

## Poder e cumplicidade

Neste trabalho vou procurar abordar um conjunto de temas sociológicos clássicos e gerais. Até que ponto podem os indivíduos ser independentes das pressões sociais? Como devem ser entendidas essas pressões? Como deve ser entendida essa independência? Donde provém e como se sustenta e desenvolve?

Contudo, abordarei estas questões fazendo uma pergunta: qual é a relação entre poder e cumplicidade? Digamos que o poder é a capacidade de assegurar a complacência de outrem em aspectos significativos, isto é, que afetam os interesses de cada um. Dois tipos de poder levantam dificuldades teóricas e empíricas particularmente complicadas, nomeadamente dificuldades em identificar a eficácia causal (por exemplo, o que é resultado de determinantes estruturais e o que é resultado da acção ou inacção dos agentes; ele saltou ou foi empurrado?) e dificuldades de interpretação do comportamento (ele está a acenar ou a afogar-se?). Um dos tipos é aquilo a que o amigo de Montesquieu, La Boetie, chamou «servidão voluntária». Por que razão as pessoas aceitam com condescendência um poder que prejudica os seus interesses? Por que será, como perguntou Wilhelm Reich, que «a maioria dos que têm fome não roubam e [...] a maioria dos que são explorados não fazem greve»? Sobre esta questão, várias versões das teses da ideologia dominante competem com várias soluções do problema da acção colectiva, baseadas na escolha racional. Mas é sobre o segundo tipo de poder que quero concentrar-me aqui. Chamo-lhe cumplicidade. Por que condescendem as pessoas com um poder que as envolve nas profundezas do mal, fazendo-as agir desumanamente e infligir humilhações, e pior, matar outros seres humanos?

Este é um tema que tem sido mais frequentemente tratado, não por sociólogos, mas por cineastas, biógrafos, historiadores, filósofos e juristas. É a questão central, por exemplo, de filmes como *Le chagrin et la pitié*, *A Lista*

---

\* Professor de Ciência Política na Universidade de Siena.

de Schindler e Shoah, de livros como *Into That Darkness*, de Gita Sereny, e também do seu *Albert Speer. His Battle with Truth, Ordinary Men*, de Christopher Browning, e do polémico (deverei mencioná-lo?) *Hitler's Willing Executioners*, de Daniel Goldhagen, dos escritos de Primo Levi, Hannah Arendt e Tzvetan Todorov, do julgamento de Nuremberga, do julgamento de Eichmann e de outros julgamentos de crimes de guerra, como o que decorre actualmente na Haia. Farei referência a resultados de pesquisas, sobretudo relacionados com o caso extremo do III Reich, mas tendo sempre em mente as questões gerais acima indicadas. É possível resumi-las nas palavras de Hannah Arendt (às quais voltarei). O que torna os seres humanos capazes «de distinguir o bem do mal quando apenas têm o seu julgamento para os guiar, o qual, porém, está em completo desacordo com o que têm de considerar ser a opinião unânime de todos os que os rodeiam»?

«Esta questão», continua Arendt, «é tanto mais séria quanto sabemos que os raros que eram suficientemente 'arrogantes' para se fiarem só no seu próprio julgamento eram em tudo idênticos às pessoas que continuavam a obedecer aos velhos valores ou eram guiadas por um credo religioso [...] Estes raros que ainda eram capazes de distinguir o bem do mal seguiam apenas e de facto os seus próprios julgamentos, e faziam-no livremente: não havia regras a que tivessem de se submeter, ao abrigo das quais pudessem ser incluídos os casos particulares com que se defrontavam.»

Examinemos primeiro alguns destes raros, nomeadamente os «justos entre as nações»: os que ajudaram judeus por sua conta e risco e sem recompensa monetária. Apoio-me aqui no conjunto de testemunhos de que trata Norman Geras no seu notável e recente livro *Solidarity in the Conversation of Mankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*.

