

M A R T Í R I O S & M A S S A C R E S

Desumanidade e massacre no século XX europeu *

«Se alguém pensou que
"depois de Auschwitz"
o homem deveria
por fim
sentir-se abalado,
cair em si
e mentalizar-se
de que não iria mais
matar e violar
gratuitamente, então,
agora já sabe que
após Auschwitz
se seguiu o Vietname
e que após o Vietname
se seguiram os Balcãs
e que após os Balcãs
se seguiu o Ruanda...»

Zygmunt Bauman
Universidade de Leeds

Ao ler *Les Dieux ont soif* (1912) de Anatole France, o leitor do século XXI não pode deixar de ficar pasmado e, ao mesmo tempo, fascinado e também não pode deixar de se inclinar, num gesto quase temente a Deus, perante o romancista que conseguiu não só rasgar mais uma cortina de preconceitos, estereótipos e corriqueiras verdades de faz-de-conta (o que, segundo Kundera, é a vocação do romance¹), facultando ao olhar aquilo que, permanecendo imperceptível, atrás dela se ocultara eficazmente. Por seu lado, conseguiu criar para uso dos leitores, que ainda não tinham nascido, um instrumento capaz de rasgar as cortinas, que, na altura em que escreveu, ainda não tinham sido urdidadas, mas que começaram a ser grosseiramente tecidas após a publicação deste romance e que, após a sua morte, seriam tecidas com maior afã ainda...

Quando France deixou de escrever, ainda não existiam nos dicionários palavras como bolchevismo e fascismo. E, na lista das personagens da História, ainda não figuravam apelidos como o de Estaline ou de Hitler. France concentrou a sua atenção em Evaristo Gamelin, um jovem artista principiante, decerto de grande talento, que nutria, porém, grande má vontade e aversão em relação a Watteau, Boucher, Fragonard e outros ditadores de gosto vulgar, os quais, pautando-se pela

* Traduzido do polaco por Teresa Fernandes Swiatkiewicz.

¹ Cf. Milan Kundera, *Le rideau: essai en sept parties*, Gallimard, 2008.

«total falta de um estilo transparente e de uma linha clara» e por «uma completa inconsciência da natureza e da verdade», bem como pelo apreço «pelas máscaras, bonécada e bugigangas» e ainda outras coisas parecidas e insensatas, frívolas e triviais, estariam condenados ao desprezo da posteridade (daí a cem anos os quadros de Watteau apodreceriam por completo em águas-furtadas e os amadores da arte pintariam sobre as telas de Boucher os seus próprios esboços), sendo este estado de coisas atribuído ao facto de estes artistas terem estado ao serviço de tiranos e de escravos.

A República, um filho ainda delicado e imaturo da Revolução, corta, uma após outra, todas as cabeças da tirania e da escravidão à hidra – e também à própria. Porém, para que a sua vocação se concretizasse, a jovem República precisava de se defender face às tramóias dos conspiradores, determinados em estorvar as intenções patrióticas. Não há liberdade para os inimigos da liberdade, nem tolerância para os inimigos da tolerância. «Confiemos em Robespierre; ele é incorrupto. E, sobretudo, em Marat. Ele ama mesmo o povo, compreende os seus verdadeiros interesses e está ao serviço deles. Ele é sempre o primeiro a desmascarar os traidores e a impedir as suas maquinações». Dos inimigos não se pode esperar piedade; por conseguinte, os inimigos que não contem com piedade. A escolha é entre a vitória e a morte. Daí o comentário conciso de France sobre o tal «fanatismo sem nuvens» daqueles que «derrubaram o trono e viraram de pernas para o ar o estado de coisas existente»...

Emile Cioran² tinha trinta e oito anos, quando escreveu sobre os jovens tanto da era de Robespierre e de Marat como dos tempos de Estaline e de Hitler: «Um destino fatal é pertença dos jovens. São eles que preconizam a doutrina da intolerância e são eles que a põem em prática. São eles que têm sede de sangue, de gritos, de tumultos e de barbaridade». Assinalemos que, porventura, não serão todos os jovens, mas também não serão apenas os jovens... Adam Mickiewicz, antecedendo Cioran, há mais de cem anos, e sendo quatro anos mais novo do que Cioran, pôs Konrad a exclamar alto e bom som: «Eu sou mestre! Eu, que sou mestre, estendo as mãos! Estendo-as até às alturas e pouso as minhas mãos nas estrelas como quem as coloca nos botões vidrados de uma concertina», a afirmar: «sinto que se, com a minha vontade, apertasse, intensificasse e brilhasse / talvez fosse capaz de apagar cem estrelas / e de fazer nascer outras tantas» e a declarar que chegaria «onde o Criador e a Natureza confinam» para aí lançar um desafio ao Criador: «Eu quero poder, dá-mo ou, então, indica-me o caminho para ele!... Eu quero ter um poder, tal como Tu possuis / Eu quero governar as almas, tal como Tu as governas» – certamente para que, tal como aconteceu às estrelas, apagar cem (e, já agora, porquê apenas cem?) almas e fazer nascer outras tantas... Repito: nem a todos os jovens e não só aos jovens aconteça incarnarem a figura de Konrad.

