

Violência Corpórea E Barbárie Em “É Isto Um Homem?” De Primo Levi.

Prof. Dr. José Carlos Felixⁱ – UNEB
Profa. Doutoranda Juliana Cristina Salvadoriⁱⁱ – UNEB

Resumo:

*Dentre os incontáveis testemunhos e narrativas que se propuseram denunciar, narrar e dar sentido à experiência produzida pela Shoah nos campos nazistas, o livro **É isto um homem?**, do escritor italiano Primo Levi, prefigura como um dos muitos relatos acerca dos horrores e monstruosidades vividas nos campos de concentração nazistas durante a Segunda Guerra Mundial. Partindo do testemunho do autor acerca do processo de reificação e degradação humana, o presente trabalho propõe uma discussão acerca da violência e mortificação do homem. Observaremos como a experiência da Shoah descrita por Levi revela o processo de reificação da vida, cujas consequências mais diretas afetam a relação do indivíduo com seu próprio corpo e com o de outrem a partir de duas perspectivas: a primeira, parte das reflexões acerca da relação entre esclarecimento e barbárie proposta por Horkheimer e Adorno; a segunda, a partir das considerações de Agamben a respeito da soberania e da biopolitização do estado chamada de “vida nua”.*

Palavras-chave: Shoah, mortificação corpórea, barbárie, vida nua, Primo Levi

1 Questões Preliminares

Este trabalho, apresentado no Simpósio sob a rubrica de Crimes, pecados e monstruosidades propõe-se interpretar a narrativa **É Isto um Homem?** (1947) de Primo Levi sobre a Shoah partindo da questão inevitável que o autor se/nos faz de saída, já em seu título: **É isto um homem?** O dêitico “isso”, aponta já a reificação do sujeito – não esse, este ou aquele, mas isso – e demonstra também o afastamento de quem fala sobre – isso, não isto – afastamento este, assumimos, que só a elaboração da narrativa pode ajudar a construir. A ambigüidade da questão pesa: isso – o que era quem, mas que a experiência de degradação do campo nazista tornou isto – a vítima, mas também o algoz. Nesse cenário, é necessário questionar as possíveis razões pelas quais **É Isto um Homem?** (1947) fora recebido, a princípio, com certa indiferença e menoscabo – indiferença e menoscabo que o próprio narrador prevê enquanto (re)pensa sua experiência: o sonho recorrente de estar em uma sala cercada de pessoas que não o escutam, que não o querem escutar. Se, num primeiro plano, a narrativa de Levi elabora a experiência do horror, por outro, pela sua excessiva fragmentação e atenção aos detalhes banais, a sua recusa à crueza, bem como a mediação extrema que o próprio corpo da literatura oferta para sua narrativa – afinal, é como se apenas por meio da escrita, e de uma escrita que circula o real, esse real traumático que, de fato, é sempre intocável pela representação, uma escrita que busca não tanto esse impossível real, mas sim o que pode ser narrado a partir de outras narrativas (o Inferno de Dante – e sua dimensão de expiação do pecado; **Ecce Homo**, de Nietzsche, e sua reflexão (a)moral sobre o homem; O julgamento e A metamorfose de Kafka e o absurdo, o não sentido da experiência) – essa narrativa testis e superstesⁱⁱⁱ, da testemunha e do sobrevivente (não pensamos que essas duas dimensões possam ser distinguidas, nesse caso), recusa o tornar-se narrativa totalizadora – o fazer sentido dessa experiência – e a banalização do horror: após testemunhar/experienciar o campo, Levi afirma que ninguém

deveria deixá-lo, pois “poderia levar ao mundo, junto com a marca gravada na carne, a má nova, daquilo que, em *Auschwitz*, o homem chegou a fazer do homem” (LEVI, 1988, p. 55).

Mas essa narrativa não se recusa a, por outro lado, pensar o processo de degradação humana erigido pelo projeto nazista de extermínio de seres inu- ou sub-humanos, em suas bordas: isto é, pensar as demais e nem sempre explicitadas razões de como essa degradação consubstanciou-se, sobretudo, na instância corpórea: sua narrativa não se limita ao relato de uma sucessão de episódios, mas apresenta um genuíno esforço em compreender as infinitas nuances que entrecortam esse evento inaudito.