A primeira coisa a reter é que parecem distribuir-se ao acaso em tudo o que respeita aos factores social e caracteriológico relevantes. Os estudos disponíveis sugerem que a classe social era «uma determinante menor quando alguém ajudava judeus», que os «recursos económicos [...] não exerciam uma influência relevante sobre a decisão de ajudar» e que, em termos de categoria profissional, havia uma distribuição bastante equilibrada. Não é possível tirar conclusões categóricas quanto à influência do género: alguns estudos indicam que as mulheres desempenharam um papel importante, outros que havia menos mulheres do que homens. Alguns estudos sugerem que os grupos da extrema-esquerda tendiam a ajudar as vítimas do nazismo, mas outros sugerem que as pessoas politicamente comprometidas eram uma minoria entre as que prestavam tal ajuda e outros ainda sublinham o papel dos não esquerdistas. Muitos dos que prestavam ajuda, escreve Geras, «eram religiosos, mas muitos não eram»:

250 Havia cristãos fervorosos de todas as denominações, gente de uma fé mais geral e menos enraizada, humanistas, ateus. Devido às suas velhas

tradições de anti-semitismo, o cristianismo podia predispor os seus adeptos contra os judeus — no entanto, alguns anti-semitas também deram ajuda, não obstante os seus preconceitos —, mas, através da sua doutrina ética, também podia predispo-los a favor da ajuda aos judeus.

Outros estudos adiantam ainda a hipótese de os que prestavam ajuda se caracterizarem pela marginalidade social, mas o testemunho é contestado. Uns sugerem que ostentavam um espírito de «aventura» ou de «confiança» e uma «profunda identificação com um modelo de conduta parental». Outros põem em causa estas e outras correlações semelhantes com predisposições psicológicas (como a da «hospitalidade»). (E, em qualquer dos casos, poder-se-á perguntar o que se teria aprendido se se verificasse que assim foi.)

Então, o que apresentavam como motivação para agirem como agiam os que prestavam ajuda? Geras reuniu muitos relatos ao serviço de uma tese, ou contratese. O seu objectivo é confrontar com testemunhos uma sugestão especulativa do filósofo antifundamentalista e anti-universalista Richard Rorty, que escreveu:

Quem fosse judeu no período em que os comboios viajavam para Auschwitz tinha mais oportunidades de ser escondido pelos vizinhos não judeus se vivesse na Dinamarca ou na Itália do que se vivesse na Bélgica. A maneira vulgar de descrever esta diferença consiste em dizer que muitos dinamarqueses e italianos mostraram um sentido de solidariedade humana que faltou a muitos belgas.

Embora defendendo que a solidariedade entre seres humanos não faz sentido, Rorty sustenta que o enfoque natural da solidariedade se faz entre «membros da mesma comunidade, falantes de uma língua comum», já que é impossível «pensar que haja algo que está para a minha comunidade como a minha comunidade está para mim, algo como uma comunidade mais alargada chamada ‘humanidade’, com a sua natureza intrínseca». Assim, pergunta ele, relativamente àqueles dinamarqueses e italianos:

Falando dos vizinhos judeus, terão dito que estes mereciam ser salvos por serem seres humanos como eles? Por vezes, talvez, mas certamente que, se lhes perguntassem, empregariam habitualmente termos mais comezinhos para explicarem por que aceitavam arriscar-se para proteger determinado judeu — por exemplo, que esse judeu era milanês como eles, ou da Jutlândia como eles, ou membro do mesmo sindicato ou ofício que eles, ou companheiro de jogo, ou pai de filhos pequenos, como eles [...]

Para Rorty, o sentido de solidariedade é mais forte em «colectividades mais pequenas e mais localizadas do que a raça humana». «Porque ela é um ser humano» é «uma explicação frágil e inverosímil para uma acção generosa».

Confrontado com as hipóteses de Rorty, Geras exhibe uma amostra daquilo que os que prestavam ajuda disseram efectivamente quando se lhes perguntou por que resgataram judeus. A base da sua argumentação contra Rorty é a de que os seus testemunhos são notoriamente consistentes. Os que prestaram ajuda deram, entre outras, as seguintes razões da sua motivação: «encarava-se o judeu não como judeu, mas como um ser humano perseguido, que lutava desesperadamente pela vida e precisava de ajuda [...] um ser humano perseguido e humilhado»; «toda a gente devia imaginar-se na situação em que, como seu próximo, poderia vir a encontrar-se também»; «é nosso dever de humanos abrir a nossa porta [...] e os nossos corações a todos os que sofrem»; «judeus ou alemães, para mim não havia diferença, desde que os encarasse como seres humanos [...] a minha fé manda-me que ame o próximo, sem excepções»; «fomos criados no amor pela humanidade»; «os judeus são nossos irmãos, fazem parte da espécie humana»; «tratava-se simplesmente de justiça humana»; «eles não eram encarados como judeus, mas como seres humanos»; «[...] um ser humano tem de ser salvo a qualquer custo [...]»; «era fácil fazê-lo porque era nosso dever»; «salvar aquele cuja vida está em perigo é um simples dever humano»; «todos os seres humanos pertencem à mesma [...] família»; «ajudei porque os seres humanos têm de ajudar-se mutuamente»; «eram pessoas que estavam em perigo e queria ajudá-las, era tão simples como isso»; «sempre soube que era perigoso, mas fi-lo por humanidade e porque era patriota». Os que prestaram ajuda falaram de «sentimento de justiça», de «aprender cedo a lutar pela [...] justiça», de não haver «maior amor do que o do sacrifício da própria alma pela de outrem», de terem agido como o fizeram porque aqueles que socorriam «sofriam tanto».

