

***¡MATAR PORQUE SÍ!***  
**O HORROR E A BANALIDADE DO MAL EM “FILAS PRIETAS”**

***¡MATAR PORQUE SÍ!***  
**THE HORROR AND BANALITY OF EVIL IN “FILAS PRIETAS”**

Luíza Santana Chaves (UFMG)

RESUMO: Este artigo discute os conceitos de violência e de “banalidade do mal” na literatura sobre a Guerra Civil Espanhola, analisando a cena “*Filas Prietas*”, parte da peça *Terror y miseria en el primer franquismo* (2003) do dramaturgo espanhol José Sanchis Sinisterra.

PALAVRAS-CHAVE: Violência – Banalidade do mal – Guerra Civil Espanhola

ABSTRACT: This article discusses the concepts of violence and “banality of evil” in the literature about the Spanish Civil War, analyzing the theater scene “*Filas Prietas*”, inserted in the book *Terror y miseria en el primer franquismo* (2003) by José Sanchis Sinisterra, Spanish writer.

KEYWORDS: Violence – Banality of evil – Spanish Civil War

*Tiraron a matar porque sí.*

(Título-destaque de uma notícia do caderno policial do Jornal *Página 12*)

*Un león que mata a sus presas porque sí, una pantera o leopardo que matan porque sí a sus presas no son animales normales.*

(Fragmento de uma das respostas dadas em um foro filosófico na Internet no qual se fazia a pergunta: *Matar ou não?*)

Quando ocupou o banco e estava sendo interrogado pelo advogado, que lhe mostrou documentos, ele insistia que tivera ‘escolha’.

(Hannah Arendt falando sobre Eichmann. ARENDT 1999:110)

## INTRODUÇÃO

Este trabalho objetiva percorrer uma zona nebulosa em que os extremos dos atos humanos se encontram; em que vítima e carrasco se confundem e corpo é transformado em corporação. Situações de violência extrema, física ou psicológica, que ocorrem em meio à banalidade cotidiana e provocam uma cisão traumática por ultrapassarem a nossa capacidade de compreensão: como transpor para a arte o horror extremo? Como

narrar a total banalização da violência? E, sobretudo, como colocar-se em posição de escuta em relação ao portador-testemunho de tais “más notícias”?

Nossa intenção é empreendermos considerações a respeito da noção de linguagem como ato realizado por um *corpo político* e as repercussões éticas geradas por uma violência fruto da “banalidade do mal”. Para isso, recortaremos como objeto de análise a cena “*Filas Prietas*” que compõe a peça *Terror y miseria en el primer franquismo*, do dramaturgo espanhol José Sanchis Sinisterra, de modo a esboçar uma reflexão sobre as relações entre literatura, trauma e violência.

A seleção desse *corpus* se deu por acreditarmos que, ao retirar do arquivo historiográfico e dos escombros da Guerra Civil Espanhola e da ditadura franquista questões que foram silenciadas pelo trauma, pelo medo e pela censura do poder instituído, Sinisterra realiza um tratamento ético-político envolto numa preocupação estética de como colocar em linguagem o inenarrável, a dor, o mal, a violência em relação ao outro.

## 1. O CORPO DO OUTRO: LINGUAGEM E VIOLÊNCIA

Para Bakhtin (1997: 120), tudo o que pressupõe um ato está inscrito no campo da política. Assim também, a literatura. Sobretudo, àquela que conclama a necessidade de tomar posição, de atuar eticamente, em uma postura de escuta para com o outro. Enfim, certas escritas que se revestem da tarefa/necessidade de refletir sobre as experiências, mesmo as mais infames, nas quais se vê implicado o ser humano. Segundo Irazábal (2004: 43), leitor e espectador, escritor e ator, todas as esferas atuantes na arte podem ser consideradas corpos políticos, localizados uns *em* relação aos outros. Hannah Arendt (apud Irazábal 2004: 52), constantemente chamada ao texto de Irazábal para justificar sua definição de política, afirma que essa é uma instância que nasce *entre* os homens, isto é, não existe algo essencialmente político: a política só existe enquanto relação, na condição de *entre*. Para pensarmos esse *entre*, é interessante recorrermos à passagem de Tzvetan Todorov (2000: 45), no ensaio *Los abusos de la memoria*, quando esse cita o escritor francês André Schwarz:

*Un gran rabino a quien preguntaban: ‘¿Por qué si la cigüeña, en hebreo, fue llamada Hassida (piadosa) porque amaba a los suyos, está situada, sin embargo, en la categoría de las aves impuras?’. Respondió: Porque sólo dispensa amor a los suyos”* (Schwarz-Bart apud Todorov 2000: 46-47).

