



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Letras

Leopoldo Osorio Carvalho de Oliveira


**A estranha nação de Moacyr Scliar
a ficcionalização de lugares, identidades e imaginários judaicos e brasileiros**

Rio de Janeiro

2005

Leopoldo Osorio Carvalho de Oliveira

**A estranha nação de Moacyr Scliar
a ficcionalização de lugares, identidades e imaginários judaicos e brasileiros**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Área de concentração: Literatura Comparada.

Orientador: Prof^ª. Dra. Maria Consuelo Cunha Campos

Rio de Janeiro

2005

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CEHB

S419 Oliveira, Leopoldo Osorio Carvalho de.
A estranha nação de Moacyr Scliar: a ficcionalização de lugares,
identidades e imaginários judaicos e brasileiros / Leopoldo Osorio
Carvalho de Oliveira. – 2005.
175 f.

Orientadora: Maria Consuelo Cunha Campos.
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Instituto de Letras.

1. Scliar, Moacyr, 1937- Crítica e interpretação - Teses. 2. Judeus
na literatura - Teses. I. Campos, Maria Consuelo Cunha. II.
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Letras. III.
Título.

CDU 869.0(81)-95

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese desde
que citada a fonte

Assinatura

Data

Leopoldo Osorio Carvalho de Oliveira

**A estranha nação de Moacyr Scliar
a ficcionalização de lugares, identidades e imaginários judaicos e brasileiros**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Literatura Comparada.

Aprovada em 14 de fevereiro de 2006.

Banca Examinadora:

Prof^a. Dra. Maria Consuelo Cunha Campos
Instituto de Letras da UERJ

Prof^a. Dra. Bella Karacuchansky Jozef
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof^a. Dra. Berta Waldman
Universidade de São Paulo

Prof^a. Dra. Fátima Cristina Dias Rocha
Instituto de Letras da UERJ

Prof^a. Dra. Helena Lewin
Instituto de Letras da UERJ

Rio de Janeiro

2005

A meu irmão Cláudio Alberto Carvalho de Oliveira (21/09/1973 — 29/09/2005, Z”L), com saudades.

À minha mãe, Irene Carvalho de Oliveira, com admiração pela força e pelo caráter.

AGRADECIMENTOS ACADÊMICOS

À minha orientadora, Maria Consuelo Cunha Campos, por acreditar no projeto e pela orientação livre e confiante. A Berta Waldman, grande interlocutora e grande ser humano. Às Professoras Helena Lewin e Diane Kuperman, pelas sugestões ao projeto quando do Exame de Qualificação e por aceitarem participar da banca final. Às Professoras Fátima Rocha e Bella Josef, pela prontidão em aceitar o convite para a banca examinadora. À Professora Carlinda Nuñez, pela amizade e colaboração. Aos Professores Victor Hugo Pereira e Sílvia Regina Pinto, pela orientação dada no processo de admissão ao Doutorado. Aos Professores João César de Castro Rocha e Francisco Venceslau dos Santos, grandes alavancadores da revista Palimpsesto. Ao Professor Ivo Barbieri, responsável pelo primeiro capítulo de livro que publiquei. Agradecimento especial à Professora Sidra Dekoven Ezrahi, pelo acolhimento caloroso em Israel e pela inestimável orientação ao meu Doutorado Sanduíche.

Aos funcionários e estagiários da Secretaria de Pós-Graduação em Letras: Jorge, Natália, Luciana, Cristiane e Priscila. Sem vocês a vida acadêmica seria mais dura.

Aos meus colegas de Doutorado, especialmente ao Conselho Consultivo da revista Palimpsesto: Alexandra, Elisa, Lúcia, Ruy, Suzana, Suzimar, Marcos, vocês foram demais.

Ao CNPq, pela bolsa concedida ao projeto, imprescindível para meus estudos. À CAPES, pelo custeio de seis meses de pesquisa em Israel (Hebrew University of Jerusalem), fundamentais para a conclusão deste trabalho.

AGRADECIMENTOS AFETIVOS

À minha mãe e irmãs, sempre a me apoiar em meus estudos. À querida amiga Marcela Amaral, irmã de todas as horas e responsável pela revisão dos originais desta tese. À Solange Lemos, pelo entusiasmo por minhas pesquisas. À Marlenice Xavier, pela torcida. Aos meninos da locadora, sintam-se todos mencionados nas pessoas do Walter e do Jorge.

SINOPSE

A primeira fase da obra de Moacyr Scliar. Viagens judaicas. Imigração judaica para o Brasil. Tentativa de legitimação da diáspora frente aos lugares judaicos clássicos. Messianismo e Sionismo. Hibridização, aculturação, assimilação e construções identitárias. História e identidade. Marranos e cripto-judeus. A literatura metahistórica. A segunda fase da obra de Moacyr Scliar. Matrizes judaicas e cultura brasileira. Construção de um imaginário judaico e brasileiro.

Talvez só as aves migratórias saibam

Quando estão penduradas entre o céu e a terra

O que é a dor de ter duas terras natais

(Léa Goldberg, Árvores)

RESUMO

OLIVEIRA, Leopoldo Osório Carvalho de. *A estranha nação de Moacyr Scliar: a ficcionalização de lugares, identidades e imaginários judaicos e brasileiros*. 2005. 175 f. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

Esta tese trata da ficcionalização das questões de identidades, lugares e imaginários judaicos e brasileiros nos romances contos e novelas de temática judaica escritos pelo gaúcho Moacyr Scliar. Na introdução, apresento os objetivos e pressupostos gerais do trabalho, bem como proponho uma divisão da obra em questão em duas fases. No primeiro capítulo, analiso os romances *A Guerra no Bom Fim* (1972) e *O Exército de um Homem Só* (1973), sob o ponto de vista da testagem de lugares judaicos clássicos enquanto fontes de inspiração para a resolução dos dilemas que emergem na diáspora brasileira e o início de um processo de dotação de legitimidade ao viver judaico na diáspora sul-americana. No segundo capítulo, analiso o conto “A Balada do Falso Messias” (1976) e o romance *Os Voluntários* (1979), sob o ponto de vista da tematização do Messianismo, do Sionismo e do papel que Jerusalém exerce no imaginário judaico moderno e de sua adequação ou não para alimentar o imaginário judaico na contemporaneidade. No terceiro capítulo, trato da ficcionalização das construções identitárias das personagens judias da primeira fase da obra scliariana (1972 a 1980), sob o ponto de vista das noções de hibridismo, aculturação e assimilação. Neste capítulo, analiso as personagens centrais dos romances *A Guerra no Bom Fim*, *O Exército de um Homem Só*, *Os Deuses de Raquel* (1975), *O Ciclo das Águas* (1975), *Os Voluntários* e *O Centauro no Jardim* (1980). No quarto capítulo, analiso o romance *A Estranha Nação de Rafael Mendes* (1983), tentando demonstrar que esta narrativa representa um divisor de águas na obra do autor, por tematizar as raízes judaicas da cultura brasileira através dos marranos, cristãos-novos e cripto-judeus que aqui aportaram com os portugueses em 1500. No quinto e último capítulo, analiso os romances da Segunda fase scliariana: *Cenas da Vida Minúscula* (1991), *A Majestade do Xingu* (1997) e *A Mulher que Escreveu a Bíblia* (1999). Neste capítulo, tento demonstrar que nestas narrativas dá-se o início de uma tentativa de construção de um imaginário judaico-brasileiro próprio, formado por uma fusão de motivos tipicamente brasileiros e outros especificamente judaicos, o que seria o corolário do já mencionado processo de dotação de legitimidade e viabilidade da diáspora judaico-brasileira frente à concretude e a reificação do Israel moderno. Na conclusão, teço algumas considerações sobre o todo do trabalho e levanto algumas questões relativas à construções de imaginários coletivos nas diásporas judaicas, mais especificamente na brasileira.

Palavras-chave: Judaísmo. Brasil. Identidades. Imigração judaica. Imaginário.

ABSTRACT

This dissertation examines the fictionalization of Jewish and Brazilian identities, places and collective imaginary, as portrayed in Moacyr Scliar's Jewish theme novels and short stories. In the introduction section there is a presentation of the general objectives and presuppositions of the work, as well as a suggestion for the division of the literary works in question into 2 phases. Chapter I comprises an analysis of the novels *A Guerra no Bom Fim* (1972) ["The War at Bom Fim"] and *O Exército de um Homem Só* (1973) ["The One-Man Army"], assuming that the classical Jewish places are tested in these narratives as sources of inspiration for possible resolutions of the dilemmas aroused in the Brazilian Diaspora and that here there is the beginning of a process of legitimization of the Jewish life in South America. Chapter II comprises an analysis of the short story "A Balada do Falso Messias" (1976) ["The Ballad of the False Messiah"] and the novel *Os Voluntários* (1979) ["The Volunteers"], in which the presence of the themes of Messiahism, Zionism and the role played by Jerusalem in the modern Jewish imagination are examined, testing if the city is still able to supersede the Jewish contemporary imaginary. Chapter III comprises the fictionalization of the Jewish main characters' identitarian constructions in the first phase of Scliar's narratives (from 1972 to 1980), based on the notions of hybridism, acculturation and assimilation. In this chapter, the analyses are focused on the main characters of the following novels: *A Guerra no Bom Fim*, *O Exército de um Homem Só*, *Os Deuses de Raquel* (1975) ["The Gods of Raquel"], (*O Ciclo das Águas*) (1975) ["(The Cycle of the Waters)"], *Os Voluntários* e *O Centauro no Jardim* (1980) ["The Centaur in the Garden"]. Chapter IV comprises an analysis of the novel *A Estranha Nação de Rafael Mendes* (1983) ["The Strange Nation of Rafael Mendes"], attempting to demonstrate that this narrative represents a landmark in Scliar's fictional work, since it is structured in the examination of the Jewish roots of Brazilian culture through the "marranos", New-Christians and Cripto-Jews who disembarked in Brazilian lands along with Portuguese people in 1500. The last chapter comprises an analysis of Scliar's second phase narratives, constituted by the novels *Cenas da Vida Minúscula* (1991) ["Scenes of the Minuscule Life"], *A Majestade do Xingu* (1997) ["The Majesty of Xingu"] e *A Mulher que Escreveu a Bíblia* (1999) ["The Woman that Wrote the Bible"]. In this chapter, there is a speculation about the beginning of a construction of a specific Jewish-Brazilian imaginary, embodied by a fusion of typical Brazilian themes and specific Jewish ones; which would be the climax of the process of legitimacy and viability of the Diaspora, opposed to the concrete and reified status acquired by contemporary Israel. In the conclusion section, there is a general evaluation of the dissertation and some considerations about the construction of collective imaginary in Jewish Diaspora in general and in the Brazilian Diaspora specifically

Keywords: Judaism. Brazil. Identities. Jewish immigration. Jewish imaginary.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I:	
<i>A Guerra no Bom Fim e O Exército de um Homem Só: o bom fim das viagens, do shtetl e do kibutz?</i>	13
NOTAS AO CAPÍTULO I	39
CAPÍTULO II	
“A Balada do Falso Messias” e <i>Os Voluntários</i> : a caminho de Jerusalém?	40
NOTAS AO CAPÍTULO II	69
CAPÍTULO III	
Decompondo o centauro e a sereia: mobilidade, imobilidade e construções identitárias na primeira fase da obra scliariana	71
NOTAS AO CAPÍTULO III	96
CAPÍTULO IV	
<i>A Estranha Nação de Rafael Mendes</i> : ficção, história e reinvenção identitária da história	97
NOTAS AO CAPÍTULO IV	128
CAPÍTULO V	
A segunda fase da obra de Moacyr Scliar: golems, judeus, índios, cossacos, coreanos, mulheres escritoras e Jesus em um <i>Midrash</i> pós-moderno	129
NOTAS AO CAPÍTULO V	161
CONCLUSÃO:	
Do Brasil a Jerusalém e de volta	162
NOTAS À CONCLUSÃO	168
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	169
RESUMO	176
ABSTRACT	177

INTRODUÇÃO

O objetivo central desta tese é o de examinar as representações e as conseqüentes problematizações das realidades, identidades e imaginários judaicos e brasileiros em romances e contos de Moacyr Scliar que se ocupam de temática judaica. Abstenho-me, nesta introdução e no restante do texto, de tentar discutir e determinar o conceito, ou conceitos, de “literatura judaica” ou “temática judaica”. Sendo um tema controverso e que ensejaria extensos estudos e amplas discussões, creio que não seria adequada aqui uma investigação sobre o mesmo, uma vez que as obras que fazem parte do *corpus* a ser analisado já trazem em si suficientes marcas exteriores que as vinculam a esta temática.

As questões judaicas a que me refiro, em uma primeira instância, são aquelas relativas à vivência e à trajetória histórica dos judeus no Brasil, tal qual são ficcionalizadas por Scliar, tais como: as expectativas dos imigrantes judeus quanto ao novo país e sua adaptação ou não à realidade que aqui encontram; a inserção na sociedade desses imigrantes oriundos, sobretudo, do Leste Europeu; os conflitos identitários das gerações dos filhos de imigrantes, já nascidas no país, situadas entre a tradição e a religião judaicas e a cultura e a religião hegemônicas; a questão sempre espinhosa da delimitação de seus componentes identitários, além da relação desses judeus com a ideologia sionista e com outras ideologias presentes no Brasil.

A hipótese que avento é a de que na ficção de Moacyr Scliar, mais especificamente na de temática judaica, há uma representação problematizadora da ou das identidades que aqui, no Brasil, são forjadas. Essa representação, vai do caráter mais restrito de sua configuração ao mais geral. A obra ficcional de Scliar parece tratar, como uma intrincada rede de fios e meadas, das múltiplas identidades dos imigrantes; daquelas gerações já nascidas no Brasil, seus conflitos e sucessos; dos fundamentos judaicos de nossa formação étnica (principalmente no que se refere à presença dos cristãos-novos na história brasileira); das relações entre judaísmo e brasilidade (tanto no que diz respeito às relações entre judeus e não-judeus, quanto à questão do judeu enquanto brasileiro, ou *vice-versa*); e, finalmente, da hibridização étnica e identitária do Brasil, a sugerir e também a relativizar, pela ficção, o papel que o judeu e o judaísmo representam, analisando a contribuição das demais etnias e identidades que atuam no cenário brasileiro e as metamorfoses pelas quais passaram as identidades judaicas em nosso país.

A partir dessa hipótese, postulo que Scliar, através da hibridização identitária e cultural de suas personagens, cria, em sua ficção, formas de identidades judaicas e brasileiras, problematizando ambas no imaginário coletivo, pondo em cena novamente em nosso sistema literário a temática da identidade nacional e a necessidade de negociação de espaço, inclusive cultural e religioso, em grande parte desaparecida de nossa prosa desde o Movimento Modernista.

Para a análise destas questões, divido a obra de temática judaica do autor em duas fases, com um romance de transição entre ambas (*A Estranha Nação de Rafael Mendes*, de 1983). A primeira fase compreende romances, contos e novelas escritos e publicados entre 1972 (ano de publicação de *A Guerra no Bom Fim*) e 1980 (ano de publicação de *O Centauro*

no Jardim). A segunda fase compreende os romances *Cenas da Vida Minúscula* (1991), *A Majestade do Xingu* (1997) e *A Mulher que Escreveu a Bíblia* (1999).

A divisão da obra em questão em duas fases não é apenas prática, mas revela uma profunda diferença entre ambas no que concerne ao tratamento narratológico e semântico dos temas referidos anteriormente. Essas transformações e seus significados serão tratados no decorrer do estudo. Investigar, descrever e interpretar os mecanismos textuais e lingüísticos utilizados para a tematização ficcional dos elementos acima descritos torna-se uma das tarefas centrais deste estudo, tendo como um dos seus objetivos analisar a contribuição de Moacyr Scliar, através de sua atividade romanesca, nos debates sobre as relações étnicas e identitárias no Brasil.

Neste sentido, serão examinadas as marcas e influências que a noção de exílio e de retorno à Terra Prometida têm na construção textual ficcional de uma identidade judaica diaspórica; o papel que a ideologia sionista exerce na imaginação judaica moderna e suas possíveis contradições e impasses nos sistemas ideológicos e societários dos países de nascimento e os meios e modos, historicamente determinados, da negociação judaica de seu capital étnico em sua integração na sociedade receptora.

A perspectiva comparativa eleita para a consecução desta pesquisa foi a de traçar a trajetória de paulatina complexificação dos temas mencionados no decorrer da obra em questão. Ou seja, trata-se de um trabalho comparativo de caráter interno, contrastando entre si as narrativas do autor, embora eu recorra a algumas obras de autores judeus da literatura mundial como elemento coadjuvante para análises específicas, a serem mencionados e explicitados ao longo do texto.

Embora seja o autor mais profícuo, divulgado e lido da literatura judaica no Brasil, a obra de Scliar ainda carece de estudos mais alentados em quantidade e mais

aprofundados quanto a seu alcance crítico-teórico. De uma maneira geral, sua fortuna crítica constitui-se de alguns capítulos de livros, curtos ensaios em revistas especializadas em estudos judaicos e resenhas jornalísticas, principalmente quando do lançamento de um novo livro. Quanto à produção acadêmica, há algumas dissertações de Mestrado e teses de Doutorado, geralmente voltadas para as narrativas de temática não-judaica.

Apenas três obras me parecem relevantes como suporte teórico para o estudo a que me proponho: a de Gilda Salem Szklo (1990), a de Regina Igel (1997) e a de Berta Waldman (2003). A primeira é totalmente dedicada à obra scliariana, cobrindo as narrativas que compõem o que chamo de “primeira fase”, de 1972 a 1980. Já as duas últimas são estudos ensaísticos sobre a história e a presença judaicas na literatura brasileira, ocupando-se da obra de Scliar apenas em seções específicas. Por este motivo e por bem da agilidade que pretendo dar ao texto, não exporei aqui os posicionamentos críticos das autoras, preferindo incorporá-los e comentá-los no corpo da tese.

O mesmo procedimento adoto para as bases teóricas literárias e extraliterárias que serviram de esteio para as análises. Entretanto, por se tratar de uma hipótese de trabalho, também a ser explicitada ao longo do texto, praticamente inexplorada; pelo caráter ensaístico que pretendo dar à sua escrita e por acreditar que, em grande medida, as teorias e as análises devem emergir diretamente do texto literário, o quantitativo de citações e de discussão de teorias será bem menor do que seria se, por exemplo, eu optasse por uma abordagem eminentemente monográfica, embora, creio, a pesquisa realizada para a consecução do trabalho transpareça em minhas asserções, análises e resultados interpretativos.

A contribuição do estudo proposto abarca, no mínimo, três aspectos. Em primeiro lugar, a temática judaica da produção de Moacyr Scliar será examinada de forma mais ampla, profunda e integrada, uma vez que os estudos fundamentais de Regina Igel (1997) e Berta

Waldman (2003) não se propõem a examinar exaustivamente as narrativas do autor. Além destes ensaios, a obra seminal de Gilda Salem Szklo, estudo de 1990, não cobre as narrativas posteriores do autor e as metamorfoses, tanto formais quanto temáticas e ideológicas, pelas quais as mesmas passaram.

Em uma segunda instância, ao ser avaliada a obra através de um ótica comparativa com outros autores judeus, mesmo que de uma maneira limitada, objetiva-se inserir os textos de Scliar em círculos mais amplos da literatura judaica mundial, quer seja uma literatura judaica diaspórica ou judaico-israelense. Desse cotejo poderão emergir pressupostos teóricos sobre as relações entre literatura e etnicidade que talvez sejam aplicáveis à literatura produzida por outros grupos étnicos e/ou por minorias.

Finalmente, a pesquisa proposta talvez possua o mérito de trazer à baila a discussão das figurações literárias da identidade nacional brasileira em uma base teórica e material (o próprio *corpus*) contemporânea, pondo em foco sua condição atual, analisada, também à luz de seu desenvolvimento histórico e historiográfico.

O corpus que será objeto de análise teórica neste trabalho é constituído dos seguintes romances, novelas e contos de Moacyr Scliar: *A Guerra no Bom Fim* (1972), *O Exército de um Homem Só* (1973), *Os deuses de Raquel* (1975), *(O Ciclo das Águas)* (1975), o conto “A Balada do Falso Messias” (do volume homônimo, de 1976), *Os Voluntários* (1979), *O Centauro no Jardim* (1980), *A Estranha Nação de Rafael Mendes* (1983), *Cenas da Vida Minúscula* (1991), *A Majestade do Xingu* (1997) e *A mulher que Escreveu a Bíblia* (1999).

CAPÍTULO I

A GUERRA NO BOM FIM E O EXÉRCITO DE UM HOMEM SÓ: O BOM FIM DAS VIAGENS, DO SCHTETL E DO KIBUTZ?

Como muitos imigrantes (judeus ou não), a família do escritor judeu-brasileiro, Moacyr Scliar chegou ao Brasil de navio, vinda da Bessarábia. Na época da chegada, o experimento de assentar judeus em zonas rurais no sul do Brasil e Argentina (as famosas colônias do Barão Hirsch)¹ já havia terminado (na verdade, fracassado). Como consequência, a família dirigiu-se a uma das maiores áreas urbanas do país, Porto Alegre.

Acontecimento marcante na trajetória desses imigrantes, a travessia do Atlântico, as condições de higiene, alojamento e alimentação a bordo e, principalmente, os duradouros laços de amizade e solidariedade que foram criados entre os passageiros, que compartilhavam o mesmo destino e aspirações (a par de uma história de vida muito semelhante), são parte importante de muitos relatos memorialísticos, obras literárias e mesmo produtos midiáticos, como as novelas globais “Terra Nostra” e “Esperança” (sobre a imigração italiana) e o documentário “Irmãos de Navio”² (sobre a imigração judaica).

Descrições de viagens marítimas são muito comuns na literatura mundial desde muito cedo na história da humanidade, sendo a ocorrência mais conhecida presente no relato bíblico a história de Noé e seus filhos. Nessa longa tradição, encontramos relatos que se

assemelham ao que hoje chamaríamos de “antropologia” (descrição de povos e seus costumes), documentos de valor histórico e narrativas fantásticas e imaginativas, uma mescla da observação de fauna e flora reais com elementos dignos de figuração em um bestiário medieval.

Entretanto, o que nos interessa aqui são as viagens judaicas através dos mares, especialmente os movimentos migratórios do final do século XIX e início do século XX para a América do Sul, Estados Unidos e Palestina, por suas motivações específicas e posteriores conseqüências políticas e socioculturais, a não se mencionar a total reconfiguração da demografia judaica na contemporaneidade.

Ao chegarmos às obras de Scliar, observamos com certo espanto uma desconcertante economia, quase ausência, de descrições das viagens por mar até o Brasil e das expectativas dos passageiros em relação à nova terra. Como o autor pertence a um povo com longa tradição de narrativas de viagens e, fundamentalmente, lida com experiências análogas de imigração, o relegar a segundo plano a descrição do trajeto e dos acontecimentos nele ocorridos não é mero acaso.

Podemos aventar algumas possibilidades para esta compressão de memórias transatlânticas e seu relativo pouco peso na construção dos significados das narrativas, a não ser por seu caráter de importante elemento sinalizador de que as raízes das personagens têm origem em outro contexto sociocultural e como diferenciação entre os imigrantes e seus descendentes aqui nascidos.

No caso de Scliar, possivelmente estamos diante de um caso de “transferência parcial de memórias”, ou seja, a vivência tanto das travessias marítimas quanto dos primeiros tempos na nova terra dizem respeito a seu pai (a mãe já nasceu no Brasil) e companheiros de viagem. Sua visão do fato, mediada também pela imaginação, advém de “relatos de segunda

mão”, do “ouvir falar”. O mesmo se pode dizer, em uma perspectiva mais radical, da experiência agrária dos judeus no sul do país, uma vez que tais relatos não pertencem ao repertório mais próximo dos “causos” de família.

Entretanto, as possibilidades acima aventadas são puramente de ordem pragmática. O fato de não ter passado por determinada experiência não é condição suficientemente impeditiva para que um autor não seja capaz de a recriar no mundo da ficção. O que importa aqui são as conseqüências narrativas do afastamento do modelo proposto para descrever e analisar os deslocamentos judaicos. Pode-se dizer que uma junção de motivos práticos e estruturais enforma as narrativas da vinda dos imigrantes ao nosso país. As descrições das viagens, judaicas ou não, a par de não pertencerem ao repertório de experiência pessoal do autor, já se encontravam bastante disponíveis, principalmente na obra de autores como Sholem Aleichen, Agnon e, no Brasil, Marcos Yolovitch.

Por outro lado, o que representa uma questão estrutural, os enredos dos romances, contos e novelas da primeira fase da escrita scliariana têm, majoritariamente, como personagens centrais os filhos dos imigrantes, como se constata logo em seu romance de estréia, *A Guerra no Bom Fim*. Sob este ponto de vista, é natural que a viagem por mar e as expectativas dos recém-chegados sejam postas em um segundo plano nas narrativas, uma vez que o que está em jogo aqui são as questões e tensões identitárias de sujeitos divididos entre os padrões de sociabilidade e identificação do local de nascimento e a tradição familiar.

Esta é uma posição quase que radicalmente oposta à de Samuel Rawet. Pioneiro da literatura judaico-brasileira contemporânea, Rawet, em suas primeiras obras, concentra sua pena na experiência do recém-aportado e na impossibilidade e absoluta falta de comunicação não entre o imigrante e o brasileiro, mas principalmente entre os imigrantes “veteranos” e os

“novatos”. Porém, o que mais importa aqui é a absoluta falta de referências do caminho percorrido pelo migrante.

Se uma das explicações para a quase que ausência na obra scliariana destes caminhos marítimos foi encontrada no fato de que Scliar já nasceu no Brasil, o mesmo não pode ser alegado sobre Rawet. Aos sete anos de idade o autor, com sua mãe e irmãos, empreende a longa viagem desde a aldeia judio-polonesa de Klimontov ao Rio de Janeiro. Mesmo em idade tão tenra, algumas memórias deveriam ter ficado de sua travessia marítima; a não se mencionar os relatos constantes que deve ter ouvido de seus pais.

Identifico em Rawet o não narrar desta experiência a um repúdio por sua condição de estrangeiro (pungentemente retratada no conto “Gringuinho”), pela qual sofreu alguns preconceitos em sua infância. Rejeitando a condição do “diferente”, Rawet acaba por rejeitar também, ao longo de sua carreira, sua condição judaica; culminando com um sentimento que pode ser descrito como um “auto-ódio judaico”. Entretanto, tal repúdio não vem acompanhado pela adoção de outro modelo ou sentimento de pertença, mas concentra-se de maneira narcísica em si mesmo, ainda que o alvo das duras críticas e sarcasmo pareça estar na comunidade judaica. Este comportamento, verbalmente virulento, levou o autor a desespero e isolamento angustiados, que paulatinamente se foram agravando até a morte solitária em seu apartamento em Brasília, em 1984.

De qualquer forma, sejam quais forem as razões para essa economia na descrição das transferências dos imigrantes ao Brasil, as “viagens sem trajeto” acabam por ser de suma importância na estrutura escritural, uma vez que serão um padrão repetido, tomando várias feições, ao longo das obras em questão; prefaciando um jogo de mobilidades e imobilidades, físicas e culturais, das personagens e forjando uma pluralidade de significados, típica do ficcional literário.

Lançado em 1972, *A guerra no Bom Fim* ocupa um lugar especial na obra de Scliar por conter em si, explícita ou potencialmente, todas as características que estarão presentes ao longo de sua carreira ficcional, desenvolvidas, retrabalhadas ou radicalmente transformadas. Neste romance, a personagem central é um menino, Joel, através de cujas fantasias e memórias de infância descortina-se o rico panorama sociocultural da comunidade judaica do bairro do Bom Fim, na Porto Alegre do início dos anos 40, e o impacto dos fatos da Segunda Guerra Mundial em seu seio.

A narrativa tem início com a descrição do bairro, visto pelos meninos como um pequeno país, e suas “fronteiras” (por um lado, o centro da cidade; por outro, o Morro da Velha, onde viviam descendentes de africanos). Grande parte dos relatos concentra-se na descrição bem-humorada da vida familiar, das relações com os vizinhos e suas histórias de vida e de aventuras típicas de moleques de bairro. Entretanto, as tensões do mundo adulto sobre aquilo que irremediavelmente estava acontecendo na Europa com os judeus, infiltram-se no texto através das fantasias de Joel (que se via e era considerado “rei e capitão” do grupo de petizes) e pela emulação ou reprodução (apenas no plano da estrutura dos fatos, não no conceitual) de alguns dos conflitos europeus e brasileiros no Bom Fim.

Esta característica inaugura a utilização de um certo componente estrutural nos relatos scliarianos, o qual será aprimorado e sofrerá metamorfoses ao longo de toda a sua carreira, a saber: a aproximação, mesclagem e confluência não-hierárquica de espaços, tempos e identidades na tessitura textual dos fatos e idéias narrados. De uma maneira geral, pode-se dizer que nos romances e contos do autor o espaço urbano de Porto Alegre, seu principal cenário, é algo mais do que ele mesmo em sua materialidade empírica, ou seja, Porto Alegre e seus bairros são plenamente identificados como tais, porém, alimentados pela

imaginação e por processos metonímicos-metafóricos e semimiméticos, também representam e emulam outros espaços e tempos.

Este traço é especialmente claro em *A Guerra no Bom Fim*. Majoritariamente composto por material memorialístico, o romance constitui-se enquanto uma galeria de tipos e situações bastante característicos de comunidades imigrantes recém-instaladas no novo país. Seu caráter de produto construído a partir de farto material diretamente retirado da realidade é reforçado pelas diversas notas explicativas espalhadas ao longo do texto, nas quais o autor utiliza como fonte citações de cunho biográfico, científico e jornalístico.

Entretanto, os outros espaços e situações replicados aí são plenamente identificáveis, não havendo equívoco sobre seus limites. As obras da primeira fase podem ser descritas, portanto, não como uma fusão plena de lugares e acontecimentos díspares entre si, mas como uma aproximação dos mesmos, tendo como elemento privilegiado as semelhanças de sua identidade estrutural, como se fosse uma sobreposição de transparências na qual alguns vértices dos desenhos coincidem, mas na qual ainda é possível seguir o traçado original de cada um deles em separado.

Isso tem conseqüências importantes para a estrutura narrativa das obras, uma vez que os planos do real da ficção e os da fantasia e sonhos são claramente distintos entre si, embora, de romance a romance, haja cada vez mais interpenetração entre ambos, culminando com as experiências radicais das obras da segunda fase, a serem examinadas no último capítulo deste trabalho.

E é no plano da imaginação infantil, elaborada a partir de “farrapos” de informações colhidas nas conversas dos mais velhos e na audição casual das notícias do rádio, que Joel transplanta a Segunda Guerra Mundial para terras brasileiras: Hitler, furioso com sucessivas perdas nas frentes de batalha européias, resolve invadir o Bom Fim.

No faz de conta de Joel, os habitantes do bairro e suas redondezas são divididos em dois grupos: o dos defensores do Bom Fim, composto pelas crianças do bairro e capitaneados por Joel, e o dos aliados dos alemães, composto por adultos não-judeus, principalmente aqueles que, de alguma forma, proferem discursos anti-judaicos, como o funileiro polonês e a judia Rosa, ou que apenas são estrangeiros, como o casal de alemães. Até os animais são envolvidos nesse bipartidarismo imaginoso: a égua Malke Tube, trazida da colônia agrícola pelo avô de Joel, é pró-judaica ao passo que o cão Melâmpio, que teve um olho vazado pelo pai do menino, é ferozmente anti-semita.

Pode-se perceber aqui, pela formação dos dois blocos, algumas referências ao ambíguo clima nacional quanto ao conflito europeu. Por um lado, estando o Brasil em guerra com o Eixo, houve hostilidades contra cidadãos oriundos da Alemanha, Japão e Itália, o que leva os meninos do Bom Fim a imaginá-los como pérfidos espiões. Em contrapartida, o governo de Vargas praticava uma política anti-semita e restritiva quanto à entrada de judeus refugiados dos campos de concentração nazista. Sendo ao mesmo tempo judeus e estrangeiros (muitos advindos de países e regiões dominadas pelo Eixo), esses imigrantes eram alvos potenciais para um duplo preconceito, o que realmente aconteceu, mas em uma dimensão muito reduzida.

O anti-semitismo na Era Vargas, comprovadamente, era algo institucional, uma política de governo que nunca teve tradição nem firmou raízes entre os brasileiros. Não obstante, as ações governamentais no que diz respeito a que práticas deveriam ser adotadas na questão dos refugiados seguiam à risca algumas orientações dignas de figurar tanto em manuais da Inquisição quanto em panfletos divulgadores da ideologia nazi.

Em documentos há quase vinte anos analisados por Maria Luiza Tucci Carneiro (1988), diplomatas brasileiros na época do conflito aconselham ao Governo Federal a que

restringisse, ou mesmo cancelasse de todo, a entrada de imigrantes judeus no país. As razões alegadas eram uma eclética mistura de visões preconceituosas veiculadas há séculos sobre o povo judeu, dentre elas a de que eram agentes de disseminação de ideologias alienígenas perigosas (comunismo, socialismo e anarquismo), agentes do capitalismo imperialista e, fundamentalmente, uma raça fraca e degenerada, que poria em perigo a eugenia do novo “homem americano”.

Talvez encontremos aí uma outra chave para a interpretação de alguns casos de anormalidades corporais e comportamentais de algumas personagens, todas elas estrangeiras e/ou judias, como sinalizador da visão distorcida dos anti-semitas e xenófobos: o funileiro polonês é alcoólatra e morre congelado ao dormir bêbado na rua, Rosa, que passa a odiar os judeus depois de se tornar prostituta, tem dentes na vagina, Nathan é tuberculoso e fraco, e até os animais pertencentes aos judeus carregam em si alguma anomalia, uma vez que a égua Malke Tube tem o poder de seduzir sexualmente os seres humanos do sexo masculino.

Berta Waldman (2003, pp. 127-128) prefere identificar essas anomalias corporais, incluindo aí a anomalia do centauro, como marco divisório, no plano do material e visível, das diferenças culturais que separam judeus e não-judeus³, como metáforas que apontam para sua discriminação e “estranheza” aos olhos da sociedade hegemônica e também, através da tentativa de superação dessas “anomalias”, a um desejo de integração, corporificado no anseio por conciliação entre um espírito judaico em um corpo *gói*. Nesse sentido, a ensaísta assevera que:

Nos relatos de Scliar, o corpo dos judeus sofre as mais grotescas metamorfoses. É na singularidade física e nas moléstias que o judeu manifesta sua fragilidade e necessidade de atenção. A vagina dentada de Rosa (*A guerra no Bom Fim*) e a parte equina de Guedali (*O Centauro no Jardim*) são maneiras de apontar a dificuldade e mesmo a impossibilidade de confronto com o mundo exterior, além de estigmatizar a diferença. (Waldman, obra citada, p. 128)

Creio ser bastante apropriada esta visão da autora. A diferença entre esta leitura e a minha é apenas concernente ao ponto de vista teórico que adoto. Enquanto Waldman baseia suas análises em pressupostos antropológicos, meus comentários estão ancorados em asserções de caráter histórico-político. Entretanto, não há discrepância entre os resultados das duas visadas sobre o tema, mas uma complementaridade.

Assim, Waldman (2003, pp. 125-129) identifica que a outra face da moeda destas anomalias relaciona-se também com a estereotípia formulada no imaginário judaico sobre os não-judeus, ressaltando a dicotomia entre o desejo pela integração ao meio ambiente sociocultural e o sentido de autopreservação da milenar cultura herdada, o que passa por uma mescla de sentimentos de medo e de superioridade

Identifico os estereótipos sobre os não-judeus presentes na obra de Scliar, aqui em especial os que têm lugar em *A Guerra no Bom Fim*, como a incorporação por parte dos imigrantes e de seus descendentes dos preconceitos vigentes na sociedade brasileira acerca de determinados grupos étnicos e sociais, como os negros (perigosos e assustadores), os mulatos (lúbricos e pecaminosos), os escravos (sempre bêbados, iconizados pela figura do funileiro polonês) e os pobres.

Essa assunção dos estereótipos dominantes na sociedade receptora, por um lado, aponta paradoxalmente para um processo de aculturação⁴ em curso e, por outro, cria também a consciência do pertencimento a um grupo de estigmatizados, com o conseqüente desejo de superação de uma situação de “subalternidade”. Vejamos um trecho que, ao mesmo tempo, aponta para esse duplo sentido de pertença: Schendl, mãe de Joel, surpreendendo-se e temendo ao ver o negro Macumba em seu quintal alagado pelas chuvas de final de verão, tenta defender-se do mesmo brandindo uma faca *kasher* de Pessach e vociferando maldições judaicas típicas da Europa Oriental.

Tinha na mão uma faca, a grande faca Kasher que seria usada para preparar os alimentos da Páscoa; empunhava-a como um gládio, disposta a profaná-la, a matar o negro com ela, para defender sua casa, seu marido, seus filhos.

Lentamente o negro atravessou o quintal, caminhando na direção dela. As águas avermelhadas se abriam à sua passagem. Em vão, Schendl recorria às poderosas pragas judaicas*. Que te virem em cebola, cabeça enterrada na lama e corpo ao vento; que te vires em cigarro, molhado de cuspe numa ponta e queimado na outra; que te tornes um candeeiro, pendurado de dia e ardendo à noite...

Macumba respondeu com uma saudação gentil. Perguntou se não havia lenha para serrar; havia, e ele serrou, muita lenha por um pouco de pão.

* Coletadas por Abraão Finkelstein. (Scliar 1997[1972], pp. 22-23)⁵

O interessante nesta passagem é a simbologia do momento de encontro das duas culturas: às vésperas da Páscoa judaica, Macumba, tal qual Moisés, atravessa águas avermelhadas ao encontro de uma judia descendente de judeus europeus. Similarmente ao grande legislador, que libertou o povo judeu e o guiou em direção a uma nova vida e a um novo pensamento, Macumba também porta consigo uma outra visão de mundo e vida desconhecida por Schendl e a percepção de que as duas mundivivências, apesar de radicalmente diferentes, não necessariamente teriam de se opor, mas complementarem-se. A seqüência do relato simboliza bem este sentido de complementaridade e permeabilidade pretendida como as principais características da cultura do Brasil de uma maneira geral:

[Macumba] Voltou muitas vezes depois, porque arranjava um emprego numa construção da Rua Henrique Dias. Nunca devorou ninguém. Ao contrário, era inimigo dos nazistas e amigo do Rei Joel, a quem tornou sábio como Salomão pelo ensino de segredos valiosos. [...]

Nesse tempo Nathan não comia; já padecia da doença que viria a matá-lo. Estava cada vez mais magro e tossia muito. Um dia viu macumba almoçando e quis experimentar a marmitta. Gostou do feijão com arroz, e ainda mais do pirão de farinha de mandioca, que comeu vorazmente. A partir de então Macumba dava a Nathan sua marmitta e recebia de Schendl um prato com boa comida iídiche. [...]. (Scliar, 1997[1972], p. 24)

Como ressalta Berta Waldman (2003, *idem*), vêem-se aí não apenas um salutar intercâmbio cultural, mas também um sentido de solidariedade e de partilha de um destino comum, simbolicamente representados pela coincidência de situações e aspirações de vida entre as personagens judias e brasileiras: as pequenas e fugazes alegrias de Schendl (comer

uma bala, assistir a um bom filme, ter um vestido bonito) são as mesmas de Madalena, a mulata sensual; e o negro Macumba contrai e possivelmente morre da mesma doença que também acaba por levar Nathan.

Voltando a considerar a reduplicação dos espaços no romance de estréia do autor gaúcho, percebe-se que outro lugar a que remete o Bom Fim, por suas características geográficas e socioculturais, é o *shtetl* da Europa Oriental. Esta constatação não é nova na crítica sobre a obra em questão. Entretanto, a “replicação” da aldeiazinha judaica nas ruas do Bom Fim é de uma força tão lírica nas páginas do romance que alguns estudiosos se sentem tentados a estender estas características ao todo da ficção scliariana, esquecendo tanto das especificidades do bairro porto-alegrense e do caráter memorialístico da narrativa quanto das áreas de confinamento da Rússia czarista.

Em uma primeira e básica instância, Scliar não poderia reproduzir *ipsis litteris* o *shtetl* em sua escrita por dois motivos: em primeiro lugar, o autor nasceu no Brasil, seu conhecimento do *shtetl* é um saber mediado (como todos os saberes, mas especialmente neste caso) pelos relatos dos imigrantes com quem teve contato. Em segundo lugar, e o que é mais importante, apesar do farto uso de material memorialístico, o autor não escreve memórias, biografia, jornalismo ou estudo acadêmico; estamos diante de uma obra de ficção.

Sob este ponto de vista, o que encontramos em *A Guerra no Bom Fim*, a exemplo da obra de Isaac Bachevis Singer, é uma reinvenção do *shtetl*. Entretanto, uma diferenciação básica deve ser feita entre ambos. Singer escrevia nos Estados Unidos sobre um mundo judaico-europeu que já não existia mais, destruído violentamente pelos *pogroms* e, mais tarde, pela sanha nazista, no intuito de preservá-lo, embora criticamente reinventado, ao menos nas páginas do livro. O *shtetl*, portanto, funciona aí como um supralugar, fixado na memória e no discurso, mas não transplantado ou relacionado a uma realidade contemporânea e concreta.

Por seu turno, Scliar escreve sobre os resquícios e sobreviventes de uma cultura transplantada para terras brasileiras. Ao contrário de Singer, a “aldeiazinha judaica”, sua sociologia e seus tipos são aqui focalizados nos seus estertores, no seu progressivo declínio frente ao novo ambiente em que os judeus se instalaram. Como na Europa, o *shtetl* também encontra no Brasil o seu (bom) fim, ressaltadas as enormes distâncias entre o desaparecimento que se dá por meio da destruição física e aquele que se dá por meio de irresistíveis e irreversíveis processos sociopolíticos, culturais e econômicos. Além disso, o caráter de supralugar está ausente nessas páginas, uma vez que algumas de suas características, embora desvanecentes, encontram expressão na realidade empírica da qual se retira o material para a ficção.

Em uma curta biografia literária, Scliar (2002, p. 16)⁶ nos faz a seguinte declaração sobre o bairro em que passou sua infância: *No Bom Fim vivíamos todos, judeus e goim, como uma imensa família. Entrávamos nas casas uns dos outros, a qualquer hora.* Pelo que se depreende da citação e também de muitas passagens do romance em questão, ao contrário do *shtetl*, quase que totalmente isolado e economicamente estagnado, o Bom Fim nunca foi um bairro exclusivamente judaico.

Naturalmente, isso leva a que o bairro também tenha o caráter de microrepresentação da vida brasileira de maneira geral, e não apenas enquanto lugar de representação e transposição de características e conflitos judaicos e europeus. Entretanto, essa dimensão é inegável, exercendo o papel de fio condutor e coluna mestra da narrativa.

As constantes referências às pinturas de Chagall que retratam o *shtetl*, comparando-as com aspectos e tipos do bairro (a gata Lisl, os violinistas nos telhados, comparados ao fraco, sonhador e doente Nathan); as situações kafkianas, como o suicídio de Marcos; e tragicômicos fatos cotidianos, à moda de Sholem Aleichem, como a tentativa de

sexo entre os avós de Joel, a insistência da avó, às portas da morte, em pechinchar o preço das verduras e a surra que Samuel dá em Shendl usando como arma um gato morto contribuem para criar um clima lírico-satírico-nostálgico por um mundo desaparecido em seu lugar de origem, mas que ainda era acessível na realidade empírica do exílio e, sobretudo, na memória⁷.

Pode-se ter uma noção das relações sociais que se processam no Bom Fim e do caráter plural do bairro pela seguinte passagem:

Mas, em geral, as noites eram quietas; noites de inverno, ruas quase desertas. As famílias se reuniam em torno da mesa da cozinha. Um samovar fumegava. Tomava-se chá; comia-se bolachas, *latkes*, sementes de girassol. Da Oswaldo Aranha vinha o pregão do vendedor de pinhões: pinhão quente, gritava ele, está quentinho o pinhão. Contava-se uma história da Rússia, outra história da Rússia. (Scliar, 1997[1972], p. 8)

Em um primeiro plano, o que mais chama atenção na passagem é o contraste entre a manutenção de costumes europeus; o uso do samovar, o tomar chá e o comer *latkes*; e hábitos típicos da cultura brasileira da Região Sul do país; o consumo e venda do pinhão. Enquanto que os primeiros circunscrevem-se na esfera do familiar e do privado, ancorados em performances e elementos simbólicos e cada vez mais atualizados por procedimentos discursivos/narrativos/textuais (a sucessão de histórias da Rússia); os segundos fazem parte da esfera do público e do palpável, tornando-se cada vez mais concretos no cotidiano do grupo, uma vez que o pregão “invade” a intimidade aconchegante da cozinha e, embora também ancorado no discurso, remete à materialidade cultural do ambiente.

