



Os limites da tolerância: as "lições" do Holocausto

Autor(es): Ribeiro, António Sousa

Publicado por: Imprensa da Universidade de Coimbra

URL persistente: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/43702>

DOI: DOI:https://doi.org/10.14195/2183-8925_25_11

Accessed : 30-Sep-2019 12:02:22

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos>.

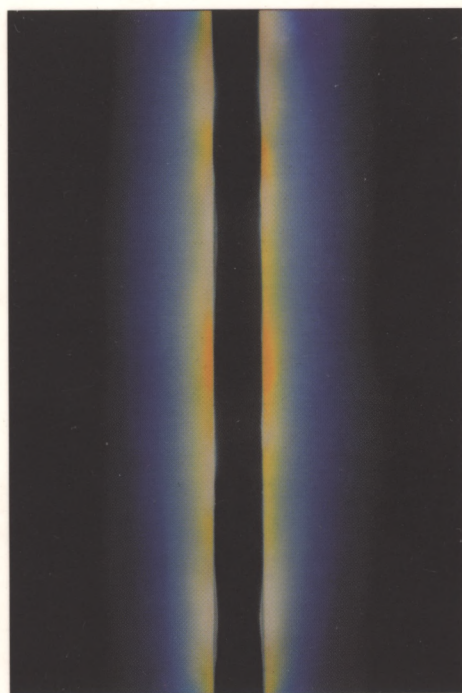
Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.



REVISTA DE
HISTÓRIA
DAS IDEIAS



TOLERÂNCIAS, INTOLERÂNCIAS

VOLUME 25, 2004

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

OS LIMITES DA TOLERÂNCIA – AS “LIÇÕES” DO HOLOCAUSTO

À memória de Lothar Baier

A Declaração de Princípios sobre a Tolerância, assinada pelos 185 Estados membros da UNESCO em 16 de Novembro de 1995, ano proclamado pelas Nações Unidas Ano Internacional da Tolerância, depois de citar no Preâmbulo a Carta das Nações Unidas, a Constituição da UNESCO e a Declaração Universal dos Direitos do Homem, dedica todo o artigo primeiro à definição do conceito. Nos termos desta definição, tolerância é “respeito pela diversidade”, “é a harmonia na diferença”; “deve ser exercitada por indivíduos, grupos e estados”, já que não é um “acto de indulgência”, mas “uma atitude activa suscitada pelo reconhecimento dos direitos humanos universais e das liberdades fundamentais dos outros”; e, finalmente:

“Em consonância com o respeito pelos direitos humanos, a prática da tolerância não significa que se tolere a injustiça social ou que se abandone ou atenuem as convicções de cada um. Significa que se é livre de manter as convicções próprias e de aceitar que outros mantenham as deles. Significa aceitar o facto de que os seres humanos, de aparência, situação, língua, comportamento e valores naturalmente diversos, têm o direito de viver em paz e de ser como são. Significa também que as

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

opiniões de cada um não devem ser impostas a outros.” (<http://www.unesco.org/tolerance/declaeng.htm>)⁽¹⁾.

O articulado da importante declaração de 1995 revela bem a filiação em três séculos de tradição humanista, balizada por textos clássicos como a *Epístola de tolerância*, de John Locke (1689), ou o *Traité sur la tolérance* de Voltaire (1772). O campo semântico clássico do conceito, intersectado por conceitos como os de democracia, liberdade, humanidade, pluralismo, cosmopolitismo, alargou-se, evidentemente, a outros como multiculturalismo, diversidade global, solidariedade, diálogo religioso e cultural, não-violência. No entanto, os dilemas classicamente associados ao conceito continuam inteiramente presentes⁽²⁾. Como mostra o passo citado, os termos da relação com o outro são caracterizados a partir de uma noção de identidade fundamentalmente estática. O que se pensa em primeira linha é a coexistência na diversidade, mas não os modos activos de interrelacionamento. Assim definido, o conceito de tolerância pode redundar simplesmente no traçar de fronteiras que, em vez de espaço de articulação e de enriquecimento mútuo, mais não sejam do que linhas de demarcação estanques, em última análise, intransponíveis – tolerar o que se situa “do lado de lá” não obriga, no fim de contas, a qualquer esforço para o conhecer, pelo contrário, o universalismo postulado pelo conceito de tolerância, vem a traduzir-se numa cegueira contextual⁽³⁾.

Se a tolerância não pressupõe o conhecimento do outro ou o desejo de conhecer o outro, mas sim a simples aceitação do seu direito a ser diferente, ela redundante, afinal, na simples afirmação da identidade do mesmo, já que o outro, evidentemente, só o é como construção a partir da perspectiva desse mesmo. A definição da tolerância como “respeito pela diferença” oculta o facto de que essa diferença não é natural e estática, antes é produzida e permanentemente reconfigurada a partir

⁽¹⁾ Salvo indicação em contrário, todas as traduções são minhas.

⁽²⁾ Uma síntese desses dilemas encontra-se em Aurélio, 1997. Cf. também Forst, 2004.