Que crédito deve ser dado a estas razões? Geras interpreta estes testemunhos como prova de que, ao contrário da especulação de Rorty, havia de facto «uma atitude universalista» generalizada e que os que prestavam ajuda exprimiam os seus «empenhamentos universalistas». E cita as opiniões de vários académicos que estudaram esta questão. Assim, Bejski escreve sobre a sua «motivação humanitária» e Stein sobre o «vínculo directo» com os «outros humanos»: «Eles assistem ao sofrimento [...] e passam à acção». Fleischner diz que havia uma «convicção comum» de que «os judeus devem ser socorridos porque são vítimas» e Monroe e outros escrevem que os que prestaram ajuda «tinham de si próprios a percepção de que faziam um todo com toda a humanidade [...] de que eram parte de uma humanidade comum». Huneke escreve sobre a doutrina religiosa e «as perspectivas humanistas» que levavam os socorristas «a dar valor aos outros seres humanos». Os Ollmers escreveram sobre o «seu amor pela humanidade», sobre «um sentido universal de justiça»; uns acreditavam no «valor da equidade ou da bondade» e muitos mais no «valor da caridade». Tec escreve sobre «a compaixão

pelo sofrimento dos judeus» é Paldiel sobre «o altruísmo humano nato, o qual, debilitado por um ou outro tipo de influências da sociedade, pode ser bruscamente activado «em ordem à defesa do princípio da santidade da vida».

Esta última citação levanta a questão que quero tratar na primeira parte deste trabalho. Como devemos considerar os motivos, «atitudes» ou «empenhamentos» assim tão diversamente descritos? Deverão ser encarados como credos ou convicções — questões de princípio, quer religiosas, quer laicas, ou de justiça, de equidade, de bondade ou de altruísmo, ou serão expressões de sentimentos e de emoções, quer de amor, quer de compaixão? Serão resultado de uma interiorização de princípios morais ou reacções imediatistas à percepção do sofrimento? Donde provêm: serão, como sugere Paldiel, inatos ou serão inculcados através da doutrinação religiosa e da assimilação cultural? Serão «debilitados» por influência da sociedade ou produto dela?

A primeira coisa a ter em conta nestes relatos dos académicos é que todos eles rejeitam implicitamente as hipóteses de Rorty, tomando como boas as explicações que os que prestaram ajuda dão das suas motivações humanitárias e universalistas. Seria difícil não o fazer frente à consistência impressionante dos testemunhos reunidos, pelo que estou com eles e com Geras. A segunda coisa a notar é que os diversos tipos de motivos recolhidos — tanto instintivos como emocionais ou de princípio — não se excluem forçosamente uns aos outros e podem coexistir em diferentes combinações na mesma pessoa. Poderão, além disso, diferir de uma pessoa para outra: cada socorrista poderá ter agido por uma combinação de motivos distintos. De facto, como diz, e bem, Geras, «é complicado saber exactamente que combinações de razões, motivos e outros factores — temperamentais, circunstanciais, etc. — levam ou não as pessoas a correrem riscos para agirem em favor de outras, pergunta para a qual ninguém, tanto quanto sei, tem resposta, se é que há alguma».

Não obstante, o modo como caracterizamos o que motivou os que prestaram ajuda — e, mais geralmente, o que motiva os que resistem ao mal — tem vastas implicações, como veremos, mas os filósofos e outros que reflectiram nela forneceram algumas respostas diferentes a esta questão.