Entretanto, neste estágio, o Bom Fim ainda é um espaço em que é possível atualizar as histórias da Rússia no empirismo das situações cotidianas. Uma dessas atualizações se dá por via do conflito entre religiões: os meninos do Bom Fim temiam a chegada da Páscoa Cristã. Nada melhor do que começar a análise pelo próprio texto:

O verão chegava e com ele, *Chanuka*, a Festa das Luzes, Joel e Nathan acenderam velinhas, lembrando os Macabeus. Depois viria o *Pessach* e eles comeriam o pão ázimo, recordando a saída do Egito; e depois a Sexta-Feira da Paixão. E por fim o Sábado de Aleluia, dia em que até as pedras da Rua Fernandes Vieira estavam cheias de ódio contra os judeus. Os cinamomos baixavam seus ramos para feri-los, o feroz cão “Melâmpio” vinha do arrabalde para perseguí-los latindo. Os *goim* caçavam judeus por todo o Bom Fim. No dia seguinte estariam reconciliado e jogariam futebol no campo da Avenida Calduro, mas no Sábado de Aleluia era preciso surrar pelo menos um judeu. (Scliar 1997[1972], pp. 49-50)

Não é difícil identificar aqui duas situações emuladas/referidas ou duplicadas: os *pogroms* e as acusações medievais de deicídio. Entretanto, os judeus sempre foram vitimados pelas duas situações referidas enquanto grupo, não enquanto indivíduos isolados (*surrar ao menos um judeu*), o que sugere que, no Brasil, tais fatos apresentaram-se como problemas pontuais de adaptação da comunidade judaica. Mais ainda, as conseqüências dos *pogroms* e massacres medievais eram terríveis para os judeus, como extermínio físico de centenas de pessoas e de suas residências e o deslocamento geográfico dos remanescentes, causando sempre uma reconfiguração na demografia do povo.

Por seu turno, as conseqüências desses “incidentes”, que se davam apenas entre meninos, não eram maiores do que um braço torcido, um lábio rachado ou um nariz quebrado. As reconciliações e as prováveis “desforras” eram possíveis e se davam no nível de um dos maiores ícones da ludicidade brasileira: jogos de futebol. Vejamos um trecho que narra uma partida que tem por objetivo cessar o assédio de um bando de meninos negros à turma do Bom Fim:

Nas fronteiras do Bom Fim a situação era sempre perigosa. Além dos nazistas, as turmas da Rua Esperança, Cabral, São Manuel e Mariante enfrentavam constantemente o assédio dos poderosos negros da Colônia Africana. Acabaram por se defrontar em um jogo de futebol que se realizou no território neutro do Campo de Pólo, ao sul do Bom Fim. A partida não terminou; interrompida por brigas, terminou numa batalha de bosta. A munição, abundante, era fornecida pela égua “Malke Tube” e outros muares que ali pastavam — no terreno onde depois seria construído o Hospital das Clínicas. Bombardeados com esterco seco, os defensores do Bom Fim ainda resistiram; quando os inimigos passaram a usar as bolas ainda úmidas e fumegantes, bateram em retirada. Era mais fácil enfrentar os nazistas. Os negros

riam e prometiam fazer churrasco de judeuzinho. Eram malvados aqueles negros. (Scliar, 1997[1972], pp. 22-23)

Ou seja, ao contrário do que ocorria na Europa Oriental e na Idade Média, essas “incurções anti-semitas” ao Bom Fim não eram algo organizado e enraizado na cultura brasileira. O fato de que isso representa apenas um “divertimento” de meninos, superinterpretando o que ouviram na igreja e no lar, aponta bem para a inconseqüência de tais atos. Se o Bom Fim é um lugar ao qual meninos cristãos vêm espancar meninos judeus como vingança pela morte de Cristo, o mesmo também é um espaço no qual os judeus podem se defender de seus atacantes, o que nos faz lembrar dos acontecimentos relatados no Livro de Ester, na Festa de Purim.

Descrevendo os conflitos como querelas entre garotos e relacionando-os a uma festividade alegre (Purim), Scliar descaracteriza o Bom Fim como um completo *simulacrum* do *shtetl*, emprestando-lhe o *status* de um lugar de confluência entre as tradições judaicas e os padrões de sociabilidade do novo país de estabelecimento. Como na segunda parte de *Motl*, de Scholem Aleichem, pode-se ver aqui o início de um processo de dotação de legitimidade à diáspora enquanto um lugar viável para um viver judaico, embora sem os exageros otimistas, criticamente caricaturais, que caracterizam aquela narrativa do mestre do humor iídiche.

Como suporte a esta hipótese, há o fato de que na primeira edição de *A Guerra no Bom Fim* havia uma segunda parte, retirada das edições subseqüentes, cuja ação transcorria em Israel (Joel torna-se dentista e viaja para Israel a fim de participar de um congresso de odontologia)⁸. Scliar credita a retirada desta segunda parte do romance a um possível comentário desabonador de um leitor sobre a mesma. Segundo o autor, a pessoa em questão lhe disse que havia adorado o romance, mas que, sem dar motivos, não havia gostado da segunda parte. Perante esta avaliação negativa, Moacyr simplesmente resolveu retirá-la de seu livro⁹.

Embora as reações de público e crítica sejam elementos importantes para o delinear do projeto romanesco de um autor, não creio que sejam suficientes e determinantes para que um artista imponha-se a tarefa sempre árdua de “mutilar” sua obra (radicalmente, neste caso). Não argumento aqui que Scliar esconda deliberadamente as verdadeiras razões para o corte realizado, mas fundamentalmente, creio que se trate de um processo semi-inconsciente de depuração de sua prática escritural; obedecendo a critérios nem sempre claros na consciência autoral de economia textual, de compreensão de experiências potencialmente ficcionalizáveis e de pragmática público-editorial.

Grosso modo, se na primeira parte do romance o Bom Fim é caracterizado como um lugar que replica outros lugares e situações, na segunda parte da narrativa Israel pode ser visto como uma réplica do Bom Fim; ou seja, as mesmas características e acontecimentos que marcam a diáspora marcam também a vivência na Terra Prometida. Vejamos: assim como o menino Joel fantasiava combater os nazistas, também o menino árabe Abu Shihab fantasiava que combatia e aniquilava os judeus que queriam roubar-lhes a terra; no Bom Fim, o judeu Eli se casa e vive muito feliz com uma mulata, promovendo a fusão das raças. Do mesmo modo, em Beer Sheva, uma judia brasileira se casa muito feliz com um beduíno. Até mesmo as situações mais hilárias, como a tentativa de sexo entre os avós de Joel, encontram sua contraparte na Terra Santa, como a tentativa exatamente igual de sexo entre o casal de idosos imigrantes russos que hospedam Joel em Haifa.

Aparentemente, Scliar sugere que as soluções de adaptação encontradas pela experiência diaspórica brasileira poderiam muito bem constituírem-se em soluções para os conflitos do Oriente Médio. Ou melhor, que sendo também um país de imigrantes, Israel, neste sentido, também seria uma “diáspora” e que, portanto, deveria ser similar às outras dispersões judaicas. Entretanto, e o que pode ter sido um dos motivos para o posterior corte

deste texto, o autor pode ter se dado conta de que esta seria uma percepção fundamentalmente equivocada do potencial de ficcionalização da realidade palestina.

Se a origem principal da imigração para Israel e das outras diásporas judaicas do século XX é a mesma, a Europa Oriental, as características e desenvolvimentos que tomou no Oriente Médio são totalmente outros: o trabalho bem-sucedido na terra, a criação de um Estado Judaico, a disputa de espaço territorial e político com a população nativa, a tentativa de criação de um sentido forte e específico de nacionalidade (com fortes tons anti-diaspóricos) e o permanente estado de tensão bélica são elementos não-experenciados pelas comunidades de Porto Alegre, São Paulo, Rio de Janeiro, Buenos Aires, Nova Iorque ou Chicago e que, portanto, requerem representações e respostas ficcionais específicas.

No nível narratológico, as imagens e sugestões da presença virtual de outros lugares, tempos e situações em Israel perdem muito da força lírica e humorística que encontramos na primeira parte da obra, carecendo na maioria dos casos de um sentido de macrorepresentação e reflexão sobre as questões dos rumos coletivos, deixando-nos uma coleção de angústias individuais cujas origens não são muito bem localizadas ou mesmo sugeridas (por exemplo, quais seriam os motivos para o celibato de Joel e sua falta de rumo na vida, se não podemos localizar a origem dos mesmos em sua infância, descrita como bastante feliz?). Este desequilíbrio entre suas duas partes torna a leitura do romance, em sua primeira versão, um tanto enfadonha para o leitor, que se vê obrigado a um esforço extra para tentar estabelecer uma conexão válida entre ambas.

Scliar, com o expurgo das “adiposidades” do texto, concentra então sua pena principalmente nas questões diaspóricas brasileiras, apontando para o fato de que, ao menos em um primeiro momento, todos os desafios, dilemas e contradições da vida judaica fora da Terra Prometida devem ser resolvidos, ou não, no próprio lugar de sua emergência. Não é à

toa que o autor assevera que uma das condições fundamentais para que volte a escrever sobre judaísmo contemporâneo (suas últimas obras concentram-se mais em períodos da história antiga do povo judeu) seja o compreender melhor as relações entre diáspora e Estado de Israel.

Pode-se ver também este afastamento progressivo de questões israelenses e uma distinção clara entre as características da imigração judaica para a América e para a Palestina no segundo romance de Scliar, *O Exército de um Homem Só*. Ao contrário da segunda parte de *A Guerra no Bom Fim*, a ação deste segundo romance não se passa em Israel, nem ao menos faz qualquer referência direta ao *shtetl* ou ao *kibutz*.

Entretanto, através de algumas ações e pensamentos da personagem principal e também de acontecimentos de sua vida, pode-se descortinar, em procedimento semelhante ao do romance anterior, traços destes outros lugares “judaicos” e seus contrastes com a especificidade da diáspora brasileira, em um caminho cada vez mais sem volta em direção à sua legitimação e reconhecimento de sua viabilidade. Neste sentido, não encontraremos aqui o *kibutz ipsis litteris*, mas como mais um macrolugar de referência, cujo significado político-social serve de contraponto às características do lugar utópico pelo qual Mayer Guinzburg anseia.

Com sua primeira edição datando de 1973, *O Exército de um Homem Só* é construído com uma técnica de minúcia realista na descrição dos percalços pelos quais passa a personagem principal, Mayer Guinzburg, na tentativa de tornar sua obsessão ideológica em uma realidade: erigir uma colônia agrícola cujos princípios organizadores seriam baseados na ideologia proletária soviética e tendo como modelo o tipo sociedade que se pretendia para a região autônoma judaica instalada na Sibéria por Stalin em 1934, Birobidjan¹⁰.

Assim, em sua juventude, Mayer planeja com os amigos a fundação em terras gaúchas de uma Nova Birobidjan; colônia na qual lavrariam a terra através da divisão do trabalho e recriariam instituições típicas dos regimes proletários, como a casa da cultura e o tribunal do povo. O tipo de relação de trabalho e de produção deste lugar utópico pode ser resumido na seguinte sentença, constantemente repetida pelo Capitão Birobidjan: *o que é meu é teu e o que é teu é meu.*

A ideologia de Guinzburg e de seus amigos é marcada por uma rigidez e sectarismo que, pretendendo-se um progressismo revolucionário, acabam por desaguar em um materialismo que, para além de nivelar pessoas e coisas, reifica as primeiras e humaniza as segundas, no sentido de que aí os animais passam a representar o *status* subordinado que os indivíduos passam a ter frente ao coletivo neste tipo de sistema, ao passo que as pessoas são desindividualizadas, uma vez que são representadas por homenzinhos imaginários semi-invisíveis, as massas, que seguem o Capitão apenas com o propósito de concordar com suas idéias e aplaudir entusiasticamente seus discursos.

Desenvolvendo uma das principais características encontradas em seu romance de estréia e que seguirá sendo desenvolvida até suas obras mais recentes, Scliar, através do lugar utópico de Guinzburg, também delinea e projeta em *O Exército de um Homem Só* a existência de outros lugares e suas características. Assim, na descrição de Nova Birobidjan, de seus possíveis habitantes e de suas características de interação socioeconômica pode-se perceber referências a ao menos dois outros “lugares judaicos” e sua inviabilidade de reduplicação na diáspora brasileira: a Rússia soviética e o *kibutz* israelense.

Impedidos pelo regime estalinista de imigrarem para a Palestina, os judeus soviéticos do início do século XX viam em Birobidjan uma oportunidade ímpar para a manutenção e desenvolvimento de sua cultura ídiche. Interessante é constatar que o que se

pretendia para o desenvolvimento de uma sociedade judaica no território autônomo transiberiano era muito semelhante ao que a ideologia sionista pretendia para os rumos da cultura judaica na Palestina. Vejamos dois trechos:

Esperava-se ali¹¹ o desenvolvimento de milhares de colônias coletivas. Plantações; criação de animais (galinhas, cabras e até — e por que não? — porcos; afinal, as superstições religiosas desapareceriam), usinas fábricas; instituições culturais. Tudo isso haveria de transformar os judeus — comerciantes, burocratas e intelectuais — num povo de obreiros. Mayer Guinzburg estremecia de emoção quando falava em Birobidjan. (...) (Scliar, 1980 [1973]¹², p. 12)

Birobidjan. Um dia os judeus do Bom Fim reconheceriam a importância deste nome. Birobidjan. A redenção do povo judeu, o fim das peregrinações. Birobidjan! (Scliar, 1980[1973], p. 13)

Resguardadas as diferenças entre a ligação com o passado judaico, representada pelo desejo de manutenção da cultura ídiche em Birobidjan, e o desejo de renovação, representado pelo ideal do novo homem hebreu na Palestina, os trechos acima poderiam descrever tanto os *kolkozés* soviéticos quanto os *moshavim* e *kibutzim* canaanitas. Enfeixados em uma só referência, argumento que esses dois lugares judaicos funcionam no romance como a proposição de um modelo para a vida judaica na diáspora brasileira através da tentativa quixotesca do capitão Birobidjan de implantá-los na realidade.

Entretanto, apesar de ser uma ideologia que busca a transformação do mundo através da justiça social, os componentes menos “nobres” desta utopia infiltram-se no texto desde o princípio, determinando seu fracasso. A subordinação de tudo aos desígnios do coletivo e a falta de espaço para a individualidade sufocam o sujeito, que não vê outra saída a não ser ceder às pressões exteriores, quer sejam as perseguições daqueles que não participam dos mesmos ideais, quer seja a sedução da sociedade capitalista, com sua ideologia do bem estar e ascensão individuais.

Esta inexorabilidade do fracasso está bem representada pela antipatia antecipada que Guinzburg nutre com relação a elementos dissonantes que ele mesmo insere em suas fantasias: a ambigüidade do inseto e a improdutividade da galinha.

(...) Neste grande empreendimento, Mayer Guinzburg terá aliados: a Camarada Aranha, o Camarada Rato e o Camarada Inseto. Mayer gostará da Camarada Aranha, do Camarada Rato, mas não gostará do Camarada Inseto; não saberá por que, mas não gostará. Se esforçará para gostar, mas não gostará. Fará autocrítica a respeito, mas não gostará. Talvez porque o Camarada Inseto permaneça indefinido: nem bem formiga, nem bem barata; e esta ambigüidade, Mayer Guinzburg sabe, poderá no futuro se expressar sob a forma de desvios ideológicos. De uma grande tribuna, sob o retrato de Rosa de Luxemburgo, Mayer discursará:

— O Camarada Inseto incide em graves erros! (Scliar, 1980[1973], pp. 45-46)

A Companheira Galinha... A Companheira Galinha era causa de muitos desgostos para Birobidjan. Era nervosa, sensibilizava-se por qualquer coisa e cacarejava sem parar — improdutivamente, pois não punha ovos. Era um peso morto. Quando ela estava de costas, Birobidjan a olhava com rancor; pela frente, contudo, procurava tratá-la bem e até lhe sorria. (...) (Scliar, 1980[1973], p. 63)

As falhas “ideológicas” que Guinzburg atribui ao inseto e à galinha, na verdade, são uma projeção no outro de seus próprios desvios de caráter: sua improdutividade e ócio aos olhos de sua família e amigos, sua hesitação entre a ideologia e os posteriores sonhos e realizações de ascensão social e a relação ambígua que mantém com a tradição e a religião. Essas falhas serão o elemento determinante para sua capitulação e rendição às imposições da realidade e da vida social.

Em um país com uma longa tradição capitalista e de autoritarismo das elites, não é de se admirar do fato de que uma ideologia socialista, proletária e igualitária, embora com fortes componentes ditatoriais, aos moldes da que propõe Mayer, não encontre solo propício para se desenvolver. Além disso, o Capitão Birobidjan constitui um exército de um homem só não apenas por suas delirantes e quixotescas idéias, mas fundamentalmente porque em seu meio de origem, imigrantes judeus e seus descendentes, os valores são outros: por um lado e para a geração mais velha, os valores da tradição e da religião e, por outro, a tentativa de

tornar realidade os sonhos que os fizeram atravessar o Atlântico em busca de uma vida melhor, mais farta e segura. Vejamos dois trechos:

Nosso pai abanava tristemente a cabeça.

— Na Mishná está escrito que há quatro tipos de homens: o vulgar diz: “O que é meu é meu; o que é teu é teu”; o perverso diz: “O que é meu é meu; e o que é teu também é meu”. Quanto a mim, prefiro as palavras do homem santo, que diz: “O que é meu é teu; e o que é teu é teu”. Mas tu, meu filho, dizes: “O que é meu é teu; e o que é teu é meu”. E isto, segundo a Mishná, são as palavras do excêntrico, do estranho entre os homens. Acho que vais sofrer muito, meu filho. (Scliar, 1980[1973], p. 25)

1930

“Aquele ano foi terrível” — recorda Avram Guinzburg — nosso pai e nossa mãe discutiam o dia inteiro com Mayer. Ele não queria estudar; afirmava que o estudo era só um mecanismo de ascensão social; também não queria trabalhar, porque dizia que não iria enriquecer nenhum porco capitalista.” (Scliar, 1980[1973], p. 33)

A experiência judaica da Birobidjan soviética fracassou a causa dos expurgos estalinistas de 1936-1938 e de 1949. Escolas iídiche e sinagogas foram fechadas, líderes comunitários expurgados sob alegação de Sionismo, escritores deportados para o Gulag e mais de trinta mil livros judaicos queimados. Além disso, a região nunca contou com mais de trinta por cento de população judaica¹³.

Similarmente, a primeira tentativa de Mayer Guinzburg em erigir sozinho a Nova Birobidjan na chácara do Beco do Salso é abortada por quatro vagabundos que repetidamente o atacam, destruindo seu trabalho recém-iniciado e derrotando-o finalmente ao arrebatarem-lhe a amante. Ruída a utopia, só lhe resta voltar para a casa e para a família, onde, rendendo-se aos apelos dos valores burgueses, enriquece construindo prédios aos quais empresta nomes bíblicos.

Analiso esta passagem de Mayer de fervoroso comunista a capitalista bem-sucedido como uma possível alusão à paulatina transformação do Estado de Israel em uma economia de mercado, uma vez que a partir dos anos 60 os valores socialistas do pioneirismo,

do coletivismo e do trabalhismo, bem representados pelas instituições do *kibutz* e dos sindicatos, perdem força tanto na caracterização identitária do sabra quanto na tomada de decisões políticas do país.

Entretanto, mesmo em sua fase mais ferozmente capitalista, Guinzburg ainda tem algumas “fumaças” de socialismo e ao criticar os rumos que a política internacional israelense tomou, na verdade, está também fazendo uma autocrítica, já que talvez tenha a consciência de que, tal qual o Estado Judaico, abandonou em boa medida seus ideais de juventude em prol do capital. Vejamos o trecho em que o fim de seu relacionamento com a amante toma os contornos de um debate político:

— Não foi nada disto! O governo de Israel preparou um ataque traiçoeiro a seus vizinhos, em obediência à determinação estrangeira. Israel estava mancomunado com a Inglaterra e a França — duas potências imperialistas — para invadir o Egito. Israel é uma terra pérfida — tão pérfida quanto tu. O que queres é o meu dinheiro... (Scliar, 1980[1973], p. 122)

Esse afastamento das coisas israelenses que venho expondo, em uma leitura assumidamente político-ideológica da obra literária, é apenas uma das dimensões do romance. Os fatos aí narrados, a psicologia e o comportamento das personagens, especialmente da personagem principal, podem ser lidos, e o foram, com base em outras teorias e outras hipóteses formuladas, o que, inevitavelmente resultará na dotação de diferentes significados ao texto.

Berta Waldman (2003, p. 129), por exemplo, analisa o abandono por parte de Mayer de suas crenças políticas e sua rápida ascensão financeira à necessidade de pôr as origens de filho de imigrantes pobres entre parênteses para poder galgar os estratos mais altos da sociedade e a ela integrar-se. Gilda Salem Szklo (1990, disperso) vê na personalidade quixotesca de Guinzburg e em seus malogros uma versão atualizada e ideologizada do célebre

schlemiel (ou *schlinmazel*), tipo tradicional judaico cujos infortúnios e azares advêm de sua ingenuidade, credulidade, esperança e fé¹⁴.

Mais do que com o *schlemiel*, identifico a figura de Guinzburg com um tipo que passou a ser comum no judaísmo a partir de meados do século XIX e o qual Isaac Deutscher (1975) denomina de “o judeu não-judeu”, aquele que tendo sido criado sob os auspícios da tradição, dela se afasta para inserir-se em uma condição humana mais ampla e universalista, aproveitando-se para isso de seu contato simultâneo com culturas distintas, plurais. Deutscher identifica como “judeus não-judeus” Marx, Trotsky, Freud e Rosa de Luxemburgo.

A hipótese que sigo aqui direciona e, de certa maneira, condiciona minha leitura do romance. Dentre todos os aspectos relevantes da obra em questão, me chama mais a atenção o afastamento gradual de Scliar de acontecimentos, situações e lugares judaicos que poderiam servir de opções de modelo para a tentativa de balizar a vivência contemporânea dos judeus no Brasil. Argumento então que, em suas narrativas, Scliar progressivamente “testa” esses modelos e, de uma maneira ou de outra, os descarta (ou deles retira o mínimo que lhe pareça válido), em um caminho literário que é o de encontrar possibilidades de soluções para os dilemas judaico-brasileiros no bojo mesmo da cultura do país e de suas interações com o judaísmo.

Neste sentido, mais dois lugares e duas experiências judaicas, o *kibutz* e o socialismo judaico-soviético, encontram o seu (bom) fim nas páginas scliarianas, restando apenas o Brasil e a experiência judaico-brasileira. Traço indelével disso são as críticas à ditadura militar, iniciada em 1964, que podem ser encontradas metaforizadas ou metonimizadas em várias situações do romance, como na já citada descrição dos aspectos totalitários da ideologia defendida por Mayer.

Não é fortuito que Mayer retome seus ideais de juventude, em 1970, justamente como reação às medidas arbitrárias e ditatoriais tomadas pela proprietária da pensão onde vive, Dona Sofia, para controlar os horários e comportamento dos hóspedes. A tomada do controle da casa pelos seus moradores, liderados por Mayer, aponta para o fato de que em um país assolado pelo autoritarismo, por um lado, e pelos valores individualistas, por outro, ainda há espaço para o sonho e para a utopia e que só a ação em grupo pode dar respostas para os problemas coletivos.

Entretanto, após “conquistada” a pensão, seus habitantes ou passam a se comportar de uma maneira individualista, sem se preocuparem com as necessidades coletivas, ou caem em uma extrema dependência a Mayer. Esse fato ficcional mostra que, fundamentalmente, a maior causa do constante malogro das utopias não se encontra no fato de que talvez seus ideais sejam delirantes e impraticáveis; mas na alienação, que ameaça a democracia e a justiça social. Elucidativo é o trecho no qual Guinzburg tenta doutrinar a derrotada Sofia:

— Tu vais passar por um processo educativo — explica o Capitão — para aceites as idéias da nova sociedade. Depois vamos te soltar. Não precisas ter medo; não vou te submeter ao Tribunal do Povo, que poderia até te condenar à morte. Acho que o problema contigo é de formação, de modos que vamos te dar uma oportunidade. O trabalho te regenerará. Agora, come. (Scliar, 1980[1973], p. 167)¹⁵

Mais uma vez, a tentativa de se *construir uma nova sociedade* conhece o fracasso, desta vez na ficção. Sozinho na pensão e debilitado por um enfarto em curso, Birobidjan vê-se cercado pelos mesmos bandidos que causaram a destruição da primeira Nova Birobidjan e por policiais chamados pela dona do estabelecimento, que conseguira libertar-se e fugir. Sua sobrevivência ao acidente coronário, da qual temos notícia no início do romance, nos

convence de que sempre haverá aqueles que acreditam nas utopias e que tentem implantá-las na realidade.

NOTAS AO CAPÍTULO I

¹ Não me concentrarei aqui na história e na análise da experiência baldada dos assentamentos judeus no Rio Grande do Sul, tais como a Colônia Fillipson e Quatro Irmãos, uma vez que há bibliografia específica e confiável para o tema de um ponto de vista sociológico.

² Dada a abundância de referenciais bibliográficos e midiáticos sobre o tema, também não me deterei na descrição pormenorizada dessas viagens marítimas.

³ A autora ainda ressalta que *é importante lembrar que o corpo sempre foi discriminado ao longo da história judaica em benefício da superioridade do espírito*. (Waldman, obra citada, p. 128).

⁴ É por essa via também que aparece no romance umas poucas referências na obra Scliariana sobre o holocausto. Sobre isso, a análise de Berta Waldman, em texto ainda inédito, é exemplar:

Quando os filhos de Ralph matam gratuitamente o velho judeu e o transformam em churrasco, eles estão promovendo a passagem de uma expressão metafórica em literal, e alçando a situação ao plano fantástico. É a mulata Maria, mãe das crianças criminosas que, em sua ignorância (ela não sabe o que os filhos e o leitor sabem), começa a comer o corpo de Samuel. Para além dos aspectos macabros que o episódio suscita, podemos interpretá-lo pelo viés antropofágico. Quando Maria come a carne humana, o autor a transforma em canibal nativa. Ela é a autóctone em oposição ao marido e aos filhos que se parecem ao pai, o europeu civilizado, branco. Através do comportamento do branco europeu e do nativo, o leitor é levado a avaliar uma das conseqüências banais da colonização: a corrupção dos nativos pelo europeu, este o verdadeiro bárbaro, numa inversão clara da óptica colonialista. Com este episódio, o autor ilustra um crime macabro que indicia o extermínio nazista, ao mesmo tempo que inclui uma tomada de posição com relação ao processo bárbaro de colonização a que o branco e europeu submeteu o Brasil e a América Latina. (Waldman, 2005, pp. 7-8)

⁵ Nas citações das obras de Scliar, o ano da primeira edição do livro citado virá sempre entre colchetes, logo após o ano da edição utilizada.

⁶ *Memórias de um aprendiz de escritor*. Vide bibliografia.

⁷ Não comentarei aqui extensivamente essa galeria de figuras típicas do *shtetl* que podem ser encontradas neste e, em menor número e importância, em outras narrativas scliarianas. Um inventário e análises bastante completos podem ser encontrados no estudo seminal de Gilda Salem Szklo, *O Bom Fim do Shtetl, Moacyr Scliar* (1990). Vide bibliografia.

⁸ Utilizo como fonte de análises e citações a 7ª edição do romance, de 1997 (vide bibliografia). A primeira edição de *A Guerra no Bom Fim*, com a referida segunda parte, encontra-se indisponível nas livrarias, bibliotecas e sebos em que a procurei. Entretanto, uma fotocópia do texto em questão me foi gentilmente cedida pelo autor, a quem agradeço a contribuição valiosa.

⁹ Scliar, Moacyr. “Depoimento sobre sua obra”. In. *9º Congresso Internacional da Associação Brasileira de Literatura Comparada*, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, julho de 2004. Anotações manuscritas por Leopoldo O. C. de Oliveira

¹⁰ Birobidjan foi fundada em 1928, mas apenas em 1934 foi designada por Stalin como a região na qual deveria se desenvolver uma cultura judaico-proletária na União Soviética.

¹¹ Isto é, em Birobidjan.

¹² Utilizo como fonte para citações a terceira edição do romance, de 1980.

¹³ Informações coletadas no artigo “Birobidjan, Enclave Judaico na Antiga URSS”, Revista Morashá, edição online, http://www.morasha.com.br/conteudo/artigos/artigos_view.asp?a=215&p=1, acessado em 24/08/2005. O artigo não traz indicação de autor.

¹⁴ O *schlemiel* foi imortalizado por quase todos os mestres da prosa iídiche de fins do século XIX até meados do XX. Só para citar alguns exemplos, temos: Menachem Mendel e Tobias, o leiteiro, de Scholem Aleichen; Benjamin, o terceiro, de Mêndele Mocher Sfarim, e Grimpl, o tolo, de Barchevis Singer. A figura do *schlemiel* também foi “atualizada” por muitos escritores judeus contemporâneos, como as personagens Herzog e Augie March, de Saul Bellow.

¹⁵ É recorrente em todo o romance a situação de doutrinação ser concomitante com o forçar a ingestão de alimentos. Assim, os pais de Mayer tentam inculcar-lhe os valores tradicionais e religiosos juntamente com comida iídiche; sua esposa tenta convencer-lhe dos valores burgueses com comida brasileira e, no trecho citado, Mayer tenta ideologizar Sofia com comida proletária, o pão. Fica clara aí a metáfora de internalização forçada de valores.

CAPÍTULO II

“A BALADA DO FALSO MESSIAS” E *OS VOLUNTÁRIOS*: A CAMINHO DE JERUSALÉM?

Encerrou-se o capítulo anterior com considerações sobre a permanência das utopias e com a constatação de que sempre haverá idealistas dispostos a se sacrificarem e lutarem por sua concretização, malgrado a tendência acentuada de malogro deste tipo de empreitada. Entretanto, uma das mais antigas utopias judaicas, após dois milênios de deferimento e por um destes raros lances da história, foi concretizada: a volta do povo à Terra Santa e a Jerusalém.

Este capítulo será dedicado ao exame de um conto, “A Balada do Falso Messias”, de 1976, e um romance, *Os Voluntários*, de 1979, que tratam deste tema. O foco das análises continuará sendo dirigido pela hipótese da testagem ficcional dos lugares e situações judaicas como possíveis modelos geradores ou inspiradores de soluções críticas em relação à vivência judaica na diáspora brasileira. O aparato teórico será oportunamente indicado ao longo do texto.

A volta a Jerusalém, enquanto ela mesma e enquanto metonímia de toda a Terra de Israel, sempre esteve no imaginário popular e religioso judaico desde o Exílio da Babilônia e da destruição do Segundo Templo e rendeu, como ainda rende, os mais variados tipos de

texto (cabala, lendas pós-bíblicas, páginas talmúdicas e midráshicas, poesia religiosa etc.). A volta dos exilados se daria no advento do Messias e seu constante deferimento aguçava tanto o desespero do povo quanto sua esperança no cumprimento da promessa, buscando meios de entender o adiamento e de apressar a vinda da redenção. Isso causava, de tempos em tempos, ondas de fervor e fanatismo místico-religioso por todo o mundo judaico, como o aparecimento e desmascaramento de vários falsos messias.

Com o advento do Sionismo, que em muitos aspectos pode ser visto como uma versão atualizada, secular e político-ideológica do Messianismo judaico, a volta dos judeus ao antigo berço de sua cultura e religião e o fim das diásporas passaram a ser considerados como cada vez mais plausíveis e concretos, desde que o povo para lá se dirigisse por livre iniciativa, sem aguardar pelo cumprimento das promessas messiânicas; ou seja, o ato de imigrar para a Palestina, em si mesmo, já garantiria que a promessa estava sendo realizada.

O conto de 1976 e o romance de 1979 tratam, respectivamente, deste imemorial anseio pela viagem final e sem retorno à Terra Santa pelos dois pontos de vista que venho expondo: o do Messianismo e o do Sionismo, deturpando ambos, mesclando-os com a história da imigração judaica no Brasil e com a história mais recente do país, fazendo emergir disso tudo novos significados para a vivência coletiva da diáspora brasileira. Começemos então as análises.

Em “A Balada do Falso Messias”, Scliar dá nova feição à sua marcante característica de sugerir outros tempos e lugares através do que vem textualmente narrado. Desta vez, além de metáforas, metonímias e referências, há no plano do escritural diretamente observável (isto é, o enredo e seus fatos concretos) a junção entre o distante século XVII e o passado mais recente do início do século XX. Scliar põe o falso messias Shabtai Zvi e seu mentor, Nathan de Gaza, como passageiros de um navio de imigrantes judeus da Europa

Oriental, que se dirigiam ao Brasil, em 1906, para a empreitada de povoar e trabalhar nas colônias agrícolas do Barão Franck, no sul do Brasil.

Ao contrário do aparecimento de Hitler e de tropas alemãs em Porto Alegre, em *A Guerra no Bom Fim*, claramente percebidos como fruto da imaginação do menino Joel, a interação entre as figuras históricas do século XVII e os imigrantes judeus do século XX faz parte do que se chama em narratologia de “o real da ficção” (Rimmon-Kenan, 2002[1983], disperso). Não é, por exemplo, um delírio marítimo dos passageiros do navio nem a atribuição de uma alcunha a um líder carismático, mas o falso messias e seu mentor em pessoa.

Com esta junção de episódios históricos, Scliar ressalta a semelhança situacional das duas comunidades em questão. Na Europa Oriental e no Oriente Médio do século XVII, as comunidades judaicas chegaram a um nível insuportável de perseguições e extermínios, respectivamente perpetrados pelos cossacos e pelos turcos. Para essas comunidades, pareceu que nada mais de pior poderia acontecer e que a hora era chegada para a redenção¹. Por este motivo, as alegações de Shabtai de que era o tão esperado Messias encontraram eco no seio do povo, mesmo com o fato de que nada de concreto se sabia a respeito dele, apenas fantásticos e imaginosos boatos.

Similarmente ao acima descrito, que expectativa poderiam ter os imigrantes judeus que se dirigiam, principalmente, ao Brasil e à Argentina do final do século XIX e princípios do XX para o experimento de assentamentos rurais? Em primeiro plano, destaca-se a escassez e irrealidade de informações não apenas sobre o projeto em si, mas principalmente sobre as verdadeiras condições climáticas e de trabalho nas colônias. Junte-se a isso o caráter pioneiro da empreitada. Diferentemente dos que subiam a Canaã e dos que sonhavam em ser os novos Rockfellers de Nova Iorque, os que desciam ao Hemisfério Sul geralmente não contavam nem com uma tradição de escritura e leitura do local em questão nem com

referências de parentes e amigos que os tivessem precedido na empreitada. Tudo com o que contavam era o material de divulgação da Jewish Colonization Association, como nos descreve com exatidão Marcos Yolovitch²:

“Numa clara manhã de abril do ano de 19..., quando a estepe começava a reverdecer a entrada alegre da primavera, apareceram espalhados em Zagradowka, pequena e risonha aldeia russa da província de Kersan, lindíssimos prospectos, com ilustrações coloridas, descrevendo a excelência do clima, a fertilidade da terra, a riqueza e a variedade da fauna, a beleza e a exuberância da floresta, dum vasto e longínquo país da América, denominado — BRASIL —, onde uma empresa colonizadora israelita, intitulada *Jewish Colonization Association*, mais conhecida por JCA, proprietária duma grande área de terras de uma fazenda chamada ‘Quatro Irmãos’, situada no município de Boa Vista do Erechim, Estado do Rio Grande do Sul, oferecia colônias, mediante vantajosas propostas, a quem quisesse se tornar lavrador”. (Yolovitch, 1940, citado em Scliar, 1997[1972], pp. 9-10)³

Também sua origem ocupacional não permitia que tivessem maiores noções sobre o trabalho que os esperava nas comunidades agrícolas nas quais se integrariam. Após séculos de interdição, desde o banimento das guildas na Idade Média até as áreas de confinamento na Rússia czarista, o trato do judeu com a terra novamente se tornaria possível. Mas o que esperar da atividade agrária se mecanismos de compensação foram criados para suprir a proibição de trabalhar, a não se mencionar possuir, o solo? Os judeus haviam se tornado um povo citadino e cosmopolita (profissionais liberais, grandes comerciantes e financistas) na Europa Ocidental e, na Europa do Leste, artesãos, varejistas e eruditos.

Poucas e fantásticas informações poderiam representar terreno fértil e propício para não menos fantásticas e irreais expectativas e utopias. Pode ter parecido a esses judeus perseguidos, empobrecidos, humilhados e oprimidos pelos regimes da Europa Oriental que tudo deveria ser melhor e nada poderia ser pior do que a estagnação socioeconômica do *shtetl* e a devastação dos *pogroms*. Neste sentido, o Sabatismo e a imigração podem ser

colocadas no mesmo nível, como opções de salvação para situações extremas, mesmo que não se tenha muita noção do que possa vir a acontecer e de como as coisas possam terminar⁴.

O relato começa com uma breve descrição do trajeto marítimo Europa — Brasil, no qual o narrador e seu grupo, judeus russos, travam contato com Shabtai Zvi e Natan de Gaza. Como argumentado no primeiro capítulo, esta é uma das raras descrições do caminho oceânico percorrido pelos imigrantes. Sua aparição no início da narrativa é narratologicamente funcional, sinalizando a origem sociocultural daqueles que aqui aportaram e prefaciando as condições e causas sociopsíquicas para que no decorrer do conto aceitem Zvi como líder e mentor. Vejamos um interessante trecho:

Eles já estavam no navio quando embarcamos. Shabtai Zvi e Natan de Gaza. Nós os evitávamos. Sabíamos que eram judeus, mas nós, da Rússia, somos desconfiados. Não gostamos de quem é ainda mais oriental do que nós. E Shabtai Zvi era de Smirna, na Ásia Menor — o que se notava por sua pele morena e seus olhos escuros. [...] (Scliar, 2003[1976], p. 17)

Como ressalta Berta Waldman (2003, p.114), coloca-se aqui um problema recorrente na história das diásporas judaicas: as tensões intra-étnicas, ou seja, a falta de entendimento e mesmo preconceito entre judeus ashkenazitas e sefarditas/orientais. Entretanto, esta característica na modernidade e contemporaneidade diz muito mais respeito às assimetrias socioeconômicas e culturais entre as diversas correntes migratórias judaicas que enformam o moderno Estado de Israel, com clara concentração de poder nas mãos de judeus oriundos da Europa Centro-Oriental, do que às diásporas, em especial a brasileira.

Não seria aqui o caso de uma apologia à diáspora via uma desqualificação sumária do Israel moderno, mas mais um caso de aproximação de matrizes culturais através da colagem de lugares díspares: se é uma verdade que há problemas intra-étnicos graves na moderna sociedade sabra e que este tópico parcamente se coloca no rol das preocupações da

comunidade judaica em nosso país; também é verdade que as relações interétnicas no Brasil revestem-se de um aspecto problemático, com o relegar uma condição de subalternidade aos negros, índios e outras minorias, o que se lê nas entrelinhas da tensão ficcional entre os passageiros ashkenazitas e as duas personagens levantinas.

A viagem continua, com alguns percalços que reforçam a estranheza das figuras orientais aos olhos dos *ashkenazim* russos, como o banho penitencial noturno de Zvi em um mar gélido (Scliar, 2003[1976], p. 18). Ao chegarem à colônia e ao começarem o trabalho com a terra, os imigrantes judeus logo se dão conta do quão difícil é a lida no campo e dos desafios que terão de enfrentar para obter resultados satisfatórios de todo esse labor: *Como era dura a vida rural! A derrubada de árvores. A lavra. A semeadura... Nossas mãos se enchem de calos de sangue.* (Scliar, 2003[1976], p. 19)

Após um certo tempo, dois infortúnios abatem-se sobre o grupo: a gangue do bandido Chico Diabo passa a atacar continuamente a colônia e uma chuva de granizo dizima as lavouras arduamente plantadas pelos judeus. Nesse cenário de profundo desespero é que Shabtai Zvi faz sua reaparição, após longo período de jejuns e preces. O estado deplorável em que se encontra a comunidade, perseguida e empobrecida como nas áreas de confinamento na Rússia, é fator decisivo para que o falso messias granjeie credibilidade em suas alegações de santidade e adeptos para seu projeto de imigração para a Palestina.

Estávamos imersos no mais profundo desespero quando Shabtai Zvi reaparece.

Está transfigurado. O jejum devastou-lhe o corpo robusto, os ombros estão caídos. A barba agora, estranhamente grisalha, chega à metade do peito. A santidade envolve-o, brilha em seu olhar.

Caminha lentamente até o fim da rua principal... Nós largamos nossas ferramentas, nós saímos de nossas casas, nós o seguimos. De pé sobre um montículo de terra, Shabtai Zvi nos fala.

— Castigo divino cai sobre vós!

Referia-se a Chico Diabo e ao granizo. Tínhamos atraído a ira de Deus. E o que poderíamos fazer para expiar nossos pecados? (Scliar, 2003[1976], p. 20)

À semelhança da novela *Satã em Gorai* (1975), de Isaac Barchevis Singer, o conto reflete a histeria coletiva que se espalhou pelas comunidades judaicas da Europa Oriental do século XVII, ao acreditarem nas alegações de Shabtai Zvi de que era o Messias. Entretanto, no caso de Scliar, o que temos é uma atualização e reinvenção desta tão conhecida página da história judaica.

A primeira diferença que se nota em relação à tradição messiânica é o modo como Shabtai Zvi pretendia cumprir a promessa de retorno à Palestina e uma mudança na cidade de destino: acredita-se que, no advento do Messias, os judeus que estivessem vivos seriam transportados a Jerusalém por uma gigantesca nuvem; os que estivessem mortos, por túneis subterrâneos. Já no conto de Scliar, Shabtai promete levá-los de barco para a Palestina e, em lá chegando, se dirigiriam à cidade de Sfat. Vejamos o trecho:

— Devemos abandonar tudo: as casas, as lavouras, a escola; a sinagoga; construiremos, nós mesmos, um navio — o casco com a madeira de nossas casas, as velas com os nossos xales de oração. Atravessaremos o mar. Chegaremos a Palestina, a Eretz Israel; e lá, na santa e antiga cidade de Sfat, construiremos um grande templo. (Scliar, 2003[1976]⁵, p. 20)

Assim como no relato de Singer, também no de Scliar há uma progressiva destruição da comunidade por meio de seus próprios habitantes. Uma vez que sinceramente acreditavam nas promessas redentoras de Shabtai, os colonos deixaram de trabalhar a terra e até mesmo destruíaam suas próprias casas para obter madeira:

Desde aquele dia não trabalhamos mais. O granizo que destruiu as plantações. O Chico Diabo que roubasse os animais, porque nós íamos embora. Derrubávamos as casas, jubilosos. As mulheres costuravam panos para fazer as velas do barco. As crianças colhiam frutas silvestres para fazer conservas. Natan de Gaza recolhia dinheiro para, segundo dizia, subornar os potentados turcos que dominavam a Terra Santa. (Scliar, 2003[1976], p. 21)

Pode-se dizer que, nessa reinvenção humorada, irônica e crítica do Sabatismo, o que derroca o projeto de assentamento rural dos imigrantes e abre caminho para as expectativas messiânicas é a própria realidade brasileira, que se impõe impiedosamente: Chico Diabo é o tipo de bandido popular que pode ser encontrado tanto nas páginas de nossa história, como os nordestinos Lampião e Corisco, quanto no melhor de nossa literatura, como o bando de Hermógenes em *Grande Sertão, Veredas*, e o de Joãozinho Bembem, no conto *A Hora e a Vez de Augusto Matraga*, ambos de João Guimarães Rosa⁶.