A cegonha só se preocupa com os seus, isto é, com os que são considerados seus semelhantes: um exercício de alteridade contaminado por xenofobia, discriminação, indiferença à dor alheia. Por isso, segundo a fábula, é uma ave impura. Ao pensarmos a escrita literária como também uma posta em questão, que estabelece, através do signo lingüístico, uma ponte *entre* um *eu* e um *outro*, lançamos em voga à possibilidade de situarmos as esferas produtiva e receptiva como localizada *entre* dois *corpos sócio-políticos* que se expõem e se intercomunicam, mediante uma experiência estética, que pode ou não mobilizar modos de atuar e pensar no/sobre o presente. Dessa forma, a postura exigida à cegonha seria a de posicionar-se como “piadosa”, de mover-se por (com)paixão, não só em relação aos seus, mas também aos outros. Os afetos catárticos

da tragédia previstos por Aristóteles: o terror, como *o medo de que aconteça o mesmo comigo*, e a piedade, como *o terror pelo que aconteceu com o outro* são exemplares nesse caso: o piedoso está no “entre”.

Hannah Arendt (1999: 137), em seu livro sobre o julgamento de Eichmann, comenta o declarado desejo do réu de ascensão na escala hierárquica na qual estava inserido. Eichmann estava totalmente *in(corpo)rado à sua corporação*, o que era explícito na sua linguagem altamente povoada de lugares-comuns, setenças prontas, termos burocráticos, auto-explicativos e vazios, imerso numa assustadora superficialidade e incomunicabilidade com o entorno social. Segundo Arendt, “clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão e condutas convencionais e padronizados têm a função socialmente reconhecida de nos proteger da realidade” (Arendt 1999: 138).

Essas constatações levam a autora a pensar na engrenagem burocrática oficial, que aliena os sujeitos e os condiciona à uma ausência de pensamento reflexivo, à incapacidade de relacionar-se com o outro enquanto ser humano: “Era como se naqueles últimos minutos, ele estivesse resumindo a lição que este longo percurso através da maldade humana nos ensinou – a lição temerosa da banalidade do mal, que desafia palavra e pensamento” (Idem: 142). Vislumbra-se, assim, como a burocracia de certos sistemas transforma sujeitos em engrenagens, absorvendo seus corpos como partes da corporação. A corporação entendida aqui como certo conjunto de pessoas que agem como se fossem um só corpo, a serviço do corpo maior, submetidas às mesmas regras e com objetivos em comum. Nesse sentido, o problema ético se dá exatamente quando essa corporação está imersa numa condição que, no contexto empresarial, é denominada de “corporação amoral” (Starke 1999: 9), desconsiderando e violando as normas e valores sociais, mutando os sujeitos em autômatos: os atos, automáticos, superficiais, padronizados, ocorrem em desconsideração da faculdade de pensar; não há elaboração crítica e sensível, só a “justificativa” de que se estava fazendo o “trabalho” procurando ser eficiente, eficaz, mesmo que isso signifique ser indiferente, inumano.

## 2. ENTRE O NEBULOSO E O BANAL: LIÇÕES DE (IN)DIFERENÇA

Giorgio Agamben (2008), em *O que resta de Auschwitz?*, nos fala de situações extremas, em que não há preceitos básicos de humanidade ou de atuação ética, na qual o homem é reduzido a uma *vida nua*, numa ausência de qualquer dignidade, na qual o que importa é o *sobreviver*. Nos campos de concentração nazistas se estabelece uma indefinição das fronteiras entre o humano e o não-humano, corpo e corporação, norma e horror. Através do extermínio, sua máquina de fabricação de cadáveres, “Auschwitz é exatamente o lugar em que o estado de exceção coincide, de maneira perfeita, com a regra, e a situação extrema converte-se no próprio paradigma do cotidiano” (Idem: 57). Além disso, “uma das lições de Auschwitz consiste precisamente em que entender a mente de um homem comum é infinitamente mais difícil que compreender a mente de Spinoza ou de Dante” (21). Para Agamben, “é também nesse sentido que deve ser entendida a afirmação de Hannah Arendt, tantas vezes mal-interpretada, sobre a ‘banalidade do mal’” (loc. cit.).