Uma delas é a de Hannah Arendt, que no seu *Eichmann in Jerusalem* escreveu sobre «aquela piedade animal que afecta todos os homens normais na presença do sofrimento físico». Uma segunda é a de Emmanuel Levinas, para quem a responsabilidade incondicional para com outrem tem raízes na «relação inter-humana» de «proximidade» com os outros seres humanos e é inerente à própria noção de ser sujeito humano. Bauman serve-se desta ideia das «forças morais espontaneamente geradas pela proximidade entre humanos» para concluir que «as grandes energias morais têm uma origem pré-

-societária» e que «alguns aspectos da organização societária moderna provocam um considerável enfraquecimento do seu poder de coacção». Bauman escreve também sobre «a primitiva capacidade humana de regulamentar as relações de reciprocidade através da responsabilidade moral», capacidade «hoje perdida e esquecida». Curiosamente, ao escrever cartas da prisão à mulher, Olga, Vaclav Havel também se serviu do pensamento de Levinas para tentar explicar o fundamento moral da resistência ao poder totalitário: interpretando Levinas, diz que ele afirma que a «responsabilidade para com outrem é algo de primacial e de importância vital, algo para que somos arrastados, algo em virtude do qual desde logo nos transcendemos, e que este sentido de responsabilidade precede a nossa liberdade, a nossa vontade, a nossa capacidade de escolher e os objectivos que nos propomos».

Uma terceira ideia é a de que, longe de serem «primaciais», «pré-societários» ou «primitivos», os motivos morais em questão são produtos da socialização e da evolução cultural: estar assim motivado é estar impelido por princípios e valores que são, por sua vez, produtos de todas as religiões e do desenvolvimento de uma moralidade humanitarista de acordo com a qual é compreensível pensar em termos de comunidade humana. Como devemos entender tais motivos? Segundo esta perspectiva, resultam da socialização em normas e valores sociais, que influenciam as nossas mentalidades, são próprios de certas sociedades afortunadas e estão ausentes de outras e da maior parte da história humana.

Uma quarta ideia representa uma perspectiva muito mais soturna e nietschiana daquilo a que a terceira ideia chama «socialização». Assim, Foucault representa as sociedades modernas como sistemas de poder absoluto e, seguindo Nietzsche, o «indivíduo soberano» como o «fruto mais maduro» de um sistema prevalecente de dominação. O poder, disciplinar e pastoral, repressivo e produtivo, é constitutivo dos indivíduos que ao mesmo tempo se lhe submetem e resistem: os mecanismos omnipresentes de poder instruem «os habitantes livres das sociedades ocidentais contemporâneas» nas «disposições e valores da autonomia responsável». O poder, nesta perspectiva, escreve Hindess, é «ubíquo e [...] não é possível a existência de personalidades formadas independentemente dos seus efeitos».

Uma quinta ideia rejeita a recusa da quarta em relacionar a resistência à «capacidade de sujeitos competentes poderem dizer, com razão, ‘sim’ ou ‘não’ a direitos sobre si próprios por parte de outros». É invocada por Arendt (juntamente com a primeira ideia) quando fala daqueles que resistem tanto a guiarem-se pelos seus critérios, como a agirem em liberdade e a decidirem como devem aplicar os princípios a casos particulares na ausência de regras que os guiem. Nesta perspectiva, os indivíduos são sujeitos kantianos (ou rawlsianos, ou habermassianos), que raciocinam universalisticamente e

avaliam contextualmente, interpretam o seu mundo e decidem como devem agir em face de dilemas morais. Obtêm respostas à pergunta «o que devo fazer nesta situação» através de um processo de deliberação e reflexão racionais (do qual existem, é claro, muitos registos contraditórios).

Uma sexta ideia pode ser analisada como uma versão mais forte e radicalizada da quinta: a visão existencialista, sartriana, da condição humana em que a consciência humana transcende sempre os factos e em que somos responsáveis pela nossa situação, seja ela qual for. A base da ética de Sartre (que foi, evidentemente, forjada através de reflexões acerca da resistência durante a Segunda Guerra Mundial e acerca do anti-semitismo) é o pensamento segundo o qual «um homem pode sempre fazer qualquer coisa a partir daquilo que lhe fazem» através do livre arbítrio: «Posso sempre escolher, mas tenho de saber que, se o não fizer, estou, mesmo assim, a escolher». O existencialista afirma: «És livre, escolhe, isto é, inventa. Nenhuma moralidade geral pode indicar-te o que deves fazer; não há qualquer sinal no mundo». A opção autêntica exige a negação de todos os determinismos (sociais, culturais, económicos) e implica que a universalidade do homem «não lhe é dada, é perpetuamente construída».