Entretanto, ao contrário do que encontramos em *Satã em Gorai*, onde ficamos sabendo que os cristãos planejavam se apossar dos pertences deixados pelos judeus quando estes abandonassem sua aldeia, a realidade do Brasil e sua história também podem servir de inspiração para soluções dos impasses enfrentados pela comunidade. Dois fatos nos remetem a isso: a disposição do padre em ajudar os judeus, a pedido dos colonos não-judeus da região, e a intenção dos sabatistas em levar seu barco ao mar em carretas puxadas por bois, assim como Bento Gonçalves o fez no famoso episódio da Guerra dos Farrapos.

Se, por um lado, a inspiração nos Farrapos reflete um processo de integração ou aculturação em curso, por outro, a fala do padre aponta para as inevitáveis pressões do grupo hegemônico para a supressão de todas as diferenças, para a coerção da homogeneização da sociedade⁷. Vejamos:

(...)

Não precisamos, padre — respondemos com toda a sinceridade. — Nosso Messias chegou; ele nos libertará, nos fará felizes.

— O Messias? — o padre estava assombrado — O Messias já passou pela terra. Foi Nosso Senhor Jesus Cristo, que transformou a água em vinho e morreu na cruz por nossos pecados. (Scliar, 2003[1976], p. 21)

Como inúmeras vezes na história judaica, a empreitada de retorno à Terra Prometida também malogra em “A Balada do Falso” Messias. Após ser obrigado pelos

jagunços de Chico Diabo a segui-los ao acampamento do bandido com o intuito de curá-lo de uma grave doença e depois desaparecer, Shabtai Zvi perde credibilidade aos olhos de seus seguidores, que, temendo represálias, fogem para Erexim e, depois, para Porto Alegre, onde o falso messias enriquece trabalhando em uma financeira.

Berta Waldman assevera que este malogro decorre do *apelo à fixação num espaço alheio, apropriado à força da permanência municida pela exploração do trabalho, pelo acúmulo do lucro, pela degradação do homem no sentido marxista do termo*. (Waldman, 2003, p. 115). Neste sentido, o conto reflete o antagonismo entre a idéia de redenção, representada pelo Messianismo, e a corrente arrebatadora do capitalismo contemporâneo, para a qual as utopias, mormente as baseadas em ideais religiosos, são faltas de um sentido prático.

Em um segundo nível, pode-se ver também em “A Balada do Falso Messias” mais uma etapa na obra de Scliar na dotação de validade e legitimidade à vivência judaica na diáspora brasileira frente a outros lugares e experiências judaicas. Essa fixação, que vai se tornando cada vez mais irreversível, não está isenta de impasses e contradições, como o aceitar tacitamente os padrões de vida e as crenças da sociedade receptora. Examinemos a seguinte passagem:

— E Shabtai Zvi — perguntou Natan de Gaza com voz trêmula (era remorso o que ele sentia?).

— Ele que vá para o diabo, aquele louco! — berrou Leib Rubin. — Só trouxe desgraças!

— Não fale assim, pai! — gritou Sarita. — Ele é o Messias.

— Que Messias, nada! Acaba com essa história — isso ainda vai provocar os anti-semitas. Não ouviste o que o padre disse? O Messias já veio, está bom? Transformou a água em vinho e outras coisas. (...) (Scliar, 2003[1976], p. 23)

Evidentemente, não há aqui uma conversão do judeu em cristão nem uma assunção literal das crenças católicas, mas a certeza de que devem ser levados em conta os modos de pensar da maioria e tentar agir de uma maneira que não cause conflitos entre as

crenças judaicas e o restante da sociedade; condição fundamental para o sucesso da empreitada de criar raízes definitivamente no país.

Importante também para se atingir este objetivo é o exame crítico da história da comunidade. Assim, o malogro da experiência messiânica representa também a falha da experiência de assentamento rural dos judeus no sul do Brasil, uma vez que a falta de preparo do judeu do *shtetl* para lidar com o árduo trabalho na terra não foi levada tão a sério quanto deveria. Na maioria dos casos, os judeus que se dirigiram para as colônias não eram ligados a nenhuma ideologia coletivista ou estavam embuídos dos ideais de reconstrução de uma terra prometida e devastada, como ocorreu com a experiência de imigração judaica para a Palestina. Assim sendo, eles poderiam mais facilmente desistir das terras à menor dificuldade e enfrentar a vida nos centros urbanos, como realmente ocorreu. Este fato também encontra representação, sumária, diga-se de passagem, em *A Guerra no Bom Fim*:

Leão, pai de Samuel, ganhou uma gleba na colônia de Phillipson e lá construiu uma casa. Não foram felizes aqueles pioneiros. Leão era alfaiate; sabia manejar agulha e linha, não a enxada. Ia derrubar uma árvore — a árvore caía em cima dele. Botava fogo no mato — e quase queimava a própria casa. Nada dava certo. Os gafanhotos devoraram a primeira colheita, sua mulher foi picada por cobra, o filho mais velho teve apendicite e morreu. Leão começou a beber. A família deixou a colônia e veio de trem para Porto Alegre. De Phillipson só traziam, num vagão de carga, a água “Malke Tube”. (Scliar, 1997[1972], p. 10)

Embora composto com um tema tipicamente judaico, pode-se ver nas entrelinhas do conto referências aos problemas brasileiros contemporâneos. A facilidade com que as personagens se deixam envolver pelas promessas redentoras de Zvi, além de mostrar a força que tais idéias adquirem em momentos extremos, também pode ser lida como uma crítica à imobilidade da maioria da sociedade brasileira e seu apoio à ditadura militar, apoio este que apenas arrefeceu com a tremenda crise econômica do início dos anos 80.

Com a destruição tanto do projeto dos assentamentos rurais quanto da idéia de redenção mística, o que resta às personagens do conto é o render-se à realidade da vida brasileira nas grandes cidades. Esta constatação está bem representada no final do conto, quando Scliar ironicamente faz com que Zvi reproduza ao contrário o milagre de Jesus, transformando o vinho em água. Segundo o Talmude, metaforicamente o vinho representa a Agadá, o elemento de sonho e alegria na lei judaica. Ao transformar o vinho em água, sinaliza-se que o sonho dá lugar à realidade. E é justamente pela via do real que Scliar dará continuidade em sua obra ao exame ficcional dos lugares e situações caros ao imaginário judaico. A Jerusalém concreta e real será o próximo destino de seu texto.

Lançado em 1979, *Os Voluntários* conta a história da amizade entre Paulo, filho de imigrantes portugueses, e Benjamin, que imigrou para o Brasil da Polônia quando era menino. Quase a totalidade dos acontecimentos do romance têm lugar em uma região específica de Porto Alegre: o centro da cidade e a rua Voluntários da Pátria, onde as famílias dos meninos têm casas comerciais (um bar e uma loja de tecidos, respectivamente), das quais futuramente serão os donos.

Basicamente, a primeira parte do romance relata as diferenças de personalidade entre os dois rapazes e sua inserção no ambiente social do bairro. Paulo é falante nativo do português e passa a maior parte do tempo brincando na rua com os garotos do bairro. Benjamin se sente muito deslocado na rua e na escola e sua condição de estrangeiro, evidenciada por um forte sotaque, o deixa isolado.

Adolescente, Benjamin era parecido com o pai; um pouco mais alto e robusto, mas nos olhos a mesma expressão, entre desconfiada e assustada. Não se dava com ninguém, não tinha turma. Só nos tornamos amigos, mesmo, no colégio. Cursamos juntos o ginásio, no Júlio de Castilhos. Sentávamos os dois no fundo da aula, eu porque era vagabundo, ele por tímido. Não era um aluno brilhante; e ainda por cima, nascido na Polônia, tinha um sotaque forte, um erre carregado. (...). (Scliar, 2001[1979], p. 30)⁸

Entretanto, o que singulariza Benjamin é sua obsessão por Jerusalém. Entretanto, sua ligação com a cidade difere bastante da relação que tradicionalmente se tem com Sião. Para efeito comparativo, vejamos as expectativas de seus pais:

A Arão, neto e bisneto de talmudistas, não desagradaria morar em Jerusalém; de preferência perto do Muro das Lamentações, onde pretendia rezar todos os dias uma *mitzvá*; como dizia, uma benção que sem dúvida lhe garantiria um lugar no céu, no seio mesmo de Abraão. Frima, filha de pais também religiosos, não desaprovava a idéia. Mais prática, porém, perguntava-se de onde sairia o dinheiro para a alimentação da família; de Nhunho, já grandinho, e de Benjamin que estava a caminho. Rezar estava bem; mas, e comer? Aos poucos foi introduzindo no marido a idéia de fazer a América. Ganhar bom dinheiro — e depois sim, Jerusalém. Mas Jerusalém com segurança. Jerusalém com uma boa reserva financeira, capaz de lhes permitir viver a aventura mística em toda a sua intensidade. No começo Arão se opunha a este raciocínio materialista; em Jerusalém, dizia, Deus proverá nosso sustento, Jerusalém é a cidade dos milagres. Milagres, sim, ponderava Frima, mas — (Scliar, 2001[1979], p. 32)

Sidra Dekoven Ezrahi (2000, pp. 3-130), em seu modelo teórico-analítico de viagens judaicas, examina quatro viagens: a do poeta medieval Yehudá HaLevi para a Palestina, através dos poemas que escreveu a bordo⁹; duas viagens ficcionais, de características e objetivos bem diferentes (ambas também para a Palestina), pela pena de S. Y. Agnon (o curto relato *No Coração do Mares*, 1934¹⁰, e o romance *Tmol shilshom*¹¹, 1945) e a grande viagem para os Estados Unidos (nomeado sempre como América) descrita comicamente em *Motel, o Filho do Chantre*, 1907-1916¹², de Sholem Aleichem.

No que concerne aos que se destinam à Jerusalém, o argumento principal da autora repousa nas prefigurações e expectativas das personagens quanto ao lugar de destino, contrapontados pela tradição judaica em relação à cidade, e na paulatina mudança de *status* textual e empírico da Terra Santa, o qual se processa de uma narrativa à outra (de ruínas santas e desoladas a lugar concreto para se viver e morrer). Por outro lado, a imigração judaica para a América funciona na teoria da autora como um contraponto aos deslocamentos

para o Oriente Médio, examinando-a como uma opção possivelmente válida e viável para um viver judaico diaspórico.

Percebe-se pelo trecho acima transcrito que a visão que Arão e Frima têm de Jerusalém ainda se baseia na tradição de escritura da cidade, na qual a mesma é descrita como um lugar em que as preocupações da vida prática e do sustento não se colocam. O projeto de Frima de ganhar a vida na diáspora para depois se instalarem em Jerusalém em pouco difere do projeto de muitos judeus que, após uma vida de trabalho nos seus países de origem, vendiam tudo para morrerem e serem enterrados na Cidade Santa.

Vejamos, então, as expectativas de Benjamin quanto à cidade:

Benjamin não queria ter dinheiro, nem mesmo belas mulheres. Seu sonho era se tornar professor de História; mas em Jerusalém, acrescentava, carregando no *erre*. Realizaria o sonho do pai, e do pai do pai: moraria numa casa antiga, perto do Muro das Lamentações, dividiria o tempo entre orações, e aulas, e pesquisas em velhos documentos. (Scliar, 2001[1979], pp. 34-35)

Ao contrário de Itzhak Kumer, emblemático personagem principal de *Tmol Shilshom*, de Agnon, Benjamin não é um entusiasta da ideologia Sionista ou de outra ideologia qualquer, nem ao menos almeja, como Kumer, trabalhar duro nos campos para “reconstruir a velha terra e nela ser reconstruído”. No mesmo diapasão, seu anseio por Jerusalém pouca coisa tem a ver com o estudo das fontes sagradas ou com as esperanças messiânicas de um retorno redentor às ruínas santas, como ocorre com as personagens de *No Coração dos Mares*, também de Agnon.

Apesar de basear todas suas expectativas quanto à cidade na história antiga da região e de imaginar a Jerusalém do rei Salomão, com sua riqueza e poder, Benjamin está bastante consciente do caráter concreto da cidade e das relações sociopolíticas que lá se dão.

Para Benjamin, ao contrário de seus pais, Jerusalém é uma cidade na qual se vive e se trabalha.

A oposição de seus pais, que vêem seu projeto e sua mania como um sinal de graves problemas psicológicos, principalmente quando os conflitos no Oriente Médio passam a influir em sua vida, uma vez que suas crises históricas coincidem com as guerras israelenses, não o demove de sua idéia. E para concretizá-la, Benjamin foge de casa duas vezes, apenas chegando, em ambos os casos, a São Paulo.

E então o Benjamin fugiu. Pela primeira vez. Isso foi em 1956; me lembro bem, naquela época Israel estava sempre nos noticiários, por causa da campanha do Sinai. Acho que essa coisa o perturbou muito. Além disso o tratamento não ia bem, segundo o Seu Arão: Benjamin recusava-se a aceitar que tinha problemas com a mãe. Faltava às sessões, o médico tinha que telefonar, perguntando pelo paciente. (Scliar, 2001[1979], p. 99)

Na primeira tentativa de *aliá*, Benjamin é obrigado a voltar para casa devido a que todos seus pertences foram roubados. Na segunda vez, enquanto aguardava em São Paulo que lhe providenciassem a documentação necessária para a viagem, ele conhece uma moça e se casa com ela. É o fim de seus sonhos de viver em Jerusalém.

Problemas? Sim. Em 1967, sim. No segundo semestre para ser mais exato. Fácil lembrar: foi depois da Guerra dos Seis Dias. Enquanto durou o conflito no Oriente Médio andou muito excitado, passava o dia todo ouvindo o noticiário, chegava a atender os fregueses com o rádio de pilha grudado na orelha. Quando a guerra terminou ele caiu em depressão. Já não chamava com a mesma energia os fregueses que passavam pela Voluntários; já não gritava aqui é mais barato, naquele tom de voz em que se misturavam a agressividade do vendedor com a amargura do frustrado historiador. Aqui, era o que dizia apenas; aqui! — usando um rouco alto-falante, outro sintoma de que algo anormal ocorria com ele: sempre desprezara os alto-falantes dos lojistas da Voluntários. Se é para gritar — dizia —, grito com a voz que Deus me deu; se Pia Pouco pode, eu também posso.

Sim, tinha problemas. Mas que estava a ponto de largar tudo e se mandar, isso não imaginávamos.

Uma manhã abri o bar e lá estava, sobre o chão de ladrilhos gastos, o envelope com a carta dele. Abri: de novo os garranchos, de novo o desabafo, de novo as acusações. E de novo Jerusalém: agora que posso viver lá, dizia, nada impedirá que se cumpra meu destino. (Scliar, 2001[1979], p. 124)

Voltou mesmo. Também daquela vez não chegou a sair de São Paulo. Não foi roubado, mas não pôde viajar: não tinha passaporte, teve de mandar fazer os papéis. Enquanto esperava, casou.

Uma coisa rapidíssima, que surpreendeu até a ele Benjamin: nunca pensei que isso pudesse me acontecer, contou-nos depois, radiante. (Scliar, 2001[1979], p. 125)

Pode-se ver o malogro da personagem de Scliar em alcançar a Cidade Santa como a reduplicação de um dos clássicos padrões de viagens judaicas, descritos por Ezrahi (2000, pp.52-80) em estudo já mencionado; o padrão de viagens circulares (que voltam ao ponto de partida sem ter alcançado o destino) e de retorno sempre deferido à Terra Prometida, cujo melhor exemplo literário é o relato cético-satírico de Mêndele Mocher Sfarim, *Viagens de Benjamin Terceiro*¹³. Pode-se ver a repetição deste padrão como uma visão céptica contemporânea sobre a impossibilidade de qualquer tipo de retorno ao lugar sagrado, que agora é visto como um lugar não apenas concreto, mas também bastante perigoso, devido aos conflitos com os palestinos?

Se dermos uma resposta positiva a esta questão, como consequência devemos também admitir que isso corresponde a um crescente status de legitimidade adquirido pela diáspora, neste caso a diáspora brasileira, enquanto um lugar viável para os judeus viverem. Dando suporte a este argumento, há o fato de que Benjamin nunca foi uma pessoa muito religiosa (por exemplo, deixou de ir à sinagoga no *yom kippur* para invadir a casa do professor de matemática a fim de roubar os originais de uma prova). Se ele desiste de viver na Jerusalém concreta, também não poderia contentar-se em ansiar por uma “Jerusalém Celestial” e pelo cumprimento das promessas de um retorno redentor em uma era messiânica.

O fato é que a partir de seu casamento Benjamin leva uma vida que, comparada aos arroubos e crises da juventude, pode ser considerada normal: deixa de mencionar Jerusalém e se interessa pelo negócio da família, planejando modernizá-lo e expandi-lo pela aquisição de uma loja vazia ao lado da sua.

Não me lembro de Benjamin tão bem como naquela época. Irradiava alegria, fazia planos entusiastas: queria ampliar a loja, renovar o estoque, contratar decoradores. Quando saía à rua para chamar os fregueses, seu pregão era ouvido da Praça Parobé à Estação Ferroviária.

(...)

Acho que viveu feliz bem uns dois anos. Sua alegria só terminou com a chegada de Samir. (Scliar, 2001[1979], p. 130)

No nível narratológico, o romance tem neste ponto uma virada. Com o conflito básico do enredo aparentemente resolvido, nada mais poderia acontecer se não houvesse a entrada em cena de um elemento que fosse capaz de desestabilizar as certezas alcançadas: Benjamin continuaria levando pacatamente sua vida de casado e, muito provavelmente, se tornaria um bem-sucedido comerciante, rendendo-se às pressões da realidade capitalista dos grandes centros urbanos, como ocorre com Shabtai Zvi ao final de *A Balada do Falso Messias*. Muito provavelmente também seu anseio por Jerusalém acabaria por se tornar idêntico ao de seus pais, isto é, uma ligação apenas no nível do ideal e do textual.

Entretanto, esta seria uma solução textual de certa maneira similar às já alcançadas nas narrativas anteriores, o que colocaria a obra do autor em um beco sem saída e a condenaria a um círculo vicioso. Além do mais, na altura em que o romance foi composto, Jerusalém já era um local que se colocava muito concretamente no imaginário judaico diaspórico, tendo seu caráter de lugar textual cedido bastante espaço para a cidade real, há mais de dez anos unificada como a capital do Estado Judeu, com suas novas construções e com a tensão das relações sociopolíticas em seu seio.

Ao que parece, este dado da realidade empírica constituiu-se também enquanto desafio a Scliar em sua testagem ficcional dos lugares judaicos enquanto opções possíveis para a calibragem da vivência diaspórica. E é com o surgimento de Samir, um palestino nascido em Jerusalém, que o romance ingressa em sua segunda parte, na qual o papel e a importância da Jerusalém secular e contemporânea para a cultura judaica de nosso tempo

também serão analisados, assim como o impacto do conflito entre palestinos e israelenses nas comunidades fora da Terra de Israel.

O fato que desencadeia este exame ficcional proposto é a compra por parte de Samir da loja com a qual Benjamin contava para ampliar seu estabelecimento comercial. Rebatizado de Nova Jerusalém, o espaço passa a ser o centro e estopim de uma disputa por espaço análoga à que se dá na Palestina. Em algumas poucas semanas, os dois comerciantes já estão envolvidos em uma disputa feroz e desenvolvem uma profunda rivalidade.

A primeira instância do fato ficcional em questão a que devemos prestar atenção é o modo de aquisição da loja: a casa comercial foi alugada mediante meios legais por Samir. Isso aponta, eu argumento, para uma representação metafórica da legalidade de direitos que o povo palestino possivelmente teria não só sobre os territórios que reivindicam como também, talvez, a uma parte de Jerusalém. Entretanto, em um nível textual mais imediato, a questão inicialmente se coloca como uma disputa comercial e “ideológica”:

Passados uns dias começaram a pintar a fachada da loja. Olha só que cor horrível, queixava-se Benjamin, e tinha razão: um azul forte, puxando para o roxo. Os letreiros contrariam-no ainda mais. Anunciavam artigos de vestuário para homens, senhoras e crianças, exatamente o que vendia. Nada o deixou mais furioso, porém, que o nome da loja: *A Nova Jerusalém*. Ele não tem o direito, gritava no bar. Tentamos mostrar-lhe, o Capitão e eu, que o homem podia botar no estabelecimento o nome que quisesse. Mas é um desrespeito, protestava Benjamin, usar o nome de Jerusalém numa loja, é uma coisa que não posso admitir, vou escrever para um jornal. (Scliar, 2001[1979], pp.131-132)

O interessante nesta disputa é examinar a descrição dos contendores: enquanto o árabe é descrito como um homem simpático, rapidamente granjeando a estima e mesmo a cooperação dos comerciantes da rua, o judeu é retratado como um homem psicologicamente instável e irascível em seu ódio ao outro. Na cronologia do romance, o episódio da discórdia entre Benjamin e Samir se dá no início dos anos 70, época em que a Causa Palestina começa a ter um maior apoio da opinião pública e dos organismos internacionais, ao mesmo tempo em

que paulatinamente um sentimento anti-israelense vai se instalando nestas mesmas instâncias, tendo seu auge na desaprovação generalizada que veio em resposta à Guerra do Líbano, em 1982.

(...) Resolvi ganhar dinheiro, Paulo. Para ninguém mais me esbofetear, entende? Para ninguém mais me expulsar.

Ganhar dinheiro, aquilo era uma obsessão para ele. E estava disposto a alcançar logo este objetivo. Como negociante era muito mais empreendedor do que Benjamin; aliciava todo o mundo para trabalhar para ele. Por um pequeno salário contratou Pia-Pouco, que estava temporariamente no desvio (sua mercadoria tinha sido apreendida por fiscais da Prefeitura), para ficar diante da loja, com um turbante árabe, apregoando a mercadoria. Propôs aos choferes de praça que por ali faziam ponto distribuir anúncio da loja aos passageiros, com o que gozavam de um desconto de vinte por cento nas compras à vista. O mesmo desconto prometeu à Elvira e a outras mulheres que lhe encaminhassem fregueses. (Scliar, 2001[1979], p.138)

O que se pode inferir da passagem acima, assumindo a segunda parte do romance em questão como uma microrepresentação ficcional dos conflitos no Oriente Médio, é que, assim como os expedientes usados por Samir para garantir credibilidade e cooperação para alcançar seus objetivos; também a simpatia e o apoio à Causa Palestina foram granjeados por uma bem urdida campanha midiática e diplomática, que também serve a interesses político-econômicos na região, baseada na assunção de que houve uma injustiça histórica de expulsão da terra, destruição de lares e famílias e de domínio sobre seu território.

De qualquer modo, o fato não é novidade na retórica utilizada por ambos os lados do conflito, uma vez que o apoio internacional à criação do Estado de Israel foi conseguido com os semelhantes esforços diplomáticos e propagandísticos dos dirigentes do Movimento Sionista, sendo um dos mais fortes argumentos o apelo emocional às agruras que historicamente o povo judeu passou em dois mil anos de história diaspórica, mormente o mais recente e dramático — o Holocausto.

A partir daí, o desenrolar do conflito entre os dois homens passa, metonimicamente, a desmitificar muitas visões estereotipadas e muitas meias verdades acerca do conflito maior que paira sobre o enredo: A Guerra da Palestina¹⁴. Uma das questões mais interessantes levantadas pelo enredo diz respeito ao terrorismo. Vejamos as seguintes passagens e suas inter-relações:

(...) Lamentava só por Benjamin: três meses depois da chegada do Palestino, estava completamente transtornado. Esse homem é terrorista, confidenciou-me. Citava indícios de sabotagem: mercadorias com etiquetas trocadas, cuecas em caixas de camisetas, meias que apareciam furadas, um camundongo morto no bolso de uma japona. Mas como, perguntava eu, poderia Samir ter colocado um camundongo no bolso de uma japona, dentro da tua loja? Benjamin não se dava por achado, tinha explicações para tudo; um agente dele, disfarçado de freguês. Além disso, um rato pode ser treinado para se meter no bolso de uma japona e lá ficar até morrer. Invocava o testemunho de Irmgard: ela sabe do que os ratos são capazes, Paulo. É só um cara esperto mexer com eles, fazem horrores. (Scliar, 2001[1979], p. 139)

Parecia uma planta baixa. É uma planta baixa [Benjamin] confirmou. E acrescentou: da loja *dele* [i.e., de Samir]. Sorriu: isto aqui em vermelho é uma canalização que eu mesmo vou instalar... Em segredo, claro. Começa aqui, nos fundos da loja, termina aqui, neste pequeno portão que ele tem.

— Sabes o que vai levar este cano, Paulo?

Eu não podia imaginar.

— Gás — disse, triunfante. — Gás sulfídrico, Paulo. Um gás com cheiro asqueroso, de ovo podre, um cheiro para freguês algum agüentar.

Tentei dissuadi-lo do projeto. Inútil: chegou a instalar o encanamento, experimentou-o uma vez. Teve de desistir. O gás refluía para sua própria loja. Seu Arão e Dona Frima se queixavam: está louco, completamente louco, nem o psiquiatra pode mais com ele. (Scliar, 2001[1979], p. 140)

As alegações dos perigos e perseguições sofridos por Benjamin e as justificativas aventadas são ironicamente descritas como fantasiosas e típicas de quem sofre de delírios persecutórios, apontando em um nível metafórico para uma possível crítica à alegada necessidade da manutenção da ocupação dos territórios da Cijordânia e da Faixa de Gaza¹⁵ pelos israelenses, por razões de segurança. Por outro lado, o judeu é descrito como o verdadeiro, e desastrado, terrorista; ao tomar iniciativas que depois só lhe serão prejudiciais. Ainda mais, pode-se perceber que se trata aí, sempre em um nível de representação

metafórica, de um “terrorismo de estado”, ao sabermos mais adiante no romance que Benjamin, em sua loucura, arma-se com material militar para fazer frente ao concorrente.

De qualquer modo, referências ao conflito árabe-israelense e os possíveis posicionamentos do autor sobre o mesmo permeiam todo o restante do romance. Quando o conflito entre os dois comerciantes está prestes a ser resolvido violentamente por uma intervenção desfavorável a Samir por parte de Nhunho, o irmão gangster de Benjamin (talvez uma referência às constantes intervenções dos Estados Unidos), os amigos de ambos decidem dar-lhes um *ultimatum* para que uma total e definitiva paz seja alcançada.

Paulo, o Capitão, Pia-Pouco, Orígenes e Elvira preparam um banquete e convidam Benjamin e Samir para se juntar a eles. Neste encontro festivo, meio que a contragosto, a paz definitiva é “assinada” e, para celebrar, Sula, a mulher de Benjamin, convida a todos para jogarem uma brincadeira chamada “No Caminho de Jerusalém”, outro nome para o jogo denominado “Dança das Cadeiras”.

Ironicamente, competindo pela última cadeira, estão Benjamin e Samir. Samir vence a brincadeira, mas na luta pelo último assento o judeu cai e quebra a perna. No hospital, descobre-se que Benjamin está terrivelmente doente, com câncer nos ossos, e lhe resta pouco tempo de vida.

Neste ponto, penso ser proveitoso suspender a descrição deste momento crucial do romance, pois condiciona e encaminha seu final, e propor ao leitor que talvez ignoremos por alguns parágrafos as injunções de Umberto Eco (1992, disperso), segundo as quais não é bom que se superinterprete um texto literário, e nos lancemos em uma aventura hermenêutica na análise dos significados das situações reportadas nos dois parágrafos anteriores.

Vejo a assembléia de amigos dos dois beligerantes como uma metáfora sobre os papéis dos organismos internacionais em um entendimento definitivo no conflito entre árabes

e judeus na Terra Santa: se, por um lado, nenhum entendimento é possível sem as pressões e supervisão de organismos tais como a ONU e o Governo Americano, tentando um equilíbrio de concessões nos interesses internacionais e regionais no local; por outro, se ao entendimento político-diplomático não seguir um genuíno desejo de ambos os povos de compreensão e cooperação socioeconômica e cultural, a paz não será duradoura.

Em um outro nível, dadas as circunstâncias do início dos anos 70 (período retratado no episódio) e de 1979 (ano em que o romance veio a público), as ações israelenses, como a ocupação dos territórios, a expulsão de seus habitantes e o início do assentamento de colonos, estavam sendo vistas como faltas de um apoio moral e ético, fato simbolizado pela quebra da perna e pelo câncer nos ossos de Benjamin, o que poderia levar cedo ou tarde a uma catástrofe, como realmente ocorreu em 1982, com a Guerra do Líbano.

Deste ponto em diante, o romance volta a ter o caráter lírico-idealista que lhe marca o início, o qual havia dado espaço para a crítica política na descrição do conflito entre os dois comerciantes. Aqui também tem limite minha leitura do romance por este viés. O interessante agora é o que de proveitoso Scliar consegue do exame ficcional de conflitos de certa forma exógenos à vivência judaica no Brasil, de maneira mais específica, e à vivência brasileira, de maneira mais geral, no que tange à análise de seu papel nas micro e macrorepresentações discursivas destas mesmas vivências.

Argumento aqui que, através da doença de Benjamin e de sua impossibilidade de partir para viver em sua tão amada Jerusalém, emerge nas outras personagens a consciência de sua própria diáspora. A ligação fortuita da maioria das personagens com Jerusalém passa, então, a ser de suma importância na definição de sua identidade exilada, não pela cidade em si, mas por sua iconicidade enquanto lugar de origem da cultura de um povo que vagueia pelo mundo há mais de dois milênios sem conseguir como um todo o retorno e a redenção, uma

vez que a Jerusalém textual deu lugar na contemporaneidade à Jerusalém concreta do trabalho e da oração, mas também das bombas e dos conflitos.

Elvira, a prostituta, deixou a área de colonização rural de imigrantes italianos e tem um irmão padre que dirige uma pensão para peregrinos em Jerusalém. Seu sentimento de exílio está relacionado com um exílio da moralidade, de uma vida mais digna, menos solitária e degradante; o que nos remete também a um conflito de gêneros, uma vez que é uma mulher só e desprotegida, explorada por seu amante.

O camelô Pia-Pouco (cujo nome remete a um constante dito seu, segundo o qual “passarinho longe do ninho pia pouco”), deixou a área gauchesca da fronteira entre o Brasil e a Argentina após a morte da mulher e do filho. Seu sentimento de deslocamento e exílio tem a ver com um problema típico do Brasil: o êxodo rural e a incapacidade tanto do campo de manter seus habitantes quanto da cidade em absorver o excedente de mão de obra, restando-lhes o sub ou o desemprego.

Finalmente, Paulo, através do súbito valor que empresta à história de sua família, da qual um dos membros esteve em uma das Cruzadas na Terra Santa, identificando-se com Benjamin, sente extemporaneamente o sentimento de dupla pertença, uma vez que é filho direto de imigrantes portugueses; povo que conta também com uma longa história de exílios e de anseios pelo torrão natal¹⁶. Talvez como modo de manter esta ligação é que, posteriormente, ao contrário de seu pai, se compraza em reproduzir em si mesmo o estereótipo vigente no Brasil sobre os portugueses: donos de bar, que cobram caro e que sempre são carecas, barrigudos e usam bigode.

Talvez por este sentimento agudo de deslocamento das personagens, que para Gilda Salem Szklo “representa o indivíduo solitário e infeliz, em crise no mundo da massificação e da informação, mundo esse irreconciliável com a tradição” (1990, cf. Lia,

2003/2004, p. 104)¹⁷, que os mesmos decidam adotar a idéia louca de levar Benjamin, já às portas da morte, para Haifa e de lá a Jerusalém, em um velho cargueiro, pertencente ao Capitão.

Mais uma vez, como em *A Balada do Falso Messias* e nas duas tentativas de Benjamin quando foge de casa, o padrão de retorno sempre deferido à Terra Santa é repetido. Logo na saída das docas de Porto Alegre, o cargueiro, em um acidente causado pelo gigolô Cachorrão e pelo camelô Pia-Pouco, incendeia-se, matando o palestino Samir, o judeu Benjamin e o místico Orígenes.

Pode-se ver na morte das pessoas mais ligadas à Jerusalém, sem jamais alcançá-la, que a diáspora também agora é um lugar para se morrer, e nem mesmo este traço da tradição foi deixado à Cidade Santa. Neste sentido, a repetição do padrão de uma viagem que nunca chega a seu destino, mais do que a obediência a um princípio da tradição ou a consequência de uma transgressão; se torna uma causa do declínio da tradição textual, substituída pelo aspecto reificado, realista e concreto da Terra Prometida. Duas passagens do romance apoiam esta asserção:

Samir me falava de Jerusalém. Não era como Benjamin falando de Jerusalém.

Não havia vibração em sua voz nem encantamento em suas palavras. Não eram vívidas suas descrições; sua Jerusalém era uma cidade como outra qualquer, de ruelas que eu podia no máximo imaginar como as ruas da Cidade Baixa — um pouco mais estreitas, talvez, mais tortuosas, mais misteriosas, olhos espiando atrás de postigos, um que outro vulto embuçado, uma que outra mulher de véu. (...) (Scliar, 2001[1979], pp. 135-136)

Missão — aquilo era o que dificultava tudo, que me irritava, aquela coisa de Jerusalém. Havia outros judeus na Voluntários que também tinham interesse por Israel, ajudavam, viajavam para lá, voltavam entusiasmados. Mas nem por isso deixavam de levar uma vida normal, não criavam encrências. Não gosto de árabes, me dizia um, assim como não gosto de *goim*, é uma implicância, uma coisa de cuca, o psicólogo já me disse; mas não vou brigar com eles por causa disto.

Homem sensato. Por que Benjamin tinha de ser diferente? Por que não podia ser razoável, aceitar as coisas. (Scliar, 2001[1979], p. 143)

Como pudemos constatar neste capítulo e no anterior, os espaços são bastante concretos e específicos na primeira fase da obra de Scliar. Porto Alegre e seus bairros; embora os mesmos ultrapassem sua materialidade empírica no escopo de seus significados e em seu caráter de microrepresentação de macrolugares judaicos. Como uma característica geral, pode-se dizer que este estado de coisas aponta para uma especulação mais ampla sobre a diáspora brasileira como um lugar viável para a vivência judia frente a outros lugares judaicos.

Ao que parece, a dotação de legitimidade à diáspora brasileira opera em um sentido comparativo no que concerne aos dois principais “lugares judaicos clássicos”, a Terra Santa (a da tradição e a contemporânea) e o *shtetl* da Europa Oriental; não deixando de examinar também outros lugares, tais como o *kibutz* e a utopia judaico-soviética de um território autônomo.

Em relação à Terra Prometida, constatamos que não é descrita principalmente como o lugar ancestral de origem da cultura e da religião, como símbolo da redenção final (é um fato o relativo pouco peso da religião nas obras de Scliar), mas como um lugar concreto e perigoso, em um processo de reificação que é o oposto ao que podemos encontrar em *Bi'levav HaYamim*, de Agnon, ou seja, no relato do mestre hebreu, o aspecto concreto de Jerusalém provê a sua viabilidade, o que não ocorre nas obras scliarianas examinadas até aqui, nas quais a concretude do lugar afasta o judeu.

Quanto ao *shtetl* e à Europa Oriental, com exceção de *A Guerra no Bom Fim*, é um lugar que parcamente é mencionado ou lembrado (o mesmo ocorrendo com o iídiche), como se tomasse parte em um passado muito ruim, que deve ser completamente, ou quase que completamente, esquecido. O traço mais marcante da cultura e das tradições da Europa do Leste que pode ser encontrado na ficção de Scliar é a influência de Scholem Aleichen, com

seu humor, ironia e a preferência por personagens das classes mais populares ou entusiastas quixotescos de utopias derrotadas.

Entre estes “lugares judaicos clássicos”, a diáspora brasileira parece combinar perfeitamente com as tão decantadas características judaicas de identidades complexas e capacidade de adaptação, uma vez que a descrição “oficial” da identidade nacional pretende-se aquela em que há uma grande tolerância e mesmo encorajamento à convivência e fusão de biótipos, tradições e culturas.

Embora eu não o tenha mencionado até aqui, minhas análises sobre as configurações e status dos lugares descritos, emulados e/ou referidos na primeira fase da obra ficcional de temática explicitamente judaica de Moacyr Scliar, foram baseadas, em grande medida e em conjugação com os estudos de Ezrahi, nas teorias foucauldianas sobre as Heterotopias, segundo as quais:

There are also, probably in every culture, in every civilization, real places — places that do exist and that are formed in the very founding of society — which are something like counter-sites, a kind of effectively enacted utopia in which the real sites, all the other real sites that can be found within the culture, are simultaneously represented, contested, and inverted. Places of this kind are outside of all places, even though it may be possible to indicate their location in reality. Because these places are absolutely different from all the sites that they reflect and speak about, I shall call them, by way of contrast to utopias, heterotopias. I believe that between utopias and these quite other sites, these heterotopias, there might be a sort of mixed, joint experience, which would be the mirror. The mirror is, after all, a utopia, since it is a placeless place. In the mirror, I see myself there where I am not, in an unreal, virtual space that opens up behind the surface; I am over there, there where I am not, a sort of shadow that gives my own visibility to myself, that enables me to see myself there where I am absent: such is the utopia of the mirror. But it is also a heterotopia in so far as the mirror does exist in reality, where it exerts a sort of counteraction on the position that I occupy. From the standpoint of the mirror I discover my absence from the place where I am since I see myself over there. Starting from this gaze that is, as it were, directed toward me, from the ground of this virtual space that is on the other side of the glass, I come back toward myself; I begin again to direct my eyes toward myself and to reconstitute myself there where I am. The mirror functions as a heterotopia in this respect: it makes this place that I occupy at the moment when I look at myself in the glass at once absolutely real, connected with all the space that surrounds it, and absolutely unreal, since in order to be perceived it has to pass through this virtual point which is over there.¹⁸

A Jerusalém da tradição é um lugar heterotópico por excelência, no qual todos os espaços e tempos judaicos, e mesmo humanos, podem ser encontrados. Entretanto, ao que parece, na primeira fase da obra analisada, Porto Alegre, o Rio Grande do Sul e o Brasil, sem o serem, assumem uma das características do lugar heterotópico, uma vez que é através deles que os espaços judaicos clássicos são *simultaneamente representados, contestados e invertidos*. Neste sentido, a heterotopia é anulada, dando lugar a uma “homotopia”, que se atualiza em um jogo de dupla e simultânea especularidade. Ou seja, a concretude da realidade urbana brasileira nivela a si os lugares judaicos, e também gaúchos, tradicionais ao desmitificá-los através do ressaltado a seu caráter material e empírico e à sua falibilidade e “inadequação” à modernidade.

Decorre desta reificação dos lugares emulados uma renúncia ao lugar heterotópico, tanto em sua feição concreta, desvelada, quanto em sua forma inscrita no imaginário coletivo do povo; levando à inevitável dotação de sentido e legitimidade ao “lugar-base”, responsável pelo surgimento e desgaste das Heterotopias, ou seja, a diáspora brasileira.

Pode-se chegar aos mesmos resultados analíticos se aplicarmos comparativamente à primeira fase da obra do escritor gaúcho as asserções de Sidra Ezrahi (2000, pp.101-102) sobre *No Coração dos Mares*, de Agnon. A ensaísta argumenta que muitos dos atos das personagens do curto relato, tais como serem enterrados em Jerusalém após terem levado uma vida normal de trabalho na cidade, são atos de reconsagração da Terra Santa, último passo para que este seja um local concreto para se viver e morrer, e não o espaço místico da tradição religiosa, acessível apenas nos textos e no imaginário do povo. Essa reconsagração seria análoga à reconsagração do Templo pelos Macabeus, um ato reparatório necessário para que o local pudesse novamente ser utilizado.

Argumento aqui que as referências aos lugares judaicos clássicos na obra de Scliar funcionam reversamente ao sugerido por Ezrahi. Uma vez que a realidade brasileira sempre se impõe nessas obras, os ecos de outros espaços e tempos nos quais os judeus atuaram servem justamente para desmitificá-los na memória e no imaginário da comunidade no Brasil e, como consequência, para conferir ao nosso país um *status* de lugar judaico permanente.

Comentando o final do conto “A Balada do Falso Messias”, na qual os seguidores de Shabtai Zvi e o próprio instalam-se em Porto Alegre, Berta Waldman pondera:

(...). Adiada a redenção do povo judeu, a vida que vai sendo vivida é sempre um rascunho de vida, intervalo, em que retrospectão se confunde com prospecção, e o presente com o provisório. Este último tem a precariedade do projeto que não o inclui, apesar da troca da opção mística proposta por Shabtai Zvi pelo realismo prático da instalação comercial em Porto Alegre. (Waldman, 2003, p. 116)

Sem pretender negar validade aos argumentos da ensaísta, ao contrário, com eles concordando, identifico uma contradição básica entre minha leitura de aquisição de um *status* de legitimidade pela diáspora e o descentramento existencial causado nas personagens. Creio que o elemento que concilia as duas análises seria o admitir que a opção por uma vivência diaspórica materialmente estável e o descartar dos lugares judaicos tradicionais têm como consequência inevitável a criação de um mundo sem um imaginário coletivo, sem um *telos* que lhe dote de significados ou, na melhor das hipóteses, um mundo que conta com um imaginário desacreditado, no qual não se configuram potenciais respostas ou promessas de respostas para os insolúveis dilemas e angústias do mundo capitalista e desencantado da modernidade.

Frank Kermode, em seu livro *The Sense of an Ending* (1967, disperso), nos apresenta o conceito de “ficções concordantes” (*concord fictions*), constituídas de “previsões”, “profecias” e “crenças” relativas ao final dos tempos e uma redenção final,

presentes no imaginário coletivo de diversos agrupamentos humanos. Tais ficções denominam-se “concordantes” pelo fato de prometerem, em sendo realizadas, uma concordância, uma “homotopia”, entre uma ordem perfeita no início dos tempos, que foi desestabilizada e perdida, e sua restauração no final dos tempos, através da ocorrência de fatos profetizados.

Quando ocorrem sinais esotéricos de que dada ficção está prestes a se realizar, sinais estes previstos na narrativa que a enforma, e, no entanto, não ocorre tal realização, as ficções concordantes não caem em descrédito, devido ao fato de que em sua constituição tais falhas já estavam previstas. Tais falhas no cumprimento das promessas sempre são atribuídas a falhas em sua interpretação, não a possíveis incoerências em seus elementos constitutivos. Por este motivo, as mencionadas falhas interpretativas levam a novas interpretações e novas expectativas quanto a estas ficções, sempre havendo aqueles que se disponham a realizá-las.

Baseando-me no *modus operandi* das ficções concordantes, proponho, dada a inexorabilidade e irreversibilidade do enraizamento judaico no Brasil, tal qual é sugerido e ficcionalizado na primeira fase da obra de Scliar, que a necessidade que se coloca aí é a de uma reconfiguração, redescoberta ou reinvenção do imaginário coletivo judaico, de modo que se adeque minimamente à realidade da vivência contemporânea da comunidade em nosso país, tanto em termos de expectativas futuras quanto de criação de mecanismos calibradores da experiência presente e de análise crítica do passado.

Tal especulação será de especial relevo na segunda fase da obra em questão, a qual se inicia em 1991 com a publicação do romance *Cenas da Vida Minúscula*; narrativa de temática judaica imediatamente posterior ao *A Estranha Nação de Rafael Mendes*, de 1983, o qual “classifico”, pelas razões que exporei no quarto capítulo deste trabalho, como uma obra de transição.

Entretanto, antes de adentrar na análise destes tópicos, é necessário que eu parta agora para o exame dos efeitos desta testagem ficcional de lugares judaicos enquanto possíveis fontes de inspiração para os dilemas e impasses da vivência judaica no Brasil na criação e descrição dos enfrentamentos identitários das personagens scliarianas da primeira fase de sua obra, o que levarei a termo no próximo capítulo.

NOTAS AO CAPÍTULO II

¹ Para uma das correntes da Cabala, o Messias chegaria quando a degradação total tivesse atingido o povo judeu.

² *Numa Clara Manhã de Abril*, romance lançado originalmente em 1940.

³ Citado em *A Guerra no Bom Fim*.

⁴ Baseio estas análises em uma das “Teses sobre o Conceito de História”, de Walter Benjamin, segundo a qual o estudo das semelhanças estruturais entre períodos distintos da história podem ajudar no entendimento de suas especificidades socioeconômicas. (vide bibliografia)

⁵ Utilizo aqui a 6ª edição da coletânea *Melhores Contos de Moacyr Scliar* (vide bibliografia).

⁶ Outro bandido bastante popular é Zeca Diabo, personagem da telenovela global “O Bem Amado”, de Dias Gomes (Rede Globo, 1974).