O esboço de uma possível resposta a questão posta de saída, já no título, exige cautela, e esta cautela parte do pensar sobre a re-apresentação dessa experiência – trauma e enigma, como a chama Agamben (2010) – e a problemática da (im)possibilidade de representação da experiência da Shoah: a barbárie e a aniquilação do homem, baseada na ambivalente relação deste com seu corpo, corpo este que tem no campo de concentração – dito campo de trabalho, limiar que se assemelha ao do inferno dantesco, com inscrição inicial em sua chegada: “*ARBEIT MACHT FREI*”, isto é, “o trabalho liberta” (LEVI, 1988, p. 20) – a exacerbação de uma lógica política que, segundo Agamben (2010), vai partir do que ele denomina de vida nua – essa vida desinvestida de sua sacralidade, pura zoé – que o campo busca regular soberanamente. Mas antes de avançarmos nessa discussão é preciso enfatizar essa ligação do corpo aprisionado, do corpo no campo de trabalho – reiterar essa proximidade corpo/trabalho.

A **Dialética do Esclarecimento** (coincidentemente de 1947), de Horkheimer e Adorno, examina como a passagem do homem para o esclarecimento através do domínio da natureza converteu-se no paradoxo que o subjugou a um estado de controle e violência: na questão do corpo emergem também reflexões da imbricada relação entre mito, homem e natureza – sintomática expressão do cruzamento e da disjunção entre cultura e natureza. Tanto Horkheimer e Adorno quanto Levi chancelam a tese de que a modernidade assinalou o corpo como uma instância fundamental do discurso filosófico^{iv}. Destarte, nesse artigo, tomaremos algumas questões circunscritas à violência/violação no/do corpo, contidas na obra de Levi, a fim de recuperarmos o tratamento devotado a essa questão pelos filósofos frankfurtianos citados, bem como pensar também a partir da perspectiva de Agamben (2010), isto é, a partir da figura do *homo sacer* – essa vida/corpo matável mas não sacrificável e da biopolitização das estratégias de controle do estado. É preciso pensar o ato de aniquilamento desta vida/corpo, visto que este ato impossibilita a expiação da pena, do crime por parte de quem o comete, expiação simbólica, visto que legalmente não se afigura crime ou transgressão do ordenamento político-jurídico a morte dessa vida, vida indigna de ser vivida, vida/corpo que está ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento, da norma e que põe em xeque e em voga a questão da soberania como classicamente formulada por Schmitt: “soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção” (apud AGAMBEN, 2010, p. 18).

Reiteradamente durante a narrativa e já no primeiro capítulo de **É Isto um Homem?**, Levi destaca que a chegada no campo de concentração foi marcada pela emblemática frase pendurada acima do portal de entrada, a guisa de boas-vindas e aviso: “*ARBEIT MACHT FREI*” – “o trabalho liberta” (LEVI, 1988, p. 20). Ao longo da narrativa, Levi assinala que, mais do que uma morte rápida – reservada principalmente às mulheres, crianças e velhos – os não úteis – nos campos de concentração a via mais efetiva encontrada pelos algozes para executar o projeto de degradação humana deu-se de fato pelo trabalho – lógica bárbara do aproveitamento máximo do corpo a princípio já degradado porque não humano – o campo de concentração, de trabalho, produzia, de fato,

o inumano, a não humanidade:

Emergiram, em compensação, na luz dos holofotes, dois grupos de sujeitos estranhos. Caminhavam em linhas de três, com um andar esquisito, atrapalhado, a cabeça baixa, os braços rígidos. (...) Entreolhávamos-nos sem dizer uma palavra. Tudo era incompreensível e louco, mas entendêramos algo: aquela era a metamorfose que nos esperava. Amanhã, nós também estaríamos assim (LEVI, 1988, p. 19).

