

O prisioneiro e o pajé

um Oscar e dois genocídios

Claudia Pellegrini Drucker

Como citar: DRUCKER, C. P. O prisioneiro e o pajé: um Oscar e dois genocídios. *In:* VACCARI, U. R.; VIEIRA, T. K.; DEBATIN, G. **Cinesofia**: a sétima arte em devaneio. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2022. 157-188.
DOI: <https://doi.org/10.36311/2022.978-65-5954-222-2.p157-188>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

O PRISIONEIRO E O PAJÉ: UM OSCAR E DOIS GENOCÍDIOS

*Claudia Pellegrini DRUCKER*¹

Em 2015, a competição pelo Oscar de filme estrangeiro contou com dois estreantes. Pela primeira vez, um candidato da Colômbia, *O abraço da serpente*, de Ciro Guerra, disputou o troféu. A outra estreia foi a do diretor húngaro Lazlo Nemes e seu primeiro longa-metragem, *O filho de Saul*, que levou a estatueta dourada. Além do Oscar, *O filho de Saul* ganhou também o Golden Globe na categoria de melhor filme em língua estrangeira e o BAFTA na categoria de filme não falado em inglês, entre outros.

Ambos os filmes têm mais em comum do que a data de lançamento. Ambos apresentam uma cinematografia despojada, seja por recrutarem atores em experiência prévia, seja quando a floresta amazônica é retratada em preto e branco, seja quando um campo de extermínio constitui um pano de fundo intencionalmente desfocado, ubíquo e distante ao mesmo tempo. O pano de fundo de um é o rastro de destruição deixado pelo ciclo da borracha na Amazônia colombiana, nas fronteiras com Brasil e Peru. A execução em fornos crematórios no complexo de Auschwitz ficava

¹ Professora no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC / Florianópolis / SC / Brasil. E-mail: claudia.drucker@ufsc.br

a cargo de integrantes dos *Sonderkommandos* (destacamentos especiais), eles mesmos detentos que ajudavam a operar a engrenagem do extermínio. Ambos os enredos são determinados por genocídios.² Os protagonistas de ambos os filmes se encontram em aporias e se veem, por razões diferentes, empurrados para fora da comunidade humana cada vez mais. A seguir, pretendo elaborar perguntas sobre a aproximação e o afastamento possíveis entre o modo como esta situação-limite é tratada, mas incluindo também questões de recepção.

REIVINDICANDO A MORTE PRÓPRIA: *O FILHO DE SAUL*

No complexo dos seis campos de extermínio ligados a Auschwitz, alguns detentos considerados pela administração mais fortes e saudáveis foram selecionados para ajudar a levar a cabo a “solução final”, ou seja, o plano de exterminar todos os judeus da Europa e, quiçá, do planeta, só formulado explicitamente em 1942. A rotina dos destacados consistia em ajudar os recém-chegados aos campos a se despir, para o que os nazistas diziam ser um simples processo de “desinfecção” anterior ao seu emprego como trabalhadores do campo. Em seguida, sua tarefa era levar as vítimas para dentro das câmaras de gás, lacrá-las, abrir as portas depois de o veneno fazer efeito, empilhar os cadáveres, levá-los para os fornos crematórios e depois dispersar as cinzas, fora do campo, no rio Sola, um afluente do Vístula. Depois, os SK recolhiam tudo o que fosse de interesse nas roupas e bagagens que os envenenados deixavam para trás, e incineravam o resto. Recebiam algumas recompensas, como alojamentos e alimentação superiores aos dos outros prisioneiros. Estavam também em desvantagem, justamente por dominar em detalhes o maior segredo dos campos de extermínio. Eram ainda mais vigiados que os outros presos, com os quais só se misturavam na antessala das câmaras de gás, e estavam sujeitos a extermínios periódicos. Dentro da literatura de testemunho,

² Embora o termo “genocídio” seja relativamente recente e tenha surgido especificamente para explicar a “solução final” nazista para a questão judaica, ele pode ser projetado sobre o passado. O *Oxford English Dictionary* credita ao jurista judeu polonês Rafael Lemkin a cunhagem do termo em 1994. Será preciso voltar a esse ponto. Provisoriamente, seja dito que a destruição física e cultural de povos inteiros, em escala desproporcional ao necessário para assegurar a satisfação de um interesse econômico, pode ser definida como, seja anterior ou posterior ao shoá.

também os SK formam um grupo à parte, por responder por uma coleção pequena de póstumos. Em Auschwitz-Birkenau, depois da libertação, foram encontrados, em espaços bem largos de tempo, cinco escritos que estavam enterrados (CALMANN-LÉVY, 2005). São todos de autoria de integrantes judeus dos *Sonderkommandos*. A maioria de destacados era de judeus, embora houvesse alguns prisioneiros russos ou membros de outras etnias racialmente discriminadas.

Até hoje, os relatos e opiniões sobre os *Sonderkommandos* são vagos ou negativos, inclusive por parte de historiadores e intérpretes importantes. O mais conhecido dentre estes, Primo Levi, descreve os destacados como “corvos de forno crematório”, colaboradores de alma destruída (LEVI, 2016, p. 42). Em seu último livro, *Os afogados e os sobreviventes*, Levi se baseia em parte no médico húngaro Miklos Nyiszli, também detento cuja vida foi poupada para que trabalhasse como assistente de Mengele. No nono capítulo das suas memórias, Nyiszli de fato reconta uma partida de futebol entre SS e SK, cuja nota macabra foi justamente a semelhança com qualquer jogo alegre e animado em uma cidade pacata (NYISZLI, 2011). O historiador Raul Hilberg, em sua obra de referência, refere-se apenas e de passagem ao episódio do levante malsucedido das “equipes de detentos encarregadas da remoção (das câmaras de gás) e incineração dos cadáveres” de 7 de outubro de 1944 (HILBERG, 2003, p. 1045-1047). A divulgação dos escritos dos SK contribui para um nuançamento da nossa opinião sobre essas pessoas. Os escritos preservados pelas cinzas não só confirmaram o funcionamento da máquina do extermínio, mas revelaram também facetas desconhecidas dos detentos que trabalharam nela, inclusive sua liderança na revolta de outubro de 1944, mas também as diferenças individuais entre os SK em termos de motivação e caráter. Decerto não faltaram oportunistas entre eles, interessados apenas em sobreviver mais um dia, ou em comer um pouco melhor, mas também houve os resignados, e até os que viram um propósito superior em continuar vivo, como conhecer o que se passava para testemunhar quando a guerra acabasse.

O filho de Saul é compreensível como um ensaio sobre a ambiguidade desses homens, preparado pela publicação dos seus escritos. Talvez mais anos atrás fosse considerado um filme ofensivo, que tornaria os judeus

cúmplices do próprio extermínio. Lazlo Nemes não esconde feitos terríveis, mas está claramente preocupado com ressaltar a diversidade e a possível humanidade que restou mesmo entre brutos. O capítulo XIX das memórias de Nyiszli foi, a meu ver, o ponto de partida para a versão dramática da vida dos SK, embora eu não possa sustentar essa suspeita apelando para alguma entrevista do diretor do filme ou para a crítica. Nyiszli conta ter sido chamado por um SK em pânico, pois algo inédito acontecera: uma jovem de uns quinze anos não tinha morrido em decorrência do gás tóxico. O médico a reanima, mas sabe que é inútil. Ele pede ao SS encarregado da equipe, Oberscharführer Mussfeld, que a empregue em um bloco afastado do crematório, junto com as outras trabalhadoras do campo. O Oberscharführer hesita por um momento: se ela fosse mais madura para compreender o valor do silêncio, talvez pudesse ser poupada. Por fim, ordena a outro oficial que a mate com um tiro na nuca. O que impressiona Primo Levi, ao mencionar o episódio nas suas próprias memórias, é a comoção que o caso particular da menina causou. Nyiszli enfatizam que todos queriam ajudar, como se fosse sua própria filha, e até o oficial hesita em executá-la. Ao que Levi acrescenta que tais fatos espantam porque se opõem à imagem que temos do homem sempre de acordo consigo mesmo, coerente, monolítico: “piedade e brutalidade podem coexistir no mesmo indivíduo e no mesmo instante” (LEVI, 2016, p. 43).

Assim também Nemes cria um protagonista, o húngaro Saul Ausländer (“estrangeiro”, em alemão), que encontra entre as vítimas de envenenamento um jovem agonizante que pode ou não ser seu filho. É um dia de outubro de 1944, durante o auge da limpeza racial na Hungria, o que explica não só o recrutamento de SK húngaros, mas também a atividade frenética das câmaras de gás. Uma das vítimas do grupo que Saul acabara de levar à câmara sobreviveu ao Zyklon B e é levada à presença de um oficial nazi. Este sufoca o garoto e ordena uma autópsia para que as causas da sua sobrevivência sejam conhecidas. Os SK entre si mencionam que isso só tinha acontecido uma vez, com uma moça, no que vejo uma alusão a Primo Levi e Miklos Nyiszli. A partir daí, Saul fica obcecado pela necessidade de dar um enterro judaico ao cadáver, pois a lei mosaica proíbe todas as formas de violação do corpo, vivo ou morto. O primeiro rabino

que consulta lhe diz, de forma realista, que ele deve se contentar com o que é possível fazer pelos mortos: rezar. Saul já não dá mais ouvidos a nenhum cálculo de sobrevivência. Tudo o que faz para colaborar com os planos dos colegas de cárcere ou estorvá-los é, daí por diante, incidental. O que importa é o plano suicida de enterrar o menino fora do campo, na presença de um rabino. O assunto do filme é a transformação desencadeada naquele que talvez seja o pai. Na segunda metade do filme, centrada na revolta de 7 de outubro de 1944, o desfecho do protagonista se define.