Limito-me a apresentar estas alternativas em esboço, num leque que vai da piedade animal à autocriação sartriana, de forma a dar a entender a profundidade das questões que se levantam em relação à interpretação dos testemunhos dos que prestaram ajuda e aos comentários dos académicos acerca destas. Também o faço para recordar a rica história das discussões de tais problemas, que remonta, pelo menos, ao século XVIII. Assim, todos os grandes teóricos morais das luzes — como Hutcheson, Hume, Smith, Diderot, Rousseau e até Mandeville — viram a «piedade» (que era sinónimo de «compaixão» e «sentimentos pelo semelhante») como própria da humanidade. Smith abriu a sua *Teoria dos Sentimentos Morais* com a afirmação:

Por mais egoísta que consideremos determinado ser humano, há, evidentemente, certos princípios na sua natureza que o fazem interessar-se pelo destino dos outros [...] Deste género é a piedade ou compaixão, a emoção que sentimos diante da infelicidade dos outros [...] O maior rufião, o mais empedernido violador das leis da sociedade, não está isento disto.

E, antecipando-se a Levinas, Hume escreveu que «a piedade depende, em grande medida, da contiguidade e até da visão do objecto, o que prova que deriva da imaginação». (Daí, pensava Hume, a maior susceptibilidade das mulheres e crianças à piedade.) Em contrapartida, o Dr. Johnson, como referiu Boswell, tinha a perspectiva pouco convencional de que «a piedade não é natural no homem. As crianças são sempre cruéis. Os selvagens são sempre cruéis. A piedade adquire-se e promove-se pelo cultivo da razão».

Não creio que estejamos propriamente em posição de colocar, e muito menos de dar resposta às várias questões aqui levantadas sobre as motivações dos que prestaram ajuda. É distintamente humano ou trata-se de instinto animal? Haverá uma tendência evolutiva que favorece aqueles que a possuem ou os que conseguem vencê-la? É «natural», inata ou biologicamente conferida ou, num certo sentido, pré-societal ou pré-cultural, ou é o produto histórico da evolução cultural e o resultado da socialização do fruto maduro da dominação? É, como afirmaram Rousseau e Bauman, «natural» nos homens das sociedades primitivas e pré-modernas e enfraquece por força do processo civilizacional, que o «ilegitima» e «paralisa»? É instintivo, espontâneo, emocional ou, como afirma o Dr. Johnson, «adquirido e promovido pela cultura da razão»?

Como veremos, a forma como procuramos responder a estes graves problemas sobre as motivações dos poucos que resistiram à dominação nazi tem implicações significativas na forma como explicamos a cumplicidade dos muitos que não o fizeram.

\*\*\*\*

Ao abordar este tópico vasto e controverso, concentrar-me-ei no extraordinário livro de Christopher Browning *Ordinary Men. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*. Fá-lo-ei porque Browning conseguiu conduzir uma espécie de «experiência natural» ao descobrir e analisar os processos judiciais excepcionalmente completos de um caso em que é possível excluir ou considerar pouco relevantes vários factores que noutras situações estão relacionados com a cumplicidade nas atrocidades nazis. Desta forma, podemos começar por avaliar a relativa importância dos diferentes elementos que se combinam para explicar o que é, sem dúvida, o fenómeno mais perturbador do nosso século.

O Batalhão 101 Reservista da Polícia consistia em pouco menos de quinhentos pais de família de meia idade, de origem operária ou da classe média-baixa de Hamburgo, demasiado velhos para serem integrados no exército alemão, que, sem preparação ou aviso, se viram na contingência de participar no assassinio em massa de judeus polacos. Começando com um massacre na aldeia de Josefow em Julho de 1942, tomaram depois parte em vários outros massacres, incluindo o «Festival das Colheitas» em Majdanek e Poniatowa, a maior operação alemã de toda a guerra na liquidação de vários guetos e nas subsequentes «caças aos judeus» para tornar *judenfrei* toda a região. Para o fim, tinham participado no fuzilamento directo de, pelo menos, 38 000 judeus e colocado cerca de 45 000 judeus em comboios selados para Treblinka.