E, mais adiante:

Já não existe vontade; cada pulsão torna-se passo, contração reflexa dos músculos destruídos. Os alemães conseguiram isso. Dez mil prisioneiros, uma única máquina cinzenta; estão programados, não pensam, não querem. Marcham (LEVI, 1988, p. 50).

Após relatar o meticuloso processo de “iniciação” a qual os recém-chegados ao campo eram submetidos, Levi constata que, aqueles que não foram enviados diretamente aos fornos e câmaras de gás, passavam por um ritual do qual os corpos, em especial, eram submetidos a um processo de desinvestimento de sua individualidade – assinalada, por exemplo, em suas roupas, cortes de cabelo, pertences e minudências (fotos, chaves, papéis, sapatos) – como produtos fabricados em série; ele evidencia que já não havia espelhos, nem a necessidade deles, pois a imagem de cada um estava agora na face do outro, “refletida em cem rostos pálidos, em cem bonecos sórdidos e miseráveis” (LEVI, 1988, p. 24); era a constatação de que eles já estavam transformados nos fantasmas que eles haviam visto na noite da chegada.

Segundo o testemunho de Levi, a ordem do trabalho, nesse cenário perverso, configura-se em duas funções basilares: a tortura e a reificação. O trabalho, observa ele, é para todos e, com exceção dos doentes^v, distribuído entre os prisioneiros de acordo com as qualificações oriundas de suas vidas pregressas. Contudo, apesar de “cada qual estar destinado a certa oficina ou setor da fábrica, e depende de maneira mais direta de mestres civis”, todos estão subordinados diretamente aos “alemães e poloneses” (LEVI, 1988, p. 33). As horas de trabalho são extenuantes, pois “um domingo em cada dois é dia normal de trabalho e, nos domingos de folga, em vez de trabalhar na fábrica trabalha-se, em geral, na manutenção do Campo” (LEVI, 1988, p. 33). Assim, a vida resume-se em uma eterna sucessão de dias nos quais se levanta, trabalha-se, enquanto se espera pela morte: havia diante dos algozes apenas um corpo – corpo inferior – destituído de subjetividade ou singularidade, que precisava ser aniquilado via ascese, neste caso, a do trabalho. Essa lenta mas inexorável aniquilação, diária e processual, impacta pelo seu horror, mas, estranhamente, a recusa narrativa em se concentrar nas torturas, nas câmaras de gás não parece ter exercido/exercer maior apelo sobre o leitor comum.

A violência infligida ao corpo através do trabalho é examinada por Horkheimer e Adorno em um ensaio intitulado “Interesse pelo corpo”, encontrado ao final da **Dialética do Esclarecimento** (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 190-94). Nele, os autores asseveram que a situação de dominação característica do capitalismo acentuou a já clássica dicotomia hierárquica entre corpo e alma, fundada em uma sociedade de classes pautada estritamente na divisão entre o trabalho manual — no sentido de uma atividade laboriosa^{vi}, e indigna — e a atividade intelectual, ou do lazer — uma grei restrita a poucos seres superiores. Essa cisão histórica perpassou diversas formações sociais e discursivas da

tradição ocidental e foi acompanhada por um processo de detração e “mutilação que afeta sobretudo a relação com o corpo” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p 190). Contudo, é nos campos de concentração que o trabalho como atividade punitiva e ascética desvela sua mais horrenda faceta:

Já apareceram, no peito de meus pés, as torpes chagas que nunca irão sarar. Empurro vagões, trabalho com a pá, desfaleço na chuva, tremo no vento; mesmo meu corpo já não é meu; meu ventre está inchado, meus membros ressequidos, meu rosto túmido de manhã e chupado à noite; alguns de nós têm a pele amarelada, outros cinzenta; quando não nos vemos durante três ou quatro dias, custamos a reconhecer-nos. (LEVI, 1988, p. 35).

