemunho. A crença em um regime dessa natureza conduziria a uma metafísica da autenticidade testemunhal, bem como a uma plenitude discursiva do testemunho, sacralizando-o e revestindo-o de uma dimensão inabordável.

SOB O SIGNO DO REAL: A NARRATIVA DO TRAUMA

A problemática do testemunho e sua ligação com os conceitos de realidade, verdade e sujeito não deixa de reiterar aspectos da retórica testemunhal que corroboram o diagnóstico de Ricoeur do testemunho, como base da narrativa historiográfica. No entanto, embora o percurso acima nos situe no seio de uma política da memória, onde o testemunho adquire importância em termos coletivos, respondendo ao esquecimento e reafirmando seu imperativo ético, via arquivamento, por outro lado o ato testemunhal adquire também a dimensão de um “passar adiante um passado”, ou seja, a configuração da cena terapêutica. Trata-se de narrar o trauma.

De acordo com Márcio Seligmann-Silva, ao testemunho cumpriria a tarefa de manifestar o “real”. Aqui o real não se confunde com realidade, mas é entendido enquanto aquilo que resiste à simbolização, como na tópica laciana.⁴ Não se trata de algo exógeno que impõe resistência a uma eventual captura pela ordem simbólica, mas trata-se precisamente de fissuras na própria ordem simbólica.

Dessa maneira, real equivale a trauma, e a tentativa de simbolização desse trauma via testemunho aponta para a possibilidade de seguir em frente, não sucumbir. Como coloca Seligmann-Silva,

Na literatura de testemunho não se trata mais de *imitação* da realidade, mas sim de uma espécie de 'manifestação' do 'real'... Daí a categoria de *trauma* ser central para compreender a modalidade de 'real' de que se trata aqui. Se compreendermos o 'real' como trauma – como uma 'perfuração' na nossa mente e como uma ferida que não se fecha – então fica mais fácil de compreender o porquê do redimensionamento da literatura diante do evento da literatura de testemunho (2003, p. 382-383).

Essa abordagem psicanalítica do ato testemunhal guarda toda sua potência se não acreditarmos em um puro apaziguamento do cenário traumático. O que está em jogo aqui é a eficácia da catarse através do testemunho. Como se sabe, o destino de alguns dos mais famosos sobreviventes do Terceiro Reich reservou-lhes um ato final, marcado pelo suicídio. Com efeito, isso já aponta para uma relativização do poder de cura que porventura possa ser aventado no ato testemunhal. Como coloca Sarlo, com relação a Levi,

[...] seu próprio testemunho é cautelosamente acompanhado por um ceticismo que impede toda teodicéia da memória como princípio de cicatrização das feridas [...] seu testemunho não representa uma epifania do conhecimento nem tem poder de cura da identidade (2007, p. 36).

Dessa maneira, na medida em que a *Shoah* configura um acontecimento limite, um evento que não encontra equivalente pretérito e marca a necessidade de uma nova ética, já que teria modificado as bases para a continuidade das condições de vida na história, é absolutamente importante pensar o testemunho sob a perspectiva de um "passado que não passa". Daí que o testemunho figure enquanto tentativa de simbolização do evento, o seguir em frente, como colocamos, mas que não se confunde com uma simbolização total que leva a testemunha a uma conciliação com esse passado que não passa. O que parece ficar patente é que à narração da experiência não se cola uma potencial cura, mas antes um imperativo ético, como no caso de Levi.

SOB O SIGNO DA EXCEÇÃO: O CAMPO COMO PARADIGMA

Outro aspecto que emerge no relato de Levi é o de que maneira o Campo constitui a definição precisa do estado de exceção. Agamben, que parte das leituras de Michel Foucault sobre biopoder e de Hannah Arendt sobre totalitarismo, definiu o estado de exceção como suspensão da ordem jurídica, e lembra que durante todo o Terceiro Reich essa foi a condição política, um estado de exceção com doze anos de duração. Assim, em *Estado de Exceção*, Agamben define em linhas límpidas o cenário no qual Primo Levi se encontrou:

[...] o totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só de adversários políticos, mas de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareça não integráveis ao sistema político (2004, p. 13).