Segundo Kant, o respeito e a afabilidade para com os outros é um imperativo da razão; logo, se um homem, um ser dotado de razão por Deus ou pela Natureza, se puser a meditar sobre o argumento de Kant, identificá-lo-á e reconhecê-lo-á imperterivelmente como imperativo categórico e, conseqüentemente, aceitá-lo-á como princípio da sua própria conduta. Este imperativo categórico resume-se, em última análise, à directriz que manda o homem relacionar-se com os outros da mesma maneira que gostaria que se relacionassem com ele; no fundo, resume-se a uma variante do mandamento, que diz para amares o próximo como a ti mesmo, mas uma variante

² Cf. *Précis de décomposition*, Gallimard, 1949.

sustentada por uma sequência subtil de demonstrações racionais, irrefutavelmente lógicas; por outras palavras, trata-se de uma variante que para comprovar o imperativo categórico recorre à autoridade da razão, capaz de atestar o que é e deve ser, ao invés de recorrer à vontade de Deus, que sentencia o que deve ser. Todavia, com este transplante (ou mudança de fiador) perdeu-se algo da força persuasiva do mandamento. A vontade de Deus pode conferir um poder apodíctico à premissa indispensável a ambas as variantes acerca da simetria fundamental, primordial e inevitável numa dimensão cósmica das relações humanas (do género «quem com ferro mata, com ferro morre») – enquanto a razão terá grandes dificuldades em sustentar este princípio. Acontece que a asserção acerca da simetria das relações humanas pertence ao mundo das crenças ou dos postulados (poder-se-ia concordar com ela, com base num «seria bom se...» ou, então, com base em «é Deus quem no-lo exige, nós devemos-Lhe obediência») – e não ao mundo do saber e da experiência empírica acessível, domínios (diria, antes, habitat natural) da razão. Independentemente de os arautos do poder da razão legisladora invocarem a sua infalibilidade na senda da verdade (ou seja, o «como as coisas de facto são e devem ser»), ou os seus valores utilitários (ou seja, a sua capacidade de distinguir as intenções realistas das quimeras), ser-lhes-á difícil argumentar de modo convincente em favor da aceitação da tese da simetria e ainda mais difícil comprovar a utilidade da sua prática.

Acontece que as provas da experiência, que sustentam esta tese, são parcas, para falar de um modo geral, bem como também o são as fontes de informação, que a razão reconhece na senda da verdade ou nos esforços para atingir a eficácia na acção, o direito à última – e decisiva – palavra. No entanto, muitas são as provas da validade da tese contrária, nomeadamente a de que, ao promover a eficácia da acção humana e a aptidão para atingir os seus objectivos, a razão ateou esforços para libertar a acção, por parte dos seus agentes e operadores, dos impedimentos colocados pela simetria, pela reciprocidade e reversibilidade das atitudes e condutas. Criou-se uma situação, na qual se poderia tranquilamente retirar dos cálculos o receio de que os princípios da sua própria conduta pudessem ser aplicados face ao actor através dos objectos dos seus procedimentos; logo, que o amor com o amor se paga e que o mal se reverte no mal; que, de acordo com as directrizes da razão, os métodos de acção mais sensatos, mais dignos de atenção e mais inequivocamente recomendados são os que visam tornar impossível a simetria do sujeito e do objecto, a reciprocidade das suas relações, a reversibilidade das atitudes e das acções; ou, pelo menos, reduzir radicalmente a probabilidade da sua ocorrência.