Um segundo aspecto na relação de detração e tortura infligida ao corpo descrita por Levi refere-se ao modo pelo qual tanto a organização quanto o *modus operandi* do campo operavam sob padrões de produção de industrial: a matéria-prima a ser transformada e manufaturada não era outra que não o próprio homem, visto como mera engrenagem na maquinaria maior da ordem de produção em larga escala. Esse processo de inserção dos detentos na rotina de labor do campo segue um modelo de operação extremamente complexo e elaborado, seguido de várias fases, como explica Levi.

O tratamento do homem como coisa já é demonstrado na maneira como os detentos eram transportados para os campos. Todos chegavam de trem, apinhados em grandes vagões de carga, como matéria-bruta a ser eventualmente manufaturada. Nesses vagões de carga, “trancados por fora, e, dentro, homens, mulheres e crianças socados sem piedade, como mercadoria barata, a caminho do nada, morro abaixo, para o fundo” (LEVI, 1988, p. 15). Levi rememora o diálogo no qual o sargento indaga ao cabo a quantidade de indivíduos transportados ao qual o cabo prontamente responde que “as peças eram seiscentas e cinqüenta, e que tudo estava em ordem” (LEVI, 1988, p.14). Não obstante, é a rotina de trabalhos forçados dos campos que confirmará essa lógica funesta de gradual extirpação da humanidade. Ela se inicia propriamente com o apagamento da identidade e da subjetividade de cada indivíduo através da troca dos nomes por números de série. Tal procedimento dá-se pela seleção e catalogação daqueles que se mostram mais aptos para as atividades pesadas de trabalho e consiste em tatuar um “número de série”, o qual servirá para identificar o prisioneiro doravante. Levi espanta-se, apieda-se e repulsa a completa conformação a essa desumanização, personificada por um dos prisioneiros, de modo que os próprios detentos, reproduzindo os algozes, o demarcam como algo já não humano, “como se todos tivessem compreendido que só os homens têm direito a um nome, e que Null Achtzehn já não é um homem” (LEVI, 1988, p. 41), “interiormente oco, nada mais que um invólucro, como certos despojos de insetos que encontramos na beira de pântanos, ligados por um fio às pedras e balançados pelo vento” (LEVI, 1988, p. 41).

Os relatos de Levi, nesse sentido, descrevem os pormenores do sistema de organização do trabalho no campo de concentração e do cotidiano de seus detentos como uma potencialização de um ordenamento já existente no mundo da norma, da não exceção, ou como assevera Levi, “da vida em liberdade” (LEVI, 1988, p. 26). Ele ainda adensa sua crítica ao acrescentar que “só bem mais tarde, pouco a pouco, alguns de nós aprenderam algo da macabra ciência dos números de Auschwitz, na qual se resumem as etapas da destruição do judaísmo europeu” (p. 26). Na reflexão dos frankfurtianos, esse ímpeto de dominação absoluta pela razão, apanágio central do processo civilizatório, foi marcado pela tomada de tudo aquilo que se encontra em sua totalidade, a exemplo do próprio corpo,

a fim de separá-lo em várias partes, examinando-o como um objeto *tout court*.

Ao examinar as razões da barbárie do homem sobre o outrem engendrado no projeto de extermínio de seres humanos, Horkheimer e Adorno atentam também para a maneira pela qual a divisão do trabalho, estabelecida na configuração capitalista, baseia-se em uma longa tradição religiosa dualista entre corpo e espírito, corroborando para uma cisão da humanidade em dois grupos distintos: superiores e inferiores – os que pensam e os que trabalham. Essa disjunção firmou a noção de que “o corpo explorado devia representar para os inferiores o que é o mau e o espírito, para os que tinham o ócio necessário, devia representar o sumo bem” (ADORNO; HORKHEIMER, p. 191). A ascese aqui posta seria alcançada por um processo de sublimação que, quando fracassado, resultaria naquilo que os autores denominam amor-ódio pelo corpo.