Browning descreve assim a cena do primeiro massacre em Jozefow:

Enquanto Trapp se queixava, chorando, das ordens que recebera, os homens começaram a executar a tarefa do batalhão [...] Quando os judeus foram expulsos das suas casas e alvejados, só se ouviam gritos e tiroteio. Como um dos polícias notou, era uma cidade pequena e era possível saber tudo [...] vários polícias admitiram terem ouvido dizer que tinham morto assim todos os doentes do «hospital» ou do «lar de idosos» judeu [...]

Enquanto o primeiro esquadrão de fuzilamento saía do bosque, regressando ao ponto em que eram descarregados os presos, o segundo grupo levava as vítimas pelo mesmo caminho, para dentro do bosque. Wohlauf escolheu um sítio uns metros mais adiante para que a próxima leva de vítimas não visse os cadáveres resultantes da execução anterior. Esses judeus foram mais uma vez forçados a deitar-se em fila no chão, repetindo-se o processo de fuzilamento.

Depois, o «movimento de pêndulo» dos dois esquadrões continuou a processar-se ao longo do dia para dentro e para fora do bosque. Excepcionalmente um intervalo para almoçar, os fuzilamentos prosseguiram ininterruptamente até ao cair da noite. A certa altura da tarde alguém «organizou» um abastecimento de álcool para os que disparavam. Ao fim de um dia de tiroteio quase contínuo, os homens já tinham perdido a conta de quantos judeus cada um tinha morto. Nas palavras de um dos polícias, eram, em todo o caso, «um grande número».

Dos factores que explicam a cumplicidade verificada neste caso, o mais óbvio é a coerção por meio de ameaça de sanções, ou «dureza putativa». Como escreve Browning:

Desde que o major Trapp, com a voz embargada e as lágrimas a correrem-lhe pela cara a baixo, se ofereceu para dispensar os que «não estavam preparadas para isso» em Jozefow e protegeu da ira do capitão Hoffmann o primeiro homem a aceitar esta oferta, deixou de existir uma situação de dureza putativa no batalhão. O comportamento subsequente de Trapp, não apenas desculpando o tenente Buchmann por participar em acções judaicas, mas protegendo claramente um homem que não escondia a sua oposição, só tornou a questão mais clara. Dentro do batalhão emergiram algumas «regras básicas» tácitas. Para as acções de fuzilamento menores pediam-se voluntários ou eram escolhidos atiradores entre aqueles que se sabia estarem dispostos a matar ou que simplesmente não se esforçavam por se afastar quando estavam a formar-se os esquadrões de fuzilamento. Para as acções maiores, os que não queriam matar não eram forçados. Até era possível rejeitar as tentativas dos oficiais no sentido de obrigarem indivíduos

que não queriam disparar a participar na matança, porque os homens sabiam que os oficiais não podiam apelar para o major Trapp.

Também está excluída, pelo menos neste primeiro massacre, a brutalização da guerra, visto que os homens estavam «impreparados e surpreendidos pela tarefa assassina que os esperava», embora, à medida que os horrores se iam tornando rotina, a matança se tornasse mais fácil: a brutalização era o efeito e não a causa do comportamento daqueles homens.

A selecção e auto-selecção especiais dos perpetradores também podem ser excluídas em grande parte. Os oficiais não davam sinais de proceder a selecção cuidadosa (e muito menos o major Trapp) e o batalhão era «o 'rebotinho' da mão-de-obra disponível naquela fase da guerra». Nem era provável que o batalhão tivesse sido seleccionado por «personalidades autoritárias», visto que se formara ao acaso, a partir da população que restava, já depurada dos indivíduos mais inclinados à violência.

Outro factor bastante salientado por muitos estudiosos do holocausto, como Raoul Hillberg, é a rotinização e o distanciamento funcional e físico da vida burocrática moderna. Bauman dá-lhe grande importância, afirmando que, ao estar

inextricavelmente ligada à proximidade humana, a moralidade parece conformar-se com a lei da perspectiva óptica. Fica grande e espessa quando está próxima dos olhos. Com o aumento da distância, diminui a responsabilidade, confundem-se as dimensões morais do objecto, até que ambos atingem o ponto de não visão e desaparecem.

Mas os homens do Batalhão 101 Reservista da Polícia não eram assassinos de gabinete. Eles

saturavam-se, literalmente, do sangue das vítimas mortas à queima-roupa. Ninguém enfrentou a realidade do assassinio em massa mais directamente do que estes homens nos bosques de Jozefow. A segmentação e a rotinização, os aspectos despersonalizados da matança burocratizada, não podem explicar o comportamento inicial do batalhão.