⁽³⁾ Sobre o conceito de fronteira, cf. Ribeiro, 2001. O conceito de hermenêutica diatópica proposto por Boaventura de Sousa Santos é, a meu ver, de particular relevância para pensar a fronteira como espaço de articulação e para, a partir daí, fundamentar uma crítica a um conceito monológico de tolerância (cf. Santos, 1997).

da perspectiva de um lugar de identidade⁽⁴⁾. Aqui reside a ambiguidade fundamental do conceito: pensado como valor ético positivo, ele transporta, no entanto, desde sempre conotações que são indissociáveis de uma relação de poder, desde logo o poder de definir o que é ou não tolerável⁽⁵⁾. É, assim, com toda a justeza que os críticos do conceito chamam a atenção para o princípio de humilhação muitas vezes subjacente ao acto de tolerar⁽⁶⁾.

⁽⁴⁾ É assim, por exemplo, que, como podemos apreender de inúmeros testemunhos, muitos dos atingidos pela “solução final” nazi só vieram a assumir-se como “judeus” a partir do momento em começaram a ser discriminados e perseguidos como tal – deste ponto de vista, a identidade do “judeu” não pré-existe ao anti-semitismo, antes é um efeito dele. Por outras palavras, o genocídio nazi não se define simplesmente como o aniquilamento do diferente, antes constitui ele próprio um momento da construção dessa diferença.

Vale a pena ter presente a acepção do conceito de tolerância no discurso técnico: “Tolerância é o estado de um sistema em que um desvio do estado normal provocado por uma interferência (ainda) não torna necessária ou tem por consequência uma contra-regulação ou uma contra-medida” (<http://de.wikipedia.org/wiki/Toleranz>). O Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa fornece, entre outras, a seguinte acepção: “Diferença ou margem de erro admissível em relação a uma medida ou a um padrão”. Sendo certo que estas definições traduzem o valor de posição da palavra no discurso técnico, a verdade é que, consciente ou inconscientemente, a necessária referência a uma norma nelas presente subsiste na generalidade dos usos do conceito – os limites da tolerância atingem-se quando a margem, a distância em relação ao ponto de referência, se tornou demasiado ampla.

⁽⁵⁾ “Quem quer que fale da tolerância não pode ficar calado a respeito do poder.” (Forst, 2004: 314).

⁽⁶⁾ Um desses críticos é Goethe, que escreve nas suas *Máximas e reflexões*: “No fundo, a tolerância deveria ser apenas uma maneira de pensar temporária: ela tem de conduzir ao reconhecimento. Tolerar significa ofender.” (Goethe, 1981: 526).

Sobre a tolerância como relação de humilhação, veja-se, por exemplo, o capítulo “Mélange” de *Minima Moralia* (Adorno, 1982a: 130-131) ou as reflexões de Zygmunt Bauman sobre a passagem da tolerância à solidariedade (Bauman, 1990: 234ss.). Cf. ainda Magris, 2001. Sobre os limites do conceito, veja-se também o texto de Maria Irene Ramalho neste mesmo número da *RHI*. Na concepção tradicional de tolerância, é bom lembrá-lo, aquilo que se tolera é já um erro ou um mal, que se suporta mas não se aceita como legítimo (Aurélio, 1997: 115).

A lógica consensual que, por boas razões, envolve o conceito de tolerância como pedra angular de uma ética e de uma política democráticas não pode, pois, fazer esquecer que não se trata de um lugar comum adquirido, mas de um problema em aberto sujeito a modos muito divergentes de negociação. Basta pensar que a tolerância sempre se definiu a partir dos seus limites, da fronteira traçada relativamente ao tido por intolerável. É evidente que esses limites se foram sucessivamente ampliando⁽⁷⁾. Mas nenhuma definição prescinde da referência ao intolerável, o que coloca inevitavelmente o problema de saber quem e com que critérios está em condições de traçar os limites, um problema que não é susceptível de resposta global ou de solução universal – tanto mais que, para alguns, a verdadeira marca da tolerância seria, justamente, a capacidade de sofrer o intolerável.

No século XX, o signo indelével do intolerável escreve-se com o nome de Auschwitz⁽⁸⁾. Se o genocídio, como escreve Adorno (1982b: 372), é a integração absoluta, os campos de extermínio nazis incarnam, enquanto lugares de radical aniquilamento do não-idêntico, a negação absoluta da tolerância. Tanto mais importante se torna, pois, reflectir sobre este conceito tomando como ponto de referência alguns dos testemunhos dos sobreviventes. Em consonância com a acentuação da centralidade da educação para a construção de um mundo mais tolerante⁽⁹⁾, esses

⁽⁷⁾ Recorde-se que para Locke, por exemplo, “de nenhum modo podem ser tolerados os que negam a existência de Deus” (Locke, 1963: 45) e também os católicos, por obedientes a um poder estrangeiro, se situam na zona do intolerável.

⁽⁸⁾ Não faltaram, ao longo do século, processos de extermínio em grande escala, a começar pelo genocídio dos Herero da actual Namíbia pelo exército colonial alemão, no início do século, ou pelo genocídio arménio às mãos do exército turco, no início da Primeira Guerra Mundial. O carácter absolutamente singular da “solução final” nazi, acesamente discutido no âmbito do *Historikerstreit* (“debate dos historiadores”) na Alemanha dos anos 80, reside, como, entre outros, argumentou Habermas nesse contexto, no carácter industrialmente programado e na lógica total do extermínio dos judeus. Foi por essa singularidade que Auschwitz pôde constituir-se como metáfora de uma irreparável “ruptura civilizacional” (Diner, 1988). Sobre o *Historikerstreit*, cf., nomeadamente, Evans, 1990.