Por outro lado, a apologia ao cultivo do espírito e detração do corpo, feita pelos superiores, extirpa também neles o que é vivo, pois, através da corporificação, também advém toda e qualquer forma de criação cultural; uma pujante força que transforma o que é vivo, *Leib*, em coisa morta, *Körper*, e vice-versa. Nas palavras dos autores: “não podemos nos livrar do corpo e nós o louvamos quando não podemos golpeá-lo” (ADORNO; HORKHEIMER, p. 193). Levi pontua toda sua narrativa com os mais diversos exemplos de como, desde a chegada no campo de concentração, o corpo deixa de ser algo vivo, *Leib*, sendo tratado como matéria morta, *Körper*. Seu tratamento como coisa reificada perpassa todas as instâncias do campo, não se restringindo apenas aos locais de trabalho e, como relata, uma consulta no ambulatório, confirma a dimensão irrisória na qual o corpo se reduziu:

O enfermeiro aponta as minhas costelas ao outro, como se eu fosse um cadáver na sala de anatomia; mostra as pálpebras, as faces inchadas, o pescoço fino; inclina-se faz pressão com o dedo em minha canela, indicando a profunda cavidade que o dedo deixa na pálida carne, como se eu fosse de cera (LEVI, 1988, p. 48).

Outro intrigante aspecto no horizonte da narrativa de Levi concerne o gradual processo de adaptação que emerge na vida cotidiana do campo e que, de maneira mais nefasta e perversa, assegura a sobrevivência de alguns poucos. Destaca-se, em particular, a passagem em que o autor esquadrinha o desenvolvimento das inúmeras micro-relações de poder que entrecortam o tecido das “relações sociais” entre os detentos (LEVI, 1988, p. 88). Em um momento de profunda reflexão, Levi pondera acerca de como as noções de humanidade e civilização têm suas fronteiras obliteradas diante da infame luta pela sobrevivência na massacrante rotina do campo – há de se pensar, por exemplo, no episódio da sopa extra: diz o autor, quando saciados podíamos então pensar em nossas esposas e mães e ser infelizes a maneira dos homens “normais”. Para ele, dentre outros, o campo de concentração foi “uma notável experiência biológica e social” (LEVI, 1988, p. 88): “fechem-se entre cercas de arame farpado milhares de indivíduos, diferentes quanto a idade, condição, origem, língua e cultura” e submeta-os a uma rotina exaustiva de trabalhos forçados e de todo o aparato que constitui a organicidade da vida social humana (LEVI, 1988, p. 88), e a resposta mais óbvia a que chegaremos, lembra o autor, é “a de que o homem é essencialmente brutal, egoísta e estulto, como parece demonstrar o seu comportamento ao ruir toda a estrutura social”, já que diante do sofrimento físico, muitos hábitos, e, sobretudo, “muitos dos instintos sociais são reduzidos ao silêncio” (LEVI, 1988, p.88). É com esse espírito que Levi enumera a plethora de micro-universos, onde cada indivíduo encontra-se sozinho e onde, acima de tudo, parece valer mais do que nunca a

máxima “a quem já, será dado; de quem não tem, será tirado” (LEVI, 1988, p. 90). Essas micro-relações de poder podem ser lidas como reordenamento advindo do estado de exceção, retomando a definição clássica de soberano – o que decide sobre o estado de exceção, sobre a norma: o campo de concentração, estado de exceção máximo, replica a lógica da exceção político-jurídica e multiplica os soberanos. Em outras palavras, o campo de concentração torna-se o *locus* de pequenos e múltiplos soberanos: o kappo, o commander, cada soldado, os criminosos comuns (alemães e poloneses) – todos soberanos sobre essa vida que é matável mas não sacrificável, vida indigna:

Basta oferecer a alguns indivíduos em estado de escravidão uma situação privilegiada, certo conforto e uma boa probabilidade de sobrevivência, exigindo em troca a traição da natural solidariedade com os companheiros, e haverá por certo quem aceite. Ele será subtraído à lei comum e se tornará intangível; será, então, tanto mais odioso e odiado quanto maior for o poder a ele concedido (LEVI, 1988, p. 92).