Há hoje um grupo de filmes sobre crianças em meio ao shoá, de gosto bastante duvidoso, por sinal, como *A vida é bela*, *Olga*, *A menina que roubava livros* e *O menino do pijama listrado*.³ São filmes de pouca preocupação com a veracidade histórica, em que as questões específicas relativas ao shoá se transformam em pano de fundo. Roberto Benigni admitiu em entrevista que *A vida é bela* pretendeu ser uma atualização de *O garoto* e *O grande ditador*, de Chaplin: “Ele [o filme] deveria ter se chamado *O garoto ditador* ou *O grande garoto*” (BENIGNI, 1998). Ao contrário, em *O filho de Saul* o menino é quase um desconhecido do próprio pai (pois se trata de uma criança ilegítima e criada longe do pai). O menino, cujo nome não sabemos, só é visto nu, fora de foco, ou dentro de um saco. Ele é apenas o que o campo fez dele: um quase-humano. Trazê-lo de volta desse estado, nem que seja *post mortem*, ou até precisamente enquanto morto, mediante o ritual tradicional de enterro, passa a ser a obsessão de Saul.

Para o diretor, a trama está mais próxima à *Antígona*. Antígona se preocupa com o que vai acontecer com o espírito de seu irmão Polinice, se o seu corpo não for sepultado da forma correta. Saul nunca é apresentado como um homem versado em assuntos religiosos. Ele parece nem saber o kadish, a oração fúnebre, de cor. Mas Nemes afirma: “nos dois casos, mais do que indivíduos são assassinados; sua cultura é destruída”. O campo de extermínio é um lugar onde as pessoas são queimadas “como se nunca tivessem um passado. [...] Saul dá a essa criança uma história, uma narrativa

³ Usarei a palavra “Holocausto” (com maiúscula) ou “holocausto” (com minúscula) exclusivamente em citações. Embora durante anos muitos judeus tenham nomeado assim o extermínio durante o terceiro império nazista, existe um desconforto crescente com as conotações religiosas do termo, que acarretam a insinuação de um sacrifício ou purificação devidas a Deus. Contudo, a intenção dos nazistas não foi a de sacrifício ritual. Cf. Evans (1989, p. 142).

(*story*) de modo que há algo muito universal ou muito humano nisso” (NEMES, 2015). A obsessão em dar aos mortos um enterro tradicional se mostra o único ponto em comum indiscutível entre ambos os personagens.

É questionável se a inocência de Antígona diante da maldição que se abate sobre sua família levanta dilemas semelhantes ao de um detento no campo. Além disso, dar o enterro apropriado a Polinice é um ato religioso. A cultura a ser preservada não é um fim em si mesma, no sentido tem um fundamento transcultural. Antígona dá satisfações aos deuses enquanto Creonte dá ao Estado, para quem Polinice é um traidor, de modo que o embate com Creonte não é o que se visa em primeiro lugar. Se o enterro redime o morto e os vivos (sua cultura) nas condições específicas do campo, a interpretação precisa ser outra. A missão que Saul se propôs é, de alguma forma, escolher os termos da morte, restituindo a humanidade a outrem e, no processo, a sua própria. O *filho de Saul* pode ser tomado quase como uma investigação sobre como um indivíduo ainda pode recobrar certo grau mínimo de livre-arbítrio. Novamente, quer o diretor esteja consciente disso ou não, o seu caminho foi preparado por uma discussão prévia. Debate-se em filosofia se a morte é experimentável, e se não for, uma filosofia da morte não é possível, assim como o inescrutável também não pode ser tematizado. Mas alguns reivindicam que a prerrogativa humana de saber que se vai morrer é da maior importância. A experiência da própria morte é a decisão de viver ou morrer ou, no mínimo, a oportunidade de se relacionar com a sua aproximação. Os protagonistas de ambos os filmes chegaram à beira da morte. Karamakate se define como um homem oco, que espelha o “homem-concha”, mas no sentido em que é o último do seu povo. Embora ele tenha desprezado os nativos que escolheram se aculturar a vida toda, o isolamento não é garantia de autopreservação, pois uma cultura inteira não vive quando resta apenas um dos seus representantes.

Em *Ser e tempo*, em uma discussão sobre estruturas apriorísticas de constituição da existência, Heidegger distingue entre a morte de outrem, a morte vivida e interpretada pelo público, e a morte própria, vivida de modo intransferível por mim. A morte pública e impessoal não é apreendida de modo adequado a um ente que existe e não apenas é do mesmo modo que as coisas. A morte compreendida pelo indivíduo que subitamente se dá

conta da sua mortalidade é a realização da sua iminência. Vivemos nossas vidas, porém, sem experimentar essa iminência. Não se está sugerindo aqui que a morte se torne um pensamento fixo – mesmo porque isso geralmente leva a patologias. A morte é sempre uma possibilidade. Heidegger cita Johannes von Templ: basta que o homem nasça para ser velho o suficiente para morrer (HEIDEGGER, 1977, p. 326). Incorporar a possibilidade da morte ao cotidiano surte um efeito único.

Uma das estruturas constituintes do ser-aí é o ser-para-a-morte. Sem entrar na discussão erudita sobre possibilidades de interpretação, vou me limitar a apontar que ele nomeia a possibilidade de subitamente dar-se um estranhamento diante de uma vida que parecia “infinita” justamente porque uniforme e homogênea. Tudo o que parecia definido como se para sempre desmorona. Nossas certezas se mostram frágeis e transitórias diante da possibilidade de um dia se acabarem. Mais ainda, o que aparece nesse momento é que, de alguma forma, a existência sempre foi assim, sujeita a abalos profundos nas nossas crenças mais arraigadas e inconscientes. Viver a possibilidade da morte própria, é, portanto, exatamente o mesmo que viver a possibilidade da vida própria: uma vida que se sabe sujeita a desmoronamentos e ressignificações. O caminho para não mais se deixar dominar por significados já estabelecidos e acatados, que fazem a vida parecer fadada ao eterno presente, não é não deixar a vida, literalmente, mas viver como alguém que sabe que vai morrer. Quando o ser-aí não se relaciona com a própria morte, é porque se toma a si mesmo como “subsistência”. Uma vida em que não é possível o despertar para a iminência da morte é uma vida “achatada” reduzida a uma dimensão de presente uniforme e homogêneo, como os filósofos imaginam que seja a morte. Uma vida-morte, portanto, ou pelo menos uma vida menos viva.

Cotidianamente, pois Heidegger não estava pensando em nada parecido com o terror ao escrever essas linhas, como seria possível “roubar a morte de outrem”? Imagino que seria um processo consentido, como quando alguém não assume a responsabilidade por lidar com a própria contingência e indeterminação. Pedir que outrem lhe diga como deve morrer pode ser tratar a própria morte como o ponto final de uma vida vivida como que de fora para dentro, a partir de representações públicas

e impessoais de quem sou. No campo, não se trata de um processo consentido ou metafórico. Não que exista anestesiamento pela rotina. No campo, existe o anestesiamento pelo terror. O poder exercido no campo só é total se retirar do detento a experiência da sua própria morte.

OS NAUFRAGADOS DO RIO YARÍ

O desafio proposto a Ciro Guerra é criar um protagonista indígena distante de clichês. O desafio dramático que Nemes se propôs é conceder profundidade interior e simpatia a personagens brutalizados no grau mais alto possível, mesmo que vítimas eles também. Ainda assim, há convergências consideráveis. *O abraço da serpente* também fala de submergidos. A floresta devastada também carrega os seus próprios quase-homens ou *chullachaquis*, que precisam viver com o fardo de ter testemunhado um horror. No entanto, encontrar uma tese artística nítida em *O abraço da serpente* talvez seja menos fácil. A exibição das inúmeras formas como a presença dos brancos foi nociva na Amazônia ocupa a maior parte dos episódios. Por mais graves que sejam essas denúncias, não são nada que já não conheçamos de relatos históricos e jornalísticos. Não são nada que em alguma medida não continue a existir até hoje, quando a sobrevivência física do indígena e a preservação da sua cultura continuam ameaçadas. Mesmo quando o assassinato de indígenas é posto na ilegalidade, seu desenraizamento continua avançando. Nenhum de nós pode negar algum nível de conhecimento dessa situação. Mas o horror da colonização interna do nosso continente não foi suficiente para criar uma tradição de reflexão e um estilo narrativo, donde a tarefa de Guerra ser, ao contrário da tese do ineditismo do holocausto, mais difícil do que a de Nemes. Para desenvolver esta afirmação, vou me valer em parte de uma crítica à tradição iniciada por Hannah Arendt sobre a novidade radical do shoá.