⁽⁹⁾ Uma das iniciativas no âmbito do Ano Internacional da Tolerância foi a produção do manual *Tolerance: the Threshold of Peace*, enviado pela UNESCO para muitos milhares de escolas de todo o mundo.

testemunhos e, em geral, a memória histórica do genocídio nazi têm servido como instrumento privilegiado de uma pedagogia da tolerância. Preservar e transmitir a memória do intolerável surge como imperativo pedagógico que pode ser particularmente bem cumprido propiciando a aprendizagem do valor da tolerância pelas novas gerações a partir da presentificação do holocausto⁽¹⁰⁾. É assim que o argumento corrente das “lições da História”, de acordo com o qual um determinado acontecimento adquire sentido a partir da perspectiva de uma posteridade capaz de utilizar a memória histórica como instrumento para intervir no presente (de modo, nomeadamente, a que erros do passado não se repitam), encontra neste âmbito uma aplicação particularmente veemente. Pelo próprio carácter em todos os aspectos extremo da “solução final” hitleriana, a memória do genocídio nazi surge como particularmente apropriada, para, através da transmissão às jovens gerações, ensinar fundamentos éticos essenciais como o respeito pela diferença, o reconhecimento do valor da vida e da dignidade humanas, em suma, a tolerância. Entre outros muitos sítios de memória associados ao holocausto, surgiram, assim, instituições como o New York Tolerance Center ou o Museum of Tolerance do Centro Simon Wiesenthal em Los Angeles. E projectos como a Survivors of the Shoah Visual History Foundation, fundada por Steven Spielberg, definem a missão que se propuseram de preservar o número mais amplo possível de testemunhos como orientada pelo objectivo último de “transformar os sobreviventes em educadores”, educadores para a tolerância, subentende-se (<http://www.vhf.org/vhfmmain-2.htm>).

⁽¹⁰⁾ Dispensio-me de discutir aqui as muitas ambiguidades associadas ao uso (vulgarizado a partir da década de setenta graças, sobretudo, ao impacto da série televisiva norte-americana *Holocaust*) da palavra holocausto para referir o genocídio nazi – a principal delas a associação a um conceito de sacrifício expiatório inscrito na etimologia da palavra (cf., por todos, Agamben, 1999). Tal como a generalidade dos autores (cf., por todos, Klüger, 1995: 353-54), também eu cedo à comodidade do uso corrente. De notar, em todo o caso, que Jon Petri (2000) apresenta exemplos convincentes de um amplo uso secular da palavra pelo menos desde o início do século XX.

Não pode estar minimamente em causa o bem fundado destes e de outros projectos análogos e a importância dos seus contributos, nem, por outro lado, é meu propósito discutir aqui as muitas implicações, algumas delas problemáticas, da transformação da memória do holocausto em matéria pedagógica⁽¹¹⁾. Parece evidente, de qualquer modo, que o optimismo perante a relevância das “lições do holocausto” para as novas gerações⁽¹²⁾ está longe de esgotar a complexidade da questão, desde logo por não problematizar a própria possibilidade e limites do testemunho. Por outras palavras, não é possível iludir o problema, que tem feito correr rios de tinta, da possibilidade da representação, e da ética da representação, perante a experiência da violência absoluta. É sabido como as respostas a este problema – é possível, e é lícito, encontrar palavras capazes de comunicar a experiência dos campos de extermínio? – foram sendo muito diversas. “Pode sempre dizer-se tudo”, postula, por exemplo, sem hesitações, Jorge Semprún (1995: 20). Mas é o mesmo Semprún que põe em causa a possibilidade do testemunho, ao defender que só a narrativa literária, isto é, a transposição para uma outra ordem de significação, será capaz de captar a verdade densa da experiência das vítimas – em contraste com a negação radical da possibilidade de uma abordagem estética expressa por Adorno na famosa asserção de que “depois de Auschwitz, escrever um poema é um acto de barbárie” (Adorno, 1977: 30). Mas, em última análise, para Adorno ou Semprún, como para a generalidade dos autores, a questão primordial é bem mais crua: a verdade dos campos nazis está, não em ser uma experiência

⁽¹¹⁾ Vejam-se, a este respeito, as interessantes reflexões de Gordon Thomas (2000). Cf. também Dunk, 2002. Uma outra questão, não menos premente, é suscitada pela assimilação do holocausto pela indústria da cultura e sua concomitante transformação em produto de consumo, bem exemplificada pela, a meu ver, injustamente celebrada *Schindler's List* de Spielberg. Para uma problematização lapidar deste filme e da sua recepção, cf. Baier, 1994. Em *The Holocaust in American Life*, Peter Novick discute, com argumentos dignos de ponderação, a presença da questão do holocausto na cultura norte-americana (Novick, 2000).

⁽¹²⁾ Optimismo que, note-se, está longe de ser universalmente partilhado pelos sobreviventes. Por exemplo, numa entrevista de 1983, poucos anos antes do seu suicídio, Primo Levi mostra-se bastante céptico quanto às virtualidades da transmissão da experiência dos *Lager* às novas gerações como garantia de que algo semelhante não possa voltar a acontecer (Levi, 1997: 43-44).

indizível, mas sim “invivível” (Semprún, 1995: 19). E é deste simples postulado – Auschwitz representa a negação absoluta de tudo o que tem a ver com a vida⁽¹³⁾ – que decorre tudo o resto⁽¹⁴⁾.