Não obstante, se por um lado, a condenação do corpo *detratado* baseou-se no entendimento desse como refúgio irrestrito de uma pulsão destruidora e antagônica ao espírito, expressão suprema do bem, por outro, uma outra versão do corpo *exaltado* sempre prefigurou, ao longo da história, como matéria prima essencial para as grandes produções culturais e artísticas européias – o belo clássico, proporcional e harmônico. O próprio delírio nazista de uma raça pura, da exaltação à estética Greco-romana com uma representação da instância corpórea delineada por contornos nítidos e definidos, conjura-se com a mais clara expressão de uma paradoxal exaltação ao corpo “perfeito” e, ao mesmo tempo, uma detração pelos corpos que não se subscrevessem a esse padrão. O corpo judeu, no campo de concentração, não pode atingir esse ideal de corpo perfeito – esse corpo que é tido como imundo – e a questão da higiene é outro ponto interessante na mortificação desse corpo: paradoxalmente se exalta a higiene e se nega os meios para exercê-la. Levi elucida essa obsessiva preocupação e cuidado com a higiene pessoal sua impossibilidade naquelas condições precárias:

Durante semanas, considerei estas exortações a higiene como simples traços de humor teutônico (...). Mais tarde, porém, compreendi que seus ignotos autores não estavam (talvez inconscientemente) longe de importantes verdades. Neste lugar, lavar-se cada dia na água turva da pia imunda, bem pouco adianta quanto ao anseio e à saúde; é extremamente importante, porém, como sintoma de resíduo vitalidade, e essencial com meio de sobrevivência moral. Tenho que confessar: bastou uma semana de cativeiro para sumir meu hábito de limpeza (LEVI, 1988, p. 38).

O ato de higiene – o lavar-se, mesmo com água suja, torna-se importante pelo seu valor simbólico: o gesto emula uma rotina normativa dentro da rotina de exceção do campo.

Conclusão

À guisa de encerrarmos a presente discussão acerca do entrelaçamento das questões atinentes a violência corpórea e barbárie nos relatos de Levi em **É Isto um Homem?**, alguns pontos merecem ser salientados a título de fechamento. Destacamos que uma leitura atenta dessa obra evidencia que as vicissitudes imbricadas na questão do corpo

configuram-se em uma relação substitutiva marcada pela ambivalência e que, no cenário inaudito dos campos de concentração, a detração e a violência infringida ao corpo deu-se tanto pelo trabalho como forma de extirpação da força orgânica quanto pela reificação que conferiu ao corpo, outrora vivo, *Leib*, um *status* em coisa morta, *Körper*; a exemplo das reflexões de Horkheimer e Adorno. Além disso, a manifestação dos aspectos reprimidos do corpo, pensado primeiramente por Freud e posteriormente elaborado por Horkheimer e Adorno como um meio de expressão de uma falsa identificação, uma falsa mimesis expressa na forma constitutiva dos elementos do anti-semitismo, permitem uma compreensão mais ampla da denúncia de Levi acerca da metamorfose dos convictos nos campos, cuja sobrevivência foi, em muitos casos, assegurada pela aproximação entre o algoz e a vítima. Em um outro texto, “Teoria da Semicultura” (1993), Adorno retorna a essa reflexão e parte da observação de que a marcada assimetria entre “o poder e a impotência social” nega tanto os impotentes quanto aos superiores os pressupostos reais para a emancipação efetiva (ADORNO, 1993, p. 26). Nesse argumento transparece o imperativo de expor que a disparidade entre poder e impotência social afeta a todos indistintivamente, convertendo-se em danos formativos tanto aos detentores de poder quanto aos deste desprovidos; uma clara sugestão de que o modelo de opressão e violência dos campos de concentração encontra-se plasmados nas práticas cotidianas, a exemplo da indústria cultural que subordina todos à lógica do capital, ao poder e aos modelos estereotipados que ele fornece. Reconhecer e refletir acerca desse descompasso permite, sobretudo, um reconhecimento mais lúcido não apenas da ação coercitiva da natureza no homem, dentro e fora do espaço territorial dos campos (sejam eles nazistas ou congêneres), conforme Levi, Horkheimer e Adorno procuram explicitar ao longo de suas obras, assim como os desdobramentos oriundos dessa fusão. Isto é, o conjunto de aporias como a auto-reflexão contida na relação do amor e ódio pelo corpo, a excitação dos sentidos, e o próprio conceito de impotência social refletido de forma direta na impotência de um corpo orgânico, imperfeito e incompleto; diametralmente distinto do corpo sem marcas de imperfeição e ascético celebrado e cultuado pela indústria cultural, cuja expressão mais sombria e nefasta culminou no projeto de eugenia perpetrado pela Shoah aqui discutida. Contudo, a leitura e a reflexão das questões pensadas por Horkheimer e Adorno e testemunhadas por Levi parecem cada vez mais reverberar em nossos ouvidos, quando observamos outras formas de violência contra o corpo, travestidas em outras expressões de uma eugenia auto-infligida ao corpo e que abarcam as mais diversas esferas da vida contemporânea. O exame dessas questões e de seus possíveis desdobramentos, no entanto, evidencia o não esgotamento da questão e sugere uma extensa pauta para a continuidade dessa discussão.