Aqui, novamente temos uma boa dose de credibilidade histórica. O fio narrativo é dado pelo personagem Karamakate, um pajé da tribo ficcional dos cohuianos, e suas viagens em busca da yakruna. Esta planta fictícia remete às espécies que estão na base de alguns cultos da

floresta, como o arbusto *Psychotria viridis* (chacrona ou rainha) e o cipó *Banisteriopsis caapi* (mariri ou jagube), que são compostos para produzir a bebida ayahuasca. Karamakate empreende duas viagens com dois cientistas brancos em um espaço do que parecem ser três ou quatro décadas. Quando jovem, Karamakate é procurado por Manduca, o assistente de um certo Theodor von Martius. Seu nome mistura os de Carl Friedrich Philip von Martius, naturalista alemão, e Theodor Koch-Grünberg, etnólogo alemão que realmente escreveu um livro intitulado *Dois anos entre os índios: viagens no Noroeste do Brasil, 1903-1905*. Theo vê na yakruna a última esperança de cura de sua doença grave, e Karamakate aceita guia-lo até ela, movido pela esperança de reencontrar sua tribo, que é a guardiã da yakruna e que ele acredita extinta. Décadas mais tarde, Karamakate encontra Evan, um botânico ficcional de Boston, que lembra Richard Evans Schultes pelo seu interesse em plantas alucinógenas. Por motivos diferentes, ambos os cientistas procuram a mesma planta sagrada.

Grande parte do filme é composta por imagens da viagem rio acima, quando as sinuosidades são como a serpente sagrada que dá nome ao filme. O percurso importa tanto quanto o ponto de chegada, de vários modos. Nas várias estações da viagem se mostram, uma por uma, todas as aflições impostas pelos brancos: a escravização dos nativos, a destruição de suas culturas e memórias, a catequização forçada das crianças, os conflitos de fronteira entre Peru e Colômbia e o encerramento subsequente de tribos inteiras dentro de uma espécie de campo de concentração, a trapaça dos brancos nas transações comerciais com os nativos e a exploração desordenada – e, em última instância, suicida – da floresta. Mesmo quando os indígenas não são aniquilados fisicamente, são destruídos de outras formas. Os missionários católicos que adotam as crianças indígenas órfãs demonizam a sua cultura de origem, e punem quem preserva a sua recordação. Com a ruína da missão, os órfãos passam a viver no pior dos dois mundos, já que não há retorno à condição nativa. Temos aqui a porção de denúncia do filme: tudo isso aconteceu deste modo ou ainda mais cruelmente, mas nem por isso o filme pode ser descrito adequadamente como realista.

As duas viagens se espelham durante o filme inteiro. A primeira viagem pouco afeta os viajantes. Karamakate reforça suas suspeitas sobre

os brancos, e as nossas suspeitas que o seu afastamento da tribo é tanto em função da sua crença em ser o último quanto uma condenação generalizada dos brancos e dos indígenas que concluíram tratados de paz com aqueles. Tudo em von Martius reforça a sua convicção sobre o egoísmo, o belicismo e a impiedade do branco – que não consegue se refrear nem para salvar a própria vida. Von Martius tampouco muda muito ao longo do trajeto. Ele é consistente na intenção de manter sua neutralidade científica – por exemplo, quando avalia que seria melhor que os índios não retenham a bússola, para não esquecer seus próprios sistemas de orientação. A sua é uma ética da não-interferência, digna e respeitável, mas também jamais realmente sintonizada com a floresta, como mostra a sua incapacidade de seguir o tratamento médico prescrito por Karamakate quando exige pedir permissão à floresta para matar. Theo nunca esteve completamente na floresta, pois só pensa na família, nos colegas e no lar. Ele prova o caapi, que não surte nenhum efeito sobre ele, nem sequer o efeito vulgar da intoxicação que corrompe os remanescentes dos cohuianos.

Com o americano, as coisas se passam de outro modo. Os anos de isolamento de Karamakate trouxeram esquecimento e insegurança. Ele já não ouve a língua da floresta e não lembra os conhecimentos da sua tribo. Ele precisa que o branco lhe traga a folha de coca e lhe recorde como prepará-la, de modo a potencializar seu efeito, como mambe. O americano decifra o mapa que desenhou para reencontrar o último pé de yakruna, e faz com que tanto as lembranças doloridas como a lembrança do conhecimento da floresta regressem. De novo, Karamakate encontra uma vantagem em se associar a um branco em quem não confia, agora porque encontra no americano alguém capaz de resgatar o conhecimento que já esqueceu. Entristecido pela perda da memória e pelo próprio sentimento de já ter se transformado em uma sombra oca de si mesmo, um chullachaqui, faz nova viagem rio acima em busca da última flor da yakruna. Trata-se de uma interpretação autoral do mito do chullachaqui, que se refere a um espírito guardião da floresta. Como o curupira do mito brasileiro, o chullachaqui tem pés invertidos que lhe dá o poder de desorientar os caçadores (MAMANI, 2018, p. 109-110). No roteiro cinematográfico,

Karamakate chama os fotografados chullachaquis, tomados como duplos esvaziados.

As limitações de Evan impedem que se separe do seu gramofone, porque a música é sua única forma de chegar perto do mundo dos sonhos. Ele espera que a yakruna o torne capaz de sonhar. Não que Karamakate confie plenamente que essa seja sua motivação, pois ele vê “dois”, duas pessoas ao mesmo tempo. O americano manifesta inicialmente um interesse puramente científico no conhecimento da yakruna. Mais tarde, revela interesse na capacidade da yakruna de purificar a seiva da seringueira. A tensão dramática se dá quando o americano revela sua dupla face, de branco em busca de uma vantagem bélica (o látex de qualidade superior) e de homem angustiado pela incapacidade de sonhar. Como Karamakate reagirá? Perdoará o americano e lhe permitirá sonhar por meio da yakruna, ou não? Ele porá em prática o que dissera a von Martius décadas antes, a saber, que o conhecimento é uno e deve ser partilhado? O homem branco está, finalmente, pronto a ser abraçado pela serpente e ver o mundo com os olhos da floresta?

As dificuldades de conclusão de uma tal trama já se mostram. O enredo deve ser compreensível apenas se as relações entre os personagens forem mediadas pelas referências ao mito e à floresta. No entendimento do roteirista, a serpente é o elo entre os deuses e os homens, o que permitiu que eles descessem trazendo o conhecimento dos cohuianos sobre a floresta. Mas os brancos só conservam, do caapi, a experiência da intoxicação. Para eles, a serpente não é o rio, nem o elo entre o céu e a terra, como é para os cohuianos (em um dos mitos registrados por Koch-Grünberg, a serpente gigantesca Nyoko cresce tanto que se transforma na Via Láctea) (KOCH-GRÜNBERG, 1927, p. 268-271). A serpente não é o testemunho do que havia antes de a terra e os homens existirem. Será impossível discutir se o uso que o roteiro faz do ciclo de mitos da serpente é adequado etnologicamente. Artisticamente, há no filme uma fusão inextricável de sonho, psicodelia e revelação espiritual. Desse ponto de vista, *Ciro Guerra* está muito mais sozinho do que, digamos, *Lazlo Nemes*. Existe uma tradição de estudos científicos muito maior no caso do shoá e,

inclusive, uma tradição cinematográfica.⁴ Em relação ao surgimento de um estilo poético que incorpore o mito e ao mesmo tempo a lógica ocidental, tudo é muito mais difícil. Os dois cientistas brancos só conseguem obter “alucinações” sem importância veritativa. Mas o artista nascido nessa parte do mundo também enfrenta desafios estilísticos que os seus colegas europeus não enfrentam.

De qualquer modo que queiramos entender o mito da serpente e a revelação da yakruna, já merece um elogio qualquer filme que consiga se contrapor às representações clichê do nativo americano, desde o nobre selvagem até o bruto, que são as representações do colonizador. O recurso às religiões da ayahuasca não implica, por si só, o conhecimento das culturas indígenas, mas Guerra tenta evitar também o holismo indeterminado da Nova Era, como o de *Avatar*, de James Cameron – no fundo uma atualização do nobre selvagem que o mistura com todas as culturas xamânicas conhecidas. O final ambíguo de *O abraço da serpente* talvez seja mestiço, ao projetar no nativo uma resposta ao seu próprio mal-estar com o poderio da técnica e da sociedade administrada.