A razão é uma firma ao serviço do poder; uma fábrica de poder (*Macht, might, pouvoir*), isto é, da capacidade de alcançar o objectivo, apesar das resistências (da matéria ou dos sujeitos com objectivos diferentes). Deter o poder significa poder vencer a inércia de uma massa indisciplinada ou ignorar as resistências e as ambições antagónicas das outras personagens do drama; significa possuir o monopólio da subjectividade num drama com muitas personagens – ou seja, reduzir as restantes personagens do drama ao estatuto de objectos. O poder é por natureza assimétrico (pode-se até dizer: o poder não suporta a simetria e a reciprocidade, tal como a natureza não suporta o vácuo). O poder não unifica e não nivela as diferenças, mas divide e estabelece oposições. O poder é um domador obstinado da simetria e da reciprocidade: tem força para manipular as probabilidades e as possibilidades, limitar e diversificar a potência; o poder apoia-se na força que permite tornar intrans-

poníveis as fronteiras e contrariar quer a distribuição do poder, quer a possibilidade de apelação por parte dos marginalizados nesse processo de distribuição.

O poder, cuja criação e préstimo são uma designação da razão, iguala a força de uma clara rejeição ou da subestimação prática da premissa, sobre a qual assenta o imperativo categórico de Kant, tal como o apresenta Friedrich Nietzsche³ de modo pictórico e substancial:

«O que é bom? – Tudo, o que aumenta no homem a sensação de poder (...)

O que é mau? – Tudo o que provém da fraqueza.

Que morram os fracos e os débeis: eis a primeira tese do nosso amor de homem. E os primeiros devem ainda ser ajudados para o efeito.

O que é mais prejudicial do que qualquer crime? Sofrer activamente em conjunto com todos os débeis e fracos».

A pena de Nietzsche é guiada pela Razão... Os ensinamentos desta Razão são a inspiração para o Zaratustra de Nietzsche, porquanto afirma que «querer poupar os outros e sentir compaixão foram sempre os meus maiores perigos»⁴ e declara que, quando se passeava e se passeia «por entre o povo» e «o observa de olhos abertos», «este tornava-se-lhe e torna-se-lhe cada vez mais pequeno»⁵ e conclui que «as pessoas pequenas se tornam um obstáculo para todos os que têm pressa» e que «existe tanta justiça e compaixão (para os «pequenos») quanta fraqueza»⁶. Também foi a razão que falou através da boca de Harry Lime, em *O Terceiro Homem* de Carol Reed, quando o personagem observava o que o rodeava, a partir de uma altura de sessenta e quatro metros (a altura a que se eleva a roda gigante do parque de diversões Prater, em Viena) e afirmava que a turba que se movimentava na base da roda fazia lembrar mais as formigas ou as baratas do que os semelhantes da espécie humana...

Com Hanna Arendt ficámos a saber que o mal é banal. Alado quando saiu da casca – esta frase rapidamente foi exaurida (terá sido depenada?) das penas coloridas. Desde o momento em que Arendt a escreveu no seu relato do processo de Eichmann, em Jerusalém, a opinião sobre a banalidade do mal conseguiu dissolver-se sozinha numa solução suspensa, nitidamente turva e opaca de banalidades – afirmações aceites como óbvias por força da frequência da sua enunciação, o que subtrai o esforço do pensamento ao invés de o estimular. Todavia, sempre que as escutamos ou somos nós próprios quem as proferimos, não podemos deixá-las passar sem reflectir. Sim, é verdade que o mal é banal no sentido em que manter a desumanidade à mercê do poder humano é um fenómeno generalizado e vulgar. Por outras palavras, Eichmann tornou-se grão-mestre do mal não porque tivesse uma capacidade de distinguir o bem do mal menor do que a de um homem normal ou porque, contrariamente às outras pessoas (incluindo-me a mim e ao leitor) fosse excepcionalmente desprovido de impulsos morais e fosse insensível a argumentos morais, mas, precisamente ao contrário, porque era tão vulgar, tão «normal», tão pouco diferente no seio da turba humana e tão parecido com o resto da espécie humana... A notícia porventura mais sublime, contida no relato de Arendt edificou a opinião dos especialistas das ciências da Psicológica e Psiquiatria, que não só não conseguiram des-

³ *Antychrzescjanin* (O Anticristo), trad. para o polaco de G. Sowinski, Cracóvia, 1999, p. 38.

⁴ *Tako rzecze Zaratustra* (Assim disse Zaratustra), trad. para o polaco de W. Berent, Varsóvia, 1990, p. 227.

⁵ *Ibidem*, p. 240.