Por isso Levi sinaliza com grande nitidez que o Campo, para ele e outros, é um gênero de existência dentro da estrutura social alemã. Na medida em que a exceção pode ser definida como um vazio de direito, a ausência de norma constitui a norma, já que o poder soberano (aquele que decide pelo estado de exceção) funda-se justamente nessa anomia. Assim, podemos acompanhar o percurso de Levi no Campo sempre sobre o signo do “não tente compreender”, que ouvira de outro prisioneiro. Exemplo crasso dessa ausência de norma aparece logo na chegada de Levi no Campo:

Em dez minutos, todos nós, homens, fomos reunidos num grupo [...] sabemos muito bem que, nessa escolha rápida e sumária, tinha-se julgado, para cada um de nós, se poderia ou não trabalhar de maneira útil para o Reich [...] também sabemos [...] que, mais tarde, frequentemente adotou-se o sistema de abrir simultaneamente as portas dos dois lados dos vagões, sem aviso algum, nem instruções, aos recém-chegados. Entravam no campo os que, casualmente, tinham descido por um lado ‘certo’; os do outro lado iam para a câmara de gás (1988, p. 22).

Levi nos dá outros exemplos desse tipo de funcionamento irracional do Campo, como no caso das “selecções” nos barracões, onde presenciou um prisioneiro jovem e saudável ser mandado para a câmara, enquanto outros mais velhos e debilitados saíram ilesos. Em linhas gerais, toda essa irracionalidade parece constituir o fundamento da “experiência política e social” que Levi compreende como a existência no Campo. O resultado fundamental de tal experiência é, para Levi, que reste apenas dois tipos de indivíduos, os que afundam e os que se salvam: “[...] a não ser por grandes golpes de sorte, era praticamente impossível sobreviver sem renunciar a nada de seu próprio mundo moral” (1988, p. 136).

A questão que parece fundamental, nessa anatomia do Campo, levada a efeito por Levi, é sua advertência quanto à latente impressão de que “em cada estrangeiro mora um inimigo”, convicção que, quando levada às últimas consequências, resulta no campo de extermínio. Essa é uma passagem presente logo no prefácio, mas que vemos agudizar-se ao longo do relato de Levi. Ela deságua na compreensão do autor de que no Campo, cada um está “cruelmente só”.

Advertência benjaminiana⁵ que aponta para o que Agamben sustenta como sendo a tendência do estado de exceção de tornar-se regra, num mundo que,

atualmente, conta com mais refugiados do que durante a Segunda Guerra. A questão paradigmática aqui diz do estatuto mesmo desse estado de exceção. Ora, o Campo constitui a imagem icástica da exceção, tendo como um de seus fundamentos a suspeição apontada por Levi e como resultado a eliminação física dos inimigos e dos indesejáveis, como salientada por Agamben e vivida por Levi. Estamos no cerne do diálogo entre Arendt e Foucault proposto por Agamben. Se por um lado Hannah Arendt propôs uma importante análise sobre o totalitarismo, por outro ela não tematizou a problemática do biopoder. Por seu turno, ao investigar a emergência do biopoder e suas implicações, Foucault não tomou o fenômeno do totalitarismo e o Campo mais especificamente como lócus de exercício do biopoder. De acordo com Foucault, um regime de biopoder constitui aquilo que ele chama de “tecnologia política” de uma época. Essa tecnologia se desenvolve em torno de uma anátomo-política do corpo humano e de uma biopolítica da população, sendo composta pelas disciplinas do corpo e as regulações da população, e cuja articulação [de tais técnicas de poder] se dá precisamente pelos dispositivos de poder. Conforme sublinhou Peter Pál Pelbart (2003), trata-se de uma modalidade de poder que nunca foi tão fundo na subjetividade e na própria vida dos indivíduos. Que foi o Campo se não o paroxismo desses postulados de controle total?

A “positividade” do Campo, aquilo que ele produziu, pode ser percebida nessa passagem de Levi, em *É isto um homem?*, quando ele conclui que “[...] não é humana a experiência de quem viveu dias nos quais o homem foi apenas uma coisa ante os olhos de outro homem” (1988, p. 253), ou ainda na constatação da vitória alemã, sugerida pela lembrança da marcha quase fúnebre da volta do trabalho: “[...] os alemães conseguiram isso. Dez mil prisioneiros, uma única máquina cinzenta; estão programados, não pensam, não querem. Marcham” (1988, p. 71).