⁷ Discutirei no próximo capítulo as noções de integração, aculturação, assimilação e hibridismo; suas possíveis aproximações, diferenças e contradições.

⁸ Utilizo aqui a edição de bolso de 2001. Não está indicado no livro o número da edição.

⁹ Ezrahi (2000, pp. 33-51) identifica como momento crucial de uma mudança na imaginação judaica em relação a Jerusalém a viagem empreendida pelo poeta judeu-espanhol Yehudá HaLevi à Palestina. Embora com seu nível de periculosidade incrementado pelas cruzadas, peregrinações à Terra Santa eram comuns durante a Idade Média. Entretanto, a peregrinação pressupõe o caminho de volta ao local de partida após a reconciliação com a divindade e a expiação das transgressões, motivos maiores para se percorrer o trajeto e enfrentar seus percalços.

O diferencial do deslocamento do poeta corporifica-se em sua não-intenção de retorno e em seus objetivos. HaLevi, como refletido em seus poemas escritos em alto mar, não buscava a salvação espiritual e a purificação dos pecados em santuários desolados, mas fundamentalmente uma transcendência mística, uma fusão e dissolução na divindade em si mesma por meio da concretude santificada das ruínas de Jerusalém. Tal concretude é traduzida em sua lírica pela antropomorfização da cidade, tratada como a mulher amada e abandonada, que anseia pela reunificação com seu esposo através da volta de seus filhos.

Essa ânsia pela reunião final é expressa não apenas pela poesia, mas também pelas próprias ações do poeta. Após muitos anos hesitando se deveria partir da Espanha, HaLevi cansa-se da espera e resolve tomar em suas mãos o retorno que, segundo a tradição, deveria ser empreendido pelo Messias. A longa viagem por mar e uma imprevista parada de quase um ano no Egito causam que a tônica dos poemas seja a de uma impaciência angustiada pelo eterno adiamento da promessa. Neste sentido, a viagem seria análoga aos sentimentos desesperados e sequiosos de redenção da própria cidade, privada de seu esposo e de seus filhos.

Para Ezrahi, este tipo de fusão mística só poderia se dar em um plano superior ao do concreto e físico, embora descrita por metáforas concretizantes, como a fusão do céu e suas estrelas com o mar, que se refletem mutuamente, e a própria antropomorfização da cidade. Este plano seria o da morte. Evidentemente, a do poeta, que se concretizou, segundo a lenda, junto às muralhas de Jerusalém; trespassado pela espada de um sarraceno enquanto entoava um de seus cantos a Sião. De qualquer modo, para a autora, tem-se aí a inauguração de um modelo literário de crescente reificação da Cidade Santa, estreitamente ligado com a morte, que terá seu ápice na literatura israelense do século XX.

¹⁰ Tradução brasileira no volume *Novelas de Jerusalém* (vide bibliografia). Para Ezrahi (2000, pp. 81-102) o próximo passo na trajetória de representações de Jerusalém como uma cidade mais concreta do que aquela idealizada pela tradição vai ser dado com duas obras de S.Y. Agnon. Em *No Coração dos Mares*, Agnon relata o trajeto desde uma aldeiazinha da Galícia (região da Polônia) de um grupo de judeus piedosos que resolveram se radicar na Terra Santa. Fazendo amplo uso do imaginário judaico da Europa Oriental e, como usual e inimitável em Agnon, das fontes clássicas da literatura rabínica e hassídica, esta pequena fábula é rica em maravilhas e pequenos “milagres” que ocorrem ao longo do trajeto Polônia - Terra Santa, como uma mágica manta que uma das personagens, um milagreiro de origem ignorada que se juntou ao grupo, utiliza para vários propósitos, dentre os quais servir-lhe de embarcação para o trajeto Istambul - Jaffa.

O que pode haver de “concreto” em um relato de acontecimentos em que o sobrenatural tem papel preponderante no destino das coisas e das pessoas? Agnon constrói sua história com uma técnica narrativa que “naturaliza” a suspensão da ordem natural das coisas, uma vez que, pelas piedosas ações humanas de orar, jejuar, deixar tudo para trás pelo ideal de viver em Jerusalém, acumulando, assim, não apenas méritos pessoais, mas também redimindo paulatinamente a diáspora, alcança-se a graça do objetivo por meio de um Deus que volta a atuar sobre e no mundo fenomênico.

Vista por este ângulo, a viagem dos “nossos homens de bom coração”, como são descritas as personagens pelo autor, constitui-se enquanto uma prefiguração de maravilhas maiores que possivelmente se darão não em uma Jerusalém celestial, mas na cidade concreta de pedra e pó; pela qual abdicaram de tudo e passaram por estreitos

momentos para nela viver. Entretanto, o que comprova o caráter mais concreto da cidade, após algum tempo, muitos começam a sentir as dificuldades da vida prática, como o sustento diário, e alguns até fazem o caminho de volta à diáspora.

A maioria das personagens leva uma vida normal em Jerusalém até, um a um, morrerem. As maravilhas prefiguradas no trajeto apenas são vivenciadas pelo *baal shem tov*, dono da manta, de cujos prodígios o autor promete que se ocupará em outra ocasião. Ou seja, pressupõe-se a ocorrência de milagres. Mas, como os mesmos não são relatados, ao menos em certa medida, o caráter prefigurativo da viagem fica desmentido. Ezrahi ressalta ainda que o fato de que a maioria dos “homens de bom coração” e suas esposas, que compõem a galeria de personagens do relato, tenham sido enterrados em Jerusalém, após um período de vida “concreta” na cidade, aponta para um processo de enraizamento em curso. Jerusalém começa a ser um lugar normal para se viver e morrer.

¹¹ “Apenas ontem”, sem tradução para o português. O mesmo caminho de reificação da Terra Santa, mas com uma inédita dose de ceticismo, toma Agnon em *Tmol shilshom*. Lançado em 1945, o romance é ambientado na Palestina da época da segunda *aliá* e relata a ascensão de um judeu de uma aldeiazinha galiciana, Itzchak Kumer, à Terra Santa. Kumer, seguindo suas “venturas” e “desventuras” até sua morte trágica em Jerusalém (mordido por um cão raivoso). Kumer é um sionista “puro”, ou seja, não admite que o Sionismo seja adjetivado por quaisquer apêndices, tais como “socialista”, “trabalhista” ou “diplomático”.

O Sionismo de Kumer é simplesmente descrito como aquele que prega a fixação e o trabalho do judeu na terra para reconstruí-la e nela (e pelo trabalho) ser reconstruído, sem qualquer filiação ideológico-partidária adicional. O fervor de suas idéias, sua visão romantizada e o desconhecimento da situação da região à qual se dirige, contrastando agudamente com a dura realidade, dão à personagem um tom de “patética” abnegação e “lírico” idealismo. Seu sectarismo político e utópico está muito próximo, espantosamente, da alienação. Neste romance, a Terra Prometida é tão concreta que não apenas mata, mas também solapa a ideologia.

¹² Desta obra há tradução para o português de alguns capítulos no volume *A Paz Seja Convosco* (vide bibliografia). Originalmente em ídiche, *Motel des peies khans* começou a ser escrito em 1907 e ficou inacabado com a morte do autor em 1916.

¹³ Neste relato, de 1878, uma visão satírica das viagens judaicas inspirada no viajante judeu do século XII, Benjamim de Tudela, está narrada a busca de um *schlemiel*, Benjamim, pelas Montanhas da Escuridão, o Rio Sambation e as dez tribos perdidas de Israel. Nesta jornada, cheia de atropelos, Benjamim e seu companheiro não chegam a tocar as franjas das áreas de confinamento da Rússia czarista, voltando para suas casas sem cumprir seu intento. Sidra Ezrahi (2000, pp. 52-55) argumenta que, em sua primeira versão, em ídiche, o relato se constitui enquanto crítica corrosiva à imobilidade e despreparo do judeu do *schtetl* para o mundo moderno do capitalismo. Já sua versão hebraica, lançada em 1898, que contém vários acréscimos e emendas ao texto original em ídiche, seria constituída por uma sátira mordaz e céptica quanto ao ideal sionista de retorno prático e concreto dos judeus à Palestina, secularizando à moda do nacionalismo europeu do século XIX os ideais messiânicos da tradição místico-religiosa.

¹⁴ André Gattaz (2002, vide bibliografia) considera que todas as guerras israelenses são apenas diferentes fases de uma mesma guerra, a qual o autor denomina como A Guerra da Palestina.

¹⁵ Na segunda quinzena de agosto de 2005, finalmente, após 38 anos de ocupação, os israelenses evacuaram todos os colonos judeus que foram assentados na Faixa de Gaza desde sua conquista durante a Guerra dos Seis dias, em 1967

¹⁶ Não é fortuito que cada capítulo de *Os Voluntários* seja epigrafiado com uma estrofe do poema “Sóbolos Rios que Van”, de Camões; por sua vez baseado no Salmo 137, que canta a amargura dos cativos hebreus junto aos rios da Babilônia e sua fidelidade a Sião. Cria-se aqui, então, uma aproximação da condição de exilados entre o português, representado pelo seu maior poeta, e os judeus.

¹⁷ Voltarei no próximo capítulo às idéias de Szklo sobre o caráter e a identidade das personagens scliarianas da primeira fase de sua obra.

¹⁸ “Of Other Spaces, Heterotopias”. Este texto, intitulado “Des Espaces Autres,” publicado pelo jornal francês *Architecture /Mouvement/ Continuité* em outubro de 1984, foi a base para uma conferência dada por Michel Foucault em março de 1967. Embora não tenha sido revisado para publicação pelo autor e, conseqüentemente, não faça parte do *corpus* oficial de suas obras, o manuscrito foi apresentado ao público em uma exibição em Berlim, pouco antes da morte de Foucault. Traduzido do francês por Jay Miskowic.

CAPÍTULO III

DECOMPONDO O CENTAURO E A SEREIA: MOBILIDADE, IMOBILIDADE E CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS NA PRIMEIRA FASE DA OBRA SCLIARIANA

Examinadas as configurações dos lugares judaicos presentes na obra de Scliar, é chegada a hora de analisar as conseqüências e influências dessas estruturas espacio-temporais na caracterização das personagens principais das narrativas de primeira fase, especialmente no que diz respeito à sua construção identitária.

Inicialmente, fica evidenciada a diversidade de características que marcam as personagens centrais de cada romance ou conto, desenhando um amplo painel de *identidades in momentum*. Ou seja, o senso de identidade não apenas é cambiante de um período histórico-geográfico para outro, mas também dentro de um mesmo período e comunidade; sendo de especial interesse suas configurações em sujeitos individuais, o que pode dar uma visão de conjunto das tendências identitárias que perpassam o coletivo.

Nesse sentido, as idiossincrasias de personagens contemporâneas entre si, tais como Raquel, Benjamin e Mayer Guinzburg, cada um corporificando de uma maneira diversa uma identidade coletiva, evidenciam de maneira pungente que as questões étnicas não se resumem às relações entre grupos humanos diferentes e podem apenas ser escassamente

compreendidas se as análises também não contemplarem seu objeto de estudo com uma visada interna, intragrupal.

É lugar-comum na crítica sobre a ficção scliariana a constatação de que suas personagens são identitárias e culturalmente híbridas, sendo os casos mais citados como emblemáticos as figuras do centauro Guedali e a estátua de uma sereia que pertence a Esther, de (*O Ciclo das Águas*). Vejamos algumas asserções sobre o tema:

Com efeito, se o centauro representava tanto a assimilação da cultura local pelos descendentes dos primeiros imigrantes, como, paradoxalmente, a permanência da condição ambígua do judeu em Guedali, a amputação deste estado ambivalente aponta a resolução da contradição. Ao mesmo tempo, porém, sintetiza a morte das culturas originais que viviam no duplice herói — seu “gauchismo” e seu “judaísmo”, que, por mais antagônicos que sejam, convergem num aspecto: a situação mútua de exílio e descentramento social. (Zilberman, 1998, p. 341; citado em Lia, 2003/2004, p. 106)

Comentando o mesmo assunto, Berta Waldman escreve que:

Os resultados dessa combinação [i.e., da tradição judaica com os padrões da nação receptora], em Scliar, atualizam-se de diferentes maneiras; nas figuras híbridas que permeiam sua obra (o centauro em *O Centauro no Jardim*; a sereia, em *O Ciclo das Águas*); no enredo que se articula de modo a deixar aflorar o choque cultural entre imigrantes e brasileiros ou entre a primeira geração de imigrantes e a de seus filhos já adaptados ao país (*A Guerra no Bom Fim*); na construção de personagens que vivem o conflito de terem de escolher entre a tradição de seus pais e a cultura hegemônica (*Os Deuses de Raquel*); e, ainda, na utilização de certas matrizes formais da cultura judaica (a parábola, a intertextualidade com a Bíblia e a Cabala), retomadas as três em outra clave. (Waldman, 2003, p. 104)

Entendo o termo hibridismo, aplicado por Waldman à escrita de Moacyr Scliar, como a simultaneidade de identidades em um mesmo sujeito ou grupo, as quais podem carregar muitos ou poucos traços em comum, mas que possuem peculiaridades que tornam sua coexistência conflituosa e/ou paradoxal, ao menos enquanto não houver uma

“negociação” entre ambas e uma resolução para seus impasses, deixando os sujeitos que as portam em posição de desajuste para consigo mesmos e/ou perante determinado grupo.

A bem da verdade, ao menos até *O Centauro no Jardim*, mais do que hibridismo, vejo uma bipolaridade nas personagens centrais das obras escritas entre 1972 e 1980. Entendo por bipolaridade a situação identitária em que se está posto entre duas opções de identificação mutuamente excludentes, as quais demandam do sujeito uma escolha, nem sempre nítida e clara.

Sigo aqui a diferenciação que Sérgio DellaPergola (2000, p. 467) faz entre identidade e identificação: o primeiro termo representaria *el sentido profundo de pertenencia que experimenta un individuo respecto de un grupo dado*, considerando-se também o fato de que a identidade de grupo *es real pero al mismo tiempo difícil de medir, puesto que puede estar oculta o inexpressada*. Por outro lado, o termo “identificação” representaria *los modos mediante los cuales los individuos externalizan su sentido de identidad de modo concreto, através de conductas mensurables y actitudes claramente definidas*.

Como elemento mediador entre essas duas noções e com elas mantendo complexas interações estão os conteúdos específicos de cultura de determinado grupo, *el conjunto específico de ideas, valores, símbolos e instituciones comunitarias con los que los individuos se identifican y en relación con los cuales externalizan su identificación*. (DellaPergola, obra citada, idem)

Assim, como ressalta Waldman (2003, p. 129), entre as tradições judaicas da Europa oriental e as pressões homogeneizantes da sociedade brasileira, personagens como Joel, Mayer Guinzburg e Guedali preferem “pôr suas origens entre parênteses” para galgar posições mais destacadas na estratificação social. Entretanto, há sempre um sentimento de

perda e de crise identitária pela opção descartada, pelo afastamento da cultura de origem, o que nos remete à questão espinhosa da “assimilação”.

Regina Igel (1997, pp. 129-134), apoiada em James A. Banks¹, diferencia “assimilação” de “aculturação”. Assim, “assimilação” seria o abandono total da identidade, da identificação e da cultura de origem em favor daquelas da sociedade receptora. Por outro lado, “aculturação” seria a mescla de traços culturais de grupos diferentes, geralmente prevalecendo as características do grupo hegemônico.

Neste sentido, podemos descrever várias das personagens de primeira fase da obra scliariana como “aculturados”, ao menos até serem forçados a escolher por pautarem seus atos nos padrões de sociabilidade tipicamente brasileiros: em *A Guerra no Bom Fim*, temos meninos judeus com nomes brasileiros, que, se por um lado, alimentam-se de comida iídiche, por outro, jogam futebol em campinhos de várzea como qualquer moleque brasileiro. Em *O Exército de um Homem Só*, Mayer Guinzburg negligencia a religião e as tradições de seus pais em favor da ideologia socialista, mas batiza os prédios que constrói com nomes bíblicos.

Talvez, a única personagem desta fase que pode ser descrita como assimilada é o biólogo Marcos, de (*O Ciclo das águas*). Certo é que seu afastamento do judaísmo resulta, em uma primeira instância, de uma carência de educação judaica, pois foi cuidado por uma não-judia. Entretanto, Marcos rejeita sistematicamente os esforços de sua mãe em inseri-lo na comunidade dos homens judeus, chegando a fugir da leitura da *Torá* em seu *bar-mitzvá*.

A mãe queria que ele fizesse o *bar-mitzvá*; que lesse na sinagoga o seu trecho da *Torá*; que ingressasse, enfim, na comunidade dos homens judeus.

Mas ele não queria. Por que não? — ela perguntava, ansiosa. Porque não — ele respondia. Ah, como se sentia mal, então. A própria voz, em falsete, lhe soava desagradável; a pele da cara, pastosa, parecia-lhe uma máscara. Desajeitado, esquivava-se da mão perfumada que queria acariciá-lo.

Ela insistia: porque não? Porque não sei hebraico, respondia — a falta de uma desculpa melhor. (Scliar, 1975, p. 64)

Marcos perguntou ao mohel pelo banheiro. Agora? — resmungou o velho — agora que vão te chamar para a *Torá*? Agora, disse Marcos, não vê que estou mal da barriga? O mohel suspirou, apontou um corredor escuro. Marcos enveredou por ele. Deu com uma porta que conduzia a um pequeno pátio, separado, por um muro, de um terreno baldio. Escalou-o, rasgando a roupa, e lanhando-se todo. Correu para a rua. Um carro de praça vinha passando. Tomou-o e foi para casa. (Scliar, 1975, p. 66)

Sua aversão ao mundo judaico pode ser entendida pelo viés de sua representatividade enquanto um mundo que, para ele, se revestiria de uma dupla exclusão: uma segregação da sociedade mais geral, com a diferença que o marcaria², e uma exclusão intragrupal, uma vez que sempre sofreria o preconceito de ser o filho de uma prostituta. Sua relação ambígua com o judaísmo passa a se dar então no nível do inconsciente, representado por uma pequena sereia que repetidamente vê nas amostras de água poluída do riacho da Vila Santa Luzia. Esta criatura, que também representa sua mãe, a prostituta Esther, ao mesmo tempo que o fascina, por sua beleza feminina, causa-lhe repulsa, uma vez que se alimenta de bactérias e dejetos jogados ao riacho pela população do bairro pobre.

Ao final do romance, fica marcada sua opção por integrar-se definitiva e totalmente ao ambiente brasileiro, casando-se com uma não-judia, levando uma vida pequeno-burguesa e esquecendo de vez a pequena sereia:

(*Marcos*)

A faculdade continua ali. Foi reconhecida, meu salário aumentou. Sou chefe de disciplina; ainda dou aulas, mas já não levo os alunos para colher amostras de água no riacho.

Casei com Elisa. Vivemos bem. Tudo correu exatamente como estava previsto nos slides — exceto quanto ao nosso casamento, ao qual Esther não foi: não me perdoava ter casado com uma *gói*. Mas de resto — os dois filhos, o Fusca, as viagens para Santa Catarina, o apartamento — tudo aconteceu como devia acontecer. Sofro apenas da maldição dos sedentários — a prisão de ventre. Quanto a Elisa, engordou um pouco. Já não tem aquela expressão faminta, angustiada, no olhar. Está calma. Eu também. Este olho aqui já não procura a

(*Pequena Sereia*)

(Scliar, 1975, pp. 117-118)

Um outro viés pelo qual esse processo de aculturação dos judeus no Brasil é representado ou sugerido nas narrativas que estamos analisando é a aproximação da condição judaica da condição de outros grupos que estão à margem da sociedade, como os negros e os pobres, o que já mencionei no primeiro capítulo deste trabalho. Entretanto, para a análise que está sendo desenvolvida, é proveitoso que verifiquemos como esta aproximação se processa em um dos mais importantes escritores judeus-brasileiros: Samuel Rawet

Nascido em Klimontov, Polônia, em 1931, aos 7 anos de idade desembarca no Rio de Janeiro com a família, instalando-se nos subúrbios da Leopoldina. É consenso que a radical experiência de deslocamento físico, lingüístico e cultural tem grande peso em sua obra literária. Seu primeiro livro, o volume *Contos do imigrante*, de 1956, é composto de 10 narrativas, das quais as 5 primeiras trazem temas e personagens judaicos, elementos ausentes nas 5 últimas. Entretanto, o livro todo apresenta unidade temática, pois

(...) em cada um deles, o protagonista, seja qual for sua condição específica, (judeu, negro, homossexual, doente terminal) se depara com uma barreira intransponível — a não aceitação, pelo grupo em que vive, de sua *alteridade*, da diferença que o marca. De onde podemos pensar que Rawet utiliza a denominação *Imigrante* num sentido ampliado, de forma a abarcar todo aquele que é considerado pelo grupo social hegemônico como o *outro*, aquele que remete a um outro contexto, o inassimilável. (Kirschbaum, 2000, p. 38)

Na tematização da comunidade judaica no Brasil, Rawet se detém não nos contatos entre os imigrantes e/ou seus descendentes com os “autóctones”, mas nas atitudes e pensamentos intracomunitários sobre seus elementos idiossincráticos (recém-chegados X veteranos; conflitos entre o conservadorismo dos imigrantes e a geração já nascida no país), emergindo daí uma visão crítica e pessoal da mesma. Entretanto, nos contos cujas personagens são brasileiras, também entram em cena as marcas da exclusão e da

incomunicabilidade de um elemento dissonante para o grupo social hegemônico, como as diferenças de classe, de cor e de origem geográfica.

Por este aspecto e também por sua tessitura narrativa, um misto de impressionismo e expressionismo, Kirschbaum (2000, p. 92) caracteriza a escrita rawética como híbrida, tratando o hibridismo na temática da seguinte forma:

Seus contos judaicos, como vimos antes, focalizam judeus que sofrem não na condição de judeus submetidos a um ambiente não-judeu hostil, mas como judeus vítimas de estranhamento de seu próprio grupo familiar, da própria comunidade judaica que deveria servir-lhe de abrigo. Mas em seus contos não-judaicos encontramos temas que são normalmente associados ao povo judeu: a diáspora (como em “Noturno”), o esgotamento das experiências messiânicas (“Salmo 151”), a rejeição social (“Conto de Amor Suburbano”). Enfim, a errância que tanto marca o “Conto de Amor Suburbano” e várias de suas obras posteriores, como *Abama* e *As viagens de Ahasverus...*

Berta Waldman (2003, p. 71) descreve a técnica narrativa dos *Contos do imigrante* como aquela em que “um narrador em terceira pessoa dirige a cena literária e assume a palavra, ao mesmo tempo em que os protagonistas permanecem em silêncio, armando-se assim um emaranhado de relações cujos sentidos têm que ser buscados no jogo entre o contar e o calar.” Essa barreira comunicativa que se estabelece entre as personagens principais dos contos e seus interlocutores e, em certa medida, entre autor e leitores (o “jogo entre o contar e o calar”) seria, interpretando o fato à luz dos escritos de Rosana Kohl Bines (2000), reflexo formal da luta perene que Rawet travava em busca de uma identidade tanto literária quanto pessoal e grupal, através da experiência de ser um imigrante escrevendo em português, a mesma língua “...que o rotula como ‘diferente’, como parte de uma raça fisicamente degenerada’, como um ‘sem-pátria’...”, na medida em que ele “é forçado a aprender e a usar a mesma língua que o discrimina.” (Waldman, 2003, p. 71)

Dá a “errância dos sentidos” (Waldman, 2003, p. 89-100), que culminaria em uma experiência estética que não chego a chamar de hibridismo, no sentido que Waldman (2003, p. 104) dá quando caracteriza a escrita de Moacyr Scliar, mas de *empatia*, *multiplicação de experiências*, *articulações* ou *metamorfozes*, cujo melhor exemplo seria o final da novela *As viagens de Ahasverus...*, quando a personagem título se multiplica em três (um negro, um mulato e um homossexual) e se metamorfoseia em cão, em árvore, riacho, pedra e, finalmente, Samuel Rawet. Ou seja, não há aí uma simultaneidade de identidades e pertenças, mas sim uma indefinição e uma sucessividade das mesmas; apontando mais para seu *status* de paridade enquanto minorias estigmatizadas e postas às margens do socialmente aceito, cujo paradigma, para Rawet, seria o judeu.

Entretanto, em Scliar, a aproximação da condição judaica da condição do excluído e do marginal opera em uma outra chave: a de elemento que propicia o desejo de superação desta condição, com a conseqüente maior integração no contexto cultural do país. Creio que o conceito-chave para a compreensão desta dinâmica seja a noção de mobilidade, tanto física (deslocamentos espacio-temporais), quanto social (mudança de *status* e/ou papel na estrutura socioeconômica e cultural). Melhor formulando, a mobilidade física das personagens scliarianas de primeira fase reflete e proporciona, em uma primeira instância, um desejo por transformações e adequações de sua identidade ao ambiente em que vivem.

Como já visto nos capítulos precedentes, a verdade é que, bem examinadas as narrativas, as personagens centrais da primeira fase da obra scliariana raramente ou nunca viajam (no sentido tradicional da palavra) e, quando o fazem, o destino quase nunca é além de São Paulo; local ao qual chega Benjamin (*Os Voluntários*), em suas malsucedidas tentativas de alcançar Jerusalém. A exceção a esta regra é Guedali (*O Centauro no Jardim*), cujo maior deslocamento geográfico, pois deixa os Pampas para passar por uma operação no Marrocos,

implica em total transformação corporal, o que não corresponde, em seu caso, a uma bem-sucedida experiência de assimilação identitária.

Devido a isso, comparados com as personagens imigrantes, que empreenderam a longa viagem de navio até o Brasil e que, em muitos casos também se deslocaram do interior do país para os grandes centros urbanos, as personagens já aqui nascidas ou que para cá se deslocaram muito jovens parecem estar mais ligadas ao eixo da mobilidade do que ao da imobilidade.

Neste sentido, proponho que a palavra “viagem” passe a ter seu sentido ampliado para dar conta das diversas formas e configurações da mobilidade judaica de que trata o texto. Ou seja, “viagem” aqui representa não apenas grandes e radicais deslocamentos geográficos ou culturais, mas todo e qualquer movimento cinético (mesmo a “inércia”, tratada aqui de maneira relativizada) ou simbólico (o que vale dizer que engloba também idéias e representações) que tenha como objetivo ou resultado o repensar e mesmo reconfigurar micro e macroestruturas discursivas e imaginativas das questões identitárias judaicas e brasileiras na modernidade e contemporaneidade. Deste uso peculiar da palavra viagem, decorre também a relativização da noção de lugar e de seu *status*, quer seja um lugar “geográfico” ou “da cultura” (Bhabha, 1998), quer seja um espaço concreto; textual ou utópico; sagrado, secular ou sacro-profano, o que influencia também na produção de significados erráticos e pluralizados, do que já me ocupei nos capítulos precedentes.

Em um capítulo de livro intitulado “Identities e Nomadismos”, Zilá Bernd (in Jobim, 1999, pp. 95-111), comentando posicionamentos de Édouard Glissant e Jacques Derrida, além de ressaltar o caráter multifário e mutável das identidades, propõe a nomenclatura de “identificação”, posto que corresponde a *um elogio da errância, onde os conceitos não se imobilizam, sendo percebidos como fazendo parte de um processo em*

perpétua transformação. (Bernd, 1999, p. 98). Segundo a autora, *neste modelo, pensa-se a identidade não como o fortalecimento de uma raiz única, mas como rizoma, ou seja, a raiz múltipla que se abre em busca do outro, aceitando o múltiplo e o diverso como base da (re)elaboração identitária.* (Bernd, 1999, p. 100)

Por mais epistemológica e ideologicamente atraentes que sejam estas teorias da “identificação” e do “rizoma”, que parecem perfeitamente combinar com o tipo de construções identitárias judaicas e scliarianas, cumpre aqui refutá-las como base teórica para a análise das características de identidade e identificação das personagens de primeira fase. Isso resulta do fato de que as teorias de Glissant, segundo a autora, são postas enquanto uma alternativa às construções identitárias exclusivistas, rígidas e estanques que se criaram nas Américas em reação à negação de matrizes identitárias próprias aos autóctones por parte do colonizador, como a negritude e a criouldade, as quais denomina de “identidades reativas” (Bernd, 1999, pp. 95-96). A saída para isso seria justamente uma revalorização de práticas pré-coloniais, como o nomadismo, que propiciaria uma maior fluidez e pluralidade identitárias.

Ora, se admitimos que, segundo Benedict Anderson (1983), um sentido de comunidade, portanto de identidade, se forma no imaginário coletivo como resultado e resposta a processos sociohistóricos, político-econômicos e culturais, forçoso é admitir que as “identidades reativas”, as quais se formaram em resposta à subalternização e privação identitárias do período colonial, e outras de construção similar, por mais contestáveis que sejam em seu nível de exclusivismo e chauvinismo, são construções discursivas legítimas, uma vez que não apenas emprestam ao grupo um sentimento de pertença, como também são elemento crucial na avaliação por parte da própria coletividade da realidade das relações sociais que se dão em seu seio (Oliveira, 2004).

Por outro lado, asserções teóricas sobre identidades e identificações, sobretudo aquelas que propõem conteúdos específicos de cultura e padrões de comportamento, como é o caso das de Glissant, apenas são válidas se se constituem enquanto formulações abstratas que se baseiem em análises de casos, no *modus operandi* de identidades reais (i.e., em discursos identitários existentes) e específicas. Por mais que as identidades “rizomáticas” descritas por Bernd já tenham existido ou ainda existam em algum agrupamento humano caracterizado pelo nomadismo (e aqui a autora se refere a um nomadismo “voluntário”, e não forçado como o dos judeus³), as mesmas só serão capazes de substituir as identidades reativas se vierem em resposta a mudanças em todos os contextos de vivência do coletivo, e não enquanto tentativa de implante de um modelo teórico na realidade⁴.

Por outro lado, não se pode dizer que as experiências identitárias e culturais judaicas no Brasil sejam caracterizadas como “reativas”, uma vez que se trata de uma identidade com matrizes discursivas e materiais já formuladas, ou em formulação, há mais de três mil anos. As transformações pelas quais passou e passa a judeidade em nosso país decorrem de uma necessidade de adaptação a um lugar diaspórico, que agora é visto como um lugar permanente. O que caracteriza as diásporas judaicas nas Américas é justamente esse sentimento de perenidade, uma vez que as cronologicamente longas diásporas européias, norte-africanas e do Oriente Médio eram vistas como precárias, devido tanto às segregações e perseguições a que os judeus estavam expostos quanto à presença de Sião no imaginário judaico como o lugar definitivo para a redenção e instalação do povo.

Com o crescente status de concretude adquirido pela Terra Santa e a conseqüente noção de legitimidade, viabilidade e estabilidade que a diáspora passou a representar, como já discutido nos capítulos anteriores, a questão que se colocou aos judeus-brasileiros, e o que está bem representado nas personagens centrais dos romances e contos que denominamos

como pertencentes a uma primeira fase da obra de Moacyr Scliar (de 1972 a 1980), foi não a de procurar um lugar para estar no mundo, pois este lugar já foi encontrado (i.e. o Brasil), mas a de “procurar seu lugar neste mundo”, ou seja, um modo adequado e coerente de agir e de pensar na sociedade e na cultura às quais estão se integrando, em um processo de enraizamento em curso.

Neste caso, não se deve confundir enraizamento e integração com assimilação. Nas narrativas scliarianas, aqueles que buscam se enquadrar totalmente aos hábitos e crenças da sociedade hegemônica, como, por exemplo, a ânsia de Raquel (*Os Deuses de Raquel*) por converter-se ao cristianismo, são tratados da mesma maneira que aqueles que anseiam pelo retorno redentor aos santuários desolados, como Benjamin (*Os Voluntários*): como casos de desvios psicológicos.

Esta busca por uma maneira coerente de se comportar no mundo é exatamente o que dota as personagens de uma vontade por movimento. Apesar de raramente viajarem além das fronteiras de sua própria cidade e mesmo de seu próprio bairro, as personagens têm plena mobilidade dentro desta mesma cidade e bairro. A verdadeira razão para essa relativa imobilidade, isto é, ficarem em sua cidade, está no fato de que as respostas para suas questões de identidade devem ser buscadas e eventualmente encontradas no próprio lugar de sua emergência.

Neste sentido, toda essa mobilidade, essa vacância entre bairros, ruas, lojas e bares da cidade, funciona como um grande laboratório identitário pelo qual devem passar para tentarem conhecer a si mesmas e ao ambiente no qual estão se integrando e no qual são chamados a agir. A essas “pequenas viagens”, realmente, falta um prévio e determinado destino, mas dificilmente se pode dizer que são “viagens” sem objetivo, embora o mesmo, na maioria das vezes, possa ainda não ser reconhecido, ou mal interpretado, tanto pela

personagem quanto pelo leitor; deixando a impressão superficial de que Scliar atualiza e recria em seus tipos um novo modelo de judeu errante.

Neste ponto, seria interessante fazer uma breve comparação da vacância dessas personagens com a que se configura na personagem título da novela *Viagem de Ahasverus*..... Nesta narrativa, o mítico Ahasverus, protótipo do judeu errante, através de uma série de metamorfoses, viaja incessantemente através do passado e do futuro; do Brasil e do mundo. Tudo o que tem que fazer é fechar seus olhos e, em um segundo, ele é outra pessoa, e mesmo animal, está em outros tempos e lugares. Aparentemente, não há objetivos e descrições dos caminhos percorridos nestas viagens, apenas o cumprimento da maldição da vacância. Nada realmente acontece, apenas as relações arbitrárias entre coisas e pensamentos na mente de Ahasverus.

Ao final da novela, cansado de todas as metamorfoses e andanças, Ahasverus inicia uma série de transformações que culminam com a mais difícil e definitiva de todas: transformar-se em si mesmo. Ou seja, assume-se aqui que a vacância e a não-criação de raízes seriam as principais características da judeidade, e não há outra saída para o judeu a não ser manter-se em movimento.

Comparativamente, pode-se dizer que enquanto a obra de Scliar predispõe-se a examinar as possibilidades e contradições da inserção judaica no Brasil, a de Rawet, especialmente a novela mencionada, constitui-se enquanto uma visão cética quanto a sua viabilidade, uma vez que as principais características de sua ficção são a impossibilidade de comunicação entre as personagens e a “movência”, sem objetivos aparentes, através de espaços não-descritos. Ou seja, na tessitura textual do primeiro, a mobilidade funciona como elemento propiciador de uma busca de enraizamento, enquanto na do segundo é marca indelével da inassimilação judaica.

Talvez possamos pelo prisma da mobilidade estabelecer uma analogia das personagens de primeira fase de Scliar com a figura do *schlemiel*. Gilda Salem Szklo (1990, disperso), como mencionado no capítulo I deste trabalho, identifica nas obras analisadas referências e ecos de vários tipos, situações e atitudes da cultura tradicional judaica. Entretanto, a autora relaciona tais ocorrências com uma tensão entre tradição e modernidade e com uma tentativa de um resgate ou preservação da última no imaginário coletivo, muitas vezes pela via estetizante da alegoria. Vejamos alguns trechos:

Birobidjan, tal qual o Capitão Joel, vive em um mundo de símbolos petrificados e de faz-de-conta, em que as regras do imaginário devem ser estritamente seguidas. Eles já não são mais os *schlemiels* e *schkimazls* do *schtetl* mas, no entanto, representam seu ideário: sonham e idealizam um mundo apesar de sabê-lo condenado. A insensatez confunde-se neles com a necessidade de preservar um certo idealismo. O desvario reforça a todo instante a contradição entre a realidade imaginada e a de fato.

Da luta entre o real e a fantasia, eles só saem vitoriosos, ironicamente, se opõem sua própria lógica àquela das situações concretas, reinterpretadas à luz de suas paixões. Na verdade, são uns desgraçados, pobres coitados que recebem as desventuras com humor. Sua rebelião é passageira como sua resignação. No final, o que predomina é um certo conformismo, desde que eles comprovam sua impotência para modificar as circunstâncias.

(...)

Em *A Guerra no Bom Fim*, o interesse pelo bairro faz ressurgir a esperança soterrada no passado e denunciar aquilo que a esmagara. No “pequeno país” das memórias de Joel, está o esforço desesperado de recuperar algo irrecuperável: a imagem de um mundo harmônico, tão utópico quanto a Nova Birobidjan.

No universo do Bom Fim, tal como o descreve o narrador onisciente, *persiste*⁵ a idéia da era dos milagres como um legado do passado, movendo-se na tensão entre a tradição e a modernidade.

(Szklo, 1990, pp. 69-70)

Inegavelmente, a tensão entre tradição e modernidade identificada por Szklo está indelevelmente inscrita na prosa de primeira fase. Todavia, ao contrário da ensaísta carioca, relaciono-a, como visto anteriormente, não como a tentativa de recuperação de um mundo tradicional harmônico (que, de resto, nunca existiu), mas com o seu “canto do cisne”, como um último olhar, nostálgico decerto, a uma opção já insatisfatória para a vivência judaica

diaspórica, justamente por suas características de incompatibilidade com o mundo moderno e com o ambiente socioeconômico e cultural do país de estabelecimento.

Neste sentido, a aproximação de Joel e outras personagens com a figura do *schlemiel* funciona aqui como um “olhar para a frente”. Como o tradicional tipo judeu imortalizado por Scholem Aleichen, eles encontram na mobilidade um instrumental para sonhar, mas não, em sua maioria, com a recuperação do que está irremediavelmente dissolvido ou em processo terminal de dissolução; mas com uma via de obliteração dessa bipolaridade identitária em que se encontram.

Se há também um “olhar para trás”, para a tradição e lugares judaicos, este se dá em um nível de testagem de componentes que, possivelmente, seriam “recicláveis”; ou seja, fontes de inspiração exequíveis para sua inserção exitosa na modernidade. Como visto, este projeto malogra e muitas personagens optam por aderir apenas a um dos lados da moeda, descartando a outra opção como inadequada.

Embora descritas até aqui como personagens portadoras de uma bipolaridade (com exceção de Raquel e, mais radicalmente, Guedali, o que explicitarei adiante), ressalve-se que esta característica diz respeito apenas à sua identidade etnocultural. No nível puramente literário, de construção narratológica, estamos diante de personagens bastante complexas, uma vez que este conflito dual se manifesta de maneira bastante diversificada em sua psicologia, comportamento e ações, constituindo uma galeria daquilo que E. M. Forster (Rimmon-Kenan, 2002[1983], disperso) denomina “personagem redonda”.

Grosso modo, personagem redonda é aquela que apresenta uma complexidade de características (físicas, psicológicas, comportamentais e morais) e que apresenta uma evolução ou mudança nas mesmas ao longo da narrativa. O seu contrário, a personagem plana, é aquela que apresenta apenas uma ou duas características marcantes, geralmente

caricatural ou arquetípica, que não apresenta evolução ou mudança do início ao final do romance ou conto.

Apesar de algumas personagens de primeira fase apresentarem uma idéia fixa, como a “mania” de Benjamin por alcançar Jerusalém e o apego de Mayer Guinzburg pela criação de uma nova e mais justa sociedade, suas características apresentam evoluções e mudanças, por vezes inusitadas, que dirigem e enformam a gama de significados das narrativas.

Regina Igel, em uma leitura diacrônico-simbólica de *A Guerra no Bom Fim* (ou seja, analisa a trajetória de vida das personagens como metáfora das transformações do bairro judeu porto-alegrense e estas enquanto símbolo das metamorfoses, impasses e dilemas da vivência judaica no Brasil), assevera que:

As várias dimensões de Joel — judeu, esquerdista, dentista, alucinado, amante, indiferente, deprimido, generoso, saudosista, esperançoso, valente, covarde — são habilidosamente diferenciadas. No entanto, todos os Joéis, embora diferentes por ações e pensamentos, vinculam-se e são um só homem, concentrado em si, ambivalente, arredio e, ao mesmo tempo, atraído a contatos pessoais e sociais. Nenhuma de suas facetas se destrói para que surja outra, todas convivem na mesma pessoa.

Nesse sentido, Joel é uma alegoria do seu bairro, pois assim pode ser visto o núcleo judaico do Bom Fim ou assim podem ser todos os aglomerados urbanos judaicos, na Diáspora. Neles, a força dos elementos extrínsecos ao judaísmo operam suas atrações, o antagonismo anti-judaico extremo convive com movimentos pró-sionismo e anti-sionismo, nos próprios círculos judaicos. Com sua alegoria, Joel e suas contradições acumulam-se e convivem em *relações de opostos*:⁶ o valente capitão atira-se em defesa do seu povo, mas afasta-se das leis tradicionais ao distanciar-se da moça judia que a comunidade lhe destina; com o Rei Salomão como arquétipo, junta-se a uma Rainha de Sabá do Morro da Velha; luta pela justiça social no Brasil, entrega-se a um socialismo juvenil, proclama-se sionista e respeita as grandes datas religiosas e populares da sua comunidade; desafiando a praxis judaica, permanece solteiro e celebra o amor livre de compromissos. (...) (Igel, 1997, p. 114)

Pelas palavras da autora, evidencia-se então que a dimensão do individual não espelha reflexamente as questões de uma identidade coletiva, mas com elas mantém complexas interações comportamentais e psicossociais; dando forma ao já citado painel ou

mosaico de *identidades in momentum*. Por este motivo, reafirmo que, embora sejam figuras bastante complexas e plurais, as personagens de primeira fase da escrita de Scliar vivenciam um conflito basicamente binário, quer seja o da tensão e conflito entre integração e manutenção; entre tradição e modernidade.

Uma solução possível para este binarismo, possibilidade esta não aleatoriamente ficcionalmente presente nas últimas obras do período analisado, seria uma negociação ou síntese entre os elementos opostos ou dissonantes na composição identitária dessas personagens, o que nos remete uma vez mais à figura interessante e controversa do híbrido. Duas personagens são importantes para analisarmos esta hipótese: Raquel (*Os Deuses de Raquel*, 1975) e o centauro Guedali (*O Centauro no Jardim*, 1980).

Educada em uma escola católica, por imposição do pai, um judeu latinista que opta por certo afastamento da comunidade judaica de Porto Alegre, Raquel desde cedo sente pressões e discriminações pela diferença radical que a singulariza no ambiente em que frequenta. Isso a leva a um sentimento de intenso descentramento psicológico e sociointerativo. Homônima da Raquel bíblica, que, ao partir com Jacó, leva consigo as imagens dos deuses da família de seu pai como símbolo de que carrega também o direito a herdar sua fortuna, a Raquel de Scliar procura na religião da maioria o instrumental não apenas para mitigar um profundo sentimento de culpa e inferioridade, mas também para integrar-se ao grupo hegemônico e assim, simbolicamente, ter resguardados seus direitos de acesso a tudo o que isso significa.

— Tenho sonhado — murmura Raquel — com o inferno. Eu vou para o inferno, Irmã Teresa.

Baixinho e muito depressa, como ladainha: eu vou para o inferno, Irmã Teresa, porque sou judia, eu não vou me converter, minha mãe morreria de desgosto, eu gosto da minha mãe. Gritando: então tenho que arder no inferno porque gosto da minha mãe? Gostar da própria mãe é pecado? (Scliar, 2003[1975]⁷, p. 33)

Entretanto, acossada por uma culpa de mão dupla, a de ser elemento estranho ao meio e a de, por ventura, abandonar a fé e a tradição de seus pais, Raquel, similarmente ao híbrido⁸, procura um caminho medial, uma síntese, entre os elementos dissonantes de sua personalidade étnica e social. Vejamos o trecho:

Dias de fé intensa. Raquel, ameaçada pelo inferno, toma uma decisão: converte-se ao cristianismo. Mas não publicamente. Não — este prazer ela não dará à Irmã Teresa, e além disso quer poupar à mãe o desgosto.