Dessa forma, pensar a banalidade (ou banalização) do mal, tal como o fez Arendt, é pensar em indivíduos como Eichmann, cujos atos são resultados de um cumprimento acrítico de ordens “superiores”, isso é, como representante de uma

corporação, destituído de seu corpo de sujeito ético-político, e, por isso, capaz de executar banalmente o mal: o banal incide no fato de que *ele apenas cumpria sua tarefa*, totalmente legalizada pelo Estado naquelas circunstâncias. Há aqui uma fratura entre ética e legislação, uma *protocolização* da violência, a maquinaria do poder a serviço da tortura, da aniquilação. Os atos de Eichmann não são, de forma alguma, desculpáveis ou inocentes, porém, foram frutos da “normatização” (da posta em norma, em regra) da violência por meio de um sistema baseado na suspensão dos direitos humanos, isto é, um poder que “legalizou” o estado de exceção – a tortura, a prisão sem julgamento e o extermínio em massa.

Segundo Agamben, “essa zona infame de irresponsabilidade é o nosso primeiro círculo do qual confissão alguma nos conseguirá arrancar e no qual, minuto após minuto, é debulhada a lição da temível *banalidade do mal*” (Agamben 2008: 31). Os executores cumprem com eficácia sua função, não pensam nas consequências de seus atos, nas implicações éticas e políticas dos mesmos. No entanto, a afirmação, carregada de fatalismo trágico e determinismo ontológico, de que cada um de nós, por sermos humanos, carregáramos um Eichmann dentro de nós, é totalmente repudiada por Hannah Arendt, que afirma:

É verdade que a psicologia e a sociologia modernas, sem falar da burocracia moderna, nos acostumaram demais a explicar a responsabilidade do agente sobre seu ato em termos deste ou daquele determinismo. Mas é discutível se essas explicações aparentemente profundas das ações humanas são certas ou erradas (Arendt apud Agamben 1999: 313).

Somos portadores de reflexão ética, seres que podem escapar ao determinismo: podemos escolher, mesmo que isso signifique sermos também exterminados. Segundo Nádía Souki, “o pensar e o julgar são abordados [por Arendt] como os antídotos do mal, aquilo que evitaria a banalidade do mal” (Souki 1998: 137). Não podemos colocar simplesmente a “banalidade do mal” sob a “justificativa” da vulnerabilidade humana ao erro. De acordo com Betânia Assy:

O termo banal se diferencia de lugar-comum, porque o comum pressupõe algo cujo habitat é a ocorrência com frequência, com constância, enquanto que banal não pressupõe algo que seja comum, mas algo que esteja ocupando o lugar de comum. O mal *per se* nunca é trivial, embora ele possa se manifestar de tal maneira que passe a ocupar o lugar daquilo que é comum (Assy apud Moraes 2001: 143-144).

Hannah Arendt não minimiza o mal ao identificá-lo com o ordinário, com o cotidiano. Pelo contrário, ela denuncia o que a falta de reflexão, a adesão acrítica, a conivência pacífica e a apatia generalizada por parte de indivíduos anestesiados e corrompidos pelo sistema *corporativo* são capazes de gerar. O homem, levado pelo “vazio do pensamento”, e podemos acrescentar, pelo esvaziamento de motivações, de comprometimento ético com os próprios atos, quando não é capaz de perceber o horror da *zona cinzenta*, se converte em sub-homem – a banalidade do mal instaura a

possibilidade do inumano no humano:

Dos versos que mais lembram Dante, *Considerate se questo è un uomo*, Primo Levi fez o título de seu poema e de todo seu livro. Com isso definiu ao mesmo tempo o motivo de seu relato de Auschwitz: a humilhação do ser humano pelo ser humano, e seu rebaixamento planejado até se tornar animal. “O campo é uma monstruosa máquina de produzir bestas” (Weinrich 2001: 263).