A produção dessa “massa cinzenta”, a redução mesmo do homem à coisa, constitui um dos aspectos mais radicais da experiência nos Campos nazistas. No capítulo “Prova de Química”, de *É isto um homem?*, temos algumas das passagens onde essa coisificação é lembrada de forma tão sensorial, que quase chegamos a experimentar o sabor do desprezo. No momento da seleção daqueles que ocupariam um lugar no Comando Químico, ao fitar o alemão que o analisava, Levi imagina o que poderia estar pensando o alemão: “[...] 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” (1988, p. 156).

Agamben analisou a existência dessa vida desprovida de qualquer valor a partir de uma retomada da filosofia grega clássica. Isso porque, para os gregos, existia uma distinção básica entre *zoé* e *bios*, entre “vida nua” e “forma de vida” propriamente humana. A “vida nua” é a pura existência biológica, tornada objeto do

poder político. A produção da vida nua é o que de mais nefasto e avançado se pode ter a partir de um regime de biopoder. É precisamente a vida nua enquanto produção de um regime de poder, a politização ao extremo da existência biológica que temos na experiência nazista. Uma existência à disposição, inclusive para ser eliminada sistematicamente.

A figura do “muçulmano” talvez traduza sem paralelo o que estamos dizendo aqui. O “muçulmano” é aquele que submergiu. Na triste descrição de Levi, “[...] a história – ou melhor, a não história – de todos os ‘muçulmanos’ que vão para o gás, é sempre a mesma: simplesmente, acompanharam a descida até o fim, como os arroios que vão para o mar” (1988, p. 131).

Ninguém quer conversar com o muçulmano, já que eles apenas se queixariam. Também eles não têm vantagem alguma a apresentar: não têm conhecidos poderosos, não têm rações de comida extra, desconhecem formas secretas de obtenção de vantagens, não trabalham em Comandos favoráveis... a essas figuras nem se lhes chamam nem de mortos, nem de vivos. A imagem trazida por Levi, e que justifica a pergunta que dá título a seu livro é essa: “[...] um homem macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo rosto, em cujo olhar, não se possa ler o menor pensamento” (1988, p. 132). As cenas da libertação do Campo de Bergen-Belsen ratificam as palavras de Levi. Mas sim, ainda é um homem... negar-lhes a humanidade seria corroborar com os nazistas. Esse gesto de inclusão do muçulmano na narrativa de Levi é compreendido por Agamben como o adentrar do *muselmann* em uma região do humano. Isso porque, a imagem do muçulmano ameaça todas as definições do humano, por isso muitos, como Jean Améry, preferiram excluí-lo. Para Améry, o muçulmano era

[...] como se chamava na linguagem do campo, o prisioneiro que tinha perdido as esperanças e que tinha sido abandonado por seus companheiros, não possuía um campo de consciência no qual bem e mal pudesse se confrontar [...] Era um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas em agonia. Devemos, por mais dolorosa que nos pareça a escolha, excluí-lo da nossa consideração” (1987, p. 39).

Em outra passagem, ainda no capítulo sobre a prova de química, a imagem do não-homem ou do homem-coisa é lembrada por Levi: ao voltar do Comando Químico, na companhia do *Kapo*, este suja sua mão de graxa, que será limpa, “sem ódio nem escárnio”, esfregando-a no ombro de Levi, como se fosse uma coisa, um objeto que ali se oferece para que o *Kapo*, um alemão criminoso comum, fizesse sua higiene precária. A insignificância aqui assume contornos kafkianos, como na cena final de *O Processo*: - Como um cachorro! Todo esse episódio diz da redução da vida

humana à pura vida nua, ao eclipse do homem, como coloca Levi:

[...] destruir o homem é difícil; quase tanto como criá-lo: custou, levou tempo, mas vocês, alemães, conseguiram. Aqui estamos, dóceis sob seu olhar; de nós, vocês não têm nada a temer. Nem atos de revolta, nem palavras de desafio, nem um olhar de julgamento (1988, p. 219).