Concebe para si um cristianismo peculiar, que inclui o culto à Virgem e a Cristo — mas não as orações, nem a missa, nem a confissão, nem a comunhão, nada que torne a religião visível. E mantém em segredo a sua fé, a semelhança dos primeiros cristãos que se reuniam no interior da terra, em catacumbas, para orar diante dos ossos dos mártires e do símbolo de Cristo: o peixe, o animal que se move em silêncio no ventre frio e escuro das águas. Assim operará esta guerrilheira da fé, esta agente secreta, esta cavaleira andante disfarçada: por dentro, cristã; por fora, judia, negando a chegada do Messias e se recusando a fazer o sinal da cruz. (...). (Scliar, 2003[1975], pp. 35-36)⁹

Ao não assumir publicamente seu cristianismo peculiar (que, de resto, não é cristianismo) e ao afastar-se do judaísmo e da comunidade judaica, ato representado por seu afastamento de Débora, que, segundo seu pai, é uma “judia de gueto”, Raquel não alcança sucesso em sua empreitada de “assimilação”. Isso a leva a uma espécie de limbo social e identitário, configurado em suas vacâncias pela cidade a bordo de seu carro e em atos gratuitos e inconseqüentes de violência (os episódios da lanchonete e sua luta insensata com um pastor alemão). Por estes motivos, ao contrário de Regina Igel (1997, p.148), não considero Raquel como um caso ficcional de “assimilação”, mas como um caso de “má negociação” de capital étnico.

Segundo Leonardo Senkman (2001, pp. 83-124), “negociação de capital étnico” consistiria em como determinado grupo seleciona e manipula a “apresentação” de sua etnicidade para a sociedade mais geral, tendo em vista a promoção de seus interesses socioeconômicos. Esta apresentação pode se dar de diversas formas, sendo seus extremos a

marcação vantajosa de componentes étnicos (por exemplo, se a sociedade mais geral vê os imigrantes chineses como um povo trabalhador e os valoriza por isso, é vantajoso para esta comunidade ressaltar sua especificidade étnica frente ao grupo hegemônico) ou sua completa renúncia, o que pode levar ao que Scliar classifica de “auto-ódio”, que seria o internalizar como verdadeiros os estereótipos e preconceitos sobre o grupo étnico ao qual pertence e a criação de um sentimento de culpa por ser portador desses traços.

No caso de Raquel, este auto-ódio judaico, como já visto, não leva à completa renúncia aos traços étnicos originários, mas à formação de um híbrido problemático e “mal-formado”, cujas partes constituintes conflitam mais do que quando de sua contraposição radical na psicologia da personagem.

Por outro lado, considerado como o caso mais emblemático de hibridismo na obra scliariana (homem e cavalo, judeu e gaúcho), o centauro Guedali representa um processo oposto ao de Raquel. Ao invés de tentar a resolução de um impasse identitário por via da hibridização, esta personagem busca a solução em seu desfazimento, sua decomposição, não assumindo nenhum de seus componentes, mas substituindo-os por algo que seja mais socialmente aceitável. Entretanto, sua transformação física de centauro em uma pessoa normal, transcorrida, após muitas andanças, em uma clínica do Marrocos, classificada por alguns autores como arrivismo, não corresponde no nível do psicológico à criação de um novo sentido de identidade.

Ao abandono de seu gauchismo, representado pela extirpação de sua parte equina, corresponde uma transferência para os centros urbanos (Porto Alegre e São Paulo) e o render-se à sedução dos valores capitalistas, com seus ideais de ascensão social, acumulação de bens e conforto pessoal, enquanto que seu componente judaico reflete-se em práticas exteriores determinadas pela tradição e em respeito às crenças e valores dos pais (a exigência de

conversão de Tita, o casamento na sinagoga e a insistência em circuncidar os filhos), aparentemente esvaziadas de seus conteúdos éticos e religiosos mais profundos.

À transformação voluntária e radical de Guedali em um ser humano normal, que, após a operação, completa “natural” e paulatinamente seu ciclo, com a metamorfose do couro das pernas em pele humana e dos cascos em pés, fato que aponta alegoricamente para a dinâmica progressiva dos processos de “assimilação” ou “aculturação”, corresponde, como ressaltado por Regina Zilberman no trecho citado ao início deste capítulo, a morte das culturas originárias da personagem.

Entretanto, ao contrário da ensaísta gaúcha, não creio que a *amputação deste estado ambivalente* equivalha à *resolução da contradição*, mas apenas a seu deslocamento para o nível do latente e do inconsciente, o que vai determinar em certo estágio da narrativa sua reemergência na psicologia e comportamento da personagem. No nível da consciência e das ações das personagens, Guedali e sua esposa levam uma vida de certo modo vazia de significados “espirituais”, no mais amplo e laico sentido do termo, centrada na materialidade e no imediatismo.

Voltando a considerar a questão das identidades rizomáticas de Glissant, pode-se dizer que a maioria das personagens scliarianas que vimos de considerar, não buscam, como descrito na teoria, a acomodação de suas tensões e impasses na fluidez de identidades múltiplas, mas, ao contrário, livrar-se da dualidade identitária de que são portadoras a fim de cederem às pressões por integração advindas da sociedade mais geral. Neste sentido, ao optarem por um corte, ainda que precário e/ou temporário com suas raízes familiares, pode-se falar não em assimilação, mas em “identidades renunciadas”, um dos tipos mais radicais de negociação de capital étnico.

Segundo Roberto Cardoso de Oliveira (1976, pp. 9-14), está-se diante de um caso de identidade renunciada quando um sujeito ou grupo abandona os traços específicos de sua etnicidade em favor daqueles da sociedade hegemônica a fim de resguardar seus interesses e possibilidades de acesso aos bens (materiais e culturais) produzidos pela sociedade e à distribuição e exercício de poder. Entretanto, a identidade renunciada não desaparece, o que poderia acontecer em um caso de assimilação, mas permanece em estado latente, podendo reemergir em situações específicas (por exemplo, na esfera do privado e do familiar) ou de conflitos extremos (por exemplo, situações mais concretas, como guerras e conflitos, ou mais subjetivas, como choque de valores, de interesses e pressões psicológicas).

E é justamente por esta última via que reemergem as identidades renunciadas das personagens que estamos analisando, não como resultado de uma “ação afirmativa”, mas como produto de um sentimento de inadequação, privação e culpa. Também essas identidades não reemergem estáveis, uma vez que nunca carregaram nem mesmo a ilusão de estabilidade. Pode-se dizer que o que reemerge aqui é uma reelaboração dos conflitos que causaram a retração de componentes dessas identidades, devido a falhas nos resultados alcançados quando da tentativa de calibragem das vivências das personagens.

Tendo experimentado os dois lados da moeda e mesmo uma tentativa de síntese entre ambas, essas personagens são confrontadas ao final de cada narrativa com a conscientização de que os componentes rejeitados de sua identidade nunca desapareceram, embora também não logrem uma restauração dos mesmos ao estágio em que se encontravam quando foram negligenciados. Ou seja, ao voltarem-se uma vez mais para os elementos descartados de seu sentido de pertença coletiva, deparam-se com a inexorável irreversibilidade dos processos de construção identitária pelos quais passaram, por mais problemáticos, insatisfatórios e instáveis que sejam os produtos destes processos.

Assim, a impossibilidade de Guedali de voltar a ser centauro, o que representaria sua libertação dos valores coercitivos do capitalismo e da opressão dos grandes centros urbanos; os sentimentos de angústia e culpa de Raquel por sua dupla “traição” (o abandono do judaísmo e o não abraçar plenamente o cristianismo); a retomada dos sonhos abandonados de justiça social de Mayer Guinzburg e a não-integração satisfatória de Joel ao meio social, representada por sua falta de perspectiva ocupacional e seu celibato, são os elementos que, ao mesmo tempo, determinam a reemergência de sua identidade renunciada e os colocam novamente no centro de uma crise identitária.

Interessante aqui é analisar o papel que o corpo representa na reativação destes conflitos identitários. Já analisamos no primeiro capítulo deste trabalho as asserções de Berta Waldman acerca deste tópico e minha leitura político-antropológica do mesmo. Gostaria agora de explorar um outro viés interpretativo: o do corpo enquanto lugar no qual se guarda um arquivo a uma só vez pessoal e coletivo, propiciador de acesso à memória.

Através da história judaica, o corpo sempre ocupou um lugar secundário frente à primazia do espírito, apesar de ter sua integridade resguardada justamente pelo *status* de continente da essência do homem, como a proibição de automutilações e do suicídio. Nesta cultura, o corpo também exercia o papel de portador de sinais que visavam a manter visível a ligação de Deus com o povo eleito, como a circuncisão para os homens e o corte de cabelo e o uso da peruca matronal para as mulheres casadas.

Com o advento e desenvolvimento do Hassidismo e da Cabala, o *status* e a importância do corpo para a religião foi incrementado, uma vez que a salvação passou a ser considerada um estágio de alcance individual, e não mais coletivo. Assim, a prece individualizada, acompanhada por movimentos corporais, jejuns e mortificações para alcançar níveis de purificação e possíveis êxtases, passaram a fazer parte do repertório religioso como

elementos privilegiados na mediação e relação do sujeito com a divindade, passando a valer mais a intenção (*kavaná*) contida na oração e nos atos do crente do que a profundidade intelectual e a erudição.

O corpo passa, então, a ser um repositório de um arquivo de vivências que nele se inscrevem, não apenas enquanto marcas de uma relação exterior com o divino, mas agora como elemento de acesso à memória tanto pessoal quanto coletiva. Neste sentido, as personagens, além de serem reconhecidas e/ou discriminadas por suas características corporais, também por meio do corpo têm “redespertado” um sentido de inadequação no forjamento de suas identidades específicas.

Então, os acidentes coronários de Joel e Mayer, o câncer ósseo de Benjamin, os delírios masturbatórios de Raquel, o desejo de Guedali de recuperar sua parte eqüina e mesmo a circuncisão de Marcos, marca corporal que não o liga afetiva e espiritualmente ao judaísmo, funcionam como eventos de conscientização de uma necessidade premente de se voltar para a judeidade como forma de compensar e reequilibrar uma experiência identitária malograda.

Em estudo de 1997, Sylvana Hemsí (1999, pp. 63-68) examinando o sentimento de identidade de judeus da classe média paulistana, assevera de seus entrevistados que:

Quando indagados sobre “o que é ser judeu para você”, foram freqüentes respostas relativas à identidade étnica através de elementos emocionais, traduzidas no “sinto-me judeu”. Muitas dessas respostas demonstram ambigüidade com relação ao próprio Judaísmo, abrangendo critérios pessoais, por vezes aleatórios e condizentes com as práticas individuais. Isso demonstra que “ser judeu” pode passar por uma falta de compreensão de seu significado, baseando-se em possibilidades individuais, e por vezes conflituosas, de realizar essa identificação. Nesse sentido, o desejo de continuidade do Judaísmo é permeado por questões conflitantes com a própria identidade judaica. (Hemsí, 1999, p. 67)

A autora argumenta também que este “não saber” definir e mesmo “praticar” a judeidade pode ser visto como uma característica que permeia o meio judaico moderno, mormente nas grandes cidades, e não apenas como uma especificidade da comunidade

paulistana. Identifico nas personagens que venho analisando neste capítulo o mesmo tipo de conflito: após tentarem calibrar sua vivência assumindo como principal traço de identidade os valores mais gerais da sociedade brasileira e após confrontarem-se com uma insuficiência de resultados desta tentativa de identificação, as figuras scliarianas de primeira fase tentam como solução para seus impasses identitários um retorno ao judaísmo.

Mas qual judaísmo? O das preces e rituais ou o dos valores éticos e morais? Se é verdade, como escreve Berta Waldman (2003, p. 121), analisando a construção do templo pela personagem Miguel, em *Os Deuses de Raquel*, que o voltar-se mais uma vez para o judaísmo representa uma resistência às pressões homogeneizantes da maioria sobre a minoria, verdade também é que não há mais uma vivência judaica plena e preche de respostas aos dilemas modernos para a qual retornar, dadas as transformações e ambigüidades a ela incorporadas nos processos mesmos de integração ao ambiente brasileiro.

No estudo acima citado, Hemsí também constata que:

Apesar dos conteúdos éticos das comemorações judaicas serem fundamentais para a sua compreensão, eles não foram espontaneamente citados pelos entrevistados, que recordaram-se apenas da forma como eram comemoradas as festas. A liberdade na festa de *Pessach*, a igualdade em *Sucot*, a idéia de respeito às leis quando se recebe a Torá em *Shavuot*, o desejo de não existir mais oprimido da festa de *Purim*, são exemplos de conteúdos que não foram citados. Evidenciando esse fato, alguns entrevistados expressaram o entendimento de que a transmissão recebida em família privilegiou a realização de rituais, sem a real compreensão dos mesmos, principalmente quanto aos valores judaicos e significados éticos implícitos.

(...)

A maioria dos entrevistados que realizam as práticas judaicas imputou basicamente a sua motivação a um desejo vago de continuidade do Judaísmo, a agradar os pais, a não se contrapor à educação judaica recebida pelos filhos na escola, mas não à crença religiosa nem tampouco à necessidade espiritual intensa. (...)(Hemsí, 1999, p. 66)

Pelo que se depreende das palavras da autora, está-se diante de um mundo desencantado, não pelo fato de que dele se retirou ou foi retirado o divino e o supernatural, mas fundamentalmente porque é um mundo carente de um imaginário coletivo que dote suas

tradições, hábitos, costumes e formas de pensar o mundo de um significado mais profundo para a experiência e ações humanas.

Neste sentido, pode-se dizer que as personagens de Scliar que examinei até agora sofrem de uma “nostalgia pelo texto”, ou, reformulando melhor, de uma “nostalgia pela textualidade”. Se estou correto em minha hipótese de que a obra scliariana se encaminha em um sentido de dotar de validade e legitimidade o viver diaspórico frente à reificação e secularização de Jerusalém e de Sião, como venho argumentando ao longo deste texto, confronto-me então com um problema básico: de que legitimidade pode se revestir um lugar tão ou mais concreto e reificado (a diáspora) quanto o lugar judaico clássico descartado (Sião)? Qual a possibilidade de resgate de uma textualidade perdida, posto que não se adequa mais nem ao lugar a ser “textualizado” nem ao lugar eleito para se viver e morrer?

Ao que parece, o caminho ficcional eleito por Scliar foi o de dotar a vivência diaspórica de uma textualidade e de um imaginário próprios, reinventando e readequando tanto o imaginário judaico quanto o brasileiro de uma maneira geral aos desafios identitários, sociopolíticos e éticos que enfrentamos na contemporaneidade. Elemento importante para a consecução deste projeto foi encontrado na história, inicialmente a da presença judaica mais remota em terras brasileiras: os cristãos novos, marranos e cripto-judeus ibéricos aqui aportados desde 1500, tema do romance *A Estranha Nação de Rafael Mendes*, de 1983, que será objeto do próximo capítulo.

NOTAS A CAPÍTULO III

¹ James A. Banks, *Teaching Strategies for Ethnic Studies*, 2. ed., Boston, Allyn & Bacon, 1979, p. 66. (cf. indicação de Igel, 1997, p. 130).

² Talvez possamos relacionar a resistência de Marcos a integrar-se ao judaísmo com a noção de Isaac Deutscher de “comunidade negativa” (1970, p. 40), ou seja, aquela que tem seu sentido de identidade baseado na consciência de uma longa história de extermínio e perseguições. Segundo Deutscher, tal consciência reforça a ligação do judeu com seu judaísmo e possibilita a continuidade da identificação etnocultural (idem). O que Deutscher não prevê em sua tese é justamente o fato de que esta mesma consciência de pertença a um grupo oprimido e perseguido pode ser fator determinante para que o sujeito procure afastar-se de uma identificação com o mesmo.

³ Não confundir aqui os termos “judeus” e “hebreus”, os últimos tendo o nomadismo como uma de suas características culturais pelo menos até a conquista de Canaã e a fundação do reino de Israel.

⁴ Um exemplo de malogro, a médio e longo prazo, de tentativa de dotar uma formulação teórica de *status* de identidade étnica “real” se encontra na ideologia sionista, pretensa base da identidade israelense. Para uma discussão maior sobre o tema, consultar Oliveira, 2004 (vide bibliografia).

⁵ Destaque da autora.

⁶ Destaques meus.

⁷ Utilizo aqui a edição em formato de bolso, editada pela L&PM em 2003. Não há indicação do número da edição.

⁸ Note-se que, na figura do híbrido, não há necessariamente conflito entre as duas matrizes culturais que o enformam, nem ao menos há a necessidade de que uma possível síntese entre ambas seja apenas o resultado de uma soma de suas características.

⁹ Esta experiência de conversão secreta de Raquel corresponde a uma ficcionalização de uma situação real ocorrida com o autor em sua adolescência. Segundo o próprio:

Fiz o ginásio num colégio religioso, católico. Experiência dolorosa. No sistema de competição então adotado eu me destacava; e toda a agressividade de meus colegas adolescentes manifestava-se sobre a forma de um virulento anti-semitismo. O pior de tudo era a sensação de, como judeu, estar condenado a arder por toda a eternidade no inferno [...]. Converti-me, secretamente, ao cristianismo e criei uma liturgia própria, com orações compostas por mim mesmo. (Entrevista a Edla van Steen, *Viver & Escrever*, vol I, Porto Alegre, L&PM, 1981, pp. 173-174. Citado em Igel, 1997, p. 148)

CAPÍTULO IV

A ESTRANHA NAÇÃO DE RAFAEL MENDES: FICÇÃO, HISTÓRIA E REINVENÇÃO IDENTITÁRIA DA HISTÓRIA

A certo gênero textual cultivado na literatura brasileira dos anos de 1980 e início dos de 1990 convencionou-se chamar hoje em dia, não sem controvérsias, de “romance histórico”¹. Muito difundido e popular desde o final do século XVIII e durante todo o século XIX, tendo seu auge na literatura do Romantismo, o assim dito “romance histórico” toma feições bem peculiares em nossas letras durante as últimas décadas do século XX, em relação à prática tradicional do gênero. Decerto que as inovações e mudanças de foco desta sua nova prática, e mesmo as características que podem ser atribuídas à prática anterior, decorrem de concepções sobre a história e suas relações com a ficção que lhes subjazem; permeadas por ideologias específicas em cada caso.

Partindo de um exame sucinto das diversas vertentes deste tipo de romance, admitindo, em uma primeira instância, sua existência e pertinência, e passando por um questionamento do gênero em si, procurar-se-á neste capítulo analisar a maneira pela qual as relações entre história e ficção se configuram no romance *A Estranha Nação de Rafael Mendes*, de 1983². O foco escolhido para tal análise foi o de não apenas detectar em que medida a história judaica no Brasil aí se encontra representada, “deturpada” e/ou

ficcionalizada, mas fundamentalmente o de tentar apreender os significados socioantropológicos, políticos e literários desses processos para uma identidade étnica que se busca (re)descobrir, resgatar e/ou valorizar.

Justifica-se dedicar um capítulo inteiro deste trabalho a apenas um romance de Scliar pelo fato de que, no meu ponto de vista e na avaliação pessoal do autor, trata-se de uma obra que representa uma ruptura fundamental de concepção e de prática escritural com suas narrativas anteriores, o que veremos ao longo das análises. Ou seja, *A Estranha Nação de Rafael Mendes* constitui-se enquanto um divisor de águas na escritura scliariana. Disto, nasce a hipótese, confirmada por Scliar, de que sua obra de temática judaica pode ser vista como composta de duas fases: a primeira compreendendo os romances, contos e novelas desde *A Guerra no Bom Fim* até *O Centauro no Jardim*; a segunda englobando *Cenas da Vida Minúscula* até *A Mulher que Escreveu a Bíblia*.

Entende-se, portanto, que *A Estranha Nação* não figura em nenhum dos dois grupos, mas funciona como um “meio do caminho”, uma transição entre o que se praticou antes e o que se pratica agora; um exercício lúdico e consciente de mudanças estruturais, temáticas e ideológicas no projeto romanescos, cujo maior saldo e herança seria, ainda segundo o autor, o dar maior relevo às interações entre ficção e história.

Um dos usos sociais mais divulgados do ficcional literário foi o de criador e propagador do instinto de nacionalidade; tendência importante em várias literaturas nacionais a partir de fins do século XVIII. Geralmente, era veiculado um nacionalismo orgânico e ufanista, que relacionava estreitamente o caráter do povo e a história da nação a suas condições climáticas e à constituição de sua natureza. Seus mitos fundacionais, se já não estavam disponíveis nos épicos, eram “criados”, de maneira a ressaltar sempre a origem mítica ou semimítica de *caracteres herdados, através da história, pela vontade de Deus*

(Jobim, 2000). Sob esse ponto de vista, a literatura passa a se legitimar como exemplário e comprovação de um discurso que se pretendia científico e que está fora de si mesma, o discurso da história. A literatura era tida como parte da história da nação e sobre ela deveria testemunhar fidedignamente, com autoridade análoga à do documental.

As diferenças entre aquilo que se pretendia e aquilo que se alcançou, para tratar do caso brasileiro, são bem conhecidas dos estudiosos de literatura. Dois dos mais importantes e divulgados romances de José de Alencar, por exemplo, e que não são conhecidos pela alcunha de “romances históricos”; mas sim de “romances indianistas”, ilustram muito bem o que venho expondo: *O Guarani* e *Iracema* forma concebidos e efetivamente escritos como um testemunho épico e histórico da formação do povo e da nação brasileiros. Entretanto, os períodos históricos tratados e a realidade da trajetória de nossa formação étnica são aí idealizados, o que implica a exclusão de fatos e realidades que não se conformavam com o tipo de identidade nacional que se tencionava forjar, como a eliminação física e a dominação cultural do índio e o escamoteamento da presença do elemento negro.

Em que pesem suas lacunas e enganos histórico-conceituais (conscientes ou não), a visão romântica de nossa formação étnica e identitária passou a ser a versão oficial de nossas origens, mais tarde atualizada com a admissão da presença do negro e de sua cultura. Presença esta que, de óbvia, era irrefutável; embora sua admissão tenha causado dores de cabeça e desconforto a gerações de intelectuais, ávidos por uma nação branca e civilizada à moda européia, incluindo aí a geração de naturalistas e positivistas, que não encontravam meios de fazer casar suas crenças bio-raciais sobre a superioridade do branco com a realidade mestiça do Brasil, para o qual desejavam ardentemente um lugar no rol das nações civilizadas.

Estava formado o “mito das três raças”, base do estudo seminal de Gilberto Freire (*Casa grande e senzala*) e de sua noção de nossa suposta “democracia racial”, que acomoda o

“indesejável” elemento africano à nossa conformação ao caracterizá-lo, bastante metaforicamente, é claro, como “civilizado” e “purificado” pela ação “genética” e “cultural” do português cristão.

Na literatura do início do século XX, com o Movimento Modernista, pode-se dizer que a história perde muito de sua importância enquanto instrumento de busca de uma identidade nacional. Isto se explica pelo já aludido fato de que uma identidade nacional “oficial” estava plenamente disponível, configurada nos desenvolvimentos dos mitos fundacionais lançados pelo Romantismo. A tarefa que se apresentava aos modernistas, entendendo aqui o termo como referente aos papas do movimento de 1922, era a de uma revisão destas figurações identitárias, propondo-se a tarefa de adequá-las à modernização pretendida para a sociedade e cultura brasileiras e seus modos de sociabilidade e auto-avaliação, na esteira da crescente industrialização da economia.

Neste sentido, a contribuição mais relevante dos modernistas foram as acuradas análises e críticas à ideologia romântica e sua produção literária no que concerne à formação de uma identidade nacional; corporificadas não apenas em estudos teóricos tais como “A Escrava que não era Isaura” e “Tupi or not tupi, that’s the question”, ambos de Oswald de Andrade, como também em pastiches e paródias de poesias do Cânone romântico e sátiras corrosivas sobre nossa conformação étnica e de caráter, cujo maior símbolo é a “rapsódia” *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*, de Mário de Andrade.

Pode-se afirmar que o revisionismo modernista das configurações literárias da identidade nacional brasileira foi o último momento em que tal projeto se configurou enquanto um “projeto de escola”, coletivo. O que se viu desde então na história de nossa literatura são projetos romanesco-identitários de cunho individual; ao que hoje alguns especialistas chamam de “literatura brasileira periférica”, “literatura de busca de identidade

pelas margens”, “literatura regionalista” ou, de acordo com o estado ou região onde são produzidas e/ou as quais tematizam, de literatura “piauiense”, “amazonense” “do extremo norte”, “capixaba”, “gaúcha” etc. (Santos, 2003); em oposição às literaturas do eixo Rio — São Paulo — Belo Horizonte, pretensa e majoritariamente urbanas, cosmopolitas e despreocupadas em tematizar nossas “raízes” e conformação etno-identitárias.

Como exemplário do acima citado, pode-se mencionar o ciclo romanesco do extremo norte, do paraense Dalcídio Jurandir (*Chove nos campos de cachoeira, Belém do Grão-Pará* etc.); as narrativas ambientadas na zona cacauzeira do sul da Bahia, de Adonias Filho (*As velhas*, por exemplo); o romance *Beira rio beira vida*, de Assis Brasil, que tematiza a vida de gerações de prostitutas do cais do rio Paraíba, este se filiando aos arrojados procedimentos formais do Concretismo (Santos 2003, p. 73), e, mesmo, algumas obras de Érico Veríssimo e Guimarães Rosa, das quais destacam-se, respectivamente, a trilogia *O tempo e o vento* e *Grande sertão, veredas*. Nestas obras, e em outras não mencionadas, a crítica contemporânea identifica uma tensão entre o local e o nacional; entre o que pode ser considerado brasileiro de um modo geral e as especificidades regionais de nossa identidade.

No final dos anos de 1970 e início dos de 1980, devido à anistia e à abertura políticas e ao retorno ao Brasil de muitos intelectuais e artistas exilados pela ditadura militar; mais do que um desejo, houve uma necessidade premente de se repensar a história de nossas instituições políticas e sociais. Inicialmente, esse imperativo encontrou expressão em obras de cunho memorialista, autobiográfico e “semijornalístico” na exposição de aspectos da vida nacional durante os “anos de chumbo” que se seguiram ao AI5, como o emblemático *O que é isso, companheiro?* de Fernando Gabeira.

Entretanto, cedo uma outra vertente emerge na literatura brasileira pós-ditadura, com uma volta explícita, em outro diapasão, ao trato e às interações ficção—história: é a

corrente que hoje nomeamos de “ficção metahistoriográfica” dos anos de 1980-1990; a qual deu origem a uma certa variante de “romance histórico”, problematizando o discurso historiográfico canônico e revestindo fatos históricos de um *status* de acontecimentos ficcionais, pois só no espaço do romance e em/pela interação com os demais elementos da narrativa é que os mesmos fazem sentido enquanto ocorrência. Aqui, ao contrário do que ocorreu na maior parte da história literária do romantismo, o discurso do ficcional apropria-se do discurso historiográfico e submete-o a seu controle.

Todas as características que vimos de explicitar parecem apontar para uma nova tendência de “romance histórico” na contemporaneidade, e não só no Brasil, em grande medida influenciada pelas concepções historiográficas de Walter Benjamin em suas *Teses sobre o conceito de história* (1994: 222-232, texto de 1939, publicado, após a sua morte, em 1940), tais como a apropriação de momentos privilegiados e inspiradores do passado, filtrados, analisados e apresentados pelo olhar do presente, tendo por base suas semelhanças estruturais. Tal apropriação pode se dar por meio da aproximação entre a situação sociopolítica dos períodos tratados (caso de *Em liberdade*, de Silviano Santiago), a apresentação de fatos passados por meio de uma linguagem atual (caso de *Memorial do convento*, de Saramago) ou mesmo o questionamento das possibilidades de um outro presente enquanto desenvolvimento de versões não-canônicas de momentos passados (caso de *O Sr. Máni*, do israelense A. B. Yehoshua).

Entretanto, as obras que seguem essa tendência afastam-se de uma outra característica da historiografia benjaminiana, que é a de apresentar o passado segundo a ótica coletiva dos “perdedores”, dos grupos cuja história se encontra na periferia do discurso historiográfico canônico. Ao contrário disso, as narrativas “históricas” contemporâneas utilizam como elemento central o contar e o caracterizar da trajetória de indivíduos

específicos e idiossincráticos, através dos quais se descortina e ecoa a história da coletividade (Graciliano no romance *Em liberdade*, os vários Srs. Máni, em *O Sr. Máni*, Gregório de Matos, em *Boca do inferno*, de Ana Miranda), aproximando-se, assim, de algumas concepções de Theodor Adorno (1993), segundo as quais a análise da vida privada e da ação de indivíduos em sociedade pode dar uma visão mais completa de determinado período histórico do que o centrar-se nos grandes fatos coletivos, segundo são apresentados pela historiografia tradicional. Vejamos o seguinte e elucidativo comentário de Adorno (obra citada):

A análise da sociedade pode valer-se muito mais da experiência individual do que Hegel faz crer. De maneira inversa, há margem para desconfiar que as grandes categorias da história podem enganar-nos, depois de tudo o que, neste meio tempo, foi feito em seu nome. Ao longo desses cento e cinquenta anos que passaram desde o aparecimento do pensamento hegeliano, é ao indivíduo que coube uma boa parte do potencial de protesto.

Nesse sentido, mesmo personagens que figuram no cânone historiográfico (Graciliano, Getúlio Vargas, em *Agosto*, de Rubem Fonseca, Gregório de Matos) são apresentados de uma forma que ressalte suas dimensão humana, seus pensamentos mais íntimos, suas dúvidas e contradições; pesquisados em documentos pessoais, entrevistas com pessoas que privavam de sua intimidade e, sobretudo, ficcionalizadas.

Como se disse, esta ênfase no indivíduo não passa ao largo das questões coletivas. Entretanto, através do idiossincrático, busca-se repensar, no caso da literatura brasileira de cunho metahistoriográfico dos anos de 1980 e início dos 90, a história das instituições políticas, sociais e econômicas do país e suas interações com o individual inserido na coletividade, no embate dos jogos, poderes e interesses sociais.

Esta rememoração dos intercursos entre literatura e história, especialmente no que tange à formação e divulgação de uma identidade nacional, não é gratuita. A hipótese que

trago aqui é a de que Scliar, em *A Estranha Nação de Rafael Mendes*, retoma, redimensiona e subverte todos as três principais atitudes e procedimentos frente ao historiográfico que venho expondo. Do Romantismo, Scliar utiliza galhofeira e ironicamente o ideário da busca de uma identidade étnica através da história; do Modernismo, o traço de que se apropria é o próprio ato revisionista (o que se explicitará adiante) e da corrente metahistoriográfica em que se insere, a problematização/ficcionalização da história e suas interações/utilizações com e na ficção.

Deste *melting pot*, desta miscelânea de procedimentos e concepções literárias é que *A Estranha Nação de Rafael Mendes* se constitui enquanto instrumento de renovação da prática romanesca do autor e enquanto um campo de pesquisa temático-ideológica para a representação contemporânea das configurações da identidade judaica e brasileira em suas obras posteriores.

A tematização da vida dos imigrantes, dos processos de aculturação pelos quais passaram e sua aproximação à condição do excluído e do marginalizado, o que tem papel de destaque na obra de Samuel Rawet, como visto nos capítulos anteriores, constituiu-se em uma solução literária para a representação da condição judaica no Brasil dos anos de 1950 a 70. Entretanto, como resultado do complexo processo de urbanização, industrialização e transformações político-econômicas do começo da década de 1980, os bairros étnicos tiveram sua extinção decretada. A judiaria, o gueto, já não tinha razão de ser. A terceira geração, os netos de imigrantes, com a mobilidade social em trajetória ascendente que se verificou na comunidade, já se encontrava bastante assimilada à sociedade brasileira geral, sem os conflitos e as ambivalências identitários pelos quais passaram seus pais, divididos entre a tradição familiar e o apelo por integração ao ambiente laico e não-judeu ao seu redor.

Então, personagens como Mayer Guinzburg (*Exército de um homem só*), Benjamin (*Os voluntários*), Ester e Marcos (*O ciclo da águas*), Raquel (*Os deuses de Raquel*)

e Guedali (*Centauro no jardim*) já não eram representativos do judeu moderno e de sua vivência e papel em nossa sociedade. Já faziam parte de um passado no qual a tradição e o judaísmo em si ainda exerciam alguma pressão centrípeta, a qual afastava de alguma maneira o judeu da assimilação total ao ambiente.

Como representar ficcionalmente o tipo de judeu-brasileiro a partir dos anos de 1980, se a realidade paulatinamente passa a ser a de uma diluição crescente de sua identidade específica na “geleia geral” da dita ‘identidade nacional’? Qual o caminho literário a ser seguido para desvelar, e não representar reflexivamente, seus novos/antigos dilemas coletivos e individuais em uma sociedade cujo ritmo das mudanças se dava em escala vertiginosa?

A aproximação da condição judaica à condição do marginalizado e do excluído já não era o suficiente para tal. Houve que se problematizar também a identidade do “hospedeiro”, em busca de um parâmetro de identificação entre ambos. Se a tendência era a de o indivíduo se tornar cada vez mais “brasileiro” e menos “judeu”, talvez a solução literária encontrada por Scliar em *A Estranha Nação* tenha sido a de examinar ficcionalmente o que haveria de judaico na formação étnica e cultural do brasileiro, resgatando por uma via oblíqua a desvanecente identidade judia com a configuração de um caso de “coincidência de identidades”, e não de assimilação e desaparecimento. Como a cultura e a identidade ashkenazitas em nosso país não têm maiores e visíveis influências na “cultura nacional”, o caminho encontrado foi o de, à moda da ideologia romântica, um retorno às raízes, elegendo para tal o gancho da “presença fundadora” do cristão-novo entre nós.

Neste ponto, ao esbarrar com o difuso e o genérico do marranismo, que em muitos pontos coincidia com a cultura ibérica dos cristãos-velhos, e com a concretude histórica da influência autóctone em nossa identidade, Scliar, em um procedimento etnocêntrico enviesado e postiço, porque irônico, mítico e “inverossímil”, transforma o judeu no verdadeiro elemento

primeiro de nossa conformação. Lançando mão de mitos diaspóricos e agádicos que sempre povoaram a imaginação judaica, como o destino que teriam levado as dez tribos perdidas de Israel e a fundação de colônias por marinheiros e descendentes do rei Salomão, o índio brasileiro aí é transformado em legítimo e ancestral membro da Nação³. Vejamos o trecho que narra o encontro dos judeus portugueses Rafael Mendes e Afonso Sanches, fugidos da inquisição e aportados ao Brasil, com o “velho da Torá”:

Saíram da oca, meteram-se no mato. Caminharam muito tempo por uma estreita picada. Chegaram a uma clareira. À porta de uma choça, diante de uma fogueira, estava acocorado um índio velhíssimo. À chegada dos portugueses levantou-se, examinou-os com os olhinhos piscos. A um sinal seu os índios da escolta se retiraram. O velho abriu os braços:

– Bruchim habaim – disse, sorridente.

– Ouviste? – disse Rafael assombrado – Ele falou em hebraico!

– Em hebraico? – perguntou Afonso, que não era muito versado na língua da nação – E o que disse?

– Que somos bem-vindos. Mas como é que ele fala nosso idioma? – Rafael não se recuperava do assombro.

– Pergunta a ele – disse Afonso.

Rafael dirigiu-se ao velho em hebraico. E ouviu uma interessante história.

Há muitas e muitas luas, contou o velho, um dos filhos do rei Salomão desentendeu-se com o pai. Queria ter acesso ao harém. O rei não consentiu, alegando que uma daquelas mulheres, não se sabia qual, era mãe do jovem; se tivesse relações com ela, cometeria o grave pecado do incesto. Ressentido, o rapaz passou a conspirar contra o pai, conseguindo sublevar uma parte da guarda do palácio. No momento em que iam matá-lo, Salomão transformou-se em um pássaro multicolor e saiu voando. Voltou depois, em sua forma humana, seguido de numerosos soldados. Os rebeldes foram dominados e julgados pelo próprio rei. Salomão determinou que fossem colocados, com suas mulheres e filhos, num navio sem leme, para que vagassem à deriva, sábio castigo para quem havia perdido o rumo.

– Depois de muito tempo, o navio veio ter a estas praias. Somos descendentes daqueles hebreus. Por termos fitado o sol nossos olhos ficaram assim estreitos, e nossa tez bronzeada. Muitos entre nós já não falam o hebraico, mas em cada geração, um é encarregado da guarda da Tora, trazida de Jerusalém.

Fez-lhes sinal para que entrassem na choça. E ali, à luz fraca de uma lamparina, eles viram os rolos da Lei.

Rafael acariciou com devoção o pergaminho, muito danificado pelo tempo, pela umidade; as letras estavam quase apagadas, mas mesmo assim ele pode ler algumas frases do texto sagrado.

Conversaram durante muito tempo, porque o velho tinha curiosidade em saber como viviam, na Europa, os descendentes dos hebreus. Quando amanheceu ele apagou a lamparina e disse: agora vamos lá fora urinar.

Urinaram, Rafael observando – disfarçadamente. De fato, o velho era circunciso, mas tinha o membro deformado. Aqui fazemos o brith milá com uma concha, explicou constringido. Perdemos a lâmina ritual... E nos falta a antiga habilidade...

Acocorou-se junto à fogueira quase apagada, fechou os olhos, começou a salmodiar baixinho uma desafinada melopéia, já não em hebraico, mas sim na língua dos índios: era agora de novo um velho aborígine, feio e desdentado. Rafael e Afonso voltaram à taba. (Scliar, 1983, pp. 124-125)

Como ressalta Berta Waldman, uma das atualizações na obra Scliariana do amálgama entre a tradição judaica e os padrões da nação receptora é *a utilização de certas matrizes formais da cultura judaica (a parábola, a intertextualidade com a Bíblia e a Cabala), retomando as três em outra clave* (Waldman, 2003, p. 104). Tais procedimentos serão intensificados nas narrativas posteriores ao *A Estranha Nação*, até atingir um nível que determinará todo a arquitetura e o arcabouço significativos dos romances.

O que importa analisar aqui é a imensa gama de referências que podemos encontrar no trecho citado. Inicialmente, constata-se que sua estrutura é decalcada nas lendas pós-bíblicas (*Agadá e Midrash*), com a presença do maravilhoso e do fantástico (não apenas a maravilha dos poderes mágicos do rei Salomão, mas principalmente o fantástico da presença de um índio judeu à época do descobrimento)⁴. Entretanto, colocar o autóctone como descendente das tribos perdidas de Israel pode ser visto também como uma atualização irônica e bem-humorada da visão romântica de nossas raízes (e também como um deboche sobre o mito descrito na nota acima, de número 5), uma vez que a idealização que se poderia perpetrar deste elemento cai por terra ao se descrever o velho da Tora como um judeu possivelmente postiço (a deformação do membro) e como um aborígine feio e desdentado. Dessacralizando a figura do índio e associando-a à do judeu, Scliar ressalta a condição subalterna atribuída a ambos em nossa formação identitária, o que dá a seu romance um caráter aparentemente paradoxal.

O aparente paradoxo, entretanto, não se realiza, pois *A Estranha Nação* não busca ser um romance de afirmação de uma identidade específica em substituição a uma outra oficialmente instituída, mas sim um instrumento de revisão e problematização de ambas,

tendo como instrumento para tal a ficcionalização da trajetória histórica de um elemento minoritário. Neste sentido, o romance pode ser visto como retomando, em outra clave, o revisionismo modernista em relação à história e à formação identitária e étnica do Brasil.

O que à primeira vista poderia parecer um caso de afirmação de superioridade etnocultural, com o remontar a origem dos judeus ibéricos a um profeta de Israel e a um famoso sábio e médico medieval (Jonas e Maimônides)⁵, revela-se, ao contrário, um instrumento de afirmação apenas de uma singularidade, pois mesmo o profeta bíblico já carrega em si as marcas da errância, do deslocamento, da perplexidade⁶ e da revolta; o que, estendendo-se a todas as gerações da família Mendes⁷, acaba por metaforizar a condição judaica diaspórica.

Entretanto, o aludido revisionismo que pode ser detectado em *A Estranha Nação* não serve a um desejo de atualização e adequação identitária à modernidade nacional, uma vez que os resultados obtidos são postos em xeque pela própria estrutura narrativa do romance. A saga da família Mendes, desde a antigüidade bíblica até os tempos atuais no Rio Grande do Sul, é contada em cadernos supostamente escritos pelo penúltimo Rafael Mendes, pai do Rafael Mendes “atual”. O velho genealogista que os possui cobra dez mil dólares do Rafael Mendes atual para entregá-los.

Neste ponto, devido ao muito de fantástico e “inverossímil” que se encontra no conteúdo dos cadernos e também ao fato de que o genealogista possivelmente seja um charlatão, pois lida com quiromancia e vidência, paira uma suspeita não apenas sobre Rafael Mendes, mas principalmente sobre o leitor, de que os cadernos sejam falsos, apenas um instrumento, no que tange ao enredo, para extorquir o financista Mendes num jogo de interesses e vingança (o filho do velho, Júlio, havia se matado após dar um desfalque na financeira da qual Rafael é sócio).

Além disso, há ainda na tessitura da obra um jogo de *mise en abîme* no que concerne à figura do narrador. Há um narrador onisciente, que paira sobre tudo e todos, incumbido de narrar os fatos que acontecem na atualidade do romance: as elucubrações do genealogista no capítulo “Velho ao Amanhecer”; os problemas financeiros, familiares, amorosos e de identidade pessoal do Rafael Mendes atual no capítulo “Rafael Mendes”; a primeira linha do capítulo “Nota Genealógica” e as peripécias de tentativa de fuga e prisão de Boris e Rafael no capítulo “Rafael Mendes: a Corrida”.

Há também o narrador dos cadernos, intitulados “Primeiro Caderno do Cristão-novo” e “Segundo Caderno do Cristão-novo”, que presumivelmente seria o pai do Rafael Mendes atual; mas que também poderia ser o velho genealogista, se optarmos pela hipótese de falsificação dos textos e, finalmente, temos o próprio genealogista enquanto narrador dos capítulos “O Velho no Aeroporto” e “Terceiro e Último Caderno do Cristão-novo”, sendo o primeiro destes narrado em primeira pessoa.

Tal alternância de vozes narrativas cria no leitor de *A Estranha Nação* uma sensação de insegurança e dúvida tanto em relação a quem fala no texto quanto à veracidade intratextual dos fatos narrados. Se, por um lado, aquilo que vem expresso nos dois primeiros cadernos parece uma invenção fantasiosa de um homem em busca de sua identidade pessoal e coletiva; por outro, se admitimos a possibilidade de falsificação dos manuscritos, os relatos tornam-se mais suspeitosos ainda, já que se configuraria aí a ficcionalização fraudulenta e intencional, embora lúdica, de uma experiência de busca identitária⁸.

Berta Waldman (2003, p. 123), ao descrever a técnica textual utilizada aqui por Scliar assevera:

O romance é cheio de efeitos cinematográficos, de ações que se sucedem rapidamente, lançando as personagens numa esfera irreal. Como o romance se nega à técnica da minúcia realista presente, por exemplo, em *O exército de um homem só*, o cenário deslizante, as personagens planas que caminham por zonas

ilimitadas compõem uma fábula vertiginosa, com todas as características da ficção pós-moderna.

O texto de Scliar oscila entre o romance que enfoca a micro-história familiar e aquele que desdobra grandes painéis históricos. O primeiro tipo gera suas personagens mais bem desenhadas, como é o caso do anti-herói quixotesco capitão Birobidjan (Mayer Guinzburg), personagem carregada de lirismo e força. O segundo tipo utiliza sempre da mediação de procedimentos cinematográficos na configuração do tempo e do espaço, filtrando tudo numa espécie de realidade de segundo grau, geradora de simulacros.

Pode-se acrescentar às asserções de Waldman a impressão de que o texto utiliza, sim, as técnicas cinematográficas; porém, assemelhando-se mais a um argumento para roteirização posterior do que a um filme editado. Este inacabamento, esta brevidade, o permanente estado de “vir a ser” e o final em aberto do romance, é o que ressalta os vínculos e o jogo proposto entre história e ficção. Ou seja, ambas se apresentam na contemporaneidade como construções textuais abertas e não dadas, que propiciam o exercício da dúvida e da imaginação criativa para completar suas lacunas e desvãos. Esta técnica é especialmente verdadeira no que concerne à tematização da história judaica no Brasil, o que se verá mais adiante.

Embora utilizando no plano do escritural dos cadernos a mesma técnica de encadeamento de fatos da Historiografia tradicional, ou seja, um relato cronologicamente linear, Scliar subverte-a ao não subordinar causativamente uns aos outros os acontecimentos narrados. Também o desenho de um amplo painel histórico que se configura em *A Estranha Nação*, o que poderia resultar em um tom de saga épico-identitária, não surte o efeito tradicional que este tipo de narrativa suscitaria, uma vez que os grandes fatos são apresentados ao mesmo tempo sob a ótica de um grupo minoritário e pelas idiossincrasias de sujeitos individuais, os Mendes.