Levi também afirma: “não podemos nem devemos compreender a motivação de certos atos violentos sob pena de nós nos identificarmos com aqueles que o praticam ou nos vemos um dia no lugar daqueles que o sofrem” (Levi 2000: 58). Nesse sentido, Agamben reflete sobre a partida de futebol realizada no campo de concentração entre nazistas e representantes dos *Sonderkommando*: essa partida é o emblema, por excelência, da *zona cinzenta*. Ela representa a suspensão da instância ética, a fundação de uma irresponsabilidade moral, uma indistinção entre opressor e vítima, uma naturalização do mal, do inumano, do horror extremo, isto é, instaura um *aquém* do humano:

Essa partida poderá parecer a alguém como se fosse uma breve pausa de humanidade em meio a um horror infinito. Aos meus olhos, porém, como aos das testemunhas, tal partida, tal momento de normalidade, é o verdadeiro horror do campo (Agamben 2008: 35).

Para sair dessa indeterminação entre regra e exceção, dessa atmosfera propícia a um permanente totalitarismo disfarçado de democracia, dessa exceção permanente, cotidiana, segundo Agamben: “devemos, hoje, reencontrar o caminho de uma outra política, um outro corpo, uma outra palavra”, pois “somente uma política que parta dessa tomada de consciência pode (...) interessar” (Agamben apud Schramm 2005: 11). Há que se refletir sobre a banalidade do mal, a violência que o engendra e suas implicações no campo da ética, da política, da estética, enfim, de todas as esferas da ação humana. Refletir, enfim, sobre o mal radicalizado, no qual tudo é possível e a vida humana é vista como supérflua e descartável, nos convertendo, a todos, em sobreviventes: “viver no estado de exceção, que se tornou a regra, tem significado que nosso próprio corpo biológico se tornasse indistinto de nosso corpo político” (Idem: 10-11). Por isso, a relevância de posicionar-se como um corpo atuante, efetivamente politizado. Não se trata de diluir o horror em uma espécie de “culpa” transcendental: trata-se, antes, de perceber, como nos fala Paul Ricœur que o mal exige uma explicação, embora não possa ser totalmente explicado: “há um ponto para além do qual o mal pode ser apenas contado, narrado, descrito por intermédio da história, dos mitos, da ficção” (Ricœur 1988: 50), daí a necessidade da linguagem literária, como potencializadora do expurgo e da reflexão.

Aqui também ressoa a lição deixada por Primo Levi de que a indiferença frente à violência com o outro, nos torna cúmplices dessa violência: mata-se duplamente o cadáver. Vislumbra-se, assim, o intento da literatura de encontrar a singularidade no que se repete e perceber a monstruosidade do mal nos atos banais, impensados. Nas palavras

de Imre Kertész, sobrevivente dos campos de concentração, no discurso proferido em 2002, ao receber o Prêmio Nobel da Literatura: “o problema real de Auschwitz é que aconteceu, e isso não pode ser modificado” (Kertész 2004: 17); “ao pensar em Auschwitz dessa forma, eu penso, talvez, paradoxalmente, não no passado, mas no futuro” (Idem: 20). E, como iremos ver a seguir, nas catástrofes que ainda repercutem (e ocorrem) no presente.

### 3. CORPO ESPANCADO, PALAVRAS NÃO DITAS

Em “*Filas Prietas*”, uma das cenas da peça *Terror y miseria en el Primer Franquismo* de José Sanchis Sinisterra, baseada na peça de Bertolt Brecht, também se pode vislumbrar representada a segregação do corpo do outro como inimigo impuro (‘nós’ somos o contrário do outro, isto é, o outro é menos ‘gente’, menos humano que ‘nós’), e a incapacidade de razoamento crítico frente ao ato violento que se comete. Jovens, membros da juventude franquista, se abrigam da chuva em um lugar que se assemelha a um galpão, há uma discussão entre eles sobre o que poderia ser esse espaço (uma fábrica?, uma oficina?, um armazém?). É um espaço novo, sombrio, estranho. Empreendem um diálogo entre alegre e macabro, mescla da gíria adolescente (“¡Cagonzones!”), do discurso nazi-fascista (“¡Heil, Hitler!”), católico (“*Dios aprieta, pero no ahoga*”) e falangista (“¡Rendíos a la división azul!”) (Sinisterra 2003: 119-133).