Se essas imagens nos sugerem a dimensão do totalitarismo nazista enquanto mal absoluto, elas não devem apagar a dimensão “banal” desse mal. Em lugar de ver um monstro, Hannah Arendt viu em Eichmann um sujeito “assustadoramente normal”, um mero funcionário a serviço da burocracia. O paralelo com a obra kafkiana aqui também é possível. Levi não deixa de captar, antes que o conceito fosse cunhado por Arendt, essa natureza banal do mal, ao narrar um episódio onde casais eram desfeitos e filhos separados dos seus pais pelos guardas sempre

[...] com a pacata segurança de quem apenas cumpre com sua tarefa diária; mas Renzo demorou um instante a mais ao se despedir de Francesca, sua noiva, e derrubaram-no com um único soco na cara. Essa também era a tarefa diária (1988, p. 21).

É isto um homem? é atravessado por manifestações como essa. Há, naturalmente, questões polêmicas suscitadas por *Eichmann em Jerusalém*, especialmente no que tange ao colaboracionismo dos judeus, no entanto, lembremos que é preciso ter em perspectiva a situação-limite na qual alguns estavam implicados, como coloca Levi em seu depoimento: “[...] cada ação nossa, é, neste tempo e neste lugar, claramente a única possível” (1988, p. 144). Talvez por isso Levi rejeite tanto o papel de juiz quanto o poder de perdoar: por isso mesmo emana a sensação de narrativa lúcida, livre de ódio e revanchismo, apontada por diferentes autores que leram *É isto um homem?*.

A parte final do depoimento de Levi é uma odisseia (dentro da odisseia maior que é o cárcere) de volta à humanidade. Com a aproximação dos Aliados, o bombardeio do Campo e a fuga dos alemães, os prisioneiros permanecem algum tempo abandonados até a chegada dos russos. No capítulo “História de dez dias”, vê-se o fim do funcionamento do Campo (a fábrica de borracha, na qual Levi trabalhava na construção, rui bombardeada, sem nunca ter entrado em funcionamento) e o início de um intervalo que o autor considera “fora do mundo e do tempo”. Muitas atrocidades ainda desfilam na narrativa, mas o de mais significativo talvez seja a passagem do retorno à condição humana:

[...] quando consertamos a janela quebrada e a estufa começou a espalhar calor, pareceu que algo se soltava dentro de nós, e Towarowski (um franco-polonês de 23 anos, doente de tifo) sugeriu que cada um oferecesse uma fatia de pão a nós três que trabalhávamos; a sugestão foi aceita. Ainda um dia antes, esse acontecimento seria inconcebível. A lei do Campo mandava: 'Come o teu pão e, se puderes, o do vizinho', e não havia lugar para a gratidão. Isso significava que o Campo estava mesmo acabado. Foi o primeiro gesto humano entre nós. Acho que poderíamos marcar naquele instante o começo do processo pelo qual nós, que não morremos, de prisioneiros voltamos lentamente a ser homens (1988, p. 234).

Esse retorno, nos parece, assemelha-se à impossibilidade catártica via testemunho. A precariedade parece ser o signo mesmo da própria humanidade depois de Auschwitz.

O PARADOXO DE LEVI

A obra de Levi funciona, então, fornecendo não apenas dados para uma analítica da alma humana, mas também para o estatuto da narrativa testemunhal e os custos humanos de uma política de exceção. Mas essa narrativa sinaliza desde o início o terreno precário em que finca suas fundações, a impossibilidade de sua plenitude, a impotência da língua na qual fala.

Essa impotência da língua do testemunho assume uma dimensão paradoxal nas formulações de Levi. Em *A trégua*, o autor conta a história de Hurbinek, garoto de três anos que não falava e que havia recebido esse nome dos outros prisioneiros: "[...] Hurbinek morreu nos primeiros dias de março de 1945, liberto, mas não redimido. Nada resta dele: seu testemunho se dá por meio de minhas palavras" (2010, p. 21). Levi fala por aquele que sequer tinha linguagem. Mas, posteriormente, em *Os afogados e os sobreviventes*, parece ter tomado consciência de seu lugar enquanto testemunha:

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

Foi Giorgio Agamben quem buscou explorar essa dimensão paradoxal das

formulações de Levi, ao colocar em *O que resta de Auschwitz* que “[...] não enunciável, não arquivável é a língua na qual o autor consegue dar testemunho da sua incapacidade de falar” (2008, p. 167). Pertence à morte aquele depoimento que teria “significado geral”. Nesse sentido, Hurbinek é signo do que resta de Auschwitz: se as testemunhas integrais são os que não viveram, o resto de Auschwitz é uma lacuna, que funda a língua do testemunho. E essa língua põe em cena a incapacidade de falar: ainda que Levi testemunhe, ele não é uma “testemunha integral”, aqueles que poderiam ser testemunhas cujo depoimento teria significado geral foram mortos. Como coloca Jeanne Marie Gagnebin, na apresentação do livro de Agamben:

[...] no paradoxo de Primo Levi, a testemunha não pode dizer isso que mereceria ser dito, porque esse “isso” pertence à morte. Essa falta, essa lacuna, esse deslocamento, essa não-coincidência (todos termos de Agamben) *resta* de Auschwitz, essa marca dolorida que desmancha qualquer plenitude discursiva e ameaça o logos de desmoronamento (2008, p. 16).

Temos aqui, no interior mesmo do testemunho, uma (im)potência estrutural assinalada de forma decisiva pela *superstes*. Assim, a (im)potência da língua é o paradoxo de Primo Levi: não há verdadeira testemunha nem verdadeiro testemunho, pois aqueles que seriam as testemunhas autênticas foram mortos.

A demarcação aqui é fundamental, pois recusa um duplo assédio metafísico: a cura decorrente da narração e o embricamento entre narrativa e acontecimento. A língua dá o testemunho de sua incapacidade. Dessa maneira, o testemunho não apenas é incompleto, posto que os que ficaram não “fitaram a Górgona”; mas mesmo aqueles que a viram através do reflexo desconfiam que seu testemunho sofrerá com as desconfianças: “será que vão acreditar em mim”, pergunta-se Levi. É a própria realidade excessiva, uma realidade que excede em sua factualidade, como apontou Agamben. Dessa maneira, o testemunho está fadado a uma complexidade constituinte, já que é assolado por uma dupla desconfiança: a que deriva de uma suposta não correspondência com a realidade factual, outra na qual a factualidade excede as margens da compreensão. Essa imagem repõe insistentemente tanto o trauma, enquanto furo na ordem simbólica (o não simbolizável, a ferida que não fecha), quanto o descolamento entre experiência e narrativa (*historia res gestae e historia rerum gestarum*).

A problemática do testemunho, posta nesses termos, é expansiva à própria historiografia, realçando o vínculo indissociável entre testemunho e história e atualizando a ideia do testemunho enquanto limiar da escrita historiadora. Situado à beira da falésia, o “testemunho incompleto” de Primo Levi cumpre sua tarefa de colocar o “sinistro sinal de perigo” que a história dos campos de extermínio representa.

Não é outra a tarefa da história: estar à beira da falésia, sempre lembrando aquilo que outros prefeririam esquecer.