E é por esta via personalista que se apresenta no romance também a dimensão cíclica da história; não com a repetição de fatos, mas com as semelhanças estruturais de períodos distintos e de determinadas condições coletivas ou individuais. Tal ciclicidade está aí

metaforizada pelos temas recorrentes e que caracterizam quase todos os Rafaéis Mendes: a errância, a busca (quer seja pela árvore de ouro, por suas raízes identitárias ou pelo entendimento metafísico), a perplexidade e o jogo.

O primeiro e o último dos temas mencionados, a errância e o jogo, também nos ajudam na compreensão das concepções sobre história que subjazem à escrita de *A Estranha Nação*. Se por um lado não se pode descrever a história judaica sem levar em conta que a mesma se caracteriza por uma sucessão de deslocamentos espaço-temporais e culturais, por outro; tais perambulações podem muito bem iconizar a errância dos sentidos da história, segundo suas ocorrências sejam analisadas por este ou aquele ponto de vista e regido por este ou aquele interesse. Ou seja, além de o fato histórico não ser plenamente apreensível e resgatável em sua própria constituição, a posição em que se coloca o observador interfere em seu entendimento e análise.

Também a dimensão de jogo, do não ponderável e do imprevisível que há na história presentifica-se no romance pelo tema do jogo de xadrez, que determina muitos dos desenvolvimentos tanto das histórias pessoais dos Rafaéis Mendes quanto dos fatos históricos presentes no romance. Sendo o xadrez um jogo complicado e de resultados às vezes inesperados, fica sugerido então que as conexões entre os fatos históricos são bem mais complexas e de resultados bem mais aleatórios do que supõe a vã causalidade da historiografia tradicional. Vejamos um interessante trecho, que narra ficcionalmente o porquê de um cartógrafo judeu, Rafael Mendes, não ter participado da expedição de Colombo, descobridora da América:

Em janeiro de 1492 o jovem Rafael Mendes foge de casa. Viajando de noite, ocultando-se de dia ele chega a Castela, e vai encontrar Colombo no mosteiro de La Rábia. Momento emocionante: Rafael, em lágrimas, implora ao Genovês que o leve consigo. Colombo hesita. Já contratou todos os homens para a expedição, inclusive um cartógrafo, pois não tivera mais notícias de Rafael Mendes. Além

disto, sabe da opinião do pai do rapaz à viagem, não quer confusões. Por fim, faz uma proposta a Rafael: que decidam no tabuleiro se ele vai ou não.

Em poucos lances, o jovem está sitiado. Enraivecido, atira longe as pequenas caravelas. Logo em seguida, porém, sorri: arriscou, perdeu, tem de aceitar de bom grado os desígnios da sorte. Despede-se de Cristóvão Colombo e volta para casa. (Scliar, 1983, p. 114)⁹

Além da dimensão errática e aleatória da história, acrescenta-se que a apreensão do fato histórico é sempre uma atividade mediada e, de certa maneira, determinada por uma construção textual. Os documentos históricos não nos dizem total e fidedignamente de como se deu tal ou qual acontecimento, apenas nos apresentam uma versão particular dos mesmos. Neste sentido, o *A Estranha Nação* tenciona ser apenas mais uma destas versões, seja ficcionalizando ludicamente o “lado oculto” do grande fato, como a sugestão de que o futebol, a televisão e o avião tenham sido primeiramente concebidos por judeus e marranos; seja emprestando veracidade a ocorrências não comprovadas pela pesquisa histórica contemporânea, como a ascendência e/ou identidade judaica de grandes vultos de nossa história (o bandeirante Raposo Tavares, o insurrecto maranhense Beckman). Vejamos alguns trechos:

Por outro lado, sabendo que a atrofia dos músculos precede a decadência moral, eles não deixaram de praticar exercícios físicos. Com trapos, confeccionaram uma bola; no acanhado espaço da masmorra – dois por dois – disputam um jogo: a um cabe fazer bater a bola na parede, o outro deve impedi-lo. A isto, Rafael deu o nome de ludopédico. Chutam furiosamente durante meia hora, uma hora, diante do olhar divertido dos guardas: são animais estranhos, estes judeus, dizem. Terminado o jogo sentam-se, exaustos. (Scliar, 1983, pp. 116-117)¹⁰

— És mesmo da nação, Beckman?

O outro olha-o surpreso — e desconfiado. Também hesita, antes de responder.

— Da nação? Nada disto. Sou cristão pela graça de Deus.

— Mas — diz Rafael, — quando os do Santo Ofício te acusaram de judeu, tu não o negaste.

— É verdade — responde Beckman — Eu não o neguei.

— E por quê — insiste Rafael — Por que, pode-se saber?

[...]¹¹

— Porque para eles — replica Beckman — sou judeu; para eles quero ser judeu.

— Rafael Mendes deixa-se cair sobre o catre. Rindo: então és judeu, exclama, alegre. Claro que és judeu.
 — Sou judeu? — Beckman, perplexo.
 — És judeu.
 — É verdade! — grita Beckman. — É verdade! Estou perplexo: sou judeu! Digo ao Santo Ofício que sou judeu, mesmo não o sendo! Sou judeu, Rafael Mendes! Sou judeu, pela graça de Deus! Sou judeu como Jacob que lutou com o anjo, sou judeu como Jonas! (Scliar, 1983, pp. 148-149)¹²

Porém, o que há de mais importante nesta versão que Scliar dá à história judaica e marrana no Brasil é o desvelamento e, sobretudo a ficcionalização, de suas possíveis participações nos grandes acontecimentos de nossa história. E é justamente neste ponto que *A Estranha Nação* apresenta uma peculiaridade em relação a outras narrativas contemporâneas suas de cunho metahistoriográfico, além de apresentar o componente da busca identitária, apenas tangencial nas demais.

Enquanto romances como *Em liberdade* procuram ressaltar discursos, versões e análises historiográficas que se contraponham à historiografia oficial ou complementem suas omissões, o *A Estranha Nação* apresenta uma atitude não-hierárquica em relação ao grande fato, às suas possíveis versões ainda não comprovadas pela pesquisa histórica (como a participação de judeus na Inconfidência Mineira) e ao que é francamente improvável que tenha ocorrido (como os contatos entre quilombolas chefiados por Zumbi e judeus ibéricos fugidos da inquisição, em plena Serra da Barriga).

Tal descompromisso tanto com a “verdade histórica” oficial quanto com o seu questionamento “sério” não advêm apenas do ludismo que caracteriza sua concepção, que pode ser vista como a de um grande *Midrash* identitário; mas também das premissas que lhe subjazem, a saber: a análise, revalorização e revitalização da condição da comunidade judaica atual no Brasil, de maioria ashkenazitas e chegada ao país a partir do final do século XIX, através da apropriação da história e da vivência de um grupo a eles não relacionado genética ou culturalmente, os judeus, marranos e cripto-judeus ibéricos aqui aportados desde 1500.

Segundo Cristine Fortes Lia (2002, pp. 69-75), muitos aspectos da vida dos marranos e cripto-judeus no Brasil colônia, como seus hábitos diários e seu envolvimento nos assuntos públicos, políticos e microeconômicos, são quase que completamente desconhecidos hoje em dia. Isso se dá, ainda segundo Lia, por dois motivos: o excessivo centrar-se das pesquisas históricas nas perseguições sofridas por estes judeus por parte da Inquisição e a xenofobia da Era Vargas e da Ditadura Militar. Lia pondera ser urgente que essa história seja resgatada.

E é justamente o resgatar ficcionalmente, por vias diversas, a história judaica em uma perspectiva temporal dilatada que *A Estranha Nação de Rafael Mendes* aproxima-se do romance *O Sr. Máni*, 1990, do israelense A. B. Yehoshua¹³. Inicialmente, o que podemos ver de comum entre ambas as narrativas é sua temática: cada um se ocupa da trajetória histórica de uma família sefardita (os Mendes e os Máni), através da qual a história da coletividade e a discussão de problemas identitários ecoam. Também em ambos encontramos temas que se repetem ao longo de seus capítulos; porém com funcionalidades e comportamentos específicos em cada caso. Entretanto, o tratamento dado à história difere bastante em cada um dos casos.

Enquanto que em *A Estranha Nação*, como já visto, não há uma hierarquia entre os diversos modos de interação entre história e ficção; tendo o puramente factual, o revisionismo e o francamente imaginoso o mesmo *status* e conformação tanto no plano escritural quanto no das significações do romance; em *O Sr. Máni* as relações entre os fatos históricos narrados (que servem de moldura para os dramas pessoais das personagens) e o fictício são muito mais complexas e polimorfos. Os acontecimentos centrais de cada período tratado em seus capítulos são descritos detalhadamente, documental e fidedignamente, ao passo que no comportamento e no discurso de suas personagens ecoam hábitos, ideologias, discursos e

mentalidades de outras épocas, em imbricadas junções e alusões. Ou seja, as histórias pessoais não refletem a história documental¹⁴.

Yehoshua, em entrevista a Yaakov Besser (1990, p.26) quando do lançamento do romance, assevera que sua intenção ou preocupação no trato com a história em seu romance, obedeceu às seguintes premissas:

A busca da história se faz por suas junções, por pensamentos como — o que aconteceria se se agisse de outra maneira. E isso é, na verdade, o que eu procuro na história. O seu “se”. Nós vivemos todo o tempo acontecimentos com os quais nos debatemos. Passado algum tempo, alguém presta atenção a eles e se pergunta — por que deram errado, o que aconteceria se... Eu quero aprender com a história. Eu acho que é possível aprender com ela. Não penso que a história seja uma sucessão de acontecimentos sem sentido, mas que tenha algum direcionamento e que ela tenha um significado cumulativo, e que tenha uma dimensão cíclica. E *O Sr Máni* como que concretiza de certa maneira este pensamento.

Essa ciclicidade da história Yehoshua vai buscar na permanência de determinadas características e situações ao longo das gerações da família Máni, como a preocupação com a morte, a compulsão pelo suicídio, a bastardia e o incesto; do mesmo modo pelo qual Scliar estrutura a saga dos Mendes, caracterizados principalmente por sua perplexidade e desconforto em relação ao mundo em que se inserem.

Segundo o “primeiro caderno do cristão novo” (terceiro capítulo de *A Estranha Nação*), um dos ancestrais dos Mendes, e do qual, por uma sucessão de metaplasmos e corruptelas, herdaram o nome, foi o grande sábio e médico medieval Moisés Bem Maimon, o Maimônides. Dentre suas numerosas obras de filosofia, ética e comentário bíblico encontra-se o famoso *Guia do Perplexos*, três volumes nos quais busca explicar a teologia fundamental e a filosofia do judaísmo, baseado nas premissas do racionalismo aristotélico.

Maimônides é caracterizado, como todos os “Mendes” anteriores e posteriores a ele, como um indivíduo melancólico e perplexo¹⁵. Talvez possamos relacionar esta perplexidade com a inquietação que caracteriza a maioria dos membros da família Máni. O

espantar-se e o refletir sobre os fatos do mundo levam os membros de ambas as famílias a interagir com o mesmo em um diapasão que difere do que é usual em seus respectivos períodos históricos: Moshé Máni com seu projeto de integrar as comunidades da Palestina pré-Estado de Israel através de uma clínica ginecológica multiétnica; seu filho, Yossef Máni colaborando com turcos e alemães durante a Primeira Guerra para ter oportunidade de pregar suas idéias revolucionárias sobre a partilha da Palestina entre árabes e judeus e Efraim Máni, seu filho, disposto a renunciar sua identidade judaica para salvar sua mulher e filho da sanha nazista durante a Segunda Guerra são exemplos de como Yehoshua sugere, através deles, outras opções de ação e pensamento dentro dos sistemas histórico-sociais em que se inserem as personagens; com vistas a encorajar o surgimento de outras soluções para os problemas da sociedade judaica e israelense atuais.

Já em *A Estranha Nação de Rafael Mendes*, a errância das personagens e sua busca constante por uma utopia, freqüentemente metaforizada pela mítica árvore de ouro, são os fatores que os levam, por vezes sem a intenção, a inserir projetos, pensamentos e ações revolucionários e transformadores nas comunidades em que atuam. Como exemplo, podemos citar: Maimônides, em sua obsessão por doenças raras e por tratar mais doentes, acaba descobrindo a fonte de contágio da cólera; Rafael Mendes, o cartógrafo, em sua obsessão pela cartografia e por lugares distantes, acaba por desenhar os mapas com os quais Cristóvão Colombo descobrirá a América; o comerciante de couro, Rafael Mendes, em sua busca incessante pelo pai desaparecido, acabará por participar da Revolução Farroupilha ao lado de Garibaldi.

O que sugiro aqui é que ambos os romances representam a dinâmica da história judaica como uma inquietante sucessão de transformações e rompimentos com certezas e situações já caducas e rançosas; questionando fatos e crenças às vezes estabelecidos pelos

próprios judeus. Paul Johnson ressalta que a capacidade judaica em transgredir as regras estabelecidas em busca do novo é a principal ferramenta de sua inquietude em uma *tentativa perene de conferir à vida humana a dignidade de um propósito* (1995, p. 14). No meu ponto de vista, isso está extremamente claro na gênese de ambas as narrativas.

A história de ambas as famílias, os Mendes e os Máni, só começa a ser relatada a partir da transgressão e da revolta: Avraham Máni, com o intuito de preservar sua família e seu nome da extinção, uma vez que seu único filho havia morrido sem deixar descendência, coabita com sua nora, Tamara, cometendo, assim, a transgressão do incesto. A saga dos Mendes começa a ser narrada pelo seu ancestral mais remoto, o profeta Jonas; que, por sua revolta e desobediência aos Desígnios de Deus, acaba por ser engolido por um peixe.

Julia Kristeva (1994, p. 80), ao analisar e comentar a genealogia davídica (que remonta ao estrangeiro e à infração de um incesto)¹⁶, considera que (...) *O relato bíblico sugere assim que uma eleição é paga e é merecida pela possibilidade de transgredir a estrita obediência e de correr o risco do desvio, sob a condição de subordinar este a um desígnio global*. Entretanto, as transgressões do relato bíblico encaminham-se no sentido da transcendência em direção ao divino, através do resgate do decaído, rejeitado ou degradado; em uma trajetória de aprendizagem e aperfeiçoamento do humano.

Já nos dois romances em questão as transgressões funcionam como um instrumento de dessacralização e de análise crítica da história judaica; não apenas dessacralizá-la no sentido de evitar-se uma excessiva subordinação à religião, mas principalmente por evitar que sua análise seja principalmente dirigida pelo viés da vitimização¹⁷. A par de uma história de perseguições, expulsões e massacres; busca-se aí também configurar os judeus como um grupo humano como qualquer outro, no sentido

antropológico do termo, que trabalha, produz, acerta e erra e que tem seus próprios interesses coletivos.

Tomemos como exemplo as motivações do profeta Jonas para fugir à missão a ele conferida por Deus. Enquanto a concisão bíblica relata apenas que o profeta rejeita a incumbência, no romance de Scliar as razões para tal desistência são caracterizadas como advindas das pressões dos interesses da coletividade da qual faz parte e também de um certo egoísmo e descompromisso para com o outro. Vejamos:

Isso, contudo, não impediu que Jonas começasse a ser procurado por numerosas pessoas, todas pedindo que, na qualidade de profeta, intercedesse por elas junto ao Senhor. Mulheres desesperadas queriam seu auxílio para engravidar; sacerdotes desmoralizados almejavam compartilhar com ele a palavra divina. Especuladores no mercado de cereais ofereciam dinheiro em troca de previsões quanto a safras; militares consultavam-no quanto à conveniência de determinadas operações guerreiras. E quando o pai intimou-o a que obtivesse do Senhor a localização da Árvore de Ouro – é um dever que tens, Jonas, para com tua família, com tua comunidade, chega de viver na miséria – ele resolveu abrir mão de sua missão e fugir: afinal, o que tenho a ver com Nínive? Estão fornicando os ninivitas? Que fornicuem, a mim não interessa. Nínive lá, eu cá: por que teria de atrelar meu destino a uma cidade que sequer conheço? Vou fugir. (Scliar, 1983, pp. 78-79)

Assim, dessacralizada, a história judia segue seu curso sinuoso e, às vezes, cíclico¹⁸, em ambos os romances, refletida na saga das famílias Máni e Mendes. Em ambas as genealogias, surpreendentemente similares às genealogias bíblicas, há situações e características recorrentes em cada uma das gerações; apontando para o eterno dilema judaico entre a permanência e a renovação de sua identidade grupal. Uma dessas características, presentes em ambas as narrativas, é especialmente importante para a compreensão das relações e tensões entre a manutenção da tradição judaica e sua modernização: a orfandade.

Sugeri em meu livro, já citado, que a junção de três faces da orfandade presentes em *O Sr. Máni* (Agar Shiló, Yossef Máni, o terceiro, e Moshé Máni) resumem e iconizam os dilemas, contradições e desafios não apenas da sociedade israelense atual, mas também do

judaísmo contemporâneo. A saber: Agar Shiló, em sua busca incessante por um pai substituto, sem nunca encontra-lo, representaria o sujeito ao desamparo da tradição (em seu caso, tanto a ideológica quanto a etno-identitária), mas que não encontra substituto para a mesma. Yossef Máni, órfão de pai e totalmente independente de sua família, em sua obsessão por se tornar um *homo politicus*, representaria o indivíduo totalmente desligado do passado, mas que tem, ao menos em teoria, a oportunidade de construir para si um presente e um futuro inteiramente novos. Finalmente, Moshé Máni, órfão que achou pai substituto na figura do cônsul inglês, representaria a abertura para o outro, o estranho, o estrangeiro; o que, presumivelmente, poderia renovar, revigorar a tradição; mas que também representa o perigo da assimilação total.

Em se tratando de um estado judaico, tais tendências ficcionalmente representadas por Yehoshua, coexistem e interpenetram-se na sociedade israelense em seu desafio de (re)descobrir/analisar/renovar sua identidade nacional. Na diáspora, pela existência de uma sociedade majoritariamente não-judaica, de acordo com cada situação e época específicas, essas três significações atribuídas ao tema da orfandade podem ser mutuamente excludentes ou apresentar relações hierarquizadas ou, ainda, haver gradativa passagem de uma para a outra. A última de suas configurações mencionadas na sentença anterior é a que parece estar presente em *A Estranha Nação de Rafael Mendes*.

Revoltados, ou tranquilos; perplexos ou acomodados, os indivíduos que em cada geração encarnam Rafael Mendes são agentes de transformações e inserções de novas ideologias e práticas em seus respectivos grupos; não descartando a tradição, mas, ao contrário, com ela interagindo. O novo revivifica o significado da tradição e preserva sua essência, e esta lhe empresta profundidade e um senso de trajeto percorrido. A situação

descrita, entretanto, parece ir paulatinamente mudando à medida que as gerações dos Mendes se aproximam da atualidade.

Estima-se que não muito após a reforma pombalina do século XVIII, que, dentre outras coisas, abolia a distinção entre cristãos-novos e velhos, os judeus e cripto-judeus de origem ibérica que aqui viviam tenham sido assimilados completamente pela sociedade brasileira então em seus estágios finais de formação; legando-nos traços culturais ainda a serem pesquisados. Entretanto, os Mendes só se afastam completamente do judaísmo a partir do caso de orfandade ocorrido com o bisavô do Rafael Mendes atual.

Rafael Mendes, o comerciante de couro, junta-se aos farrapos de Giuseppe Garibaldi, David Canabarro e Bento Gonçalves com o intuito de encontrar o pai, que anos antes partira para a guerra, e nunca mais retornara. O motivo maior de seu desejo de encontrar a figura paterna advém do fato de que foi dele que adquiriu a consciência de pertencer à nação e os rudimentos de judaísmo. Encontrá-lo possivelmente seria uma oportunidade de resgatar tal desvanecente identidade. Vejamos um trecho:

Pouco sabe desse pai. Parece que era um bom homem, silencioso mas amável. Tinha ocultas inquietudes, dormia mal, sonhava com guerreiros e profetas. Contava histórias: as da Árvore do Ouro e outras. Dele, Rafael guardará a imagem de um homem esquisito, mas carinhoso, que o tomava nos braços e que o embalava com uma canção em ladino, língua de remotos ancestrais:

Duerme, duerme, mi angélico

Hijico chico de tu nacion...

Criatura de Sión,

No conoces la dolor.

Sim, Rafael Mendes sabe que é da nação; mas de judaísmo, quase nada conhece: algumas preces, alguns rudimentos de hebraico, e é só.

Sofre da nostalgia do pai, que mal recorda. Sofre da nostalgia do mar, que nunca viu. Quer rever este pai, quer ouvir as histórias que contava; e quer ser marinheiro, quer navegar para lugares distantes e misteriosos. [...] (Scliar, 1983, pp. 176-177)

Entretanto, com o malogro de sua empreitada, resolve não mais perpetuar o judaísmo no seio dos Mendes; jamais mencionando ao filho sua condição. Os Mendes, a partir

do avô do Rafael Mendes atual, abandonavam definitivamente a Nação. Neste ponto, Scliar sugere que o abandono da pertença judia por parte dos Mendes não é condição suficiente para livra-los da mesma, uma vez que as características recorrentes da família, que metaforiza os próprios judeus, continuarão a acompanhá-los ao longo das gerações posteriores a tal abandono. Vejamos o longo parágrafo que encerra o “primeiro caderno do cristão novo”:

Rafael Mendes dedicou-se ao negócio de exportação de couro, com algum sucesso. Casou, teve um filho a quem tratou com todo o carinho; contudo, embora o embalasse cantando o *duerme, duerme mi angelico*, não lhe revelou que era da nação, em parte por rancor a seu próprio pai, em parte porque achava que este segredo era coisa do passado e no passado deveria ficar; ao filho desejava uma vida boa, sem culpas e sem necessidade de dissimulações. Deu-lhe todo o conforto, proporcionou-lhe estudos. Rafael Mendes, um dos primeiros engenheiros formados no Rio Grande do Sul, dedicou-se ao ramo ferroviário. Trabalhou um tempo com os Rotschild da França que faziam investimentos em estradas de ferro. A experiência não foi boa; Rafael Mendes, homem desconfiado, de sono constantemente agitado por pesadelos, odiava os financistas, embora jamais tivesse visto qualquer um deles, pois tratava dos negócios unicamente com os representantes brasileiros de seus patrões. De qualquer forma guardou deste período uma grande amargura para com os judeus. Quando nasceu seu próprio filho, contudo, como o embalou? Ora, cantando *duerme, duerme, mi angélico*; era mais forte que ele. Coisas arcaicas são assim: poderosas, ainda que misteriosas. (Scliar, 1983, pp. 182-183)

Os dois últimos Rafael Mendes da linhagem (o médico que vive nos anos de 1930 e seu filho, o financista dos anos de 1970) já não têm consciência de um dia terem pertencido à nação hebréia. Especialmente o último, órfão de pai desde pequeno e sem conhecimento de suas pesquisas genealógicas, experimenta um sentimento agudo de desamparo de qualquer tradição mais profunda, mesmo a familiar, pois não conheceu o pai. Sua vida se resume ao trabalho na financeira da qual é sócio, a Pecúnia, e aos problemas com a doença da mulher, Helena, e a rebeldia da filha Suzana.

Contudo, um certo estranhamento e desconforto em relação ao mundo que o cerca corporificam-se em sua busca por maiores conhecimentos sobre a vida do pai, informações mantidas em segredo pela mãe, e, sobretudo, pelos inquietantes pesadelos que o atormentam;

nos quais há profetas bíblicos, cavaleiros medievais que buscam mata-lo e a cabeça ensangüentada de Tiradentes.

Apesar disso, Rafael Mendes, pai e filho, encontram-se plenamente integrados à sociedade e ao senso de identidade do Brasil e do Rio Grande do Sul. Prova disso é que, com exceção do “Primeiro caderno do cristão-novo”, o restante dos capítulos que compõem *A Estranha Nação de Rafael Mendes*, mormente os três mais longos e principais, contém pouquíssimo material judaico, seja ele marrano/cripto-judeu ou ashkenazitas.

O capítulo “Rafael Mendes” concentra-se em narrar o cotidiano do financista Rafael Mendes, com seus problemas com a fragilidade da saúde da mulher, a rebeldia da filha e a difícil situação da financeira da qual é sócio, juntamente com o judeu Boris Goldbaum¹⁹. O Capítulo “Segundo caderno do cristão-novo” narra parte da vida do pai do Rafael Mendes atual; Rafael Mendes, o médico, e sua obsessão pela colega de faculdade e de profissão, a judia Débora. Neste capítulo, os fatos históricos que servem de pano de fundo para a narrativa deste amor não correspondido e intenso são os escândalos de corrupção e perseguições políticas na ditadura de Vargas. Finalmente, o capítulo “Terceiro e último caderno do cristão-novo”, continuação do capítulo “Rafael Mendes”, concentra-se na prisão de Rafael e do sócio e nos jogos de poder, sedução e corrupção financeira que marcaram os últimos anos da ditadura militar em nosso país (a atualidade do romance se passa em 1975).

Em uma breve análise do capítulo “Segundo caderno do cristão-novo”, e admitindo para este fim que o mesmo tenha sido escrito pelo médico Rafael Mendes, percebe-se que sua maior curiosidade e ligação com o judaísmo só ocorrem quando percebe, ao final do capítulo, que seu afastamento de Débora poderia ser, desta vez, definitivo; já que a mesma se alista como médica nas Brigadas Internacionais da Guerra Civil Espanhola.

O médico apaixonou-se por Débora desde que a conhece no primeiro ano de faculdade. Porém, não assume seus sentimentos por conveniência e concessão aos preconceitos vigentes na ideologia nacionalista de Vargas, para a qual não havia lugar para determinados grupos imigrantes, incluindo aí os judeus, em nossa conformação identitária. Prefere, então, ligar-se a uma moça da aristocracia gaúcha; casamento que lhe rende prestígio e influência nas rodas governamentais, corporificados em um cargo no Ministério da Saúde.

Entretanto, a personalidade da judia, por demais independente e idiossincrática para os padrões femininos da época, exerce um fascínio tal sobre si que, talvez, a única maneira que tenha encontrado para entendê-la e seu amor a ela tenha sido uma busca de identificação com a mesma por via do judaísmo. É bem provável, então, que com a ajuda do genealogista/vidente/charlatão tenha inventado para si uma longa ascendência judia sefardita; influenciado também pelo fato de que sua amada tenha se dirigido para a Espanha. Esta probabilidade encontra eco, justamente, no último parágrafo do capítulo:

Amava-a, eu? Débora: eu a amava? Meu deus, não podia esquecê-la; não podia esquecer seu olhar desafiador, seu melancólico sorriso, e não podia esquecer sua boca, seus seios, seu corpo. Meu deus, eu a queria; eu precisava saber se a amava. Decidi partir para a Espanha. (Scliar, 1983, pp. 245-246)

Conforme consta da “Nota Genealógica” logo após o capítulo, de autoria do genealogista, Rafael Mendes, o médico, não chegou à Espanha; morrendo a bordo do cargueiro em que viajava, após uma estranha enfermidade que lhe causou delírios com profetas, inquisição, caravelas e a cabeça de Tiradentes. Seu corpo foi, a seu pedido, atirado ao mar; para que, assim como Jonas, segundo suas palavras, pudesse atingir seu destino.

Na cadeia, preso por peculato juntamente com seu sócio, Boris Goldbaum, Rafael Mendes, o financista procura calibrar sua vivência quanto aos eixos de sua identidade pessoal e familiar. Para tanto, o único elemento material que lhe resta, embora não acredite em sua

veracidade, são os cadernos supostamente escritos e deixados por seu pai. Neste sentido, pode-se interpretar tal situação como uma manifestação literária das concepções do autor sobre a construção de identidades étnicas, afinadas com as mais modernas teorias antropológicas, segundo as quais os discursos identitários são narrativas para as quais importam mais as condutas e avaliações das relações intra e intergrupais que suscitam, no jogo dos interesses coletivos e individuais, do que uma verificação empírica da veracidade de seu conteúdo (Anderson, 1983, disperso).

A. B. Yehoshua ressalta (Besser, 1990, p. 27) que uma de suas intenções ao compor *O Sr. Máni* em ordem cronológica ao contrário, do presente para o passado, foi a de que uma possível segunda leitura do romance fosse feita do fim para o início. Deste modo, o romance terminaria, nesta segunda leitura, em 1987, com a visita do juiz jerosolimita-sefardita Gavriel Máni a seu neto, Roni Máni, em um kibutz no Neguev. Em meu livro sobre o romance, argumento que, dentre outras, uma interpretação válida para este final seria a seguinte: Yehoshua estaria aí sugerindo que uma das opções para a superação dos impasses ideológicos e identitários que atingem a sociedade israelense desde os anos de 1980 seria uma integração entre a tradição sefardita antiga (representada pelo juiz), com sua ligação emocional e atávica à terra de Israel e sua aproximação identitária com os árabes, e a tradição sionista clássica (representada pela avó materna de Roni, Yael), com sua vocação para transformar produtivamente a terra através do trabalho rígido e coletivo. De ambos, emergiria algo novo, representado pelo neto.

Similarmente, o final de *A Estranha Nação de Rafael Mendes* nos traz algumas insinuações interessantes. No último capítulo, relata-se que Rafael Mendes, após alguns dias de uma enfermidade e de muito pensar em suas vida e no que leu nos cadernos deixados pelo pai, resolve não fugir com Boris e tenta dormir. Seu último parágrafo é como que uma sinopse

de tudo aquilo que se passou no romance; quando se descreve o que ele não verá nos sonhos que estão por vir. Vejamos suas quatro últimas linhas: [...]; *nem nenhum dos muitos Rafael Mendes que jazem sob a terra, ossos e pó, pó e ossos; nada disto verá; verá, isto sim, um menino em roupinha de marinheiro a espíá-lo, sorridente, por entre os ramos da árvore da vida* (Scliar, 1983, p. 287).

No plano do individual, pode-se interpretar simbolicamente o menino de roupinha de marinheiro como o próprio Rafael Mendes, que, livre do peso de qualquer tradição que lhe parecesse válida e palpável, está pronto para, como um marinheiro, a aventurar-se na construção de uma nova vida, um novo futuro e um novo senso de identidade.

Entretanto, outra interpretação emerge destas quatro últimas linhas do romance se a iluminarmos com o que vem textualmente expresso uns poucos parágrafos antes. Vejamos:

[...] A cabeça leve, a testa fresca; bem. E assim cai numa modorra; entre adormecido e acordado parece-lhe que estão todos ali ao redor da cama — Jonas e Habacuc, Maimônides e Rafael Mendes, todos os que se chamaram Rafael Mendes. Olham-no em silêncio. De repente dá-se conta: todos têm a face que há pouco viu no espelho; todos são ele, ele é todos. Agora entende os Cadernos do Cristão Novo; é o legado que o pai deixou — disso não tem dúvida — a ele. À falta de soluções, fantasias; à falta de respostas, imaginárias possibilidades. A perfeita mensagem de um perplexo, conclui — com o quê os vultos vão sumindo, e ele adormece. (Scliar, 1983, p. 285)

Ora, se o entendimento da mensagem que o pai lhe deixou, com o reconhecimento do que há de fantasioso nela, lhe dá conforto e mitiga seu sentimento de deslocamento e estranhamento em relação a sua inserção identitária e se essa tradição em que recente e inesperadamente se insere, a marrana, já está extinta e enterrada no passado; tendo sido integrada, sem deixar traços distintivos, em nossa conformação étnica; então Rafael Mendes descobre-se enquanto Brasileiro. Neste sentido, poder-se-ia erroneamente pensar que o final do romance não só apresentaria uma atitude conformista com o desaparecimento do histórico

judaísmo ibérico em nosso país como também vaticinaria o mesmo destino para o judaísmo ashkenazita.

Tal interpretação, no meu entender, seria errônea justamente pelo caráter experiencial de que se reveste o *A Estranha Nação*. Em uma experiência, os resultados freqüentemente são inesperados, provisórios e/ou parciais. E um dos resultados do romance foi o de “resolver” literária, lúdica e ironicamente o problema do componente judaico na brasilidade. Entretanto, não “resolve”, e nem a isso se propõe, o problema do judeu enquanto brasileiro. Ou seja, os dilemas identitários, coletivos ou individuais, que marcam o judaísmo brasileiro contemporâneo em uma era de trânsitos e interpenetração de identidades; o que gera mais do que os conflitos bipolares, presentes nas narrativas anteriores.

Nesse sentido, encontramos em *A Estranha Nação* apenas sugestões, que serão retomadas e redimensionadas radicalmente nas narrativas posteriores, o que veremos na próxima parte deste trabalho. Uma dessas sugestões é especialmente interessante: a de que uma integração do que há de marrano no brasileiro e o judaísmo ashkenazitas, retomando ambos em um novo contexto, seria uma fonte de renovação não apenas para a identidade judaica em nosso país, como também para a própria identidade nacional como um todo.

Uma das surpresas do enredo é a constatação de que o judeu Boris Goldbaum e Suzana, a filha de Rafael, têm um relacionamento amoroso e tencionavam fugir juntos antes da prisão dos sócios. Após a fuga de Boris da prisão, presumivelmente, pois não vem expresso textualmente, os dois fugiram para começar uma nova vida, presidida por uma nova e radical filosofia de vida. Vejamos o trecho em questão:

[...] Ela respondia que casar não queria, que achava o casamento um saco; mas finalmente concordou, casaria com ele, desde que partissem, que fossem para longe, para um lugar tranqüilo à beira-mar, de preferência num outro país. Ali viveriam uma vida idílica, andariam nus ou quase, dormiriam ao relento ou em grutas, se alimentariam de frutos silvestres, ela sempre adornada de flores. Com os

índios manteriam uma relação de amável respeito, expressa em gestos amistosos; jamais fariam com eles, evitando assim recorrer ao poder corruptor da palavra, mesmo a oral. E jamais deveriam dar presentes a estes índios, espelinhos sendo particularmente perigosos. No momento em que fizessem isso, pior, no momento em que aceitassem em troca das dádivas qualquer coisa, pau-brasil, por exemplo, estaria caracterizado o comércio e a conseqüente perda de toda a inocência duramente reconquistada.

Essa idéia parecia a Boris absurda, mas aos poucos foi ficando fascinado por ela: uma nova vida, por que não? A inocência, por que não? (Scliar, 1983, p. 279)

Suzana representa o fim da longa linhagem masculina dos Mendes e, talvez, de sua perplexidade. Entretanto, a obsessão com paraísos praianos e idílicos é uma constante na história da família, sugerindo que a verdadeira terra prometida para os judeus talvez fosse mesmo o Brasil. Se Suzana e Boris puseram seus planos de retorno a um paraíso perdido e a uma inocência mítica e ancestral, não se pode saber, uma vez que isso pertence ao plano do pós-narrativo, sem expressão textual. E é justamente esta suspensão, este final em aberto, que se constitui em alimento e condição para que o autor continuasse sua obra de temática judaica, que, como se verá adiante, tomará novos e polimorfos contornos. No momento, apenas podemos ficar com a pergunta do perplexo Rafael Mendes, o financista; cuja busca pela resposta servirá de ponte para futuras reflexões: *Que estranha nação é esta, que inclui profetas rebeldes e bandeirantes cegos, médicos famosos e índios caducos, grandes financista e salafrários como Boris Goldbaum?* (Scliar, 1983, p. 267-268)

NOTAS AO CAPÍTULO IV

¹ Na verdade, a expressão que melhor descreve esta prática textual é “ficção metahistórica”, ou seja, aquela que se explicita enquanto uma ficção construída a partir de elementos da história e da Historiografia; porém, sem uma pretensão de ser uma representação fidedigna e reflexa de ambas.

² Focarei principalmente as análises no terceiro capítulo do romance, intitulado “Primeiro caderno do cristão novo”, por trabalhar explicitamente com a ficcionalização da história judaica no Brasil.

³ - Quando se diz que determinado indivíduo é “da Nação” ou “gente da Nação”, significa que o mesmo é judeu. Esta denominação era corrente tanto entre judeus e cristão até fins do século XVIII.

⁴ - Segundo Jeffrey Lesser (2001, pp. 2-3), a idéia de que os índios brasileiros sejam remanescentes das tribos perdidas de Israel é bastante disseminada entre a comunidade judaica. Similarmente, outros grupos de imigrantes, como libaneses e nipônicos, identificam os aborígenes como seus ascendentes. Talvez este mito tenha servido a estas comunidades como um parâmetro de identificação e integração ao país.

⁵ - Embora não haja certeza de quando os judeus instalaram-se na Península Ibérica, não há muitas controvérsias sobre sua origem palestina. No entanto, sobre os judeus ashkenazitas há autores que afirmam que se originam de comunidades européias convertidas ao judaísmo em algum momento entre os séculos VI e VIII d.C. Portanto, ao traçar a linhagem dos Mendes desde judeus palestinos e sábios poderia ser erroneamente tomado no romance como a afirmação de uma superioridade judaica sefardita tanto em relação aos judeus ashkenazitas quanto em relação aos não-judeus.

⁶ - Voltarei mais adiante ao tema recorrente da perplexidade dos Mendes.

⁷ - Segundo o sítio da internet Gênea Portugal (http://genealogia.sapo.pt/familias/fam_show.php?id=609, acessado em 06/11/2004) o nome Mendes é o *patronímico de Mendo, existem inúmeras famílias que o usam, sendo das mais diversas origens.*

⁸ Ficcionalização fraudulenta e intencional enquanto produção do velho genealogista, não enquanto do autor empírico, Scliar.

⁹ Outras ocorrências do jogo de xadrez enquanto elemento decisório dos destinos das personagens podemos encontrar nas páginas 131 (neste jogo, entre o comerciante Rafael Mendes e seu amigo Vicente Nunes, decide-se o apoio do primeiro à invasão holandesa ao Recife) e 178 (neste jogo, entre o revolucionário italiano Garibaldi e o futuro comerciante de couro, Rafael Mendes, decide-se se o segundo se juntará ou não aos farrapos).

¹⁰ O trecho refere-se a dois cristãos-novos, Rafael Mendes e Afonso Sanches, presos pela inquisição portuguesa e os meios que encontram para resistir física e moralmente às torturas.

¹¹ No longo trecho suprimido, Beckman hesita em responder a Rafael e pede tempo para pensar nos motivos que o levaram a não defender-se das acusações de judaísmo.

¹² Nesta “assunção” ou “descobrimento” de Beckman enquanto judeu, podemos perceber, ao menos, três dimensões: por suas idéias revolucionárias de justiça social, exóticas para a época, Beckman era tido como judeu (no imaginário popular, ligados à transgressão da ordem estabelecida); para o Santo Ofício, uma vez sendo o indivíduo acusado de judaísmo, não havia volta, devendo o acusado confessar seu “crime” de qualquer modo, mesmo não sendo judeu; finalmente, o trecho ecoa as concepções atuais dos círculos judaicos mais liberais, segundo as quais “judeu é todo indivíduo que se identifica como tal, mesmo não tendo uma ascendência judaica”.

¹³ Embora a primeira edição do romance date de 1990, Yehoshua começou a concebê-lo em 1983.

¹⁴ Para a descrição e análise completas da estrutura narrativa e temporal de *O Sr. Mâni*, remeta-se o leitor a meu livro *O Sr. Mâni* de A. B. Yehoshua – Considerações sobre a identidade judaico-israelense, São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP, 2004, 132p.

¹⁵ Segundo Paul Johnson (1995, p. 193), Maimônides realmente era um indivíduo melancólico.

¹⁶ Na parte hebraica da genealogia davídica, encontra-se o primeiro caso de incesto: Judá concebe Farés de sua nora, Tamar. O rei de Israel também é descendente de Rute, a moabita, o que, além de trazer-lhe uma origem estrangeira, também lhe traz mais um caso de incesto em sua linhagem, já que os moabitas, segundo a tradição, são descendentes diretos de Moab, fruto do incesto de Lot com uma de suas filhas.

¹⁷ Também não deve ser esquecida de todo as especificidades e a história da vitimização judaica.

¹⁸ Aqui e em outras ocorrências ao longo do texto, as palavras “ciclo” e “cíclico” têm a acepção de algo que volta, que retorna, que se repete.

¹⁹ Sintomaticamente, o nome significa “árvore de ouro”, em iídiche.

CAPÍTULO V

A SEGUNDA FASE DA OBRA DE MOACYR SCLiar: *GOLEMS*, JUDEUS, ÍNDIOS, COSSACOS, COREANOS, MULHERES ESCRITORAS E JESUS EM UM *MIDRASH* PÓS-MODERNO

O presente capítulo, projetado para ser o último deste trabalho, será dedicado ao exame das três mais recentes obras ficcionais scliarianas de temática judaica, as quais, em conjunto, pertencem ao que chamo de segunda fase. As narrativas são as seguintes: *Cenas da Vida Minúscula* (1991), *A Majestade do Xingu* (1997) e *A Mulher que Escreveu a Bíblia* (1999).

Classifico estes romances como pertencentes a uma segunda fase pelo fato de que diferem estrutural e tematicamente das obras que analisei nos capítulos precedentes. Entretanto, não há ruptura entre as duas fases da obra em questão, mediadas pelo romance de transição *A Estranha Nação de Rafael Mendes*, mas uma continuidade, representada pela radicalização e transformação das características narratológicas detectadas anteriormente.

Assim, ainda temos nesta nova fase a aproximação e fusão de lugares díspares entre si no nível do escritural e das significações, mas desta feita não podemos mais utilizar em sua análise, como no primeiro capítulo deste trabalho, a metáfora da superposição de transparências, nas quais os vértices dos seus desenhos, apesar de convergirem em alguns

pontos, podem ter seus traçados seguidos em separado, uma vez que nas novas narrativas o lugar “referenciado” ou o “supralugar” está estruturalmente tão ligado e fundido ao lugar “descrito” que é impossível a apreensão de contornos rígidos e exclusivos; assemelhando-se mais a uma sobreposição de folhas opacas através das quais vislumbra-se um intrincado emaranhado de retas, ângulos, curvas, elipses e parábolas.

Seguindo um caminho iniciado em *A Estranha Nação de Rafael Mendes*, Scliar continua a se utilizar da história antiga do povo judeu e de sua reinvenção e reinterpretação enquanto instrumento crucial de seu fazer ficcional e as personagens imigrantes, que povoavam a ficção de primeira fase, só voltam a ter papel central, embora redimensionado, em *A Majestade do Xingu*, o que, a meu ver, representa a assunção do definitivo enraizamento judaico em terras brasileiras.

No que concerne à construção dos perfis das personagens, superou-se nesta fase o modelo binário de conflitos descrito no terceiro capítulo deste estudo. Como antes, as figuras centrais dos romances continuam a serem descritas como portadoras de psicologia, comportamento e moral bastante complexas (i.e., são personagens redondas); entretanto, já não estão postas entre duas opções excludentes e conflitantes de identidade ou identificação, mas podem ser caracterizadas como representativas daquilo que Martin Matustik (1993) chama de identidades pós-nacionais: sentidos de pertenças plurais, não conflitantes, fluidos e móveis.

Na tessitura escritural, esta característica dos tipos da segunda fase deriva de uma reabilitação das viagens enquanto elemento propiciador de contatos culturais, político-sociais e ideológicos, que resultam em uma vivência mais rica do que a mobilidade limitada do “regionalismo porto-alegrense” das narrativas dos anos de 1972 a 1980. Aqui, os radicais deslocamentos geográficos, acompanhados também de fantásticos deslocamentos e fusão de

tempos, não significam mais falta de enraizamento, mas condição *sine qua non* para a calibragem da vivência do sujeito e do coletivo na contemporaneidade.

Argumento, então, que fazer do Brasil o ponto, físico ou conceitual, de partida ou de chegada destas narrativas (e que permeia também o trajeto mesmo dessas jornadas espaciotemporais e textuais) aponta para um processo maior de uma tentativa de reconfiguração, reinvenção e mesmo construção discursiva-textual, via ficcional literário, de uma imaginação e de um imaginário diaspóricos judaico-brasileiros específicos, que sirvam de suporte e corolário à dotação de legitimidade à diáspora judio-brasileira, testada desde as primeiras obras do autor, *vis a vis* outros lugares, tempos e situações judaicas. Percorramos este trajeto de acordo com a cronologia de lançamento dos romances.