Trata-se de personagens entre quinze e vinte anos que, ao se depararem com um desconhecido – um mendigo surdo-mudo –, o assassinam. O que mais choca nessa cena é que o assassinato se dá com uma navalha, paus e ferros: um corpo sendo *espancado* até a morte por um grupo de adolescentes. Essa cena se dá em meio ao que Milagros Sánchez Arnosi chama de uma “*letanía bárbara, irracional, reiterativa y fascista*” (Arosni 2003: 54), que é proferida pelas meninas do grupo, em uma reza-ladainha-coral em crescente excitação, que se vê sufocada e inaudível ao final da cena pela liturgia-coro “*Magnificat*”, de Johann Sebastian Bach, e a corneta, objeto carregado pelo morto, erguida como um troféu pelos meninos que queriam calar a música tocada pelo surdo. A seguir, tem-se um trecho da reza proferida pelas vozes femininas, mescla irônica de elementos que remetem à Guerra Civil Espanhola, ao catolicismo impregnado na Espanha ao longo da sua história de rechaço ao *estrangeiro*:

*De los peligros del mundo, libranos, Señor. / De la amenaza del mal, libranos, Señor. / De nuestro eterno enemigo, libranos, Señor. / De los que turban la paz, libranos, Señor. / De los que claman venganza, libranos, Señor. / (...) De quien no sé ni su nombre, libranos, Señor. / De quienes no tiene nombre, libranos, Señor. (...) De los humillados, libranos, Señor. / De la hoz y del martillo, libranos, Señor. / De la rabia y de la idea, libranos, Señor. (...)* (Sinisterra 2003: 132-133).

Aparece recorrentemente em “*Filas Prietas*” o corpo como imagem de diferenciação entre o eu e o outro: o mendigo “*podría ser cualquier cosa. Con ese aspecto...*”, “*No os fiéis de él... Con esa pinta y viviendo aquí...*” (Idem: 129). Além disso, enquanto os adolescentes achavam que o barulho, os ruídos do galpão provinham de ratos, não pensam em matá-los, “*¿y por qué no las dejáis [las ratas] estar? Al fin y*

*al cabo, les hemos invadido la casa. Hay que ser amables con ellas, ¿no?"* (Idem: 126). Porém, ao deparar-se com o desconhecido, denominado como o *Homem*, o comparam com uma ratazana em seu esconderijo.

Na animalização do ser estranho, mais uma vez, a categoria de humano se rebaixa ao seu aspecto biológico, animal: “nenhuma distinção entre *zoé* e *bíos*, entre nossa vida biológica de seres vivos e nossa existência política, entre o que é incomunicável e mudo e aquilo que é dizível e comunicável, nos é permitida” (Agamben apud Schramm 2005: 10-11). Essa animalização é ainda mais evidente aos olhos dos jovens falangistas por se tratar de um *Homem* que não possui uma língua comunicante. Um ser humano sem língua, sem comunidade, que “*no reacciona*”, que deve estar a “*hacerse el tonto*”, “*pero, ¿qué os pasa, si no ha hecho nada?*”, “*Buena gente seguro que no es*” (Sinisterra 2003: 130).

Assim, os adolescentes da cena teatral se tornam *desumanos* com quem eles consideram *inumano* (o pedinte é percebido como um análogo do “muçulmano”- o que já se entregou, no testemunho de Primo Levi, ou seja, não passível de despertar mais a piedade dos que o cercam): “*¡Que se calle, que se calle! ¡No lo soporto!*” (Idem: 131). Não (inter)agem com o mendigo, o auscultam, o perscrutam: não o reconhecem integralmente como homem, são incapazes de percebê-lo como semelhante, seus barulhos são medonhos: “*¡Es una señal! ¡Está avisando a los suyos!*” (131).