NOTAS

- ¹ Mestre em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Doutorando em História pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), bolsista da Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado da Bahia – FAPESB.
- ² A questão dos limites da representação diz respeito à compreensão de que a Shoah constituiu um evento limite. Assim, a representação da catástrofe poria à prova as categorias tradicionais de conceituação e representação. Dessa maneira, como coloca Saul Friedlander: “Pareceria óbvio que uma manifestação tão monstruosa do ‘potencial’ humano não poderia ser esquecida ou reprimida. Se a isso se soma que os autores investiram esforços consideráveis não só em dissimular, mas em apagar todos os rastros de suas ações, a obrigação de dar testemunho e registrar o passado se torna ainda mais urgente. Esse postulado implica, logicamente, a ideia imprecisa – mas não por isso menos óbvia – de que tal registro não é para ser distorcido ou banalizado por grosseiras representações inapropriadas.” (2007, p. 24).
- ³ Os negacionistas ou revisionistas poderiam ser grosseiramente definidos por seu igualmente grosseiro objetivo de negar a existência do extermínio perpetrado pelo Terceiro Reich. Pierre Vidal-Naquet foi um dos historiadores que reagiram a tal proposta em seu Os assassinos da memória, onde deixa clara a motivação do seu esforço: “[...] esse livrinho nasceu de uma constatação: há cerca de dois anos, a corrente “revisionista”, ou seja, a que nega a câmara de gás de Hitler e o extermínio de doentes mentais, judeus e ciganos e, ainda, o de membros do povo considerados radicalmente inferiores, principalmente eslavos, vem aumentando perturbadoramente” (VIDAL-NAQUET, 1988, p. 9). O livro é dedicado à mãe de Vidal-Naquet, morta em Auschwitz em 1944.
- ⁴ A primeira tópica lacaniana, que abrange os trabalhos situados entre 1953 e 1970, privilegiava o Simbólico face às instâncias do Imaginário e do Real. Já na segunda tópica (1970-1978) o Real é elevado à condição de preponderante, por isso que a grafia muda de S.R.I para R.S.I. Elizabete Roudinesco e Michel Plon apresentaram de forma precisa essa evolução das formulações lacanianas: “Entre 1953 e 1960 [...] Lacan conferiu a esse real um estatuto muito próximo do que lhe atribuiu Bataille. Na categoria do simbólico alinhou toda a reformulação buscada no sistema saussuriano e Levi-straussiano; na categoria imaginário situou todos os fenômenos ligados à construção do eu [...] e no real, por fim, colocou a realidade psíquica, isto é, o desejo inconsciente e as fantasias que lhe estão ligadas, bem como um ‘resto’: uma realidade desejante, inacessível a qualquer pensamento subjetivo [...] A partir de 1970 [a] vontade de construir uma ciência do real traduziu-se, então, numa reorganização dos elementos da antiga tópica na qual o lugar determinante foi ocupado não mais pelo simbólico, mas pelo real” (1998, pp. 645-646). Ver LACAN (2005, p. 9-53).
- ⁵ A perspectiva pessimista de Benjamin e a advertência quanto ao futuro da Europa emerge com força em O surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia: “Pessimismo em todos os planos. Sim, certamente e totalmente. Desconfiança quanto ao destino da literatura, desconfiança quanto ao destino da liberdade, desconfiança quanto ao destino do homem europeu, mas sobretudo tripla desconfiança diante de toda acomodação: entre as classes, entre os povos, entre os indivíduos. E confiança ilimitada somente na I. G. Farben e no aperfeiçoamento pacífico da Luftwaffe” (1994, p. 34). Lembremos, também, a oitava

tese sobre o conceito de história: "A tradição dos oprimidos nos ensina que o 'estado de exceção' no qual vivemos é a regra" (1994, p. 226).

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. São Paulo, Boitempo, 2008.
- AMÉRY, Jean. *Intellettuale a Auschwitz*. Torino, Bollati Boringhieri, 1987.
- ANTELME, Robert. *La especie humana*. Ciudad de México; Montevideo: Ediciones Era; Ediciones Tricle, 2002.
- ARENDET, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- FRIEDLANDER, Saul. *En torno a los limites da la representación: el nazismo e la solución final*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2007, pp. 21-46.
- KAFKA, Franz. *O processo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- LACAN, Jacques. O simbólico, o imaginário, e o real. In: *Nomes-do-pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005, pp. 9-53.
- LEVI, Primo. *A trégua*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.
- ROUDINESCO, Elizabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma – a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. In: *Psic. Clin.*, Rio de Janeiro, vol. 20, nº. 1, p. 65-82, 2008.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. O testemunho: entre a ficção e o real. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória, literatura – O testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas

Editora Unicamp, 2003. pp. 371-387.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Testemunho da Shoah e literatura*, na X Jornada Interdisciplinar sobre o Ensino da História do Holocausto, no Anfiteatro da FAU-USP. Data: 17.10.2009. 2009. (Apresentação de Trabalho/Conferência ou palestra).

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Testemunho e a política da memória: o testemunho depois das catástrofes. In. *Proj. História*, São Paulo, (30), pp. 71-98, jun. 2005.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os assassinos da memória: um Eichmann de papel e outros ensaios sobre o revisionismo*. Campinas, SP: Papyrus, 1988.