É possível que, no final inconclusivo de *O abraço da serpente*, haja antes uma recusa a tomar o encontro como mais do que realmente é. Temos uma espécie de encontro entre o nativo e o branco, para que o último finalmente compreenda a sabedoria indígena e a perpetue. Contudo, uma iluminação tardia é incapaz de compensar por toda devastação já perpetrada e ainda por ser perpetrada, e o herdeiro escolhido pode não ser o ideal. Se o mérito de *O filho de Saul* está em uma tese forte, quer se concorde ou não com ela, sobre a possibilidade de apropriar-se da própria morte mesmo nas condições mais degradantes, o encontro da última flor da yakruna com o homem branco pode mudar o mundo, ou não mudar nada. As redensões de Evan e Karamakate são psicodélicas e refratárias a qualquer tradução filosófica. Não sabemos se a “viagem” resulta na aceitação resignada do homem branco como o herdeiro possível do conhecimento indígena. Mesmo depois de extinta a yakruna, o mundo conhecerá o poder do abraço da serpente? E qual o valor disso, se a Amazônia continua sendo

⁴ *O filho de Saul* foi aprovado como obra e como documento inclusive por Claude Lanzman, cujo Shoah é a grande referência para se filmar os campos. Cf. Lanzmann (2015).

o cenário de uma luta desigual, sem que nenhum Exército Vermelho venha libertar os nativos?

UMA ANÁLISE CINEPOLÍTICA

Talvez nenhum outro filme de um diretor iniciante jamais tenha sido tão aclamado, se Nemes for considerado estreante no formato longa-metragem, já que dirigiu o curta-metragem *Türelem*, de 2007 (INTERNET MOVIE DATABASE). O preterimento de *O abraço da serpente* dividiu a recepção hispanofalante. Enquanto parte da crítica colombiana ressaltou que a indicação, por si só, foi um marco histórico, outros não se satisfizeram. É o caso de Julio Cabrera, filósofo argentino radicado no Brasil, que será meu interlocutor principal nesta seção. Para ele, o mérito de *O abraço da serpente* é não recorrer aos elementos que caracterizam um filme feito para ganhar o Oscar. Filmes que envolvem crianças com o shoá têm um histórico de boa aceitação. Em suma,

não nos enganemos: o objetivo último do filme húngaro não é mostrar como Saul conseguirá, finalmente, enterrar o corpo do menino no campo de concentração. O objetivo último do filme é ganhar o Oscar de melhor película estrangeira (CABRERA, 2016).

Não há como saber se o diretor fez um cálculo para ganhar o Oscar. Em arte, só casos muito gritantes de tentativa de manipulação intelectual e afetiva são discerníveis, em meio a proposições que podem ser consideradas falhas por motivos honestos ou semi-honestos. Restamos reconhecer a qualidade retórica no cinema como dado inescapável, assim como o direcionamento das premiações de festivais e concursos. Como separar critérios cinematográficos e extracineamatográficos para escolher o melhor filme, quando o cinema é a mais retórica das artes? Em outros textos, Cabrera concorda que é possível haver, por exemplo, bom cinema de entretenimento, caso se entenda que o entretenimento é um componente legítimo do cinema. Os filmes de Steven Spielberg se encontram nessa categoria (CABRERA, 1999). Acrescento que já nasceu também como meio de comoção das massas, de modo que negar-lhe este

componente como espúrio ou acidental me parece um desejo vão. A noção de um cinema puro, no estilo de uma “beleza livre” e autônoma, ou de toda estética puramente formal, me parece totalmente questionável em se tratando de cinema – será impossível entrar em detalhes aqui. Assim, suporei que uma das razões de ser legítimas do cinema é provocar um efeito sobre o espectador. Se o Oscar gosta de filmes que mostram o sofrimento de crianças, especialmente em meio ao shoá, isso não exclui a possibilidade de um filme bom ou ótimo sobre esse tema. *O abraço da serpente* não é inevitavelmente melhor porque não satisfaz as expectativas da Academia, nem *O filho de Saul* é inevitavelmente pior porque o faz. O que importa, em qualquer caso, é que o Oscar não seja o único caminho para o julgamento favorável ou desfavorável a uma obra, ainda que seja ingênuo negar o seu peso.

A posição de Cabrera deve ser entendida dentro de um contexto mais amplo de buscar um pensamento autoral e não colonizado por uma hierarquia possível entre genocídios. Novamente, a questão não é se o cinema é uma forma de retórica, mas se esta é uma retórica justa. No mínimo, é inegável que *O filho de Saul* pertence a um debate já bastante estabelecido. Seu diretor, mesmo vindo de um país europeu semiperiférico, se insere perfeitamente dentro de um debate recorrente desde a revelação dos campos de extermínio. Mais ainda, para Cabrera a colonização é encobridora e deturpadora da linguagem. Os intelectuais e os artistas participam dessa deturpação.

A literatura sobre o shoá é muito vasta. A escolha de um interlocutor, não-especialista, sobre este assunto precisa ser justificada. Parece inegável que o shoá ocupa um lugar muito especial na nossa consciência moral (se deveria ser assim é o que está em questão). O shoá é o caso exemplar de perseguição, destruição e tortura de um povo. O cinema colaborou muito para sedimentar esse senso comum moral, mas os intelectuais também fizeram a sua parte. Nesse ensaio, estou interessada em um debate especificamente sul-americano. Não me refiro tanto à existência de, por exemplo, especialistas brasileiros, ou residentes no Brasil, na Segunda Guerra mundial e na reflexão europeia sobre ela, mesmo que alguns dentre eles sejam muito respeitáveis. Há uma diferença considerável entre

conhecer bem as obras que já foram escritas e ter uma opinião justificada e legítima sobre elas, pois o debate sobre o nazismo marcou todas as reflexões morais desde então nos países centrais, e, por conseguinte aqui entre nós. Para Cabrera, a busca de um esclarecimento sobre como falar do shoá também nos concerne no segundo sentido. Mais importante, limitar-se a ser um “especialista em especialistas” é endossar uma certa narrativa. A atitude de conhecer e preservar o que outros disseram já é ela mesma uma tomada de posição, pois ou supõe a neutralidade do especialista, ou não a supõe, mas aceita determinada interpretação dos fatos. Supondo que isso seja verdade, a distinção entre especialistas e polemistas vai ser aceita aqui, e a alegação de Cabrera de que o genocídio indígena nas Américas pode ser lido exatamente com as mesmas categorias será discutida.

Vejamos como Cabrera a sustenta no caso particular da discussão sobre o shoá, que ele chama holocausto (CABRERA, 2017, p. 193-243). Ele escolhe discutir diretamente com o pensador espanhol Reyes Mate (2003). Não vou tentar situar Reyes Mate dentro do debate. Basta que Cabrera o considere um bom sistematizador da tese da singularidade do shoá. Nos julgamentos de Nuremberg, o shoá não foi tomado como a maior atrocidade que os nazistas cometeram, se comparado à própria guerra de expansão do terceiro império (MARGALIT, 1996, p. 67). O antissemitismo do regime era conhecido, mas não foi entendido como determinante. Na década seguinte, surgiram as primeiras tentativas de fazer do shoá uma chave de leitura do nazismo. Dentro do meu conhecimento, isso aconteceu pela primeira vez em 1950, quando Hannah Arendt sugeriu que o domínio total é o objetivo do governo totalitário, seja de direita ou esquerda (e de fato ele torna essas categorias obsoletas) (ARENDDT, 2005). Mais tarde, em *Origens do totalitarismo*, a análise foi aprofundada e de tal modo que as teses com que Cabrera discute são formuladas, com grau maior ou menor de detalhe. Eis porque vou me referir principalmente a Arendt. Poderia ser mostrado que todos os tropos que caracterizam o que Cabrera chama a tese da singularidade absoluta já se encontram esboçados no capítulo 3 da terceira parte de *Origens do totalitarismo*, e principalmente na seção intitulada “O domínio total” (ARENDDT, 1989, p. 439-510).

O primeiro estágio do domínio exercido pelos campos é a supressão da pessoa jurídica, e o segundo, a supressão da pessoa moral. O totalitarismo rebaixa o cidadão ao animal natural desprovido de proteção legal. Ou melhor, o interno no campo é menos que um animal, pois a legislação nazista relativa aos animais é, de modo não surpreendente, uma das mais avançadas do seu tempo. O poder total sobre as vítimas do campo só foi alcançado mediante a retirada progressiva de direitos, culminando na negação da cidadania mais básica. Além disso, a falta de explicação, a expectativa constante do pior e as mudanças repentinas de ordens são outras estratégias destinadas a abalar qualquer resquício de estabilidade e, portanto, de vida humana no campo. Chegado esse ponto, a vítima está exposta a qualquer tratamento, resignando-se. A eficácia do poder total explica como os detentos, muitíssimo mais numerosos que os guardas, não se livraram deles.

Fazendo de Saul um exemplo, não se trata de, ao final, decidir se ele se torna um homem bom. O filme é antes uma afirmação de como não somos “monolíticos” e como podemos alternar instantes de baixa com outros – no caso, o gesto de resistência – sem deixarmos de ser a mesma pessoa. Para além de não ser monolítico, Saul já declara estar morto. “Já estar morto” pode dar a entender que a liquidação dos húngaros já está quase terminada, e com ela a necessidade de SKs para operar as câmaras e os fornos em ritmo acelerado. Pode significar que ele sabe que vai ser punido por abandonar seu posto de trabalho (quando vai em busca de um rabino) e que a aproximação do Exército vermelho já é conhecida no campo (e por isso as operações de ocultamento do extermínio já começaram). Quando Saul se proclama já morto, refere-se ao fato de não ter oposto resistência até então, por ter deixado que as regras do campo determinassem completamente a sua vida, por ter querido sobreviver só mais um dia. Para Arendt, o campo suprime a liberdade e espontaneidade em níveis tão inéditos que inviabiliza o uso de teorias morais prévias, baseadas na possibilidade da escolha moral. A imprevisibilidade e o sadismo dos comandantes dificultam até o oportunismo, embora de forma alguma o inviabilizem.