A pergunta “quem sou eu?”, que é respondida na medida em que “eu não sou o outro”, aqui ganha os contornos de: *eu não sou o rato, o pária, o desconhecido* culminando em *eu não sou o maquis – isto é, guerrilheiros* que, após a Guerra Civil Espanhola, se escondiam nos montes: “*¡Si no contesta, vamos a llamar la Guardia Civil!*” (loc. cit.), “*¡Ojo con lo que hace!*” (130). A identidade se desnuda como máscara cifrada, já que é preciso decifrar as pessoas, pois são mensagens enigmáticas, afirmativas se confundem as perguntas: “*¡Nos está amenazando! ¿Nos está amenazando?*” (128). Porém, o mendigo é o estranho-estrangeiro absoluto, sem linguagem, sem voz, sempre longe de casa em qualquer lugar que esteja, pode ser qualquer coisa, pelo aspecto, “*y viviendo aquí...*”, “*¿cómo va a ser esta su casa? Se ve enseguida que se ha metido aquí... por las buenas*” (129).

Buscam outras formas de identificação para aquilo que eles não consideram como verdadeiramente humano: esse *Homem* é visto como animalesco, sujo, deformado, deficiente, um rato. Fazem a criminologia do degenerado (“*un criminal*”): identificam o sujeito como suspeito para segregá-lo, condená-lo como criminoso, através de impressões corporais. Ressurge o velho ato de julgar e condenar pela aparência e não pela essência, que não chegam a conhecer de fato: o estranho/intruso é culpado até que se prove o contrário. Argumento que, segundo Foucault lido por Agamben (2008: 50), se baseia na biopolítica para justificar as arbitrariedades, o extermínio: uma tentativa de racionalização da incapacidade de se livrar dos impuros, dos contaminadores – “*De los que no se conforman*”, “*de los derrotados*”, “*de los fugitivos*”, “*de la multitud rebelde*”, “*¡libranos, Señor*” (Sinisterra 2003: 132).

Hipóteses que lhes dão o “direito” ao assassinio: o outro está fragmentado, está descaracterizado como ser humano; é uma montagem de vários *alguéns* que se dá através do poder da linguagem de criar seres - um verdadeiro Frankenstein -, sem nome, sem identidade, sem dignidade: sua morte não provoca indignação. É simplesmente uma categoria: o *Homem*, um corpo sem palavra. A incomunicação da palavra (“*¿Qué quiere*

*decir?*”) culmina na ação física contra esse “ser” inclassificável (“*¡Cállese de una vez!*”), que provoca com sua corneta barulhos insuportáveis e incompreensíveis. Surge a necessidade de criar-se uma exterioridade total em relação ao corpo do outro: “*los chicos continúan ensañándose con el cuerpo caído*” (loc. cit.). Porém, implicitamente, a cena nos vai humanizando o mendigo e desumanizando os jovens através de seus atos brutais: mata-se em nome da segurança?: “*Pues a mí no me parece peligroso*” (129), é a fala de uma das moças. No final, a cena deixa no ar a resposta: mata-se apenas por que sim.

#### 4. COMO FORMA DE CONCLUSÃO: LITERATURA E TRAUMA, SILÊNCIOS E SILENCIAMENTOS

José Sanchis Sinisterra possui na sua bagagem a experiência das imediatas conseqüências de quem sobreviveu à Guerra Civil Espanhola: o exílio de parentes, a separação das famílias, a fome, a miséria; herdou um trauma e a necessidade de comunicá-lo, porém “*la memoria que se encarna en estas piezas no es la mía*”, foram adquiridas “*hablando con parientes y amigos de mis padres, que vivieron como jóvenes o adultos ese ‘tiempo de silencio’*” (Sinisterra apud Arnosi 2003: 42-43).

Em “*Filas Prietas*”, podemos notar uma correlação entre texto e contexto: a cultura da violência e do fascismo posta em textualidades que sugam enunciações anteriores, buscando pôr em cena os não-ditos, as palavras não permitidas, silenciosas e silenciadas, malditas na época referida, quer dizer, os discursos “demonizados” pelos que estavam no poder. No caso da cena de Sinisterra, o desconhecido representava para os jovens das “*Filas Prietas*” (isto é, das filas eretas, firmes, rígidas), a demonização de tudo o que eles temiam: os loucos, os ladrões e criminosos, “ou pior”, os “*maquís*” (revolucionários que viviam escondidos nos montes), os milicianos, os judeus (“*Hay mucho judío por allí*”; Sinisterra 2003: 132), os anarquistas, os comunistas, os contrários ao poder. A aparição do estranho, segundo Milagros Sánchez Arnosi, “*rompe la monotonía y seguridad de sus vidas*”, pois esse ser representa todo o “*incomprensible, diferente y ajeno a ellos*” (Aronsi 2003: 54).