A aporia central que aqui está em jogo – e é neste aspecto que as questões da possibilidade da representação e do aproveitamento do holocausto para uma didática da tolerância se tocam – poderia formular-se do seguinte modo: será que, ao abordar a forma dada pelos sobreviventes, como *factum* ou como *fictum*, à experiência do invivível para dela extrair “lições” que aproveitem à posteridade – a lição, por exemplo, da necessidade da tolerância – não se está *a posteriori* a conferir sentido a uma experiência que está para além da possibilidade do sentido e, assim, a instrumentalizar o sofrimento real – que é sempre algo particular, o sofrimento irredutivelmente solitário do corpo martirizado da vítima – em nome de uma verdade universal? Porque, se é assim, então a pergunta, real ou imaginada, a um sobrevivente de Auschwitz sobre o que poderemos aprender com a sua experiência no campo de extermínio – como se as vítimas tivessem morrido para que a sua morte ficasse como aviso ou advertência sobre as consequências da intolerância – não poderá deixar de ter um sabor obscuro.

⁽¹³⁾ É nesse postulado que assenta a percepção fantasmática do carácter irreal da vida depois do *Lager*, aludida por Adorno (1982b: 356) e repetidamente corroborada por Semprún: “Nunca percebi porque nos devíamos sentir culpados por ter sobrevivido. Aliás, eu não tinha verdadeiramente sobrevivido. Não tinha a certeza de ser um autêntico sobrevivente. Tinha atravessado a morte, esta fora uma experiência da minha vida.” (Semprún, 1995: 127). “Que a vida fosse um sonho, depois da realidade reinante do campo, isso é que era aterrorizante.” (*ibidem*: 141).

⁽¹⁴⁾ Entre os muitos estudos sobre a questão da representação e a problemática do testemunho, vejam-se, nomeadamente, Young, 1990; Friedlander, 1992; Hartman, 1994; Rothberg, 2000; LaCapra, 2001; Vecchi, 2001. Robert Antelme exprime essa problemática com toda a possível clareza: “Acabávamos de regressar, trazíamos connosco a nossa memória, a nossa experiência perfeitamente fresca, e sentíamos um desejo frenético de a dizer tal qual. [...] E, contudo, era impossível. Mal começávamos a contar, sufocávamos. Aquilo que tínhamos a dizer começava então a parecer *inimaginável* a nós próprios.” (Antelme, 2004: 9; sublinhado no original).

É nesta difícil margem, em torno de questões em última análise irrespondíveis, que a reflexão tem de mover-se. Tanto mais importante se torna, pois, averiguar de que modo os próprios protagonistas – os sobreviventes da máquina de aniquilamento nazi – lidam com a experiência vivida, interrogando os seus testemunhos para saber o lugar que a noção de tolerância neles ocupa. E a verdade é que não surpreende que um percurso – naturalmente, muito longe de exaustivo – por esses testemunhos nos revele que esse lugar é relativamente menor. E não surpreende porque a tolerância, reconceptualizada para além do horizonte da perspectiva humanista clássica, não é um simples estado de espírito nem se esgota numa relação intersubjectiva: é um lugar de negociação em que pode estabelecer-se um contrato de reciprocidade (Benjamin, 2001: 25). Ora, é evidente que é da própria natureza dos campos de concentração e de extermínio anular qualquer noção de reciprocidade, tanto na relação vertical entre carrascos e vítimas como na relação muitas vezes só aparentemente horizontal entre as próprias vítimas. O intolerável do *Lager* é constituir um não-lugar, “aquém do bem e do mal” (Levi, 1993: 70ss.), em que toda a esfera da comunicação e do sentido está em absoluto suspensa. “Hier ist kein Warum” – “Aqui não há porquês” –, a resposta terminante do guarda das SS a um Primo Levi recém-chegado a Auschwitz (*ibid.*: 25), é a expressão emblemática de um estado em que todo o encadeamento natural de pergunta e resposta deixou de existir, símbolo de que o ingresso no campo suspendeu em definitivo todas as categorias definidoras de uma identidade social – onde não há indivíduos não pode haver a possibilidade da pergunta nem das formas de relacionamento social que ela implica. O prisioneiro tem uma não-existência, tornou-se numa simples coisa, como se exprime definitivamente no número que lhe substituiu o nome⁽¹⁵⁾.

Sabemos das excepções que permitem a manutenção de um princípio de humanidade: as mais ou menos precárias relações de amizade que se vão gerando ou vão subsistindo, os pequenos gestos de entreatada e de

⁽¹⁵⁾ O ritual da entrada no campo, objecto de descrição pormenorizada em inúmeros testemunhos, visa, para além da selecção, também o aniquilamento imediato de qualquer marca de individualidade.

solidariedade⁽¹⁶⁾, o amor da mãe que, com mil ardis e sacrifícios, vai assegurando a sobrevivência da filha ou daquela que, no limite extremo, renuncia à possibilidade da própria salvação para que o filho não morra sozinho (Rabinovici, 2002), ou mesmo as demasiado raras situações em que um membro do “povo dos senhores” tem um gesto de compaixão (Wette, 2003)⁽¹⁷⁾. Mas trata-se disso mesmo: exceções, ao inteiro arripio da lógica dos campos, que consiste na eliminação impiedosa de todo o resquício de humanidade⁽¹⁸⁾. Por isso Giorgio Agamben (1999) está perfeitamente correcto em querer pensar Auschwitz a partir da figura do “Muselmann”⁽¹⁹⁾. Do ponto de vista da lógica da máquina de

⁽¹⁶⁾ Cf., por exemplo, a narração por Ruth Klüger do gesto solidário que consegue fazê-la passar por mais velha do que os 13 anos que verdadeiramente tem e, assim, contra todas as probabilidades, lhe permite sobreviver (Klüger, 1995: 199-204).