Nos últimos sessenta anos, portanto, ganhou força de convencimento a noção de que os campos de extermínio tiveram nos judeus sua razão de ser, e que a compreensão dos campos é indispensável para a discussão do nazismo. Contudo, acontecimentos e teorias anteriores não oferecem padrões de comparação e compreensão. Essa é a tese da singularidade. Há algumas variantes suas, mas interessa-nos o sumário aceito por Cabrera, que adota a tese da tripla singularidade: “moral, histórica e epistêmica”. Cito:

O argumento da singularidade parece poder ser resumido da seguinte forma: (1) O Holocausto foi feito, objetivamente, com especial crueldade e cinismo, não por razões pragmáticas ou ideológicas, mas matando por matar, não como um meio para outra coisa, mas como um fim. O nazismo estava interessado em terminar gradualmente com a humanidade de suas vítimas, em reduzi-las a mortos-vivos, a nada, à não-existência radical (Singularidade moral). (2) O holocausto foi feito de maneira sistemática e engenhosa, como um aparelho racional e frio de destruição, apoiado pelo e pela população, incluindo seus intelectuais. Foi uma fabricação burocrática de cadáveres, de extermínio totalmente racional, como trabalho de engenharia, um grande aparato racional da morte, altamente planejado, racionalizado e realizada de forma sistemática e eficiente (Singularidade histórica). (3) O holocausto é ininteligível para as nossas categorias de pensamento habitual, incluindo as jurídicas, e para nossas formas de comunicação linguística (Singularidade epistêmica) (CABRERA, 2017, p. 198).⁵

Trata-se de desdobrar as formulações dentro de cada um dos argumentos e rebatê-los. A singularidade moral significa que o extermínio teve motivações distintivas inéditas. Para os que a sustentam, o shoá foi, pela primeira vez, um fim em si mesmo. Em qualquer situação de conflito inter-étnico, a minoria sempre gozou das opções da fuga, assimilação ou conversão. A escalada do antissemitismo, segundo o relato famoso de Hilberg, é: primeiro a conversão foi exigida, depois a emigração e por fim, quando esta se mostrou impraticável (mas não só por isso), o extermínio. A conversão se mostrou inútil diante da concepção do judeu como raça

⁵ Tradução minha, novamente respeitando o uso original das maiúsculas e minúsculas.

inimiga, o mesmo podendo ser dito da assimilação. A racionalidade clássica da guerra dita o cessamento das hostilidades quando o inimigo recua para dentro de suas próprias fronteiras. Mas o regime nazista considerou vital concentrar todos os judeus que o exército conseguiu alcançar nos países invadidos, e enviá-los por trem para os campos. Teria feito o mesmo com todos os judeus do mundo. O movimento nazista transformou a luta fatal entre raças em princípio supremo, pelo menos para efeitos da sua face pública, a propaganda.⁶

A ideologia racial da luta de morte entre raças distintas, segundo Arendt e outros, foi o ingrediente específico que o nazismo acrescentou ao antigo antissemitismo. A noção de que a violência era preventiva e reativa não poderia ser mobilizada contra populações inofensivas tecnologicamente. O eugenismo das Américas visou antes o negro, como em Nina Rodrigues. O indígena não foi entendido como raça, mas o negro sim, dada uma tradição de pensamento racial pseudocientífico como o de Gobineau. Mas a perspectiva de uma luta entre forças iguais nesse continente tanto não é minimamente crível que raras vezes foi enunciada. O romance *O presidente negro*, de Monteiro Lobato é um exemplo de exceção, ao descrever a supostamente inevitabilidade de um confronto final, só que nos EUA. (LOBATO, 1926).

Assim, a tese da singularidade histórica é aceita em parte. A racionalidade burocrática da solução final pode ter sido inédita, mas o “matar por matar” esteve presente na colonização das Américas. A estrutura montada para aniquilar os judeus da Europa consumiu recursos indispensáveis em tempos de guerra, e o rendimento econômico dos detentos nunca foi a razão de ser dos campos. Os campos só podem ser justificados pelo imperativo da aniquilação de um povo válido de si e por si mesmo. Alguns exemplos do sentido anti-estratégico da solução final, do ponto de vista bélico, se encontram em Hilberg: quando a malha ferroviária teve de ser usada para o deslocamento de tropas para o front e para a

⁶ Se é verdade que se pode debater se a luta inevitável das raças foi a convicção pessoal fundadora de todos os escalões superiores nazistas, também é verdade que a propaganda escolheu como alvo o judeu como inimigo necessário e justificador. Sobre o teor do racismo nazista e suas variantes, como a sugestão de que Hitler considerava o judeu um tipo espiritual e não biológico, uma “comunidade de espírito” Cf. Heinohn (2000, p. 424).

concentração de judeus, ambos os usos receberam prioridade (HILBERG, 1985, p. 5-28).

No entanto, a expansão territorial da colonização norte-americana também pode, segundo Cabrera, se abrigar sob essa rubrica. Os colonos não visavam riquezas que não imaginavam haver naquelas terras. A expansão, segundo Cabrera, foi um fim em si mesma (CABRERA, 2017, p. 222). Citando Bartolomé de las Casas e outros cronistas, Cabrera nos mostra o que há muito esteve diante dos nossos olhos: o alto grau de sadismo empregado em expedições que não poderiam ser descritas como de castigo ou reparação por nenhuma ofensa (CABRERA, 2017, p. 203-204). Sublinha-se, no caso dos campos de concentração, que lá a morte é certa, e ao mesmo tempo totalmente imprevisível. Ela pode ser decretada na ausência de todo motivo perceptível. Um capricho pode salvar ou matar um detento. Para constatar que o mesmo aconteceu neste continente, basta ler os cronistas. O argumento da racionalidade calculadora que envolveu a violência não resiste à leitura dos cronistas da colonização, que, concordo, deveríamos conhecer no mínimo tão bem quanto conhecemos a história da Segunda Guerra Mundial. A brutalidade empregada excedeu em muito o estritamente necessário para os objetivos visados. A eficiência calculadora que permitiu aos nazistas fabricar o máximo de cadáveres no menor tempo e com os menores custos pode ter estado ausente neste continente, mas, segundo Cabrera, isto decorre apenas do fato de que *ela não era necessária* nas Américas, onde se podia matar o colonizado sem a necessidade de escondê-lo (a justificativa já estava dada pelo imperativo da conversão ao cristianismo).

Mais importante, o elemento de negação da humanidade é tão presente no genocídio colonizador quanto no nazista, ou até mais do que nele. Os judeus se viram aos poucos privados do seu status de cidadãos iguais ou quase iguais aos alemães arianos, até chegar ao estado de coisa da qual um oficial poderia dispor deles como quisesse, ao sabor do menor capricho. Segundo Cabrera, pode-se sustentar que o rebaixamento foi maior ainda aqui. A propósito de um relato de Bartolomé de las Casas, comenta: “não se dava de comer aos judeus, mas, que eu saiba, nenhum judeu serviu de comida” (aos cachorros do colonizador espanhol ou português) (CABRERA, 2017, p. 206). Novamente, pode-se retrucar

que o corpo das vítimas do holocausto também foi “comido” por meio da comercialização de suas partes, embora com menor dor física (mas como medir esta?). De qualquer modo, não se trata de estabelecer quem sofreu mais. A premissa duvidosa é que o rebaixamento moral da vítima é mais grave do que a retirada, desde o nascimento, do seu estatuto civil e moral. Não se pode falar sequer em degradação quando a humanidade da vítima já é retirada desde o começo:

O extermínio indígena foi executado contra seres que nem sequer tiveram a oportunidade de “perder a sua humanidade”, pura e simplesmente porque esta nunca lhes foi concedida. Nas minas de ouro e prata e nas perseguições nas florestas, os nativos eram mortos-vivos preocupados apenas com a sua sobrevivência e em um estado pré-humano ao que jamais foram “degradados”, pois, ao olhar do invasor, já tinham nascido nele. Não foi necessário, portanto, qualquer exercício de razão para exterminar indígenas, nem foi preciso desenvolver uma tecnologia de morte sofisticada para livrar-se dos cadáveres; porque ninguém se importava com eles; eles poderiam ser jogados tranquilamente para os cães comerem (CABRERA, 2017, p. 223).