Cenas da Vida Minúscula veio a público oito anos após o lançamento de *A Estranha Nação de Rafael Mendes*. Neste meio-tempo, Scliar não publicou nenhuma obra ficcional de fôlego que se ocupasse de temática judaica. Se compararmos o lapso temporal entre as duas obras com os intervalos entre os lançamentos das narrativas de primeira fase (um romance em 1972, um em 1973, dois em 1975, um volume de contos em 1976, mais um romance em 1979, um em 1980 e o romance de transição em 1983; no total de oito obras de temática judaica em onze anos), podemos conjecturar que no período entre 1983 e 1991 o autor pode ter se defrontado com um impasse em sua obra.

Não creio que tal impasse fosse uma possível “crise de criatividade”, uma vez que nos oito anos em questão Scliar lançou nada menos do que 11 títulos, dentre romances, ensaios, contos e literatura infanto-juvenil. O impasse a que me refiro seria especificamente quanto à temática judaica. Já em *A Estranha Nação*, Moacyr havia abandonado a microhistória da imigração judaica para o Brasil para adentrar-se em períodos mais amplos da história deste povo semita no país. Argumentei no capítulo anterior que tal fato servia a um

desejo de experimentar ficcionalmente o início da construção de um imaginário judaico específico para a diáspora brasileira, tendo como gancho a coincidência de origens das matrizes culturais tanto do autóctone quanto do imigrante¹.

Entretanto, há também a hipótese de que o presente judaico de então não lhe parecesse adequado enquanto fonte de inspiração para sua prática romanesca, pois data desta época uma intensificação daquilo que Sylvana Hemsí constata em meados da década seguinte, em estudo citado no terceiro capítulo desta tese: uma diluição da identidade judaica frente aos padrões de sociabilidade e identidade da sociedade brasileira mais geral.

Dois caminhos ficcionais poderia ter seguido o autor: povoar de personagens judias uma narrativa aos moldes de uma das vertentes da literatura brasileira pós-ditadura, que começava a tomar corpo na época e que basicamente se estruturava em torno de personagens andarilhas e em crise de identidade pessoal, praticando ações sem muito sentido em um mundo mecanizado e bruto, despido de um horizonte utópico, cujo melhor exemplo seriam as obras do também gaúcho João Gilberto Noll; ou voltar-se uma vez mais para a tematização dos primeiros tempos da imigração judaica para o Brasil.

A primeira opção não seria adequada a uma das principais características do autor, quer seja a de ser um contador de histórias nato, habilidade desenvolvida ao ouvir os relatos de sua mãe e outros parentes nas noites do inverno porto-alegrense de sua infância e juventude. Neste sentido, uma narrativa, por exemplo, do tipo que se configura em *Hotel Atlântico*, de João Gilberto Noll, na qual uma personagem anônima em aguda crise de identidade psicossocial passa por acontecimentos desprovidos de uma significação mais profunda e aparentemente não relacionados entre si, destoaria, talvez de uma maneira assaz artificial, do restante de sua obra.

O voltar-se uma vez mais para a ficcionalização dos primórdios da imigração judaica para o Brasil, além de constituir-se em uma produção de “mais do mesmo”, colocaria sua obra em um “beco temático”, já que a testagem ficcional dos lugares, tempos e situações judaicos enquanto possível fonte de inspiração para impasses e dilemas da vivência diaspórico-brasileira seria revestida de um caráter cíclico, voltada sobre si mesma, sem resultados mais palpáveis do que uma repetição de personagens em situação de busca e conflito identitários.

Como ressaltai no final do capítulo anterior, a solução literária de se voltar para a história judaica do Brasil colonial funcionou como um experimento para a renovação da prática romanesca de Scliar. Entretanto, ao constatar que os traços culturais dos marranos e cripto-judeus ibéricos foram totalmente assimilados à cultura do país e que sua história ainda está por ser pesquisada, emerge do romance uma sugestão de que o imaginário judaico-brasileiro poderia ser renovado por uma junção ou mescla entre a cultura ashkenazita e o que há de marrano no brasileiro; o que seria representado pelo romance de Boris Goldbaum e Susana Mendes. Como, porém, proceder a essa junção na ficção, se a cultura ídiche encontrava-se em franco declínio no seio mesmo da comunidade judaica e não exercia qualquer influência visível na cultura nacional?

Ao que parece, após uma pausa de oito anos, a solução literária encontrada pelo autor para dar continuidade a sua obra de temática judaica foi a de combinar a reinvenção e análise crítica da história antiga do povo judeu, aos moldes da ficção metahistoriográfica dos anos de 1980 e meados dos de 1990, com os procedimentos do realismo fantástico latino-americano, os quais havia experimentado de maneira mais intensa em *O Centauro no Jardim*. Por esta via, a do fantástico, estaria aberta a possibilidade de se relacionar de uma maneira metafórica e alegórica os períodos e situações históricas, focalizados sob o ponto de vista das

questões identitárias, culturais e sociopolíticas concernentes não apenas à comunidade judaica contemporânea no Brasil, mas à sociedade brasileira de uma maneira geral. Assim nasce *Cenas da Vida Minúscula*².

O romance tem início com a narrativa de um homem que alega que um dia teve apenas dez centímetros de altura. Para contar a história de como foi possível sua existência minúscula e de como cresceu até atingir um metro e quarenta de altura e transplantou-se das selvas amazônicas para São Paulo, a personagem recorre a um livro sagrado, o Livro das Origens, escrito por um de seus antepassados e criador da raça de homúnculos, o mago Habacuc.

Segundo este livro, tudo tem início na corte do Rei Salomão (uma das fixações do autor), o qual envia um de seus filhos, Habacuc³, a uma academia de magos para aprender as artes mágicas de que era mestre. Antes de partir, Habacuc tem um contato impactante, revestido de componentes incestuosos, com uma de suas irmãs, Sulamita, incumbida por Salomão da escrita de um livro muito importante, a Bíblia. Passando por problemas psicológicos, tanto pela atração que se estabelece entre ambos quanto pela insatisfação com os rumos de sua escrita, Sulamita⁴ morre, após confeccionar um miniboneco de barro, com o pênis ereto.

A partir daí, a obsessão e a culpa passam a ser as características principais da sucessão de magos Habacuc através das gerações: obsessão por criar a vida em miniatura, na figura de um homem de dez centímetros, o *golem*; culpa por ter fugido e se recusado a cumprir a missão que lhe foi confiada pelo moribundo monarca, Salomão: encontrar e trazer-lhe a mulher linda, morena e de longos cabelos negros que um dia viu montada em um cavalo branco, em um de seus vôos em sua águia mágica por um país longínquo e coberto de densas florestas: uma amazona.

Inicia-se, então, uma fantástica jornada por encruzilhadas geográficas, históricas e culturais; que incluem o antigo Oriente Médio, a Europa medieval e renascentista, com suas tensões crescentes entre o racionalismo e o misticismo, e, finalmente, o Novo Mundo, com a chegada, no final do século XVI, de um dos Habacucs à Amazônia, onde finalmente logra realizar o sonho de seus antepassados e também o do Rei Salomão: a criação do *minigolem* e encontrar uma amazona, a qual, devorada por uma planta carnívora, fornece parte da matéria prima para a fabricação dos homúnculos.

Desde *A Estranha Nação de Rafael Mendes*, encontramos constantes referências de que talvez o Brasil fosse mesmo a terra prometida para os judeus, corporificadas nas constantes visões e anseios dos Mendes por paraísos praianos idílicos e habitados por pessoas inocentemente desnudas e bronzeadas. Entretanto, estas visões e anseios sempre têm um sentido prático de sobrevivência e, não raro, estão ligadas à cobiça e à ganância. Também nas obras de primeira fase há um sentido prático da necessidade de enraizamento e integração ao novo ambiente.

Já em *Cenas da Vida Minúscula*, encontra-se uma única referência à questão de criar raízes em bases permanentes na nova terra, mas desta vez em um sentido muito mais telúrico e orgânico; não como uma busca de fixação em espaço alheio para galgar melhores posições no tecido social, mas como uma integração perfeita entre corpo e espírito, como um reconhecimento de que esta seria uma terra propícia para o desenvolvimento de uma nova e criativa forma de cultura e identidade, representada metaforicamente pela possibilidade de criação de um milagre: a vida. O trecho em que Habacuc é enterrado em solo amazonense até o pescoço para que concorde em criar uma mulher para seus marinheiros sedentos de sexo aponta bem para esta nova concepção do “criar raízes” na obra scliariana.

E ali Habacuc ficou. Mas se os homens imaginavam que estavam a castigá-lo, a torturá-lo, enganavam-se. Nos primeiros momentos, de fato, sentiu-se angustiado, aterrorizado mesmo. Em seguida, porém, acalmou-se, e foi invadido por uma sensação como nunca experimentara, uma beatitude que nem fugazmente conhecera. Estava bem, ali, estava tranqüilo. Para esta tranqüilidade, para este bem-estar, sem dúvida colaborava muito o contato com a terra, que ao contrário de outras que conhecera, não era fria e seca, mas sim morna e úmida. Mais: fervilhava de bichinhos misteriosos, que se aconchegavam junto a ele, querendo tão somente compartilhar um calor que o mago não tinha por que recusar; acolhia-os com prazer, até. De vez em quando, uma ferroada o surpreendia, mas não chegava a perturbar sua paz interior. Ferroadas, ainda que dolorosas, eram parte do íntimo diálogo que naquele momento estava mantendo com a terra e suas criaturas, de modo algum podendo ser comparadas à picada do mosquito da malária, inseto animado por malignos propósitos.

Por tal diálogo esperara longo tempo. Muitas vezes, movido por obscuro impulso apanhara uma mancha de terra (de qualquer terra: da Europa, da Ásia Menor), apertando-a entre os dedos; inutilmente: ao tato, sequer diminutas vibrações sentia. (...) Por quê? Questão de solo, talvez. Talvez outras terras fossem impermeáveis ao fluxo de energia, inapropriadas para trocas emocionais. (...) (Scliar, 2003[1991], pp. 85-86)

Berta Waldman (2003, pp. 105-106) nota que a junção entre uma figura da Bíblia Hebraica e o mito amazônico e, posteriormente, o misticismo judaico da cabala medieval representa uma confluência de tempos e espaços que metaforicamente aponta também para processos presentes na escrita talmúdica, tendo como cenário o ambiente tropical. Entretanto, não se pode esquecer também que o mago Habacuc, que logra criar a vida, representa um repositório de tradições culturais que se formaram entre Oriente Médio e Europa no decorrer dos séculos.

Neste sentido, além de absorver as energias da terra amazônica, por elas também é absorvido, na figura dos *golems*, os quais criou e aos quais transmitiu seus conhecimentos através do livro que lhes legou. Este fato ficcional nos remete à teoria oswaldiana da antropofagia, que grosso modo seria a absorção de matrizes culturais estrangeiras e sua transformação criativa em novo contexto sociocultural e econômico. Esta revisitação da antropofagia será de especial importância para a análise da segunda parte do romance, da qual me ocuparei mais adiante.

Esse enraizamento orgânico, argumento, se dá simultaneamente à criação de um imaginário próprio: uma vez criados e passando a viver em sociedade, os homúnculos, decerto, revelam-se comportamental e psicologicamente como os homens normais. Apesar de educados por Habacuc para seguirem as leis contidas no Livro das Revelações, sobre o qual é lícito supor que fosse baseado não apenas na história do trajeto de criação dos *minigolems*, mas também na lei judaica, os homúnculos, a par de passarem a terem traços físicos indiáticos, com o passar do tempo também dissentem sobre a maneira de como praticar a religião e os ensinamentos do texto sagrado.

(...) Éramos muito religiosos, reuníamos-nos diariamente no Templo para orar.

Isso não impediu que houvesse uma cisão. Uma parte da tribo, declarando-se farta dos jejuns e das orações, resolveu fundar uma nova religião; mais alegre, menos severa. Atravessaram a clareira, os hereges, e construíram outra aldeia, outro templo. Descobriram cogumelos que proporcionavam-lhes visões fantásticas, nas quais deuses apareciam e lhes falavam. Confeccionaram um ídolo com a forma de um grande falo; e diante dele entregavam-se a orgias. Impuros, era o nome que lhes dávamos. (Scliar, 2003[1991], pp. 98-99)

A separação entre os dois grupos era total. A aldeia dos impuros ficava do outro lado da clareira. Nunca íamos até lá. Cuidávamos de nossa vida. Industriosos, trabalhávamos muito: cultivávamos a terra com arados puxados por escaravelhos. Tínhamos barcos feitos de casco de tartaruga; com arpões (grandes espinhos), físgávamos pequenos mas saborosos peixes. Fabricávamos, com fibras vegetais, a nossa própria roupa.

Os impuros andavam quase nus. Não cultivavam a terra; alimentavam-se dos frutos que caíam das árvores, de raízes, de insetos. Passavam o dia sem fazer nada; de noite eram aquelas orgias. Homem com homem, mulher com mulher, sexo oral e anal, masturbação, tudo era permitido, tudo era feito da forma mais aberta e despudorada.

Pior que as orgias, contudo, eram os cultos que praticavam, e que quase sempre terminavam com sacrifícios humanos. (Scliar, 2003[1991], p. 102)

Essa situação ficcional, a um só tempo, aponta metaforicamente para uma gama de significações. Em uma primeira instância, a religião totemista e sacrificial adotada por parte da tribo nos remete à cultura e religião de muitas tribos indígenas da Amazônia e à força irresistível das pressões por homogeneização e aderência à matriz cultural do meio ambiente (embora o narrador alegue que os homúnculos nunca tinham visto um índio), ou, ao menos, a

uma visão romantizada da preponderância do clima e da terra sobre os conteúdos materiais de cultura. Por outro lado, o desprezo votado aos “impuros” por parte da tribo que se manteve fiel ao legado espiritual de Habacuc é semelhante ao desprezo e ao não-entendimento do colonizador europeu por todos os aspectos da vida dos autóctones, negando-lhes até mesmo o *status* básico de seres humanos.

É lógico que a adoção de cerimoniais bárbaros diz respeito apenas aos *golems* da ficção, sendo a dicotomia entre as duas facções da tribo apenas uma metáfora de possíveis posicionamentos polares da comunidade judaica no Brasil e no restante da diáspora, quer sejam: o manter-se isolado do ambiente social circundante (por exemplo, a nova ortodoxia) ou assimilar-se completamente. Entretanto, como muitas vezes na obra estudada, esta é uma questão que não apenas se coloca aos judeus, mas a outras minorias em nosso país, o que fica claro pela menção aos costumes indígenas adotados pelos “impuros”.

No que concerne a questões, situações e lugares judaicos *stricto sensu*, temos aí replicadas duas situações da história israelita: a perene luta da época dos juizes e dos profetas contra a sedução da idolatria, advinda do contato com os povos pagãos que habitavam Canaã, e divisão do reino de Israel (Israel e Judá) após a morte de Salomão, em uma intrincada junção de motivações políticas, religiosas e econômicas. Isso evidencia mais uma vez que o judaísmo nunca foi uma cultura homogênea, nem mesmo em seus períodos de autonomia política, e que as questões de poder, religiosas e étnicas internas são elemento importante para a compreensão das relações do grupo com a alteridade.

Ao enfeixar em um só fato ficcional a história antiga do judaísmo, as tensões identitárias do povo na nova terra e também a complexa formação cultural do país e o papel das minorias na mesma, Seliar começa a dar corpo à construção de um imaginário ao mesmo tempo nacional e supranacional, uma vez que a opção pela pluralidade retira de seus quadros

de características qualquer resquício de chauvinismo, além de dotar a realidade de um instrumental crítico para sua avaliação.

No decorrer do enredo, dois dos homúnculos (um homem, filho do sacerdote da tribo dos “puros”, e uma mulher, da tribo dos “impuros”) são transplantados para São Paulo, em um deslocamento que metaforiza o exílio. A mulher, Laila, é capturada por um turista, Naum; o *golem* macho infiltra-se na bagagem do captor, com o intuito de salvar sua amada dos “gigantes”, que nunca haviam visto. Neste ponto, a sua dimensão diminuta tem seu significado radicalmente transformado no romance. Segundo Berta Waldman, a miniaturização é teoricamente o lugar da perfeição, do Bem, e as sobras da lapidação representariam o Mal. (2003, p. 105)⁵

Quando de seu deslocamento para São Paulo, sua condição de “miniatural” reveste-se claramente do significado de “minoría”, em pelo menos duas feições: as de “dominação” e “invisibilidade”. A primeira faceta seria representada por Laila, uma vez que, por um atavismo religioso (sua tribo cultuava um falo) apaixonava-se por Naum, sendo por ele manipulada sexualmente até à morte. O prisma da invisibilidade seria representado pelo *golem* macho, que, no intuito de salvar sua amada, ronda o apartamento e o trabalho de Naum sem ser percebido.

Em um nível metafórico óbvio, a morte de Laila representaria a dominação e mesmo aniquilação de minorias étnicas, como negros e índios. Por outro lado, a invisibilidade do homúnculo sobrevivente representaria o pouco peso atribuído pela maioria ao papel de determinados grupos minoritários na construção da vida cultural e material do coletivo ou mesmo uma “auto-invisibilidade” imposta como estratégia de sobrevivência em um mundo no qual o diferente é estigmatizado.

Após a morte de Laila, como modo de alcançar alguma vingança, o homúnculo passa a consumir todo e qualquer alimento que encontra no apartamento, passando com isso a crescer. Antes que fosse descoberto, foge. Após algumas andanças pelas ruas e de encontrar esconderijo na casa de uma vidente, momento no qual já havia alcançado um metro e quarenta centímetros de altura, consegue roubar-lhe algum dinheiro para voltar à Amazônia e tentar reencontrar a clareira com a aldeia de seu povo, não a encontrando mais.

O crescimento do *golem* aponta para um processo de adaptação e assunção dos padrões e valores do hegemônico. Entretanto, fica claro, pela ênfase dada à acumulação de conhecimento (é constante por todo o romance, após a citação de nomes, fatos, obras e fenômenos, as frases “conheço”, “sei quem é”, “sei o que é”, “não é pouco o que sei hoje”, entre parênteses) que não se trata de assimilação, mas de uma estratégia de adaptação pela absorção antropofágica da sabedoria do “inimigo”, representado pelo homem de estatura normal.

Esta bem-sucedida negociação de capital étnico é evidenciada pela vitória final do *ex-golem* sobre o homem que foi responsável pela morte de sua amada (com o dinheiro de sua namorada, Glória, ele vem a tornar-se sócio do arruinado Naum), pela manutenção, no nível do individual, de sua cultura de origem (as reminiscências da vida na aldeia e a fidelidade aos princípios contidos no Livro das Origens) e por sua consciência de que, por mais que tenha crescido e adotado hábitos “civilizados”, ainda é visto como pertencente à minorias (baixinho e indiático). Vejamos um trecho do romance que nos remete a esta interpretação:

(...) Mastigando azeitonas importadas (e cuspidos os caroços num cinzeiro nacional), ele [i.e., Naum] me faz perguntas; com o objetivo de criar a impressão de que tudo vai bem, que são vinte e duas horas da noite paulista e que tudo vai bem, mas também querendo me testar. Imprudência: comerciante à beira da falência testando o futuro sócio. Réu testando testemunha. Se o faz é porque sou baixinho e amazonense: arrogância proporcional à sua estatura e ao bronzado de minha pele, medida em sua escala na qual a ausência de pigmento é dez e a presença máxima deste, zero. (Scliar, 2003[1991], p. 227)

Esta fantástica fábula pós-moderna, com seus deslizamentos espacio-temporais e significativos, enfeixando em metáforas plurais e cambiantes a antigüidade oriental, o Medievo, racionalismo europeu, misticismo judaico e cultura brasileira da selva e da cidade, dará lugar na próxima narrativa do autor a uma volta redimensionada (em grande medida, por esta mesma fábula) ao tema da imigração de judeus ao Brasil, em princípios do século XX: *A Majestade do Xingu*, romance no qual cultura judaica e material amazonense interpenetram-se mais uma vez.

Estruturalmente bem urdida, esta ficção aparentemente tem como tema central a vida e o trabalho do famoso médico sanitarista judeu-brasileiro Noel Nutels. Não obstante, por uma hábil escolha do foco narrativo, percebe-se que o que mais importa não são tanto a biografia e os acontecimentos sucedidos à figura retirada do mundo real, mas as significações metafóricas de que os mesmos elementos, ficcionalizados, se revestem no decorrer do romance quanto à história da imigração judaica para o Brasil face a macrohistória do país e de sua composição étnica, mormente nas feições que tomou nas últimas décadas do século XX, com a imigração de grupos não-europeus e a intensificação da problemática sobre a questão indígena.

Este ponto de vista é basicamente diferente das narrativas anteriores que tratavam do mesmo tema, uma vez que naquelas as tensões concernentes à integração judaica ao ambiente brasileiro eram focalizadas, majoritariamente, por uma visada intragrupal. Ou seja, tratava-se de impasses entre indivíduos judeus e a cultura e as tradições judaicas, causados por seus desejos conflitantes por integração e manutenção. Em *A Majestade do Xingu*, esta questão não é “umbilical”, o judaísmo aí perde um tanto de seu *status* de centralidade para assumir a função de filtro ou parâmetro de avaliação para o conjunto das relações de poder

entre as diversas etnias e da dinâmica de suas construções identitárias no Brasil contemporâneo.

Para atingir este nível de construção narratológica, Scliar lança mão de um expediente que inverte e confunde os limites entre ficção e fato, entre o acontecido e o imaginado: a trajetória de Nutels, figura da realidade empírica, desde a aldeia russa de Ananiev até sua morte no Brasil, é apresentada ao leitor pelo relato de uma personagem fictícia e sem nome. Mais ainda, esta personagem, que teve seu único contato com o futuro médico durante a viagem de navio para a América do Sul, reconstrói o restante da vida e das experiências do biografado a partir da reinvenção imaginosa de fontes secundárias (recortes de jornais, relatos esparsos de pessoas que com Noel tiveram contato), que substituem a experiência pessoal, o testemunhal, de que não desfrutou.

Em um leito de UTI, após uma crise séria de sua cardiopatia isquêmica, o protagonista conta a história de sua amizade com Nutels ao médico que o atende, o qual, aparentemente, está mais interessado em fazer anotações no prontuário do que em ouvir a narrativa do paciente. O ouvinte pouco fala, suas intervenções são inferidas pela fala do narrador, que lhe faz perguntas, lhe dá respostas e avalia seus comentários. Essa estrutura monodialógica propicia unidade ao romance, uma vez que o fluxo da narrativa encadeia ininterruptamente as memórias, realidades, sonhos, fantasias, indagações e angústias, por vezes antagônicas, do narrador.

Assim, Nutels é transformado em uma personagem de ficção não apenas pelo fato de que sua vida é narrada por alguém que não existiu e que não conheceu na vida real, mas principalmente porque muitos aspectos de sua vivência, incluindo aí possíveis sonhos, aspirações e desejos, são inventados, interpretados e/ou adivinhados dentro de uma estrutura discursiva que aponta mais para o ideal, o virtual, o metafórico e o simbólico do que para o

empirismo. Em contrapartida, a vida do narrador-personagem, com seus tédios, sonhos baldados e a dura luta pela sobrevivência, é descrita de uma maneira pormenorizada e realista, contrastando com a aura aventuresca emprestada à história duplamente ficcionalizada⁶ do amigo famoso.

No decorrer do romance, estas duas estruturas mesclam-se tão radicalmente uma a outra que fazem emergir disso tudo um texto que se constrói enquanto uma grande alegoria do Brasil contemporâneo, com seus contrastes e impasses que, paradoxalmente, encontram vários possíveis pontos de harmonização e/ou acomodação, tendo como pano de fundo um painel da história nacional durante o século XX.

Dentre a gama de referências embutidas no romance, interessa-me mais aqui a figura do índio brasileiro, que perpassa toda a narrativa, nas mais variadas situações e com os mais variados substratos significativos. A primeira aparição de tal elemento se dá ainda no navio em que Nutels, o narrador e suas famílias são trazidos ao Brasil, no episódio em que o marinheiro russo mostra aos meninos uma foto dos primeiros habitantes da nova terra. O narrador identifica aí o nascedouro da opção do futuro sanitarista pelo cuidado aos índios, mas o que seria mais importante neste ponto é a introdução de um tema ligado aos indígenas e que se estenderá aos judeus e a outras etnias: a antropofagia. Vejamos:

(...) Não ri. Olhando os índios o que eu senti, doutor, foi medo. O ancestral medo judaico acrescentado a meu próprio terror, o terror que me causavam, por exemplo, as botas minúsculas fabricadas por meu pai, acrescidas, obviamente, do cossaquinho virtual. Agora: nesse medo entrava um componente de realidade. Por que o próprio marinheiro — que não ocultava sua admiração pelos índios, “são sinceros, são autênticos, são grandes seres humanos” — comentara em tom casual: alguns ainda comem gente. Noel aparentemente não deu muita bola para a informação (anos depois, numa conferência, diria a uma impressionada senhora: os índios comem gente, sim, mas não por via oral), mas eu fiquei assustado. (Scliar, 2003[1997], pp. 37-38)⁷

Fica claro na citação, e mais ainda nas outras ocorrências do tema no romance, que a antropofagia, além de sua dimensão literal, também aí incorpora o sentido oswaldiano do termo: a absorção e transformação criativa de traços e elementos culturais estranhos como modo de calibrar e adequar uma vivência que, de outro modo, seria marcada pela subalternidade a padrões e forças exógenos. Entretanto, em *A Majestade do Xingu*, a prática da antropofagia cultural está mais ligada aos judeus, em seu processo de adaptação ao Brasil, do que aos índios. É o que se pode depreender, por exemplo, da descrição do processo de adaptação de Nutels ao trabalho com os índios:

(...) O Noel não parava quieto: ele ia avançando, embrenhando-se mata adentro, cada vez mais dentro do Brasil, cada vez mais brasileiro, brasileiro como a paca, brasileiro como a onça, brasileiro como o saci. E onde tinha se iniciado aquela trajetória, doutor? No Madeira: olhando a foto dos índios que o marinheiro nos mostrara, o menino Noel decidira: seu destino estava ligado ao daquelas estranhas criaturas. E esse destino agora se cumpria. O Noel estava virando índio. Índio judaico, mas índio. Índio buliçoso, mais buliçoso do que os próprios índios. Índio inquieto, a percorrer sem cessar as trilhas do Brasil central. (...) (Scliar, 2003[1997], p. 101)

Quanto aos índios, sua antropofagia metafórica ou literal apenas ressalta a condição de “párias da sociedade” a que foram relegados, condição esta atualizada no romance pelas imagens da indiazinha que contrai tuberculose do Padre Anchieta, por sua invisibilidade tanto na cidade, empurrados para as periferias⁸, quanto nos ermos do Brasil central⁹, e pela redução de sua cultura a elementos exóticos e folclóricos pelos promotores da “cultura brasileira oficial”, irônica, grotesca e pungentemente retratada no episódio dos índios do subúrbio que praticam antropofagia com os membros amputados dos pacientes de um hospital, no qual um deles trabalha.

Terminado o festim ritual, todos se reúnem em frente ao fogo, entoando antigas e plangentes melopéias. O sentimento dominante agora é de tristeza, de fracasso; em verdade, não reprisaram os banquetes antropofágicos dos

antepassados. A carne que comeram não é a de um valente guerreiro, aprisionado numa luta tribal e depois mantido em cativeiro até o momento do sacrifício, momento, para a vítima — principalmente para a vítima — glorioso: momento em que um homem abdica da vida para que a coragem que impregna suas fibras possa ser incorporada pelos vencedores.

Não, não se trata disso. Trata-se de restos hospitalares. Trata-se de um braço que chegou meio triturado, sujo de sangue, os dedos estendidos no derradeiro espasmo de pavor. De quem era esse braço, pergunta Anaí, a filha mais velha de José. Não falta à indagação um tom hostil, de quem pede satisfações: apesar de quieta, ela tem o temperamento de contestadora, acha aquela coisa de antropofagia um engodo, uma simulação, da qual participa porque não tem alternativa, (...) (Scliar, 2003[1997], pp. 68-69)

Contudo, a tematização da condição indígena em *A Majestade do Xingu* não opera somente em um diapasão de denúncia de sua aniquilação cultural, mas funciona também enquanto uma fonte de inspiração viável para a inserção de outras etnias no cadinho de cultura nacional; substituindo, *a priori*, os lugares judaicos clássicos e suas significações como um dos elementos constitutivos da tentativa de criação de um imaginário judaico no Brasil. Esta substituição alcança vários níveis de aproximação de situações e condições entre grupos distintos por via de deslocamentos, confluências e inversões significativos e situacionais, comparando e mesclando o aparentemente incomparável e inassimilável. Assim, há uma volta neste texto ao tema do autoctonismo e do telurismo dos índios, não mais vistos ironicamente como descendentes dos antigos hebreus, mas examinando criticamente a teoria histórica da origem asiática. Vejamos dois trechos:

(...) milhares anos antes da história, tribos tinham saído da Ásia e, movidas pela fome ou por misterioso tropismo, tinham se dirigido primeiro para noroeste, para o que hoje é a Sibéria, e depois, atravessando o que hoje é o estreito de Bering, haviam chegado ao que hoje é o Alasca, descendo para o sul e se espalhando ao longo do que hoje é a América. Que viagem, doutor. Viagem? Não, a palavra não é essa. Viagem era o que nós fazíamos a bordo do Madeira. Aquela gente toda caminhando sem cessar, atravessando planícies e montanhas, rios e desertos, descendo do Norte para o Sul, derramando-se pelo continente, aquilo ultrapassava os limites da simples viagem. Tratava-se de um longo e extraordinário movimento, análogo ao deslocamento das massas tectônicas; a comparação é adequada porque eles eram telúricos, os índios, ao passo que nós éramos — e o nome já diz tudo — passageiros. Como viajantes, éramos transitórios. Eles não, a viagem deles era algo permanente, eles a tinham no sangue — não, eles a tinham em cada célula, em cada elementar partícula dos corpos bronzeados. (...) (Scliar, 2003[1997], p. 45)

Índios. Como nós, tinham vindo de longe; diferente de nós, tinham vindo há muito tempo — mas, em algum momento haviam sido, como nós, intrusos. Intrusos, eles? Sim. Recém-chegados, eram intrusos. Para os macacos eram intrusos, para as formigas eram intrusos, para as jibóias eram intrusos. Para as árvores que derrubavam, para o capim que pisavam, para o rio em que se banhavam, eram intrusos — tanto que os peixes fugiam deles (...). Ao longo de gerações, foram se integrando na paisagem, tornaram-se seres naturais, como as árvores cujos frutos colhiam, como os animais que abatiam. Eram da terra: na terra plantavam e da terra colhiam, na terra enterravam as placentas das mulheres recém-paridas e os corpos dos mortos. A terra que pisavam os aceitava, deixava-se marcar por seus pés. (...) (Scliar, 2003[1997], pp. 102-103)

Se os índios são vistos de algum modo como nômades e não-autóctones, que sofreram um processo de enraizamento e integração ao “novo” ambiente, pode ser que haja aí, então, a proposição de um modelo viável e plausível de enraizamento, ainda que no nível do imaginário, não apenas para os judeus, mas também para outros grupos de imigrantes no país. Ainda que com a consciência de que esta seria uma tarefa para gerações, não imediatamente alcançável, e bastante afastada do empirismo e pragmatismo que caracterizou, por exemplo, o enraizamento judaico na Palestina (o que já analisamos, à luz das teorias de Sidra Ezrahi nos primeiros capítulos), o processo proposto operaria pelos mesmos vértices: o contato com a terra (aqui, não no sentido rural-agrário do termo) e a vida e a morte, ligadas indissolavelmente ao ambiente (metaforizadas pelo enterro tanto de placentas quanto de corpos).

Por outro lado, a origem asiática atribuída aos índios criará na tessitura textual um jogo de errâncias e movimentos pendulares, tanto cinéticos quanto semânticos, que, ao final do romance, enfeixarão em uma só grande metáfora as questões etnoculturais brasileiras, em suas dimensões sociopolíticas e econômicas. Assim, propõe-se ficcional e ironicamente que uma possível superação da condição subalterna das populações indígenas brasileiras poderia ser encontrada na volta ao “asiatismo”, caracterizado no capitalismo tecnológico aos moldes dos Tigres Asiáticos. Vejamos o trecho:

(...) Índio abrir estrada? Claro que não. Índio trabalhar na construção civil? Claro que não. Não está no sangue dos índios trabalhar nessas coisas; aliás, muitos achavam, como Mortalha, que não estava no sangue dos índios trabalhar, que eles só queriam andar pelo mato nus e pintados, caçando e pescando, ou então dançando aquelas danças deles. Mas isso, argumentava Chisholm, é uma idéia antiga, ultrapassada: o que os índios têm de fazer é o que os japoneses fazem, o que os coreanos fazem, montar aparelhos eletrônicos, instrumentos de precisão. Era a oculta vocação deles, uma vocação embutida em seus genes, uma vocação que estava literalmente na cara: aquela gente de olhinho puxado, japonês, coreano, índio, era tudo a mesma coisa, aliás, quem são os índios senão asiáticos que vieram para a América? Não era possível que, tendo atravessado o estreito de Bering, houvessem perdido uma vocação natural. (...) (Scliar, 2003[1997], p. 163)

Quando se sabe que muitos imigrantes asiáticos justamente chegam ao Brasil para fugir da exploração de mão-de-obra barata em fábricas de produtos eletrônicos para a exportação, fica claro que a solução ficcional para a questão indígena constitui-se enquanto uma ironia e uma denúncia da exploração tanto desses imigrantes em sua terra natal quanto dos ameríndios; especialmente em se continuando o terrível processo de invasão de suas terras, de sua aculturação e de seu êxodo para a periferia dos grandes centros urbanos.

Essa aproximação do indígena ao asiático também funciona em sentido reverso (i.e., do imigrante egresso do Extremo Oriente ao índio brasileiro), esbarrando mais uma vez também na questão judaica, com a situação metafórica que talvez seja a mais complexa fusão de tempos, espaços e condições díspares entre si, não apenas na narrativa em questão, mas talvez em toda a obra que estou analisando neste trabalho: na imaginação do narrador-personagem, o recém-imigrado coreano que compra sua loja, na verdade, seria descendente de um índio brasileiro que, revoltado com a colonização, teria refeito o caminho de volta à Ásia. Durante gerações, os membros de sua família mantiveram a esperança de retornar e recuperar a terra aos brancos:

(...) Movido por essa pulsão, irresistível, um dos descendentes do andarilho — o homem que havia pouco sentava-se diante de mim — emigrava, vem direto para São Paulo, e, guiado pelo instinto, (ou por um antigo e secreto mapa, traçado na pele de um animal?), chega à loja para reconquistar seu território. Não vem vestido como índio, obviamente: não vem de tanga, não vem de cocar, não usa

batoque no beijo — mas é índio. Não vem pintado para a guerra — mas é guerra. Não guerra de tacape; guerra de calculadora, mas guerra de qualquer forma. Guerra mortal. O vencido não será comido pelo vencedor em banquete ritual, mas não poderá esperar nenhuma mercê. É assim, quando se trata de guerra sagrada. (Scliar, 2003[1997], p. 185)

Sigo aqui a interpretação de Berta Waldman para o trecho em questão, segundo a qual:

(...) É claro que, ao contar essa história, o autor também está contando também a história da errância judaica e sua determinação e sua determinação de se fixar na Terra Santa. E a referência à guerra pelo território reforça a indicação.

(...)

O deslocamento que o autor promove leva a refletir a questão de diferentes ângulos. Primeiro, ele descentra os judeus como sendo o povo eleito a quem cabe a Terra Prometida, já que os índios, grupo minoritário, colocam-se em posição análoga e também reivindicam a terra de seus ancestrais. Segundo, a guerra sem solução por territórios que assola o Oriente Médio, é movida por povos diferentes mas por motivação idêntica. Terceiro, o autor, judeu-brasileiro, equaciona em termos nacionais um problema que é originalmente judaico, ao localizar a diáspora dos índios em extinção. (...) (Waldman, 2003, p. 111)

Sendo o motor destes deslocamentos através de todo o romance, é através da questão indígena ou a ela ligada que emergem da narrativa outras questões brasileiras do século XX, como a luta dos comunistas, judeus ou não, por justiça social, as políticas governamentais de Getúlio Vargas e a repressão da ditadura militar, que se instaurou no país após o golpe de 1964; tudo isso tendo como ponto irradiador a lojinha empoeirada do judeu no Bom Retiro, ironicamente chamada de “A Majestade”.

No que concerne à inserção judaica *stricto sensu* na sociedade brasileira, tem-se aí uma visão mais ampla da mesma, configurada no contraste entre a vida pública, produtiva e desbravadora de Nutels e o anonimato e pequenez da vivência cotidiana do narrador-personagem, sinalizando para o fato de que a construção da vida nacional, em todos os seus aspectos, se dá pela complementaridade entre poucas grandes ações e figuras e inúmeros atos

e vidas imperceptíveis em sua individualidade, mas que em seu conjunto são a força motriz do desenvolvimento social.

Enfeixando tudo isso e como corolário do romance, surge a grande metáfora: “A Majestade do Xingu”. Em homenagem ao amigo morto, o narrador projeta transpor sua loja para o Xingu, a qual aí se revestiria de um caráter especial: multiétnico, suprahistórico, ao mesmo tempo realista e mítico. Nas palavras de Berta Waldman, nesta operação o protagonista

(...), transporta Noel Nutels, Isaac Babel, os cossacos, seus pais, sua família, todos os judeus que aqui aportaram, e os que não aportaram, ao coração do Brasil, confundindo e integrando as partes, o pequeno e o grande, o judeu e o índio, o herói e o anti-herói, como a solução histórica e mágica do convívio de etnias e, num outro nível, como sonho utópico de integração universal, onde a alteridade deixa de ser sinônimo de exclusão.

Mas essa solução de certo modo otimista traz uma contraparte na qual o fracasso marca seu sulco, quando se pensa na situação de abandono da população indígena no Brasil, no extermínio de várias etnias, justamente as mais ancestrais entre aquelas que compõem a nação brasileira. Essa idéia de fracasso talvez seja extensiva ao destino dos judeus da diáspora, também eles fadados a se diluírem na nação em que vivem. Mas é como judeu, em um *pogrom* particular, que o narrador se vê, em sonho, morrendo. (Waldman, 2003, p. 112)

Talvez se possa resolver a contradição detectada pela autora entre solução histórica e mágica otimista e sua contraparte na qual o fracasso desta utopia é prenunciado, estreitamente ligado à realidade das relações entre minorias e maioria no Brasil, se deslocarmos a questão para a já citada tentativa de construção de um imaginário coletivo. A fusão não-hierárquica de etnias e matrizes culturais, como já mencionado ao longo do trabalho, faz parte da visão predominante do próprio brasileiro em relação à sua cultura. Ao adotá-la de um modo peculiar na ficção, com os deslocamentos semânticos e espaço-temporais, Scliar não deixa de subvertê-la e de chamar a atenção para os elementos que a constituem que não encontram respaldo na realidade empírica, a qual pretendem refletir. Ou seja, encontra-se aí a denúncia de que vários aspectos desta solução multiétnica e

pluricultural, embora possíveis de serem praticados empiricamente, não ultrapassam os limites do virtual.

Por outro lado, constata-se também que a inserção de um componente judaico no imaginário nacional dependerá em grande medida da seleção por parte do próprio grupo dos elementos que considerem mais relevante enquanto representativos de sua especificidade étnica, o que estaria estreitamente relacionado às condições sociohistóricas e econômicas de sua instalação no país. Se o protagonista ainda se vê como judeu por morrer, em sua fantasia, pelas mãos de um cossaco (que está em seus pesadelos desde criança), é porque a história de massacres e perseguições ainda está fresca e atuante em sua memória e em seu imaginário, o que representa uma problemática típica da primeira geração de imigrantes. Com a sucessão das gerações, este sentido de “identidade negativa”, determinado por condições de privação e subalternidade, pode muito bem dar lugar a outros tipos de formulações identitárias, adequadas às novas condições de vida que os indivíduos e o grupo passam a ter.

Ao que parece, com a maior integração dos descendentes de imigrantes judeus a todos os níveis da sociedade brasileira, o caminho ficcional tomado por Scliar em sua próxima obra foi o de examinar bases comuns de identificação entre o brasileiro e o judeu. Como a experiência de análise da presença fundadora dos cristãos-novos, marranos e cripto-judeus, presente em *A Estranha nação de Rafael Mendes*, desaguou na constatação de sua completa diluição na brasilidade, o autor volta-se, então, para as raízes comuns entre as tradições bíblicas judaicas e cristãs.

Lançado em 1999 e tendo como fonte de inspiração uma idéia do crítico literário Harold Bloom (*The Book of J*, 1990)¹⁰, *A Mulher que Escreveu a Bíblia*, como o próprio título indica, constrói-se enquanto uma fábula sobre uma das esposas de Salomão que, supostamente, teria escrito o que hoje conhecemos como a Bíblia. Esta personagem já havia

aparecido em *Cenas da Vida Minúscula*, desta feita na pele de uma das filhas do Monarca, Sulamita, incumbida pelo pai da escritura da história do povo hebreu. No romance de 1991, a idéia não é muito desenvolvida, limitando-se a personagem a externar ao irmão, Habacuc, sua angústia e descontentamento com aquilo que estava escrevendo, terminando por morrer, não se sabe se por haver falhado na tarefa a ela confiada pelo pai ou por um avassalador sentimento de culpa pela atração incestuosa que se estabeleceu entre ela e o irmão.

O romance de 1999 inicia-se com o relato de um historiador que, por força das circunstâncias, acaba por transformar-se em um terapeuta de vidas passadas, ajudando seus clientes em regressões a outras vidas através de seus conhecimentos históricos. Uma certa cliente, uma moça vinda do interior, por quem se apaixona, antes de desaparecer com o grande amor de sua vida, deixa-lhe um manuscrito, no qual relata sua experiência de regressão, em que descobriu que teria sido uma das esposas do rei Salomão. É o texto deste manuscrito que compõe o restante do romance, narrado não pela moça do presente, mas pela mulher que um dia foi à época do Segundo Templo, simplesmente descrita como “A Feia”.

Entretanto, a coincidência de identidades entre a mulher do presente e a do passado (que são uma e duas ao mesmo tempo) fica patente em vários aspectos de suas vidas: ambas são feias, filhas de homens poderosos (um grande latifundiário e um chefe de tribo, respectivamente), apaixonam-se por um homem bonito e pobre, são preteridas amorosamente pela irmã mais jovem e, ao final, conquistam o grande amor de suas vidas através de sua inteligência e personalidade.

Entretanto, para além das coincidências factuais que as unem está a perspectiva narrativa que compartilham: a mulher do presente empresta à do passado não só uma linguagem contemporânea e desabusada para seu relato, mas principalmente um ponto de vista fundado na experiência e na consciência modernas de pertencimento a um grupo

socialmente minoritário e estigmatizado; o ponto de vista feminino, radicalizado pela falta de um dos atributos que valorizariam a mulher: a beleza.

Esta situação torna o relato extremamente crítico e ácido, dotando a narradora de um olhar privilegiado sobre a realidade, aquele olhar oblíquo que tantas vezes foi caracterizado como um olhar judaico, que vê os poros da sociedade, não apenas do passado, mas também do presente, os quais relaciona indissociavelmente em sua narrativa por suas características sociointerativas e políticas.

Assim, a Jerusalém ancestral descrita pela narradora é impressionantemente similar ao clima político do Brasil contemporâneo, com seus relacionamentos de interesses (“A Feia” casa-se com Salomão como parte de uma aliança político-militar entre seu pai e o rei), a dominação do mais fraco (a condição subalterna em que são mantidas as mulheres do harém), a corrupção (o suborno a que muitos dos guardas do rei sucumbem), as intrigas de bastidores (o golpe baldado que a própria narradora monta contra Salomão, no intuito de obrigá-lo a fazer sexo com ela), a inveja (o clima de competição entre as mulheres), a cobiça e o jogo sórdido de poderes (a influência que os anciãos exercem sobre os negócios do reino).

Desta maneira, tanto são denunciadas as mazelas que assolam o Brasil de hoje quanto se dessacraliza e se desmistifica a Sião salomônica, especialmente em sua dimensão de um tempo áureo, tanto econômica quanto culturalmente, na história do povo judeu. Ou seja, ressalta-se que a Jerusalém histórica, tanto quanto a Jerusalém dos sionistas e do moderno estado de Israel, também foi um lugar concreto, no seio do qual se davam relações sociopolíticas e econômicas em nada diferentes ou melhores, em sua essência, do que as que se dão hoje em qualquer lugar do mundo.