⁽¹⁷⁾ Cf., a este respeito, o capítulo que T. Todorov dedica ao conceito de “cuidado” (Todorov, 1990: 80-101).

⁽¹⁸⁾ No capítulo “O último” de *Se isto é um homem*, Primo Levi narra uma cena que assume um sentido paradigmático. Obrigado, como todos os outros, a assistir ao enforcamento de um prisioneiro implicado na sabotagem de um dos fornos crematórios de Birkenau, ele é violentamente atingido pelo grito final do condenado: “Kameraden, ich bin der letzte!” (“Camaradas, eu sou o último!”). A frase pode ter outras interpretações; Levi, no entanto, que, como os restantes, “rebanho abjecto” (Levi, 1993: 133), não esboça qualquer gesto solidário, entende-a como significando que aquela morte representa o sucesso definitivo da obra das SS: já não há no campo mais nenhum ser humano.

⁽¹⁹⁾ Esta designação, cuja origem e significado etimológico são incertos, embora seja comumente atribuída à analogia da posição curvada e da repetição compulsiva de movimentos com os gestos de um muçulmano em oração, era usada em Auschwitz relativamente àqueles que tinham já ultrapassado irremediavelmente a fronteira entre a vida e a morte, sem, fisicamente, terem ainda morrido. O “Muselmann” é o morto-vivo, que está já para além de qualquer possibilidade de salvação. Enquanto tal, representa a verdade mais profunda da máquina de extermínio. Noutros campos, o mesmo fenómeno recebia outras diferentes designações.

Lembre-se que, mesmo se o princípio genocida imperava em todos eles, a natureza dos *Lager* era diversa: Buchenwald, por exemplo, onde esteve Semprún, era um campo de concentração, mas não um campo de extermínio como Auschwitz, Treblinka ou Belzec (deste último não se conhecem sequer sobreviventes). Mesmo dentro do inferno existem, pois, gradações, das quais deriva uma diferença determinante, sinalizada, por exemplo, por Jean Améry

extermínio, como reflecte Jean Améry, um conceito humanista de tolerância é um escolha decisivo no caminho do objectivo primordial de todo o prisioneiro dos *Lager* nazis, a sobrevivência: “O princípio da tolerância espiritual e a dúvida metódica do intelectual tornaram-se factores de auto-destruição”. (Améry, 1988: 25-26)⁽²⁰⁾.

O espírito tolerante está desarmado perante o intolerável e a sua única possibilidade de sobreviver consiste em renunciar à perspectiva humanista, em aceitar o sistema de valores das SS, o grau zero da tolerância, como a lei dos campos. Por isso também, uma vez alcançada a libertação⁽²¹⁾, e, muitas vezes, dezenas de anos depois desse momento, o olhar retrospectivo do testemunho recusa, por via de regras a ideia da tolerância. Nem como aceitação e reconciliação com o que se sofreu ou como perdão dos carrascos, nem também como complacência consigo próprio⁽²²⁾ ou, muito

(1988: 20): em Dachau ou Buchenwald, em que, nomeadamente, os lugares cimeiros na hierarquia dos prisioneiros pertenciam, não a criminosos comuns como em Auschwitz, mas a presos políticos, foi possível a construção e preservação de uma estrutura social entre os prisioneiros e a consequente manutenção de uma identidade social. Certamente por isso, são também muito diferentes os testemunhos relativos aos diversos campos. Em Semprún, por exemplo, que repetidamente se define, não como “vítima”, mas como “combatente”, encontramos frequentes momentos de camaradagem e solidariedade, ausentes quase por inteiro da experiência de Améry, Kertész, Levi ou tantos outros em Auschwitz (cf. Semprún, 1995, 2002; Améry, 1988; Levi, 1993; Kertész, 2003).

⁽²⁰⁾ Entre outros, também Primo Levi (1993) acentua recorrentemente este aspecto.

⁽²¹⁾ É próprio do trauma, como se sabe, anular toda a sucessão coerente de passado, presente e futuro e condenar à constante reencenação de uma violência sempre vivida no presente. O carácter precário da ideia de libertação é um fio condutor de inúmeros testemunhos: “[...] houve momentos em que tive a sensação de que não tinha sido libertada, mas tinha rastejado para fora dali, como um percevejo quando a casa é desinfestada.” (Klüger, 1995: 360). Da simples sobrevivência a uma vida verdadeiramente vivida vai um passo muito largo, que muitas vezes não pôde ser dado: “Não, o que eu sinto não é melancolia nem tédio. Não me sinto viver. O meu sangue pulsa como se corresse fora das minhas veias. Tudo o que é de mim está fora de mim e escapa aos outros.” (Delbo, 1990: 366; cf. também Langer, 1994).

⁽²²⁾ É recorrente, nomeadamente, a consciência de que, já que a implacável contabilidade das SS tinha de bater certo, a sobrevivência de um implicou sempre a não-sobrevivência de um outro.

menos, com a imagem construída pelos outros, ansiosos de reconduzirem a um discurso de normalidade uma experiência que não viveram e que, por natureza, escapa inteiramente a qualquer padrão ordinário⁽²³⁾.