Se entendo o argumento, a tese dos intelectuais europeus da singularidade moral do shoá se baseia na noção de que o rebaixamento súbito é mais doloroso do que uma vida inteira de aviltamentos. A recusa desde o começo pode não ser menos grave do que o rebaixamento, seja porque ninguém realmente fica anestesiado diante do sofrimento, seja porque nessa tese pode estar embutida certa crença europeia no merecimento do sofrimento. A tese do anestesiamento diante do sofrimento renovado é bastante questionável. É possível que os intelectuais europeus não tenham se sensibilizado diante de vidas passadas inteiras em estado de aviltamento por desconfiar que ou a capacidade de sofrimento dos não europeus é menor e mais embrutecida, seja pelo hábito de sofrer e de provocar sofrimento. Quem não foi degradado, no sentido em que nunca teve “grau” que pudesse ser negado, ou não sofreram demasiado por não conhecer nada melhor, ou não se importaram (essa é a suspeita) com o sofrimento brutal infligido por eles mesmos a seus inimigos. Mas aqui estamos no terreno da suposição,

seja de uma crueldade sem limites de algumas sociedades pré-colombianas, seja de os intelectuais europeus no fundo desconfiarem que a colonização foi horrível, mas se exerceu por pessoas também más. Só podemos, como faz Cabrera, mostrar o tratamento diferenciado dado a momentos diversos de horror.

No caso de Arendt, é vã toda esperança de encontrar um tratamento equitativo dado a europeus brancos e outros povos. Embora Arendt descreva o imperialismo como uma das origens do totalitarismo, de modo algum o tratamento dado aos povos colonizados é semelhante ao dado aos judeus. Recordemos sentenças como: “o abismo entre os povos ocidentais e o resto do mundo” não é primariamente um abismo de riqueza, mas é causado pela sua “falta de educação e de *know-how* e competência geral” (ARENDR, 1989, p. 151). Trata-se de uma resposta um tanto tecnocrática, dada a sua aposta no saber técnico como passaporte para a saída do imperialismo. A inocência dos judeus sempre foi enfatizada por ela, e eles não foram vítimas do nazismo por qualquer atitude sua, como por exemplo a incompetência de impedir que se difundisse e radicalizasse. Mas os povos subdesenvolvidos são, antes de tudo, os povos incompetentes. A incompetência, evidentemente, não exclui a inocência quando se trata de sociedades complexas, cujos membros desempenham muitos papéis. Uma situação pode aparecer como fruto da opressão para uma pessoa ou da incompetência para outra: não faltou nada em termos de puro conhecimento para que os judeus soubessem que estavam diante de inimigos mortais. Se houvesse negacionismo, as razões devem ser buscadas em outro lugar.

Assim, em favor de Cabrera, seria possível concordar que já desde Arendt temos uma indiferenciação entre as teses da singularidade histórica e moral do shoá. A alegação de que o shoá não tem precedentes sempre combina as duas abordagens. Sem precedentes, para Cabrera, também significa mais abrangente, ou, simplesmente, pior: menos compreensível, menos justificável, menos merecido. A escala de crueldade, ou seja, uma escala moral, depende de uma compreensão histórica, porque se pode ou relativizar os sofrimentos dos não-brancos e não-educados, ou pronunciá-los como iguais aos dos internos nos campos de extermínio. É preciso

concordar que, se a tese da singularidade histórica do shoá significa que essa operação foi “sem precedentes” (do ponto de vista do sofrimento infligido), então é “enormemente controversa” (CABRERA, 2017, p. 199). Como o sofrimento humano não é mensurável, a tese do maior sofrimento sempre é complementada por outras formas de singularização. Se não faz sentido uma competição para definir quem sofreu mais, ou que sofrimento foi mais importante, faz sentido comparar “registros”;

[S]e não faz sentido comparar horrores, faz, sim, comparar registros de horrores, quando algumas das histórias são mais insistentemente apresentadas e escondem ou nos fazem esquecer outros horrores diante dos quais teríamos o dever de nos sensibilizar também, além de tentar entender suas relações mútuas. Quando a insistência na singularidade de um horror minimiza a singularidade dos outros, isso é logicamente significativo e requer um reajuste simbólico (CABRERA, 2017, p. 222).

Seria preciso, na continuação, um esforço rumo ao ajuste simbólico, só que este ajuste não consiste só no igualamento. A alegação de que o shoá foi, em si mesmo, unicamente único foi rejeitada. Não sobra a possibilidade de que tanto o shoá como a sua abordagem tenham sido únicos, cada um a seu modo. O caráter singular do shoá é antes constituído pela reação a ele.

Uma conclusão de Cabrera é que a ignorância histórica está ancorada no umbiguismo, ou seja, na cegueira para outrem e seus problemas. Compreensão moral e histórica, de fato, caminham juntas. Walter Benjamin (que Cabrera não cita) deu o mote a essa transformação não só por confirmar que a história é escrita pelos vencedores, o que se soube desde sempre, como também pela tese sobre a filosofia da história de que é preciso escrever a história do ponto de vista dos vencidos. Faz parte da sensibilidade moral contemporânea reivindicar a visibilidade do oprimido como um passo inicial indispensável, donde a explosão da temática do “reconhecimento” e da visibilidade ou invisibilidade a que os oprimidos estão submetidos. O que Cabrera acrescenta à discussão sobre o reconhecimento é que não basta afirmar a sua igualdade. O status que o shoá adquiriu na cultura contemporânea, e inclusive na cultura filosófica

mediana, termina por ofuscar ativamente os outros genocídios. A meu ver, a sua proposta é de rebaixamento, no sentido em que os intelectuais do shoá foram instados a retirar a tese da singularidade e a hierarquia embutida nela como pré-requisitos do igualamento.

De fato, no seu texto a terceira forma de singularidade atribuída ao shoá é até mais importante no que se trata de estabelecer, no nível do “registro”, a prioridade hierárquica do shoá e a decorrente invisibilidade de outros genocídios. Será necessário voltar a este ponto, mas a direção geral do argumento já está clara. Em vez de ocupar o lugar mais alto pela civilização e pela moralidade, agora o europeu ocupa o lugar mais alto em uma lista de sofrimentos. Se não foi um sofrimento maior, é pelo menos o mais revelador e o mais instigante – só que todas essas afirmações se tornaram questionáveis.

Para concluir essa seção, parece-me que Cabrera trata a vitória de *O filho de Saul* como mais um sintoma de que a arte e a ciência produzidas até hoje sobre o shoá têm servido para reafirmar o predomínio europeu. A crítica de Cabrera é que o ineditismo alegado do shoá é discutível tanto em relação ao passado como ao futuro e que intelectuais e artistas, ao insistir na tese do ineditismo, promovem um ofuscamento epistêmico e moral de outros genocídios. Essa hierarquia rebaixa ativamente a importância do extermínio indígena.

Para concluir, vou apenas apontar algumas direções desse debate que, a meu ver, poderiam ser escolhidas. Elas não implicam contestar a alegação perfeitamente válida de ignorância histórica e indiferença moral, por parte dos intelectuais do shoá, diante de realidades extra-europeias. Pergunto apenas se, apesar disso, ou apesar de si mesmos, eles interessam a nós.

Primeiramente, alguns aspectos importantes da tese da singularidade histórica devem ser abordados. Mais do que só um modelo de administração das raças inimigas, o shoá é o capítulo final de um experimento social nunca antes tentado. O campo é uma novidade enquanto o protótipo da futura sociedade nazista planetária. O fato de o antissemitismo ter sido a motivação explícita e real dos campos não impugna a sua adaptabilidade a toda humanidade. Em segundo lugar, deveria ser notado que nem todo

intelectual do shoá se põe no lugar da vítima por excelência. Pode haver um desejo de compreensão honesto e bastante aberto ao sofrimento alheio.

Foi mencionado acima que existem tendências contemporâneas a levar em conta temas constringedores para os sobreviventes, como a colaboração forçada no extermínio. O “muçulmano” está no espectro quase oposto ao Sonderkommando. O muçulmano, no jargão dos campos, não é o devoto do Islã.⁷ O muçulmano é o detento mais passivo, incapaz da menor reação – mesmo que a “reação” dentro do campo possa ser um sentimento ou pensamento invisíveis e privativos. O muçulmano também é um tema tardio na obra de Primo Levi e nos estudos sobre o campo, pelos motivos opostos ao que leva ao interesse pelos “comandos especiais”: ele é o prisioneiro mais indefeso. É aquele que não aprendeu a proporcionar para si mesmo as condições básicas da sua sobrevivência, seja por qual motivo for. Alguns não dominam o idioma, outros não compreendem o funcionamento do campo, nem como conseguir comida, roupas, botas e outros itens básicos. O campo tem necessariamente os seus muçulmanos, pois os meios de subsistência nunca são suficientes para todos. Ao mesmo tempo, os campos não podem ser fechados em vista do seu papel privilegiado no propósito da dominação total. Assim, os muçulmanos precisam ser a maioria, sempre renovada pela chegada de novos detentos pela linha de ferro.