Por outro lado, foi muito importante a distância psicológica implícita do racismo e, acima de tudo, do contexto da guerra, em que o «inimigo» é facilmente objectificado e afastado da comunidade da obrigação humana. «A guerra e os estereótipos raciais negativos eram dois factores que se reforçavam mutuamente neste distanciamento». A estes Browning acrescenta os «efeitos insidiosos da propaganda e doutrinação» na sociedade em geral

gido aos homens do batalhão não os ajudou a prepararem-se para a tarefa de matarem judeus) e na pressão de grupos do mesmo nível. «Romper fileiras e dar um passo em frente, adoptar abertamente um comportamento não conformista, era algo que estava simplesmente fora do alcance da maior parte dos homens. Era mais fácil disparar». Em resumo, o anti-semitismo que invadia toda a sociedade, sobretudo no contexto da guerra, reforçava fortemente as pressões para o conformismo dentro do batalhão:

O racismo omnipresente e a exclusão resultante das vítimas judaicas de qualquer terreno comum com os perpetradores facilitaram à maioria dos polícias conformarem-se com as normas da sua comunidade imediata (o batalhão) e da sociedade em geral (a Alemanha nazi). Aqui os anos de propaganda anti-semita (e, antes da ditadura nazi, décadas de nacionalismo alemão fanatizado) acompanharam os efeitos polarizantes da guerra.

E a estes factores interactivos acrescenta Browning o impulso do carreirismo. Os que se recusavam a disparar referiram-se ao facto de estarem libertos de preocupações de carreira na polícia para explicarem o seu comportamento, e Browning afirma que, dado o número dos que ficaram na polícia depois da guerra, «as ambições de carreira devem ter desempenhado um papel importante».

Finalmente, há a questão da «obediência à autoridade» no sentido de Stanley Milgram, «a deferência simplesmente como produto da socialização e evolução, uma ‘tendência comportamental profundamente enraizada’ de aplicar as directivas dos de posição hierárquica superior, mesmo ao ponto de realizar acções repugnantes violadoras de normas morais ‘universalmente aceites’». Browning pergunta: «O massacre de Jozefow foi uma espécie de experiência radical de Milgram que ocorreu numa floresta polaca com assassinos e vítimas verdadeiros, mais do que um laboratório de psicologia social com protagonistas e agentes/vítimas ingénuos?» Milgram explica os actos dos polícias? A resposta dada a esta pergunta é incerta e ambígua. A autoridade em Jozefow era complexa: a autoridade de Trapp era fraca, ao contrário da dos seus superiores. Os que não se manifestaram reagiam talvez perante Trapp, «não essencialmente como uma figura de autoridade, mas como um indivíduo — um oficial querido e popular que não queriam deixar exposto»? Por outro lado, o massacre de Jozefow confirma a previsão de Milgram de que a proximidade em relação aos horrores da matança aumentava o não conformismo e que a transferência do processo de extermínio para os campos da morte absolvía os perpetradores de praticamente toda a responsabilidade, e que, na ausência de vigilância directa, muitos não se conformaram, quando podiam fazê-lo sem riscos pessoais.

Como poderá tudo isto explicar a razão pela qual o Batalhão 101 se portou daquela maneira? O que Browning apresenta é uma série de factores que podem ser excluídos, uma lista indefinida de factores facilitadores (que tornaram a cumplicidade «mais fácil») e uma sugestão sobre a forma como estes podiam interagir no distrito polaco de Lublin entre 1942 e 1943. Comenta ele que explicar o comportamento de qualquer ser humano é permitir-se «uma certa arrogância» e que assumir qualquer explicação geral do comportamento colectivo é «ainda mais arriscado». Será isto simples modéstia de historiador, os cientistas sociais fariam melhor? Haverá alguma razão, em princípio, para pensar que não?