Se a experiência do intolerável constitui a marca definitiva do tempo vivido nos campos de extermínio, manter essa experiência como componente indelével do presente constitui um pressuposto essencial da possibilidade de reconstrução da identidade depois da libertação. Tal exige, em consequência, que não se tolere de nenhum modo o apagamento da memória. Por isso Ruth Klüger recusa a rasura do número tatuado que testemunha o seu passado em Auschwitz:

“[A]s pessoas não gostavam de ver os números dos campos de concentração. Símbolo da humilhação, dizem, manda-o apagar. Símbolo da capacidade de viver, digo eu, porque, quando deixei de ser obrigada a negar-me a mim e ao meu nome, fez parte da libertação não ter que esconder o número de Auschwitz. [...] ‘Quem lhe dá o direito de andar por aí como um monumento evocativo?’, disse-me um judeu já de idade. Também Ditha teve que ouvir que, com esse número, ela queria obrigar os outros a ter sentimentos de culpa. Não deveriam as pessoas analisar porque é que ver um número assim as torna tão agressivas?” (Klüger, 1995: 357-58).

As considerações de Jean Améry sobre a tortura constituem talvez a formulação mais radical das razões que levam à impossibilidade do esquecimento, pela inscrição da experiência do aniquilamento e da morte no próprio corpo:

“Mas só na tortura se torna completa a transformação do ser humano em carne: urrando de dor, o torturado, presa da violência, sem esperar

⁽²³⁾ É emblemático a este respeito o final da obra-prima de Kertész (2003: 172ss.). Veja-se também o seguinte excerto de uma entrevista recente: “Logo ao regressar do campo de concentração, descobrimos que a sociedade tinha já dado o nosso caso por encerrado. Fê-lo encontrando uma linguagem completamente sem sentido para estes acontecimentos sem sentido. Falou-se das ‘vítimas’ e dos ‘perseguidos’, palavras que não explicavam nada mas ajudavam a descartar o assunto. Também o protagonista de *Sem destino* não entende essas palavras – pois como pode ser inocente quem sobreviveu ao campo de concentração? Porque querem libertá-lo da carga da sua vida?” (Kertész, 2004).

qualquer auxílio, incapaz de se defender, já não é senão corpo e nada mais. [...] No fim, estaríamos perante a equação corpo = dor = morte, e esta, no nosso caso, poderia por sua vez reduzir-se à hipótese de que a tortura, na qual um outro nos transforma em corpo, elimina a contradição da morte e nos faz viver a nossa própria morte. [...] Quem foi torturado continua torturado. A tortura ficou marcada nele a fogo, mesmo quando não subsistem traços clinicamente objectivos. [...] Quem sofreu a tortura nunca mais poderá chamar ao mundo a sua casa.” (Améry, 1988: 50-51, 58).

A marca essencial do ressentimento, que Tzvetan Todorov (1990) critica nas reflexões de Améry, tem neste carácter indelével da memória da tortura seguramente a sua raiz mais profunda⁽²⁴⁾. Mas, se é verdade que Améry apresenta uma versão particularmente intransigente de qualquer recusa de conciliação, o ressentimento é um traço recorrente de muitos outros testemunhos e mais não traduz afinal do que a rejeição da tolerância como forma de preservação da identidade do sobrevivente:

“Quem deixa a sua individualidade ser absorvida pela sociedade e apenas é capaz de entender-se a si próprio como função do social, quem é apático e indiferente, é, na verdade, capaz de perdoar.” (Améry, 1988: 90)⁽²⁵⁾.

⁽²⁴⁾ Veja-se o capítulo “Ressentimentos”, de *Jenseits von Schuld und Sühne [Para além de culpa e expiação]* (Améry, 1988: 81-10). O próprio Todorov, no entanto, reflectindo sobre os anos finais da vida de Levi que culminariam no suicídio, escreve: “É caso para lamentarmos – por ele, não por nós, os seus leitores – que Levi tenha levado tão a peito o seu projecto de compreensão do inimigo. O projecto é admirável, mas a antiga vítima não é talvez a mais indicada para levá-lo a bom termo.” (Todorov, 1990: 294).

⁽²⁵⁾ Tal como para Levi (1993: 330), também para Améry a recusa de qualquer forma de perdão é condição da possibilidade da justiça: “Os meus ressentimentos existem para que o crime se torne realidade moral para o criminoso, para que ele seja obrigado a comprometer-se com a verdade da sua iniquidade.” (Améry, 1988: 90). Foi exactamente com o objectivo de tornar o crime uma realidade moral para o criminoso que a “Truth and Reconciliation Commission” sul-africana desenvolveu e levou a bom termo o seu trabalho, instaurando um novo paradigma no respeitante à confrontação com um passado de ditadura e violência.