A relação entre estranheza e familiaridade, oposição e identificação nos remetem ao conceito freudiano do *estranho* (*el siniestro*), algo assustador que congrega em si algo já conhecido e familiar. Freud (1980: 15), em *O Estranho*, explicita as condições que, segundo ele, promoveriam o aparecimento do intruso. Essas condições envolvem a retomada de um conteúdo reprimido, de uma experiência/imagem/lembrança recalçada. A estranheza, dessa forma, estaria conectada a uma familiaridade secreta, escondida sob o véu de “outro”; um desconhecido que irrompe e se intromete no conhecido. A nosso ver, quando se combinam traços na constituição de um “ser antônimo” (aqui visto pelos jovens fascistas como “o inimigo”) damos a ele um corpo – material e sócio-político – com funções específicas: o estranho, os desconhecidos – o espancado pelos jovens –, converte os agentes da violência em “monstros” singulares, já que sua monstruosidade surge do fazer o mal como se fosse algo banal.

As personagens de “*Filas Prietas*” se convertem, assim, na alegoria de uma Espanha marcada pela “incomunicação”, por dois silêncios: de um lado, pessoas que *agem sem pensar*, incorporadas ao poder, coniventes com a construção do Estado Ditatorial (os jovens falangistas) – Estado esse que impede que haja dúvidas, contradições – e de outro pessoas que falam/tentam se expressar (significativamente, o

mendigo surdo-mudo que toca uma corneta), mas que ninguém as escuta/entende, ou que foram caladas antes mesmo de falar: o ato de fala torna-se falho/inutilizado, sendo calado pela violência, pela morte, pelo medo, pela covardia e pela indiferença.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Moyens sans fins. Notes sur la politique*. Paris: Rivages poche, 2002. Fragmentos traduzidos por: SCHRAMM, Fermin Roland. *A Bioética da Proteção entre a Era dos Direitos e o Estado de Exceção*. In: “I Encontro de Bioética da EMERJ – Escola de Magistratura do Estado do Rio de Janeiro”. Conferência, Rio de Janeiro: 2005. Mimeo.

\_\_\_\_\_. *O estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARNOSI, Milagros Sánchez. “Presentación”. In: SANCHIS SINISTERRA, José. *Terror y miseria en el primer franquismo*. Madrid: Ediciones Cátedra, Letras Hispánicas, 2003, pp.9-69.

ASSY, Bethânia. “Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt”. In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton. *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, pp.136-165.

BAKHTIN, Mikhail. *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*. Trad. e notas: Tatiana Bubnova. Barcelona: Anthropos/EDUPR, 1997.

FREUD, Sigmund. *O estranho*. In: Edição Eletrônica Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

IRAZÁBAL, Federico. *El giro político. Una introducción al teatro político en el marco de las teorías débiles (debilitadas)*. Buenos Aires: Biblos, 2004.

KERTESZ, Imre. *A língua exilada*. Trad. Paulo Schiller. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Trad. Luigi del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

RICŒUR, Paul. *O mal: um desafio à filosofia e a teologia*. Trad. Maria da Piedade Eça

de Almeida. Campinas: Papirus, 1988.

SANCHIS SINISTERRA, José. *Terror y miseria en el primer franquismo*. Ed. e Introd. Milagros Sánchez Arnosi. Madrid: Cátedra, 2003.

SOUKI, Nadia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

STARKE, Linda. “As Cinco Etapas da Evolução Moral da Empresa”. In: RAY, Michael & RINZLER, Alan (orgs.). *O Novo Paradigma nos Negócios*. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Cultrix, 1999. pp. 186-187.

TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Trad. Miguel Salazar. Barcelona: Paidós, 2000.

WEINRICH, Harald. *Lete. Arte e crítica do esquecimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.