De facto, como já disse, Browning dá mostras de considerável subtileza metodológica ao conduzir uma experiência histórica natural que abstrai de certas causas putativas identificáveis. Nem é evidente que uma abordagem teórica mais explícita e unificada pudesse obter resultados mais convincentes. O exemplo da tentativa de Goldhagen não é por certo encorajador, apesar de tudo quanto diz sobre «hipóteses de testes», «casos» e «amostras» e da sua avaliação de «eficácia causal». À parte as muitas objecções factuais que já foram colocadas, a hipótese de Goldhagen é excepcionalmente simplista porque monocausal: «Os perpetradores estavam motivados para tomarem parte na perseguição letal dos judeus devido às suas convicções acerca das vítimas, sendo, portanto, muito fácil a várias instituições alemãs manipular o anti-semitismo preexistente dos perpetradores logo que Hitler deu ordens para proceder ao extermínio». Isto é colocar a forma alemã de anti-semitismo, distintamente eliminacionista, como uma força cultural, «preexistente» e «moldada», apenas necessitando de ser «canalizada», «desamordaçada», «libertada» ou «activada» para constituir «uma causa suficiente, mas [...] também necessária para essa participação alemã tão ampla na perseguição e assassínio em massa de judeus». Mas esse suposto «agente causal central» explica tão bem a situação como a «*virtus* dormitiva» que o Doutor de Molière pensava ser a causa do sono; como muito bem disse Raoul Hillberg, é «a imagem de uma espécie de diabo medieval, um demónio escondido na mentalidade alemã, apenas à espera do momento de se dar a conhecer em toda a sua fúria». Além disso, neste registo, que, em última análise, os absolve, todos os alemães vulgares se tornam vítimas culturais e perde-se todo o sentido de indivíduos com motivações complexas frente a opções em situações comuns.

Mas um quase fracasso científico pseudo-social não é decisivo. Na conclusão deste ensaio quero afirmar uma razão mais elementar para duvidar de que possa ser encontrado algo semelhante a uma explicação conclusiva (e muito menos completa) da cumplicidade.

Quando perguntamos por que o fizeram — por que participaram no primeiro massacre e por que razão menos de 500 homens acabaram por matar mais de 83 000 judeus — procuramos uma história causal, um conjunto

estruturado de factores situacionais e caracteriológicos que indiquem predisposição e um terreno motivacional que seja compatível com toda a evidência e talvez resista a todos os testes falsificadores que possamos imaginar. Todavia, ao colocarmos esta questão, também estamos a colocar outra. Como lhes foi possível fazê-lo? O que os impediu de se comportarem decentemente, de agirem com base na simpatia humana ou num sentido de justiça, piedade, compaixão, e, em muitos casos, o que os impediu de terem esses sentimentos pelo menos uma vez? Ao perguntarmos «porquê?», não estamos apenas a procurar um conjunto de factores facilitadores e interactuantes, juntamente com uma história motivacional plausível, quer, por exemplo, em termos de opção racional, quer em termos de reconstrução hermenêutica. Queremos saber outra coisa. Como se destruiu a decência? Como foram suprimidos, sufocados, desprezados ou postos de lado motivos humanos e «universalistas»? Mas para começarmos a dar respostas precisamos de uma teoria da decência: um registo do que é suprimido, sufocado, desprezado ou posto de lado. O que nos leva de volta às concepções filosóficas divergentes esboçadas na primeira parte deste ensaio. É decisivamente diferente, como explicação, pensarmos na decência como piedade animal, como reacção humana à proximidade, como efeito da socialização, do poder dominante, o resultado prático do raciocínio ou a opção existencial. A forma como se responde a este «porquê?» não vai ser decidida só pela evidência disponível; também depende do que se pensar que está a ser explicado. Na maior parte dos casos, os motivos confessados pelos actores e interpretados pelos historiadores não decidirão entre estas alternativas. Salientamos, como Bauman, mecanismos de distanciação psicológica e social, a formação de personalidades, ou, como Goldhagen, as formas de «cognição e valores inerentes à cultura dominante»? Admitimos, como Arendt e Browning, que a «responsabilidade humana é, em última análise, uma questão individual», de forma que os «homens vulgares» são cúmplices por via da reflexão e da opção, ou podemos conceder que o ideal da autonomia racional não é acessível a todos em todas as situações?

Browning conclui o seu livro com a observação de que nos afastamos da sua história «com um grande mal-estar». Sugiro que esse mal-estar pode dever-se em parte à nossa falta de resposta ao «porquê?» e talvez ao pensamento de que não teremos uma resposta fácil. Mas não podemos deixar de perguntar. Primo Levi cita um guarda em Auschwitz que dizia *Hier ist kein Warum*. Mas precisamos de tornar a cumplicidade humanamente inteligível. Se já não esperássemos «piedade» ou decência, mesmo contra os factos, por parte dos objectos do nosso inquérito, deixaríamos de compreender a sua cumplicidade?