Esta recusa da indiferença como condição de uma atitude moral lança uma luz perturbadora sobre a ideia de que a necessidade da tolerância constitui a mais importante lição da experiência dos campos. Na verdade, é o próprio conceito de experiência que é posto em causa pela realidade dos *Lager*. Tal como observou Walter Benjamin relativamente aos regressados da carnificina da Primeira Guerra Mundial⁽²⁶⁾, também nos campos nazis a norma é o empobrecimento da experiência e, concomitantemente, a mutilação da dimensão de humanidade. Não pode, pois, ir buscar-se ao testemunho dos sobreviventes uma lição sobre a necessidade da tolerância, sem, ao mesmo tempo, se tirar uma lição sobre os limites da tolerância. Não apenas, contudo, no sentido clássico de que a tolerância não pode abranger os inimigos da tolerância, mas no sentido bem mais radical de que a afirmação da identidade do prisioneiro e a sua sobrevivência como ser moral obrigam a assumir uma atitude de intransigência no âmbito da qual a noção de tolerância se vê profundamente problematizada. A situação trágica do sobrevivente está em que, se é verdade que a superação do trauma exigiria formas de esquecimento e de reconciliação, estas poderiam corresponder ao aniquilamento de uma identidade que, justamente, se funda, na inflexível capacidade da memória e no rigoroso traçar de limites a que esta obriga. Não só o culto da tolerância exigiria formas de catarse que estão vedadas pelo carácter extremo do mundo concentracionário de que se emergiu como, por outro lado, está bem viva a consciência da necessidade de apertar os limites da tolerância, já que, no sentido do “Apelo à desconfiança” formulado em 1946 pela escritora austríaca Ilse Aichinger (Aichinger: 1995) ter tolerado demasiado é sentido como uma das causas de tudo o que aconteceu.

Acresce que, no caso do genocídio dos judeus, se torna tragicamente palpável de que maneira a fronteira entre tolerância e intolerância é precária: na verdade, em muitos países europeus, a situação dos judeus durante séculos foi sendo a de tolerados⁽²⁷⁾. Mesmo depois de adquirirem

⁽²⁶⁾ “Não pudemos verificar naquela altura que os homens regressavam emudecidos do campo de batalha? Não vinham mais ricos, mas sim mais pobres, de uma experiência passível de ser partilhada.” (Benjamin, 1980: 214).

⁽²⁷⁾ É útil, neste contexto, a distinção, dificilmente traduzível, entre “tolerance” e “toleration” recordada por Rainer Forst (2004: 315). O conceito de “tolerance”, indissociável do humanismo iluminista, é qualitativamente distinto do simples tolerar.

direitos formais de cidadania, o que, no caso dos judeus alemães e austríacos, se dá no decurso de um longo processo iniciado no século XVIII, eles continuam, em muitas circunstâncias, a ser simples objecto de tolerância⁽²⁸⁾. Deste ponto de vista, pode afirmar-se que a ideologia racista do nazismo não é qualitativamente distinta de uma ideologia da tolerância como simples suportar do que se postula como radicalmente diferente e inassimilável; ela simplesmente extrai dos mesmos pressupostos consequências que conduzem ao genocídio.

Um conceito de tolerância que queira situar-se para além das aporias que lhe estão classicamente associadas e que, nomeadamente, recuse assumir uma posição de poder, exige a percepção da relatividade das posições, da necessária incompletude de qualquer quadro de referência político, social ou cultural, do carácter instável e mutável das identidades. Exige, em suma, que a reivindicação de validade de uma posição alternativa seja encarada como igualmente legítima, gerando, assim, um processo de negociação baseado no reconhecimento mútuo que, por natureza, nunca estará concluído. Mas se alguma coisa ensina o genocídio nazi é que o pressuposto de uma comum humanidade em que se baseia o conceito humanista de tolerância não é um dado adquirido, mas sim um objectivo a construir. Como lemos em Améry, a verdade da tortura indelevelmente inscrita no corpo do sobrevivente não admite contemporações, é irreduzível a qualquer generalização e a todo o desígnio transcendente. Não é, pois, possível, nos nossos dias, regressar simplesmente a um humanismo universalista como resposta ao problema da relação com o Outro, o que significa que o conceito de tolerância tem de ser repensado de modo a incorporar a memória da violência, inseparável, por sua vez, da memória da impotência desse conceito.

Se queremos ir além de postular a tolerância como valor universal, mas, em última análise, descontextualizado e vazio, trata-se então, não simplesmente de reconhecer a diferença, mas de reconhecer essa diferença como constituinte da nossa própria identidade, enquanto

⁽²⁸⁾ Como já foi recordado, trata-se, em muitos casos, de pessoas inteiramente assimiladas, que não se distinguem nem pela cultura nem pela religião nem pela ideologia política nem, frequentemente, sequer pelas características físicas, de modo que a tolerância não se exerce sobre o diferente, mas sobre o que constrói como diferente.

interpelação permanente que não permite uma fixação essencialista. Tal obriga a uma revisão do quadro de referência implícito no conceito de tolerância; à luz de uma ética do reconhecimento e da responsabilidade, esse conceito, pelas inerradicáveis ambiguidades que transporta, só tem a ganhar se for reconceptualizado no quadro de um conceito solidário de cidadania multicultural capaz de designar, não a simples coexistência, mas a possibilidade utópica de uma identidade fronteiriça, por definição aberta e plural. É nesse sentido que a memória do holocausto, a memória de uma política da identidade levada ao extremo da loucura genocida, pode, efectivamente, constituir uma interpelação a gerações futuras. Talvez que, na sua irredutível precariedade, o testemunho da violência absoluta arrancado ao silêncio dos sobreviventes, nos diga afinal a possibilidade de um estado de coisas justo e solidário em que a tolerância já não seja necessária.