A partir daí, esta desmistificação estende-se também à maior produção cultural daquele período e do posterior: os escritos que, em sua forma atual, conhecemos como Bíblia.

Alguns acadêmicos, de uma forma um tanto ou quanto ingênua, não cansam de ressaltar que Scliar rescreve a Bíblia em suas páginas, incorrendo, retroativamente, no mesmo erro em que incorrem aqueles que enxergam em toda e qualquer obra do autor sombras e ecos do *shtetl*. Ou seja, localizam reutilização e reinvenção de material bíblico em obras mais antigas (as de primeira fase) apenas pelo fato de que esta característica é elemento relevante nas obras mais recentes, principalmente em *Cenas da Vida Minúscula* e em *A Mulher que Escreveu a Bíblia*.

Partindo desta constatação, emprestam à obra do autor um tom “*midrashico*”¹¹. Considero que, mais que rescrever a Bíblia, principalmente neste último romance que analiso, Scliar reinventa crítica e ironicamente suas condições de produção, utilizando, sim, de uma técnica que se assemelha à escrita de um *Midrash* Agádico. Ressalte-se também que o alvo principal das recontagens dos episódios contidos no Livro Sagrado restringem-se a elementos de fundo histórico (ou pseudo-histórico), mítico e críticas a alguns comportamentos e ações de determinadas figuras bíblicas. Em termos de leis, preceitos éticos e morais, dogmas e intervenções da divindade no mundo fenomênico, o texto bíblico permanece intocado em suas narrativas.

Vejamos, a título de exemplificação, dois trechos que nos apoiam na asserções anteriores. O primeiro diz respeito ao famoso episódio das duas mulheres que disputavam a maternidade de um recém-nascido, classificadas pela protagonista como “prostitutas uma estrela” (ou seja, prostitutas de baixíssima classe), no qual é contestada a decisão real; o segundo narra como teria se dado o primeiro ato amoroso entre Adão e Eva:

Era diante desse rei que eu me encontrava. Claro que eu poderia ter me perguntado se aquilo que eu acabava de ver havia sido, de fato, uma demonstração de sabedoria. E se a mulher identificada como mãe tivesse emudecido de terror, como ficaria a pretensa prova de maternidade? Que recurso lhe restaria então, senão ir além com a sentença, permitindo que o soldado cortasse a criança em duas? Esse ato bárbaro aliás nem resolveria a questão; o rei ainda teria que decidir que metade caberia a cada postulante. Mesmo que o corte fosse longitudinal, nada

garantiria a simetria: o fígado ficaria de um lado, o baço de outro, por exemplo, isso sem falar que as metades do cérebro não são iguais. (Scliar, 2004[1999], p. 62)¹²

(...) Criados, o primeiro homem e a primeira mulher enamoram-se loucamente um do outro, e aí transformam o Éden num cenário de arrebatadora paixão. Fodem por toda parte, na grama, na areia, à sombra das árvores, junto aos rios. Fodem sem parar, como se a eternidade precedendo à criação nada mais contivesse que a paixão deles sob forma de energia tremendamente concentrada. O encontro dos dois era, portanto, uma espécie de Big-Bang do sexo, muito Big e muito Bang. Todas as posições eram usadas, todas as variantes experimentadas, isso sob o olhar curioso das cabras e dos ornitorrincos e, mais, sob o olhar benévolo de Deus.

Que, na minha versão, não os expulsava do Paraíso; ao contrário, encorajava-os: agora que descobristes o amor, podeis enfrentar a vida como ela é, a vida cheia de som e de fúria. (Scliar, 2004[1999], p. 127)

Como na primeira das citações acima, ao longo de todo o romance, a imagem de Salomão não deixa de ser destacada de sua aura mítica. Os poderes mágicos a ele conferidos são denunciados pela narradora como hábeis truques de mecânica, concebidos para granjear-lhe respeito e reconhecimento. Salomão, para “A Feia”, é um rei mais astuto do que sábio, um soberano vaidoso, lúbrico e despótico, mais preocupado com alianças econômicas e diplomáticas do que com o povo. Essa dessacralização de uma das figuras mais populares do folclore judaico (atrás apenas do rei David e de Moisés) aponta, no meu ponto de vista, não para sua desqualificação, uma vez que suas qualidades também são ressaltadas, mas para uma maior adequação e aproximação da mesma a um imaginário contemporâneo, cujas figuras devem ser mais ligadas à realidade e menos idealizadas.

Quanto à versão alternativa para o início do livro do Gênesis, ao ser vetada tanto pelos anciãos quanto pelo monarca, aponta para o potencial do texto bíblico enquanto instrumento de repressão e controle da sociedade, especialmente quando é tomado em seus sentidos literais, divulgando e impondo visões de mundo e padrões de comportamento que resguardem e venham ao encontro dos interesses das elites e dos governantes. Ressalte-se que esta crítica aplica-se a determinados usos e leituras do texto, não ao texto em si; além de

evidenciar que, enquanto produto do ser humano, a Bíblia não poderia deixar de refletir suas paixões, fraquezas e interesses:

E as gerações se sucediam, no relato dos anciãos, que agora abandonava a humanidade como um todo e se concentrava nos hebreus, começando pelos patriarcas. Um terreno no qual se moviam com desenvoltura. De patriarcado certamente entendiam, e deixavam bem claro que aquele era um modelo perfeito, o pai de todos os modelos. Ocorreu-me que aquilo talvez fosse uma jogada política: patriarcas no início, juizes depois, reis no fim, eles estavam sugerindo que havia um continuum de poder que se iniciava em tempos imemoriais e culminava com o padrão deles, Salomão. (...). (Scliar, 2004[1999], p. 143)

Devido ao teor altamente subversivo de seus escritos, para a época e para hoje, “À Feia” cabe apenas dar forma estilística à história do povo, ficando os conteúdos específicos da narrativa a cargo dos anciãos. Por outro lado, consciente de que um texto não se constitui apenas do que está materialmente escrito, a escritora consegue infiltrar nos manuscritos também potencialidades latentes de seu entendimento e leitura, inspirando-se na justiça social, na solidariedade e na fraternidade entre o gênero humano. O seguinte trecho ilustra o venho expondo:

(...) Escorraçada de um texto no qual já não me reconhecia, eu me refugiaria não nas linhas, mas nas entrelinhas. Ali eu deixaria uma muda e crítica mensagem, uma mensagem que, como a garrafa lançada ao mar, talvez chegasse a alguém, num futuro próximo ou distante. E eu estaria ali, celebrando o amor de Adão e Eva, e de muitos homens e mulheres cujos nomes não figuravam nos alfarrábios dos velhos, mas nem por isso eram menos importantes como seres humanos. Anônima eu também seria, mas traços de minha paixão figurariam, de algum modo, no manuscrito. (Scliar, 2004[1999], p. 142-143)

E é por essa via, a das interpretações interlineares e associações, que Scliar, através da pena de “A Feia”, encontra uma base comum ou compartilhada entre judaísmo e cristandade: ressaltando a origem judaica dos ideais e da religião cristãos. O mesmo tema já está presente também em um dos episódios de *Cenas da Vida Minúscula*, mas encontra em *A Mulher que Escreveu a Bíblia* sua mais acabada expressão, não apenas por estar ao final do

romance, mas também por abrir-se como um veio a ser explorado na próxima obra do autor, *Escrituras*, a ser lançado em 2006 e do qual farei breve comentário mais adiante.

O certo é que, cansada da corrupção do reinado salomônico e dos usos e abusos a que se destinava o texto que escrevia, a narradora passa a profetizar; identificando esta atividade não como uma dádiva divina, um estado de êxtase e comunhão com o supernatural, mas com a lucidez daqueles que sabem observar e detectar no presente o germe de coisas futuras, um jogo lógico de causas e conseqüências. Assim, passa a escrever freneticamente sobre o porvir, como a divisão do reino, o longo período dos profetas e as dominações estrangeiras, culminando com o surgimento do Cristianismo:

(...) A resposta a essa situação [i.e. a dominação estrangeira e a exploração do povo] só poderia ser a revolta — como a do pastorzinho — mas também o nascimento de uma nova religião. Nela, o Jeová enigmático, autoritário, seria substituído por um Deus-Pai, Todo-Poderoso, sim, mas ao mesmo tempo misericordioso. E haveria um Filho, com quem as pessoas poderiam se identificar em sua aflição; esse filho, sob forma humana, pregaria o amor e a justiça, realizaria milagres, curaria enfermos — eu estava pensando no desespero de minha amiga Mikol, doente e sem ter a quem recorrer. (...). (Scliar, 2004[1999], p. 201)

O que se evidencia aí é que, a par de ter sua origem firmemente assentada no contexto histórico, sociocultural e econômico do judaísmo, são os paralelismos entre judeidade e cristandade, uma vez que muitos dos ideais e da ética cristãs derivam diretamente da modalidade farisaica da religião, ou proto-rabínica, que começou a consolidar sua ascendência no judaísmo a partir do Exílio da Babilônia e passou a ser corrente única com a destruição do Segundo Templo e a extinção da classe e das práticas sacerdotais.

Assim, os ideais de justiça social e respeito entre os homens pregados por Jesus têm sua origem tanto na pregação dos profetas quanto em sua interpretação oral pelos sábios do povo, além de ser o ponto central de práticas judaicas tais como a *Tsedaká*. O reconhecimento cristão da figura de Deus como misericordioso e infinitamente bom também

faz parte da visão judaica sobre a divindade, configurada em diversas orações e práticas, sendo duas das mais emblemáticas o *El Malê Rachamim* (Deus Pleno de Misericórdia) e as práticas expiatórias do *Yom Kippur* (Dia do Perdão). Até mesmo a Santíssima Trindade dos cristãos tem sua contraparte na tradição judaica, malgrado as diferenças teológicas e dogmáticas de suas atribuições: o Pai (*Elohim*), o Filho (Messias) e o Espírito Santo (*Schekhiná*).

A busca e assunção de uma base comum ou compartilhada entre os descendentes de imigrantes judeus e a sociedade brasileira na construção e reformulação de um imaginário coletivo, por via daquilo que, não fortuitamente, convencionou-se chamar de “civilização judaico-cristã”, é o que propicia a incorporação de outras matrizes culturais (negros, mulheres índios) nesta complexa rede de negociação de capitais étnicos e de espaço religioso. Ao que parece, Scliar continuará desenvolvendo essas visões de complementaridade entre judeidade e cristandade, já que seu próximo livro, ainda inédito, constará de duas partes: a primeira versando sobre uma conversa entre Onan e seu irmão morto (Velho Testamento), sobre responsabilidades e solidariedade familiares; a segunda, composta de um debate ético entre Jesus e um vendilhão do Templo.

Não importa tanto aqui que a civilização judaico-cristã tenha uma longa história de repressão e de dominação; de práticas sociais e humanitárias diametralmente opostas aos seus discursos e ideais, uma vez que o que se busca é o acesso, através da ficção, a um imaginário que seja capaz de inspirar transformações na realidade e dotá-la de significados novos; proporcionando uma pluralidade, mesmo que ainda no plano do ideal e do desejável, de vivências não-conflitantes.

Assim, voltando a considerar as idéias de Martin Matustik sobre “identidades pós-nacionais”, conjugando-as com as de Julia Kristeva (1993) sobre “nações sem

nacionalismos”, vemos que as personagens scliarianas de segunda fase coincidem ficcionalmente com o preconizado por estas teorias, ao serem construídas de uma maneira pela qual o conflito entre suas identidades plurais se torna benéfico, já que deixa aflorar as características que mais se adequam a uma possível resolução dos dilemas do momento em questão, sem anular ou elidir os traços momentaneamente deixados de lado.

Um bom exemplo do acima exposto é a figura do *golem* em *Cenas da Vida Minúscula*: as transformações físicas e culturais pelas quais passa, no meu ponto de vista, funcionam mais como uma manipulação hábil de capital étnico, cultural e identitário do que como um processo cabal de assimilação. É certo, por exemplo, que ele cresce para poder enfrentar a vida em São Paulo, mas sua estatura humana ainda reduzida, discriminada pela sociedade (faz parte do grupo considerado “os baixinhos”, pessoas que têm menos de 1.70m) e seus traços indiáticos lhe dão a aguda consciência de que pertence ainda a uma minoria.

Entretanto, estes não são elementos que o exasperam ou o impeçam de alcançar seus objetivos, mas que usa a seu favor, conjugando sua maneira específica de ser e de pensar (adquirida enquanto tinha 10 cm e morava na floresta) com o que aprendeu da vida, dos costumes e da maneira de ver o mundo do novo ambiente. Neste sentido, ele pode ser, e o é, ao mesmo tempo ou alternadamente, *golem* e humano; índio e cidadão; descendente do rei Salomão e empresário.

Se há dificuldades, por vezes intransponíveis, para pôr em práticas essas identidades rizomáticas (no sentido de Glissant) na realidade empírica, ao menos no nível do texto e da textualidade elas são possíveis. Este é o ponto de interseção dos três romances que analisei neste capítulo e que lhes dão uma unidade conceitual que legitima sua “classificação” enquanto obras pertencentes a uma segunda fase da prática escritural do autor: a ênfase no ato

de narrar e no texto enquanto instrumento de calibragem da vivência do sujeito e possível transformação da realidade.

Por este prisma, o Livro das Origens e a história que nele se encontra, narrada pelo *golem* (*Cenas da Vida Minúscula*); a história da vida de Noel Nutels, recontada a partir das memórias e da imaginação do narrador-personagem anônimo (*A Majestade do Xingu*); o manuscrito sagrado escrito pela “Feia” salomônica e a narração da escritura do mesmo, perpetrado pela “Feia” do presente (*A Mulher que Escreveu a Bíblia*), o ato de escrever e o de narrar são elementos que liberam a vivência das personagens de sentimentos de angústia e fracasso, redimensionando o passado e o presente e projetando o futuro.

Berta Waldman, ao comentar a técnica narrativa de *A Majestade do Xingu*, assevera que:

(...) Outra conseqüência que a fala trará ao relato é que este guardará o tom mágico e movediço do substrato oral, afastado da pose e do ideal da verdade textual única, decorrendo daí um estilo despojado que trabalha a medida do narrador, servindo também de superfície especular da figuração ascensional de Nutels e de linha estruturante de uma narrativa de rara unidade. (Waldman, 2003, p. 109)

Em termos estruturais, as asserções da autora são corretas. Entretanto, não se deve esquecer de que um texto escrito também não é detentor de uma verdade textual única e monolítica, a qual, se lhe é emprestada, decorreria mais de falhas em sua leitura e/ou interpretação do que de sua própria natureza discursiva. Além disso, o texto escrito permeia também toda a extensão do romance em questão (a não se mencionar a própria materialidade textual e empírica do objeto livro, que lhe serve de suporte), configurado nos recortes de jornal que o protagonista coleciona sobre a vida de Nutels, nos panfletos comunistas, nas cartas apócrifas de Nutels à célula comunista Zumbi dos Palmares (que, sintomaticamente,

mudam bastante a realidade do grupo) e, o mais importante, na esperança do protagonista de que o médico que o atende esteja anotando sua história para divulgá-la.

Esta conjugação de experiência oral e texto escrito, mesmo que o mesmo esteja em estado latente, virtual ou destruído (as anotações do médico, a destruição do Livro das Origens e a queima dos manuscritos da “Feia”), aponta para o repasse e para o registro de experiências não-totalizantes, posto que orais e individuais, e não coletivas, as quais poderiam, através da maior durabilidade da escrita (*verba volant, scripta manent*), inspirar outras buscas por calibragem de vivências e a produção de outras narrativas.

Por este motivo, descrevo as narrativas scliarianas de segunda fase como um “*Midrash Pós-Moderno*”; não por revisitar, interpretar e rescrever livre e imaginosamente episódios da Bíblia, mas, principalmente, por performar as mesmas ações sobre as realidades, culturas, sociedades e imaginários da contemporaneidade, fazendo emergir de tudo isso uma gigantesca, cambiante, plurifacetada e crítica alegoria, que diz respeito a todos nós, nos planos do individual e do coletivo; ontem, hoje e amanhã.

NOTAS AO CAPÍTULO V

¹ Na verdade, esta “coincidência” de origens seria uma apropriação ashkenazitas do passado sefardita.

² Após uma breve análise dos pontos principais dos três romances pertencentes a esta fase, farei ao final do capítulo uma análise de conjunto sobre sua significação na trajetória da obra scliariana. As três obras em questão, apesar de serem as mais recentes, de certo modo, conhecidas do autor, ainda foram pouco estudadas. Por este motivo, neste capítulo, as menções e citações teóricas terão sua ocorrência ainda mais reduzida do que nos capítulos precedentes.

³ Assim como em *A Estranha Nação de Rafael Mendes*, romance no qual há toda uma linhagem de personagens chamadas Rafael, também em *Cenas da Vida Minúscula* encontramos toda uma linhagem de magos chamados Habacuc.

⁴ Voltarei mais adiante à questão da escritura da Bíblia pelas mãos femininas na obra de Scliar.

⁵ A autora relaciona este binarismo como uma costura da tradição bíblica e cabalista e dos procedimentos do realismo mágico com o Brasil, resultando em uma alegoria que alude aos vários impasses do mundo em que vivemos: Bem e Mal, natureza e cultura, dominador e dominado. (Waldman, idem)

⁶ Esta dupla ficcionalização diz respeito à história do Nutels empírico, ficcionalizada por Scliar, e à história do Nutels personagem, ficcionalizada pelo narrador-personagem anônimo, criando, assim, um jogo de *mise en abîme* mais complicado e plural do que aquele presente em *A Estranha Nação de Rafael Mendes*.

⁷ Utilizo aqui a segunda edição do romance, de 2003.

⁸ Sarita, em seus primeiros comícios-relâmpago na Estação da Luz, ao conclamar os índios para a revolução, causava espanto às pessoas: *As poucas pessoas que paravam para ouvi-la espantavam-se: índios? Onde estavam os índios? É louca, diziam, e iam embora.* (Scliar, 2003[1997], p. 93)

⁹ Assim, o narrador-personagem faz o seguinte comentário:

A gente olha o mato lá de cima e o que vê é aquela imensidão verde, no seio da qual devem estar os índios. Mas será que estão lá mesmo? E se estiverem, o que a gente sabe deles? Que usam cocar? Só isso? Índio usando cocar, isso define uma pessoa — mesmo sendo uma pessoa teoricamente simples, teoricamente próxima da natureza. Onde estão, desse índio, a angústia, a tesão, o deleite, a reflexão? Onde estão os peidos? Onde estão os sonhos? Os sonhos dos índios? (Scliar, 2003[1997], p. 96)

¹⁰ Bloom desenvolve a hipótese de que os manuscritos que, posteriormente, serviriam de base para a Bíblia, foram escritos por uma mulher, durante o reinado de Roboão, e que, provavelmente, seria neta do rei David.

¹¹ *Midrash* é um tipo de construção textual judaica de características homiléticas, desenvolvida paralelamente ao Talmude e cultivada, provavelmente, até fins da Idade Média. Consistia em uma exposição interpretativa de passagens bíblicas e dividia-se em dois tipos: *Midrash Haláchico*, interpretação das leis judaicas, e *Midrash Agádico*, interpretação mais livre e imaginosa de certos preceitos éticos, situações, atos e pensamentos de figuras bíblicas.

¹² Utilizo aqui a segunda edição do romance, 2004 (Companhia das Letras).

CONCLUSÃO: DO BRASIL A JERUSALÉM E DE VOLTA

Ao longo de seu livro, Sidra Dekoven Ezrahi (2000, disperso) recorre a duas expressões que descrevem bem a relação histórica do povo judeu com a questão do exílio e da volta ao lar no imaginário coletivo: “Nossa Terra Natal, o Texto; O Texto, Nossa Terra Natal” e “A Imaginação do Retorno e o Retorno da Imaginação”.

A primeira expressão diz respeito à relação entre a tradição textual que se construiu em torno da terra perdida e desolada e o caráter de lugar, no qual se dava toda a tensão e a criatividade cultural do judeu da diáspora, adquirido pelo texto em si. Ou seja, à falta de um espaço geopolítico concreto, o texto passa a ser o terreno no qual a vida cultural, a imaginação e o sentimento de pertença étnica e religiosa se desenvolvem.

Com a aventura Sionista, o assentamento na terra, o caráter concreto adquirido por Israel e o sentimento de um desfecho na longa história de exílio que isso representou, conjugados com a destruição do centro europeu do judaísmo, a judeidade viu-se desprovida de uma textualidade e de um imaginário que enformassem a narrativa da vivência histórica tanto daqueles que se instalaram em Sião quanto daqueles que continuaram a levar suas vidas na diáspora: uma vez que Israel é o lugar no qual os sonhos se realizam, não havia mais a necessidade de sonhar. Em suma, tanto no imaginário e na textualidade sabra quanto nos da diáspora, Israel tornou-se um lugar reificado, no qual se vive e se morre, mas não se sonha.¹

A reação a isso se deu na literatura e no pensamento diaspórico do pós-guerra, com a dotação de legitimidade e, mais, autenticidade, à diáspora frente a Sião reificado. Considerou-se que, durante mais de dois mil anos, a diáspora foi, e ainda é, a situação normal entre o povo judeu, enquanto o assentamento em Israel foi a anomalia e, presumivelmente, ainda o seria, dado que há mais judeus vivendo em países diaspóricos do que na Palestina. Assim, um lugar de realidades avassaladoras como a Terra Santa já não seria adequado para inspirar um imaginário coletivo e a criação de utopias e mundos possíveis.

Entretanto, principalmente na literatura judaica norte-americana, cujo exemplo mais radical seria o romance *Operação Schylock* (1993), de Philip Roth, o lugar eleito para a performance do imaginário judaico não foram os países atuais de residência e nascimento dos judeus, mas as aldeias desoladas e perdidas da Europa Oriental. Ou seja, os sentimentos de lamento e esperança de retorno votados à Jerusalém da tradição foram deslocados para o *shtetl* do Leste Europeu, devastado pelos *pogroms* e pela sanha nazista; visto como o espaço original e autêntico² da pertença e do sentimento judaicos.

Este estado de coisas criou a sensação, mais uma vez, da precariedade diaspórica (e também de Israel) e da vacância enquanto condição essencial do judeu, talvez o núcleo mesmo de sua identidade. A consequência deste deslocamento desaguou na visão da diáspora enquanto o espaço por excelência, talvez até a condição necessária, para que se pratique a livre imaginação, a construção de utopias e de sonhos com mundos possíveis; privilegiando, mais uma vez, o texto e a textualidade na configuração de um imaginário coletivo.

Como constatamos ao longo deste trabalho, podemos identificar parcialmente esta tendência da literatura judaica internacional nas obras scliarianas: se, por um lado, em sua primeira fase, a obra em questão constitui-se enquanto uma tentativa de legitimar a vivência diaspórica brasileira frente aos lugares judaicos clássicos; por outro, a tentativa de criação de

um imaginário que desse suporte a esta mesma vivência está indissolavelmente ligada ao país de instalação e nascimento dos indivíduos e grupos judeus: o Brasil.

Uma vez encerrada a longa narrativa diaspórica e de exílio, com o assentamento judaico na Terra Santa, a mesma não foi retomada no Brasil com a eleição de novos santuários desolados para os quais um dia o judeu voltaria, como ocorreu na literatura judaica pós-guerra do Hemisfério Norte, mas, ao contrário, passou-se a ver a nova terra como uma espécie de “verdadeira” Terra Prometida; não para o povo como um todo, mas tão somente para os que para cá vieram e para os que aqui nasceram, na qual a instalação se reveste de um sentido de perenidade.

A necessidade que se apresentou, então, foi a da reinvenção e recriação de um imaginário coletivo adequado a este enraizamento em terras brasileiras, que, ao mesmo tempo, refletisse uma especificidade judaica e assegurasse um componente geral nacional. Esta tarefa, ainda em curso, constitui-se elemento central das obras de segunda fase, com a mescla e confluência de temas típicos e tradicionais brasileiros, como a cultura indígena; dilemas da contemporaneidade, como a atual imigração de grupos asiáticos e a problemática de outras minorias étnicas e sociais e questões judaicas, como a integração dos imigrantes, o marranismo e as matrizes culturais e textuais, como a Bíblia, a Cabala e o Talmude.

Neste sentido, e como exemplificação, a Jerusalém salomônica, presente em *A Mulher que Escreveu a Bíblia*, reflete de maneira tão complexa as realidades brasileiras contemporâneas, sem deixar de ser ela mesma em seu componente judaico, que dificilmente seria elemento para idealizações e “reliquizações”; funcionando mais enquanto metáfora de jogos de poderes, nos quais conhecimento e sexo são indissociáveis, e instrumento de crítica social, do passado e do presente. Ou seja, trata-se da construção de um imaginário também ele

nômade, uma vez que há uma via perene de mão dupla entre o mesmo e a realidade empírica, a qual influencia e por ela é influenciado.

Ao assim proceder, Scliar insere sua obra em uma tendência da Literatura Brasileira, detectada há três décadas por Antonio Candido (2000[1975], disperso)³, e que se mostra bastante atuante em nossas letras, segundo o autor, desde seus primórdios: a de crer que o literário seja instrumento poderoso de avaliação e, mesmo, moldagem da realidade nacional, procurando mapeá-la em todas as suas nuances, com fortes doses de crítica de costumes, social e política.

Assim, acessado através da ficção literária, este imaginário adquire foros de um *topos*, ao qual recorrentemente o sujeito volta, na tentativa também recorrente de calibrar sua vivência individual e coletiva. Mas trata-se também de um *topos* virtual, cambiante e transitório, uma vez que também é abandonado pelo sujeito quando este acredita ter encontrado nele resposta para suas dicotomias e ambivalências, só voltando a ser visitado, e reconstruído também nessas revisitações, quando da emergência de outras questões ou de outros aspectos das questões anteriores.

Como consequência, não se está criando no imaginário da obra scliariana nenhuma esperança ou promessa que sejam de um retorno redentor a qualquer lugar concreto ou utópico, quer seja a Jerusalém real dos sabras, a Jerusalém celeste da tradição, o mítico Xingu dos índios, o *shtetl* das *ídiche mame* e dos cossacos, a Birobidjan da utopia comunista ou mesmo o prístino texto bíblico.

O que se está tentando criar, usando as palavras de Rimmon-Kenan (1996, pp. 7-29) é uma via de acesso às múltiplas realidades brasileiras e a uma tentativa de sua compreensão, via esta à qual se empresta como componente um ponto de vista judaico, com a peculiar ética que caracteriza suas relações sociais, seu humor irônico e, por vezes,

desencantado, suas alegadas (por judeus e por não-judeus) e especiais capacidades criativas (metaforizada pela capacidade de criar vida, o *golem*) e o ressalte dado ao grande poder de mobilidade e adaptação, adquirido através de dois milênios de diáspora.

Por esta perspectiva, pode-se dizer que a própria obra de Scliar embarca em uma vertiginosa viagem por significados e matrizes textuais; por caminhos múltiplos e imbricados: do texto ao imaginário, deste à realidade, e desta mais uma vez ao texto; não necessariamente nesta mesma ordem, de acordo com o ponto de vista das análises: do Brasil a Jerusalém (como metáfora de todos os lugares e situações, judaicos ou não, presentes nas obras do autor) e de volta.

Neste ponto, inquieta-me uma questão: se não há mais um lugar ideal para o qual retornar; se a diáspora brasileira revestiu-se inexoravelmente de um sentido de permanência e está sendo dotada de um imaginário próprio e se a vivência no Israel moderno não serviria mais de parâmetro imaginativo para a experiência judaica diaspórica, mais especificamente judaico-brasileira, então, deveríamos assumir que, ao menos em sua dimensão conceitual, não há mais diáspora? Se provêssemos para esta pergunta uma resposta positiva, quais seriam, então, as relações entre as comunidades judaicas no mundo e as que há mais de cem anos se instalaram na Palestina? Indiferença, antagonismo, complementação ou rivalidade? Concluindo à moda de Machado de Assis: “questões prenes de questões”, que por si sós ensejariam um estudo tão ou mais extenso do que este que agora se encerra.

Penso, entretanto, que um passo prévio a ser dado antes da tentativa de formulação de respostas para as questões levantadas no parágrafo anterior seria o comparar, o mais profunda e exaustivamente possível, como são tratadas as questões concernentes às realidades, identidades e imaginários judaicos e brasileiros nas obras de outros autores judeus contemporâneos em nosso país, o que também passaria por uma análise das possíveis

influências de sua identidade étnica na composição de narrativas nas quais se desenvolvem temas completa ou aparentemente não-judaicos.

Como determinadas tendências que detectei na prosa sciliariana de temática judaica parecem não estar presentes nas literaturas judaicas contemporâneas da América do Norte e da Europa, o que indiquei algumas vezes ao longo de meu texto, restaria uma investigação sobre a literatura produzida por judeus na América Latina e, depois, um confronto dos resultados com o que é produzido neste sentido no restante do globo.

Isso me parece uma tarefa para uma vida inteira, somente possível se perpetrada por vários acadêmicos, de preferência mantendo contato entre si na divulgação dos resultados de suas pesquisas. Neste sentido, espero sinceramente que este estudo sirva de incentivo para que outros pesquisadores se dediquem a este profícuo veio das investigações em Estudos Judaicos e em Literatura Comparada.

NOTAS À CONCLUSÃO

¹ Neste e nos próximos três parágrafos, sigo as asserções de Ezrahi (2000, pp. 221-233).

² Em *Operation Shylock*, encontramos a seguinte passagem: “A Jew for whom *authenticity* as a Jew means living in the Diaspora, for whom the Diaspora is the normal condition and Zionism is the abnormality — a Diasporist is a Jew who believes that the only Jews who matter are the Jews of the Diaspora, the only Jews who will survive are the Jews of the Diaspora, that the only Jews who are Jews *are* the Jews of the Diaspora”. (Roth, 1993, pp. 170-171). Mais radicalmente, no mesmo romance, a personagem que se passa por Philip Roth sustenta a tese de que a diáspora tem sido por séculos o único lugar viável para os judeus e que os judeus de Israel, ao menos os ashkenazitas dentre eles, para evitar a aniquilação pelos árabes, deveriam ser enviados de volta a Varsóvia, a Praga, a Berlim e a Kiev, após os últimos anti-semitas nestes lugares terem passado por um processo de educação que os livrasse de seus preconceitos. Neste sentido, assevera: “For the European Jews, Israel has been a ... temporary interlude in the European saga that it is time to resume, says “Roth”. (Roth, 1993, pp. 42-43)

³ Refiro-me aqui à 6ª edição, de 2000 (primeira edição de 1975).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. São Paulo: Ática, 1993.
- ABRAMOVITSH, S. Y. [Mendele Mokher Sforim]. *Mas'ot Benyamin ha-Shlishi* (“Viagens de Benjamin Terceiro”). Tel Aviv: Dvir, 1950.
- _____. *Tales of Mendele the Book Peddler: Fishke the Lame and Benjamin the Third*. Ed. Dan Miron and Ken Frieden, tr. Ted Gorelick and Hillel Halking. New York: Schocken
- AGNON, S. Y. *In the Heart of the Seas: A Story of a Journey to the Land of Israel*. Tr. I. M. Lask. New York: Schocken Books, 1947.
- _____. *Novelas de Jerusalém* (org. Jacó Guinsburg). São Paulo: Perspectiva, 1967.
- _____. *Ayer y Anteayer* [“Tmol Shilshom”]. Tr. Etti Elkin de Hoter. Barcelona: Plaza & Janes, 1969.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso, 1983.
- ANDERSON, George K. *The Legend of the Wandering Jew*. Providence: Brown University Press, 1965.
- BAKHTIN, Mikhail. *Questões de Estética e de Literatura, a Teoria do Romance*. 4 ed. São Paulo: Unesp/Hucitec, 1998.
- BARTH, Fredrick e outros. *Los Grupos Etnicos y sus Fronteras*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1976.
- BELLOW, Saul. *The Adventures of Augie March*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1954.
- _____. *Herzog*. Harmondsworth: Penguin, 1964.
- BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas*. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. 1.
- BERND, Zilá. “Identidades e Nomadismos”. In: JOBIM, José Luiz (org). *Literatura e Identidades*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1999, pp. 95-111.

- BESSER, Yaakov (entrevistador). “Ma Ani Betoach ha-Vikuar ha-Gadol?” [“O que Sou Eu Dentro do Grande Debate?”]. In: *Iton 77*. Israel: nº 124-125, pp. 26-28, mai-jun, 1990.
- BHABHA, Homi K (editor). *Nation and Narration*. London and New York: Routledge, 1990.
- _____. *The Location of Culture*. London: Rutledge, 1994.
- BINES, Rosana Kohl. “Escrita diaspórica (?) na obra de Samuel Rawet”. *Vértices*. São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP, nº 2, p. 9-16.
- BLOOM, Harold. *The Book of J* (traduzido do hebraico por David Rosenberg; interpretado por Harold Bloom). New York: Grove Press, 1990.
- BRUMER, Anita. *Identidade em Mudança; Pesquisa Sociológica sobre os Judeus do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Federação Israelita do Rio Grande do Sul, 1994.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *O Anti-Semitismo na Era Vargas*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- COHEN, Abner. *O Homem Bidimensional; a Antropologia do Poder e o Simbolismo em Sociedades Complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1978.
- CORNELSEN, Elcio. “O Shtetl e seus Sapateiros”. In: SCARPELLI, Marli e DUARTE, Eduardo. (Org.) *Poéticas da Diversidade*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras, 2002. p. 318-342.
- CÚNEO, Dardo. e outros. *Inmigración y Nacionalidad*. Buenos Aires: Paidós, 1967.
- DECOL, René D. “Judeus Brasileiros: um Panorama Demográfico”. *Cadernos de Língua e Literatura Hebraica*. São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP, 1998, nº 3, pp. 53-67.
- DELLAPERGOLA, Sergio. “Assimilación/Continuidad Judia: Tres Enfoques”. In. Liverant, J.B. & BACKEL, A. *Encuentro y Alteridad: Vida y Cultura Judia en America Latina*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- DEUTSCHER, Isaac. *O Judeu Não-Judeu e Outros Ensaio*s. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1970.
- DOUEK, Sybil Safdie. *Memória e Exílio*. São Paulo: Escuta, 2003.
- ECO, Umberto. *The Role of the Reader – Explorations in the Semiotics of Text*. Bloomington: Indiana University Press, 1979.
- _____. *Interpretation and Overinterpretation*. Edited by Stefan Collini. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

- _____. *Seis Passeios pelos Bosques da Ficção*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ELON, Amos. *Jerusalém, a Cidade dos Espelhos*. São Paulo: Saraiva, 1992.
- EZRAHI, Sidra Dekoven. *Booking Passage: on Exile and Homecoming in the Modern Jewish Imagination*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- FAERMANN, Marta Pargendler. *La Promesa Cumplida: Historias de Colonos Judíos en Brasil*. Buenos Aires: Milá, 1992.
- FAUSTO, Boris. (Org.) *Fazer a América*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.
- GAER, Joseph. *The Legend of the Wandering Jew*. New York: Mentor Books, 1961.
- GATTAZ, André. *A Guerra da Palestina: da Criação do Estado de Israel à Nova Intifada*. São Paulo. Usina do Livro, 2002.
- GRIN, Mônica, VIEIRA, Nelson. (Org.) *Experiência Cultural Judaica no Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.
- HOFFMAN, Anne Golomb. *Between Exile and Return: S. Y. Agnon and the Drama of Writing*. Albany: State University of New York Press, 1991.
- HEMSI, Sylvana. “Judaísmo e Continuidade em São Paulo”. In: *Vértices*. São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP, nº 1, 1999, pp. 63-68.
- IGEL, Regina. *Imigrantes Judeus/Escritores Brasileiros: o Componente Judaico na Literatura Brasileira*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- ISER, Wolfgang. *O Fictício e o Imaginário*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1996.
- JITLOVSKI, Haim. *Teoria da Nacionalidade*. São Paulo: Centro Brasileiro de Cultura Judaica/USP, 1971.
- JOBIM, José Luiz. “Indianismo, Nacionalismo e Raça na Cultura do Romantismo”. In: BERNARDO, Gustavo (org). *Literatura e Sistemas Culturais*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998, pp. 79-103.
- _____. *Os Sentidos da Literatura*. Tese de Concurso Público para Professor Titular. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Mimeo, 2000.
- JOHNSON, Paul. *História dos Judeus*. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- JOSEF, Bella. “O Diálogo Literatura/História: Moacyr Scliar e Marcos Aguinis”. In: NOVINSKY, Anita e KUPERMAN, Diane. (Org.) *Ibéria Judaica: Roteiros da Memória*. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 709-719.

- KERMODE, Frank. *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*. New York: Oxford University Press, 1967.
- KIEFER, Charles e outros. *Pátria Estranha: Histórias de Peregrinação e Sonhos*. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.
- KRISTEVA, Julia. *Nations without Nationalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- _____. *Estrangeiros para Nós Mesmos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- LESSER, Jeffrey. *O Brasil e a Questão Judaica: Imigração, Diplomacia e Preconceito*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- _____. *Repensando os Estudos Judaicos Brasileiros*. São Paulo: Mímeo, 2001.
- LIA, Cristine Fortes. “A Presença dos Cristãos-novos na Historiografia Brasileira Contemporânea”. In: *Revista de Estudos Judaicos*. Belo Horizonte: Instituto Histórico Israelita Mineiro, 2002, pp. 69-75.
- _____. “Judaísmo e Gauchismo através do Humor e do Fantástico nas Obras de Moacyr Scliar”. In: *Revista de Estudos Judaicos*. Belo Horizonte: Instituto Histórico Israelita Mineiro, 2003/2004, pp. 103-109.
- MATUSTIK, Martin. *Post-national Identity*. New York: Guilford Press, 1993.
- NASCIMENTO, Lyslei. “Borges e Scliar: o Corpo, a Memória e o Arquivo”. In: NOJOSA, Urbano e GARCIA, Wilton. *Comunicação & Tecnologia*. São Paulo: U.N. Nojosa, 2003. p. 43-53.
- NAZARIO, Luiz & NASCIMENTO, Lyslei. *Os Fazedores de Golems*. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da FALE/UFMG, 2004.
- NISKIER, Arnaldo (org). *Contribuição dos Judeus ao Desenvolvimento Brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1998.
- NOVINSKY, Anita. “Cristãos-Novos na Construção do Brasil”. In. NISKIER, Arnaldo (org). *Contribuição dos Judeus ao Desenvolvimento Brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/Universidade Gama Filho, 1998, pp. 29-40
- OLIVEIRA, Leopoldo O. C. de. *O Sr. Máni, A. B. Yehoshua — Considerações sobre a Identidade Judaico-Israelense*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.
- RAWET *Viagens de Ahasverus à Terra Alheia em Busca de um Passado que Não Existe porque É Futuro e de um Futuro que já Passou porque Sonhado*. Rio de Janeiro: Olivé Editor, 1970.

- _____. *Contos do Imigrante*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.
- RIMMON-KENAN, Shlomith. *Narrative Fiction*. 2nd edition. London and New York: Routledge, 2002.
- _____. *A Glimpse beyond Doubt*. Columbus: Ohio State University Press, 1996.
- ROTH, Philip. *Portnoy's Complaint*. London: Corgi Books, 1967.
- _____. *Operation Shylock: a Confession*. New York: Simon and Schuster, 1993.
- SANTOS, Francisco Venceslau dos. "Subjetividade Narrativa na Rearticulação da História Literária. In. *Prismas 4 – Geografias Literárias, Confrontos: o Local e o Nacional*. Rio de Janeiro: Centro de Observação do Contemporâneo/Caetés, 2003, pp. 69-79.
- SCLIAR, Moacyr & SOUZA, Márcio. *Entre Moisés e Macunaíma - os Judeus que Descobriram o Brasil*. 2 ed. Rio de Janeiro: Garamon, 2000.
- SCLIAR, Moacyr. *Judaísmo, Dispersão e Unidade*. São Paulo: Ática, 2001.
- _____. *Memórias de um Aprendiz de Escritor*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2002.
- _____. *Judaísmo*. São Paulo: Editora Abril, 2003.
- SELIGMAN-SILVA, Márcio. "Judeu-Brasileiro: Traduzindo um Passado e um Contexto Hospitaleiro/Hostil". *Cadernos de Língua e Literatura Hebraica*. São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP, 1998, nº 3, pp. 321-336.
- SENKMAN, Leonardo. "Los Judios y la Construcción de la Modernidad Latinoamericana: Continuidad, Discontinuidad, Conflictos. Notas sobre el Caso Brasileño". *Cadernos de Língua e Literatura Hebraica*. São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP, 1998, nº 3, pp. 83-124.
- SHOLEM ALEICHEM. *Motel* ["Motel, o Filho do Chantre"]. Buenos Aires: Acervo Cultural Editores, 1960.
- _____. *Tercera Clase*. Buenos Aires: Acervo Cultural Editores, 1960.
- _____. *A Paz Seja Convosco* (org Jacó Guinsburg). São Paulo: Perspectiva, 1966.
- SHOLEM, Gershon. *Sabatai Tzvi, O Messias Místico*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- SINGER, Isaac Barshevis. *Satã em Gorai*. São Paulo: Perspectiva, 1975.
- _____. *Gimpel the Fool and Other Stories*. New York: Noonday Press, 1958.
- SOUSA, Ivo Carneiro de. "Etnicidade e nacionalismo: uma proposta de quadro teórico". In: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto. *Africana Studia, revista*

internacional de estudos africanos. Porto: Universidade do Porto, nº 1, jan., 1999, pp. 109-122.

SZKLO, Gilda Salem. *O Bom Fim do Shtetl: Moacyr Scliar*. São Paulo: Perspectiva, 1990.

VIEIRA, Nelson. (Org.) *Construindo a Imagem do Judeu: Algumas Abordagens Teóricas*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

_____. *Jewish Voices in Brazilian Literature: a Prophetic Discourse of Alterity*. University Press of Florida, 1996.

WALDMAN, Berta. *Entre Passos e Rastros: Presença Judaica na Literatura Brasileira Contemporânea*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *Os Mortos Mudam de Lugar: Literatura e Memória*. Jerusalém: Mímeo, 2005.

WERBLOWSKY, R. J. Zwi. *El Significado de Jerusalem para Judios, Cristianos y Musulmanes*. Jerusalem: Centro de Información de Israel, 1995.

YEHOSHUA. A. B. *O Sr. Máni.*(trad. de Nancy Rozenchan). Rio de Janeiro: Imago, 1992.

OBRAS CONSULTADAS EM HIPERTEXTO

FOUCAULT, Michel. *Of Other Spaces, Heterotopias (Des Espaces Autres, Heterotopias)*. <http://foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.en.html> (acessado em 15/10/2005)

GÊNEA PORTUGAL. “Mendes”. http://genealogia.sapo.pt/familias/fam_show.php?id=609, (acessado em 06/11/2005).

KIRSCHBAUM, Saul. *Samuel Rawet, Profeta da Alteridade* (dissertação de mestrado). São Paulo: Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da USP. www.teses.usp.br, 2000 (acessado em 15/10/2005).

MENORÁ ONLINE. “Birobidjan, Enclave Judaico na Antiga URSS”, http://www.morasha.com.br/conteudo/artigos/artigos_view.asp?a=215&p=1 (acessado em 24/08/2005, o artigo não traz indicação de autor).

OBRAS FICCIONAIS DE MOACYR SCLiar

(As obras encontram-se referenciadas pela ordem cronológica de sua primeira edição)

A Guerra no Bom Fim. 7 ed. Porto Alegre: L&PM, 1997 (cf. 1972).

O Exército de um Homem Só. 3 ed. Porto Alegre: L & PM, 1980 (cf. 1973).

Os Deuses de Raquel. Porto Alegre: L & PM, 2003 (cf. 1975).

(O Ciclo das Águas). Porto Alegre: Globo, 1975.

“A Balada do Falso Messias” In: *Melhores Contos*. 6 ed. São Paulo: Global, 2003, pp. 17-24. (cf. 1976).

Os Voluntários. Porto Alegre: L & PM, 2001 (cf. 1979).

O Centauro no Jardim. 10 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 (cf. 1980).

A Estranha Nação de Rafael Mendes. Porto Alegre: L & PM, 1983.

Cenas da Vida Minúscula. 3 ed. Porto Alegre: L&PM, 2003 (cf. 1991)

A Majestade do Xingu. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003 (cf. 1997).

A Mulher que Escreveu a Bíblia. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 (cf. 1999).