Ao retirar o indivíduo da proteção e do olhar de qualquer sistema legal digno desse nome, ele se torna invisível. É impossível saber quem ele é, se está vivo ou morto, no sentido em que o detento está totalmente privado de liberdade. Ele não tem cidadania, direitos e controle sobre a própria vida e a própria morte: “os campos roubaram da morte a condição de desfecho de uma vida realizada [...] provando que, doravante, nada – nem a morte – lhe pertencia e que ele não pertencia a ninguém. A morte apenas selava o fato de que ele jamais havia existido” (ARENDDT, 1989, p. 503). O detento do campo de concentração sabe que outros vão ser punidos, se cometer suicídio, de modo que nem essa alternativa lhe resta (ARENDDT, 1989, p.

⁷ Uma explicação para o termo “muçulmano”, recolhida por Agambem, é “homem-concha”, *Muschelmann* em alemão. Contudo, ele conclui que o nome provém da passividade atribuída pelos ocidentais aos orientais. Cf. Agambem (2008, p. 54, [Homo Sacer III]).

503). Toda resistência parece se tornar fútil. Quando o detento abre mão do último resquício de resistência interior e invisível, ele se muçulmaniza. Privado de todo resquício de vida própria, o muçulmano é o último grau entre o morto e o vivo, tanto biológica como moralmente. Os campos “roubaram a própria morte do indivíduo”, não só ao impedirem-no de escolher como quer morrer, mas no sentido em que a distinção entre vida e morte se apaga em uma existência plenamente dominada (ARENDDT, 1989, p. 503). O muçulmano habita o “umbral extremo entre a vida e a morte, entre o humano e o inumano” (AGAMBEM, 2008, p. 55).

Nemes parece se inspirar nessas palavras, mesmo que não as tenha lido em primeira mão. Assim, a falta de enterro digno não se afigura mais como a última ofensa entre outras tantas, ainda piores, que a precederam. A insistência de Saul em enterrar o filho dignamente é uma forma de lhe devolver a humanidade retirada pelos nazistas para que o mundo saiba que a criança existiu. No processo de provar que o filho existiu, mediante o enterro decente, Saul também resgata o seu próprio ser-para-a-morte. Uso a noção famosa de Heidegger para sugerir que existe uma quase tese ao modo do primeiro Heidegger, no que diz respeito à possibilidade de nos apropriarmos da nossa morte, mesmo em condições extremas. Assumir a própria morte é assumir as possibilidades desencobertas quando se desperta para a distância entre o presente e o fim – iminente e indeterminado ao mesmo tempo. Deixar ou não que o campo dite não só os termos em que a vida termina, mas também o que é feito com o corpo que fica para trás é aceitar que uma situação fática dite os nossos projetos. Nos seus últimos momentos, resgatar a pessoa moral que o campo aniquilou, por meio do ritual fúnebre, é assumir uma relação pessoal e intransferível com a morte e a vida que resta.

Contudo, um projeto de poder total não cabe nos limites hermenêuticos de *Ser e tempo*. O campo apresenta dilemas tão sádicos e perversos aos internos que apaga as fronteiras entre culpados e inocentes. O problema de restituirmos a Saul uma persona moral não é só que um único gesto heroico é incapaz de redimir um número muito maior de gestos torpes. O problema é identificar um discurso e um agente moral legítimo depois de um experimento social como o campo de concentração, em

que o humano é forçado a ultrapassar os limites da inumanidade. *O filho de Saul*, a seu modo, ecoa debates filosóficos recorrentes no pós-guerra, a saber, se o mal testemunhado nos campos não constitui um desafio às nossas categorias filosóficas.

A resposta – indireta – de Heidegger foi o anti-humanismo e a renúncia completa a um pensamento que admite a retomada da individualidade perdida. O segundo Heidegger rejeita a vontade, que ele entende como voluntarismo, em nome da lassidão como resposta possível à indigência da noite niilista. A pergunta não é mais se a morte própria é uma possibilidade – nesse caso, *O filho de Saul* seria um filme “falso”, implausível e não-realista. A noção de domínio total de Arendt também sugere uma inflexão qualitativa no modo como o poder é exercido: a burocracia não é um instrumento neutro quando permite um controle mais preciso e completo de todo comportamento humano. O campo de concentração é o protótipo da sociedade futura.

Para refutar na sua versão integral a tese da singularidade histórica (e por versão integral refiro-me às teses de Arendt e a de Giorgio Agamben), seria necessário afirmar a indiferença da racionalidade burocrática por trás do shoá. Inspirados pelo segundo Heidegger, Arendt e Agamben veem uma forma nova de poder que não só não anula as formas de baixa tecnologia como as usadas nas Américas como se somam a elas. A noção de que o aparato burocrático não é neutro não se dirige a negar formas anteriores de poder, mas a somar-se a elas, criando novas camadas de dominação.

Talvez a filosofia contemporânea se debata precisamente entre as alternativas da resistência e não-resistência ao mal radical. Agamben tenta evitar a escolha entre voluntarismo e lassidão tendo por modelo precisamente o último Primo Levi. Embora haja outros depoimentos, Levi é o único que, segundo Agamben, se propõe conscientemente a testemunhar em nome dos “afogados”, dos que foram destruídos e chegaram ao fundo. Primo Levi e outros sobreviventes reconhecem que nenhum interno ajudava os muçulmanos na sua descida até o esquecimento. Ao contrário, a incapacidade de se ajudar do muçulmano permite que outro sobreviva sem precisar sequer lhe dedicar um olhar. Sobreviva, indiretamente, às suas custas. Zalmen Levental admite que

“em 1941-2, todo, rigorosamente todo, indivíduo que vivesse mais de duas semanas não pôde fazê-lo senão vivendo em detrimento de outros” (CALMANN-LÉVY, 2005, p. 103). Em *Os afogados e os sobreviventes*, ainda mais claramente do que em outras obras, Levi famosamente recusa o papel de porta-voz das vítimas, não porque tenha iludido ou explorado diretamente um muçulmano, mas porque reconhece nele a vítima “integral”. Os únicos inocentes, verdadeiramente, são os que pereceram sem se acomodar de modo algum. Os outros internos habitam uma “zona cinzenta” em que são culpados e inocentes ao mesmo tempo, por conseguirem se adaptar ao horror (LEVI, 2016, p. 27). O muçulmano também é o detento que desperta o maior mal-estar.

O fenômeno da “culpa do sobrevivente”, que pode existir de modo independente das ações reais do sobrevivente, já fora observado: ele pode não ter prejudicado o que não sobreviveu, mas se sente culpado por não ter feito mais (por não ter se insurgido, ou por não ter sido solidário), ou simplesmente por não ter morrido. O reconhecimento de não ser a vítima integral já é uma rejeição da posição de vítima privilegiada. Mas esse fenômeno psicológico está associado ao paradoxo do testemunho em Primo Levi. Os sobreviventes fizeram concessões, ou tiveram habilidade ou sorte, os que os poupou de sucumbir. Segundo Levi, os melhores, porque menos adaptados, pereceram todos (LEVI, 2016, p. 65). A testemunha integral vivenciou todas as formas de sofrimento e opressão, até sucumbir. A testemunha integral viu o horror mais de perto, e o sobrevivente só pode testemunhar em seu nome, e cuja credibilidade depende de apresentar-se, precisamente, como uma vítima não-integral. O testemunho da opressão mais profunda é o que não pôde ser dado. O sobrevivente não está no seu lugar nem pode se nomear seu porta-voz. A história dos campos de concentração foi escrita por quem não bateu no fundo e carrega a culpa e a vergonha de sobreviver. Os sobreviventes são as testemunhas possíveis, mas não integrais.

Para fazer justiça ao texto de Primo Levi e ao seu tratamento por Giorgio Agamben em *O que resta de Auschwitz*, muito deveria ser dito, mas a pergunta que nos concerne aqui é a seguinte: como esta reflexão se situa diante da acusação de Cabrera? Na reconstituição de uma cultura

sobre o shoá, Cabrera deixou completamente de fora o fenômeno da culpa do sobrevivente. Em seu favor, diga-se que ela pode conviver perfeitamente com a tese da singularidade. A culpa do sobrevivente do shoá por não ter perecido no campo ainda poderia ser vivida como uma culpa “especial”, de sentido mais elevado – a não ser pelo fato de que Levi e Agamben não afirmam nada do gênero. Mais importante, a noção de um biopoder, como descrito por Agamben em toda a série de escritos intitulada *Homo sacer*, modula a tese que Cabrera chama “da singularidade epistêmica” do shoá, do mesmo modo que Arendt faz quando se refere a uma era nova e desconhecida até hoje. A direção geral do argumento de Cabrera é de rejeição: o fundo do poço moral para a espécie humana já foi atingido há muito tempo. A diferenciação interna entre sofrimento de alta e baixa tecnologia social não só não muda essa realidade como também a mascara. Mas suspeito que tal resposta mostra apenas um abismo de princípio entre as respostas.