Referências:

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- ADORNO, T. *Theory of Pseudo-Culture*. A Quarterly Journal of Critical Thought. Number 95, 1993.
- AGAMBEN, G. **Homo Sacer**: o Poder Soberano e a Vida Nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- CAMPBELL, C. *A ética protestante e espírito do consumismo moderno*. Trad. Mauro

Gama. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

CONRICH, I. An aesthetic sense: Cronenberg and neo-horror film culture. In: *The modern fantastic*. GRANT, M. (ed.). London, UK: Praeger, 2000.

DUARTE, R. *Teoria crítica da indústria cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade*. A vontade de saber. Trad. Maria T. C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal, 2005.

FREUD, S. *O estranho*. Edição standart brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *O Mal-Estar na Civilização e outros Trabalhos (1927-1931)*. Edição standart brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

HOMER. *The Odyssey*. Trad. T. E. Lawrance. London: Collector's Library, 2004.

HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro Editora, 2007.

KAFKA, F. *A Metamorfose*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

KANT, I. *Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento? <Aufklärung>*. Textos Seletos. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.

LEVI, *É Isto um Homem?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

SELIGMANN-SILVA, M. In: Proj. História, São Paulo, (30), p. 71-98, jun. 2005.

VIEIRA, J. L. Anatomias do visível: cinema, corpo e a máquina de ficção científica. In: *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. NOVAES, A. (org). São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ⁱ **José FELIX, Doutor**, Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

Departamento de Ciências Humanas, Campus IV, Jacobina, jcfelixjuranda@yahoo.com.br

ⁱⁱ **Juliana SALVADORI, Doutoranda**, Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

Departamento de Ciências Humanas, Campus IV, Jacobina, ju.salvadori@gmail.com

ⁱⁱⁱ Vide Seligman-Silva, “Testemunho da Shoah e literatura”.

^{iv} Na segunda metade do século XX, o debate sobre o corpo desdobrou-se em outras vertentes no contexto das idéias contemporâneas, embora ainda fortemente mobilizada por um impulso crítico semelhante às reflexões dos filósofos frankfurtianos, e em sintonia com as novas realidades do mundo da tecnologia. As últimas décadas têm testemunhando o complexo e sempre polêmico debate sobre corpo naquilo que se notabilizou como biopoder e biopolítica. Nessa esfera, as obras de Foucault, em particular nos volumes da **História da Sexualidade**, podem ser tomadas como instâncias discursivas desse debate.

^v Levi destaca ainda que, ser reconhecido como um doente não era uma tarefa da mais fácieis e, somente aqueles com uma ampla bagagem e experiência é que se saiam bem sucedidos na empreitada (LEVI, 1988, p. 33).

^{vi} Vale ressaltar que a própria etimologia da palavra trabalho, uma variação do verbete latino *tripalium*, denomina um instrumento de tortura, um indicativo de que as marcas etimológicas revelam a idéia do trabalho como punição e atividade repulsiva em oposição ao “cultivo” do espírito e do intelecto.