Referências bibliográficas

- Adorno, Theodor W. (1977), “Kulturkritik und Gesellschaft”, in Th. W. A., *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*. Org. Rolf Tiedemann. Vol. 10/I, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 11-30.
- Adorno, Theodor W. (1982a), *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1982b), *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (1999), *Ce qui reste d’Auschwitz. L’archive et le témoin. Homo Sacer III*. Trad. Pierre Alferi. Paris, Rivages.
- Aichinger, Ilse (1995), “Aufruf zum Misstrauen”, in Samuel Moser (org.), *Ilse Aichinger, Leben und Werk*, Frankfurt am Main, Fischer, 18-19.
- Améry, Jean (1988), *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Unbewältigten*, München, dtv [1966].
- Antelme, Robert (2004), *L’espèce humaine*, Paris, Gallimard [1947].
- Aurélio, Diogo Pires (1997), *Um fio de nada. Ensaio sobre a tolerância*, Lisboa, Cosmos.
- Baier, Lothar (1994), “Schindlers Liste, ein deutscher Film”, *Wespennest*, 95, 85-91.
- Bauman, Zygmunt (1990), *Modernity and Ambivalence*, Oxford, Polity Press.
- Benjamin, Andrew (2001), “On Tolerance: Working through Kant”, *Contretemps*, nº 2, 25-38.

- Benjamin, Walter (1980), "Erfahrung und Armut", in W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*. Org. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, vol. 4, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 213-219.
- Delbo, Françoise (1990), *Trilogie: Auschwitz und danach*. Trad. Elisabeth Thielicke e Eva Groepler. Frankfurt am Main, Stroemfeld/Roter Stern [1970/1971].
- Diner, Dan (1988), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt am Main, Fischer.
- Dunk, Hermann von der (2002), "The Holocaust: Remembrance and Education", *European Review*, 10(1), 53-61 .
- Evans, Richard J. (1990) *Im Schatten Hitlers? Historikerstreit und Vergangenheitsbewältigung in der Bundesrepublik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Forst, Rainer (2004), "The Limits of Toleration", *Constellations*, 11(3), 312-325.
- Friedlander, Saul (org.) (1992), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*, Cambridge, Mass., Harvard UP.
- Goethe, Johann Wolfgang (1981), "Maximen und Reflexionen", in *Goethes Werke in zwölf Bänden*, vol. 7. Berlin/Weimar, Aufbau.
- Hartman, Geoffrey H. (org.) (1994), *Holocaust Remembrance: The Shapes of Memory*, Oxford, Blackwell.
- Kertész, Imre (2003), *Sem destino*. Trad. de Ernesto Rodrigues. Lisboa, Presença [1975].
- Kertész, Imre (2004), "Conversación con Mihály Dés", *Lateral*, 112.
- Klüger, Ruth (1995), *Weiter leben. Eine Jugend*, Frankfurt am Main, dtv [1992].
- LaCapra, Dominick (2001), *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore, The John Hopkins UP.
- Langer, Lawrence L. (1994), "Remembering Survival", in Geoffrey H. Hartman, (org.), *Holocaust Remembrance: The Shapes of Memory*, Oxford, Blackwell, 70-80.
- Levi, Primo (1993), *Se questo è un uomo. La tregua*, Torino, Einaudi [1947].
- Levi, Primo (1997), *O dever da memória*. Trad. Ester Mucznik. Porto, Civilização.
- Locke, John (1963), *A Letter Concerning Toleration*, in *The Works of John Locke*, vol. 6. Aalen: Scientia Verlag.
- Magris, Claudio (2001), "The Fair of Tolerance", *Eurozine – The Net Magazine* (<http://www.eurozine.com/article/2001-12-27-magris-en.html>).
- Novick, Peter (2000), *The Holocaust in American Life*, Boston, Houghton Mifflin.
- Petrie, Jon (2000), "The Secular Word HOLOCAUST: Scholarly Myths, History, and 20th Century Meanings", *Journal of Genocide Research*, 2(1), 31-63.
- Rabinovici, Schoschana (2002), *Dank meiner Mutter*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag.

- Ribeiro, António Sousa (2001), “A Retórica dos Limites. Notas sobre o Conceito de Fronteira”, in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*, Porto, Afrontamento, 463-488.
- Rothberg, Michael (2000), *Traumatic Realism. The Demands of Holocaust Representation*, Minneapolis/London, University of Minnesota Press.
- Santos, Boaventura de Sousa (1997), “Para uma concepção multicultural de direitos humanos”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 48, 11-32.
- Semprún, Jorge (1995), *A escrita ou a vida*. Trad. Maria João Delgado e Luísa Feijó. Porto, Edições Asa.
- Semprún, Jorge (2002), *A longa viagem*. Trad. João Gaspar Simões. Porto, Ambar [1963].
- Thomas, Gordon (2000), “Educating for Empathy and Tolerance: Holocaust Studies and the Teaching of Writing” (http://www.class.uidaho.edu/english/comp_inst/English_102/Teaching_Tolerance_and_Empathy.htm).
- Todorov, Tzvetan (1990), *Face à l'extrême*, Paris, Seuil.
- Vecchi, Roberto (2001), “Barbárie e representação: o silêncio da testemunha”, in Sandra J. Pesavento (org.), *Fronteiras do milênio*, Porto Alegre, Editora da UFRGS, 71-94.
- Young, James E. (1990), *Writing and Rewriting the Holocaust. Narrative and the Consequences of Interpretation*, Bloomington, Indiana UP.
- Wette, Wolfram (org.) (2003), *Zivilcourage. Empörte Helfer und Retter aus Wehrmacht, Polizei und SS*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.