Chegado esse ponto, parece-me que nos aproximamos de um limite em que cada uma das partes recusa o que a outra considera ser uma evidência. O intelectual do shoá poderia responder que o sofrimento nos campos não foi menor, mas continua sendo qualitativamente distinto, de uma forma que ainda não foi estudada. Para os adeptos da tese da noite profunda do niilismo, o poder está hoje em espiral de diversificação e crescimento (quando atinge novos humanos ou quase humanos como o óvulo, feto, o agonizante, etc.). Cabrera continuaria respondendo que dizê-lo é não assumir que a única novidade real é que europeus tenham sido submetidos a práticas que antes permaneciam fora da Europa, de modo que ser privado de cidadania não é pior de nunca tê-la tido. A reflexão sobre a colonização da Amazônia desde dentro (em que falar de dentro não é nem falar como o europeu, nem como o nativo, mas do que resultou desse encontro) encontra uma dificuldade adicional que consiste não na sua negação direta, mas em um expediente que consiste em lhe dar uma dignidade menor. As circunstâncias particulares do shoá se devem à particularidade de todo evento histórico.

Com a referência a Agamben, sustentei que parte da literatura atual sobre os campos consiste hoje em um exercício de equilíbrio entre ouvir

as queixas legítimas de todos os povos e a pergunta sobre a peculiaridade de novas formas de dominação. Novas formas de dominação nem anulam as antigas, que podem conviver com elas, na verdade até as acentuando. Enquanto a pergunta sobre se formas mais técnicas de dominação são realmente mais perversas e totalizantes (ou apenas surpreendentes porque novas) continua em aberto, Giorgio Agamben tenta equilibrar a tese arendtiana da ruptura histórica e do surgimento do mal radical em 1942 com a desafetação perspicaz de Primo Levi. “O que resta de Auschwitz”, em primeiro lugar, pode ser a pergunta sobre como o memorialista lida com o fato de não ser ele mesmo a maior vítima. Segundo Primo Levi, para cada opressão narrada e reivindicada, existe uma outra mais poderosa, cujo poder se manifesta inclusive na sua invisibilidade. Assim, para usar os termos de Levi, o intelectual (sul-americano ou não) não é o muçulmano, mas o sobrevivente. O filósofo que aponta as vítimas esquecidas até pelos pensadores éticos está recuando um pouco mais na direção da testemunha integral. Contudo, esse discurso, elaticamente, está fadado a não alcançar nunca o da vítima: assim como Aquiles nunca alcança a tartaruga. A lição de Auschwitz é o paradoxo do testemunho.

O abraço da serpente é dedicado a todas as tribos amazônicas que sumiram sem deixar traço. Contudo, não são elas as protagonistas do drama, mas antes o sobrevivente, o pajé de um povo aliciado que por isso mesmo também já se define como uma sombra vazia. A tarefa de Ciro Guerra e de todos os artistas latino-americanos em busca de um estilo próprio consiste em conservar a memória dos que não deixaram traço, mas também em problematizar sua condição de intérprete. O “umbiguismo” espregueira sempre, e talvez inexoravelmente. Tomemos o caso de Bartolomé de las Casas, citado por Cabrera como modelo de pensamento ético avançado, ancorado em um cristianismo da igualdade. Em um *Memorial de remédios para las Indias*, propôs que os índios fossem substituídos por negros trazidos de Castela ou da Guiné. A sua condição prévia de escravos justificaria a troca. Os sofrimentos dos índios foram considerados ofensivos, mas os tormentos dos africanos trazidos para cá foram relativizados com o auxílio do clichê da sua força física e resistência superiores, que dispensavam cuidados (LAS CASAS apud CAMPLANI, 2011). Anos depois arrependeu-se em parte, condenando a

guerra santa pela conversão dos africanos exceto por alguns casos lícitos.⁸ Assim, pode-se falar de um genocídio interatlântico não mencionado no texto de de las Casas e tampouco por pensadores pós-coloniais. É necessário modificar o modo como os estudiosos tratam as relações entre 1492 e 1942, e é possível mostrar a fragilidades de teses claramente eurocêntricas. Mas a literatura sobre o shoá não é monolítica, como o pensamento pós-colonial tampouco é. Nos dois casos fica claro que nossa capacidade para a compaixão e compreensão estão limitadas por fatores diversos, a predileção de uma comunidade de estudo dentre outras não sendo o menos importante deles.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEM, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: O arquivo e a testemunha.** Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008. [Homo Sacer III.]
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo.** Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps. *In*: KOHN, Jerome (org.). **Essays in Understanding (1930-1945).** Nova York: Schocken, 2005.
- BENIGNI, Roberto. Benigni interview. **The Guardian**, Londres, Sept. 1998. Disponível em: https://www.theguardian.com/film/Guardian_NFT/interview/0,4479,70577,00.html. Acesso em: 02 jun. 2019.
- CABRERA, Julio. **Cine: 100 anos de filosofia.** Barcelona: Gedisa, 1999.
- CABRERA, Julio. El abrazo del Oscar. **La Cueva de Chavet**, [s. l.], fev. 2016. Disponível em: <https://lacuevadechavet.com/el-abrazo-del-oscar/> Acesso em: 25 maio 2019.
- CABRERA, Julio. Después del holocausto fundador: la singularidade y carácter incomprendible del holocausto como mecanismo coulador del exterminio indígena. *In*: POLO SANTILLÁN, Miguel Á.; PÁCHON SOTO, Damián (ed.). **Ética y política en la filosofía de la liberación.** Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2017. p. 193-243.
- CALMANN-LEVY (ed). **Des voix sous la cendre: Manuscrits des Sonderkommandos d'Auschwitz-Birkenau. (Mémorial de la Shoah).** [Tradução dos escritos dos SK Zalmen Gradowki, Lejb Langfus, Zalmen Lewental e outros, sem indicação de editor e cidade]. 2005.

⁸ Mais tarde, morando em Lisboa, e planejando uma História das Índias que não viveu para terminar, Bartolomé condenou os modos violentos dos portugueses. Sem ter viajado até a África, baseou-se nos cronistas para estabelecer que não havia guerra justa contra os africanos, apesar de a haver contra os mouros. Cf. Souza (2006, p. 31-32).

CAMPLANI, Clara. La defensa de los Negros en Bartolomé de Las Casas. In: ZOUNGBO, Victorien Lavou. **Bartolomé de Las Casas: Face à l'esclavage des Noir-e-s en Amériques/ Caraïbes. L'aberration du Onzième Remède (1516)**. Perpignan: Presses universitaires de Perpignan, 2011. p. 89-98. Disponível em: <http://books.openedition.org/pupvd/2923>. Acesso em: 28 jul. 2019.

EVANS, Richard. **In Hitler's Shadow**. Nova York: Pantheon, 1989.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Frankfurt: Klostermann, 1977, p. 326. (Gesamtausgabe 2.).

HEINSOHN, Gunnar, What makes the Holocaust a uniquely unique genocide? **Journal of Genocide Research**, Londres, v. 2, n. 3, p. 411-430, 2000.

HILBERG, Raul. **The Destruction of the European Jews**. Nova York: Holmes e Meyer, 1985.

HILBERG, Raul. **The Destruction of the European Jews**. Londres: Yale University press, 2003. v. 3.

INTERNET MOVIE DATABASE. **Lazlo Nemes** – Biography. 2007. Disponível em: https://www.imdb.com/name/nm1841577/bio?ref_=nm_ov_bio_sm. Acesso em: 21 jul. 2019.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor (ed.). **Indianermärchen aus Südamerika**. Jena: Ed. Eugen Diederichs, 1927. Disponível em: <http://www.zeno.org/nid/20007821999>. Acesso em: 21 jul. 2019.

LANZMANN, Claude. “Le Fils de Saul’ est l’anti-‘Liste de Schindler’”. [Entrevista cedida a] Mathilde Blottière. **Télérama**, Paris, mai, 2015. Disponível em: <https://www.telerama.fr/festival-de-cannes/2015/claude-lanzmann-le-fils-de-saul-est-l-anti-liste-de-schindler,127045.php>. Acesso em: 29 jul. 2019.

LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes**. Trad. Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

LOBATO, Monteiro (José Bento). **O Choque das Raças ou o Presidente Negro**: romance americano do ano de 2228. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1926.

MAMANI, Alex (org.). **Antologia literária**: relatos amazônicos. Lima: Ministério da Educação do Peru, 2018.

MARGALIT, Avishai; MOTZKIN, Gabriel. The Uniqueness of the Holocaust. **Philosophy & Public Affairs**, Nova Jersey, v. 25, n. 1, p. 65-83, winter 1996.

NEMES, László. Director László Nemes on his Searing Holocaust Film “Son of Saul”. [Entrevista cedida a] Nell Minow. **The Huff Post**, [s. l.], 2015, atualizado em 06 dez. 2016. Disponível em: <https://www.huffpost.com/entry/director-laszlo-nemes>. Acesso em: 28 jul. 2019.

NYISZLI, Miklos. **Auschwitz**: A Doctor's Eyewitness Account. Trad. Richard Seaver. Nova York: Arcade, 2011.

REYES MATE, Manuel. **Memoria de Auschwitz**: actualidad moral y política. Madri: Trotta, 2003.

SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Las Casas, Alonso de Sandoval e a defesa da escravidão negra. **TOPOI**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 12, p. 25-59, jan./jun. 2006.