⁶ *Ibidem*, p. 205.

cobrir quaisquer marcas de psicopatia ou sociopatia em Eichmann, mas que, ainda por cima, se viram forçados a reconhecer que o objecto dos seus estudos e testes era um modelo de cidadania, boa vizinhança e virtudes de família – que era quase um diamante sem mácula, a incarnação do ideal do burguês virtuoso (e gentil para com as pessoas – sic!). Eichmann tornou-se grão-mestre do mal não porque assumisse o papel da marioneta irreflectida e obediente aos mandatários de Satanás ou porque tivesse um carácter, por assim dizer, predestinado para esse papel. Tal como concluiu Jonathan Littel (decerto sob alguma influência das análises de Hanna Arendt), Eichmann não era «um robot sem rosto e sem alma»⁷. Ele era, na descrição certa de Littel, um burocrata, inusitadamente talentoso, de grande calibre, deveras competente no exercício da sua função, que contou com uma dose significativa de iniciativa pessoal, ainda que rigorosamente enquadrada no âmbito da tarefa incumbida; como gestor de nível médio, Eichmann seria o orgulho de todas as firmas europeias. Littel leva o seu narrador, o Dr. Aue, a afirmar que, nos seus inúmeros contactos pessoais, não reparou que Eichmann nutrisse um ódio particular contra os Judeus, cujo extermínio anunciou: ele construiu pura e simplesmente a sua carreira profissional à custa do extermínio dos Judeus. «Uma coisa é um membro das SS matar um Judeu num contexto de obediência às ordens dos superiores, outra coisa completamente diferente é matá-lo com o objectivo de o pilhar ou de satisfazer um prazer seu, perverso – aqui, sim, já se trata de um crime –, ainda que em ambos os casos o Judeu morra na mesma»⁸.

Tanto no trabalho como em casa, trata-se do mesmo homem... Por exemplo, quando, em conjunto com colegas das SS tocou dois quartetos de cordas de Brahms, tocou violino «calma e metodicamente, sem tirar os olhos da pauta e sem cometer erros, mas também parecia não perceber que isso não era o suficiente»⁹. Não era o suficiente? E que mais poderia faltar, quando se seguiu fielmente a partitura e se evitaram as desafinações? – perguntaria a Razão se tivesse o dom da fala. A Razão está presente precisamente para que não se trate de «mais nada»... Para que não tenha de se tratar de mais nada. Para que o tal «mais nada» precisamente porque era «algo mais» não tivesse o direito, nem a força para exigir um olhar atento, já para não falar em exigir o respeito. O mal não é tão banal quanto pensante e racional. E precisamente porque a razão e a tendência para se servir dela, chamada «racionalidade», são uma característica universal do homem (talvez até o atributo que define o homem), podemos repetir com Hanna Arendt que é «banal»...

Na recensão do livro *Lições da Escuridão* de Dariusz Czaja, intitulada *Viagem pelo Inferno*, Jaroslaw Makowski escreve o seguinte:

«Ao ler os ensaios de Czaja depressa perdemos a fé ingénua. Logo após as primeiras páginas chega até nós uma verdade brutal, a de que Auschwitz nos tira a fala e a razão, porquanto nos revelou o mal de modo radical. Foi um «laboratório do mal» sob uma forma pura. Foi um lugar – e não nos deixemos levar pelo pretérito perfeito aqui empregue – onde o homem foi posto à prova não só do quanto era capaz de aguentar, sendo torturado, destituído de dignidade e, por fim, morto, mas também – e quiçá tenha sobretudo sido treinado para isso – de que maldades o homem, *homo*

⁷ Jonathan Littel, *The Kindly Ones*, Chatto and Windus, 2009, pp. 569.

⁸ *Ibidem*, p. 597.

⁹ *Ibidem*, p. 565.

sapiens, seria capaz, até que ponto estaria disposto a chegar na actuação gratuita de fazer sofrer e infligir a dor. E se, naquela altura, foi capaz de tudo isso em Auschwitz, então isto quer dizer também será capaz de o fazer hoje. E amanhã. E daqui a cinco anos. Até ao fim do mundo».

E, mais adiante, sumariando as reflexões de Czaja sobre a reportagem do Tribunal de Haia apresentada por Slavenka Brakulic, Makowski acrescenta:

«Se alguém pensou que “depois de Auschwitz” o homem deveria por fim sentir-se abalado, cair em si e mentalizar-se de que não iria mais matar e violar gratuitamente, então, agora já sabe que após Auschwitz se seguiu o Vietname e que após o Vietname se seguiram os Balcãs e que após os Balcãs se seguiu o Ruanda...»