

EXÍLIOS, DIÁSPORAS E MEMÓRIAS:

Primeiro livro do LEJ

Kenia Maria de Almeida Pereira
(organizadora)



(Laboratório de Estudos Judaicos)

**EXÍLIOS,
DIÁSPORAS
E MEMÓRIAS:
Primeiro livro do LEJ**

Kenia Maria de Almeida Pereira
(organizadora)

EXÍLIOS, DIÁSPORAS E MEMÓRIAS: Primeiro livro do LEJ

Uberlândia – MG
2023



(Laboratório de Estudos Judaicos)

Copyright © 2023
Kenia Maria de Almeida Pereira

Todos os direitos reservados.
EXÍLIOS, DIÁSPORAS E MEMÓRIAS: PRIMEIRO LIVRO DO LEJ

1ª Edição - MARÇO 2023
Projeto Gráfico: Wellington Donizetti
Arte da Capa: Wilson Filho Ribeiro de Almeida

CORPO EDITORIAL

Kenia Maria de Almeida Pereira (Universidade Federal de Uberlândia (UFU)
Fernanda Aquino Sylvestre (Universidade Federal de Uberlândia (UFU)
Nelson Luís Ramos (UNESP/ São José do Rio Preto)
Paulo Cesar Peres de Andrade (Universidade Federal de Uberlândia (UFU)
Claudia Fernanda de Campos Mauro (UNESP/Araraquara)
Josilene Pinheiro-Mariz (Universidade Federal de Campina Grande(UFCG)
Flávia Andrea Rodrigues Benfatti (Universidade Federal de Uberlândia (UFU)
Elisabeth Gonzaga de Lima _ Universidade Estadual da Bahia (Uneb)

P436e

PEREIRA, Kenia Maria Almeida; Organizadora
EXÍLIOS, DIÁSPORAS E MEMÓRIAS: Primeiro livro do LEJ
A 1ª ed / Uberlândia-MG: Editora Pojetium, 2023.
372p.; il.; 4799kb
ISBN: 978-65-998201-6-8

1. Exílio; 2. Diáspora; 3. Guerra;

I. PEREIRA, Kenia Maria Almeida; II. Título

CDD B869.8

As opiniões e os conceitos emitidos, bem como a exatidão, adequação e procedência das citações e referências, são de exclusiva responsabilidade dos autores.

É proibida a reprodução total ou parcial | Impresso no Brasil / Printed in Brazil

A comercialização desta obra é proibida

E-book para download gratuito

APRESENTAÇÃO

Kenia Maria de Almeida Pereira

Este é o primeiro livro do Laboratório dos Estudos Judaicos da Universidade Federal de Uberlândia/MG, Brasil (LEJ). Este laboratório está registrado no CNPq e acolhe dezenas de pesquisadores, docentes e discentes, os quais estudam os mais diversos temas, dentre eles a Inquisição, a Shoah, temáticas bíblicas, mitologia hebraica, a Segunda Guerra Mundial, memórias do trauma, dentre outros.

Em 2010, tomando café com a minha mestra Lyslei Nascimento (UFMG), supervisora do meu pós-doutorado, manifestei a vontade de criar um grupo de estudos com temáticas judaicas. Eu estava insegura, não sabia se deveria ou não me meter em tamanha empreitada. Mas a professora Lyslei me apoiou e orientou para que eu fizesse o projeto e iniciasse logo este núcleo de pesquisas. Deixo registrado, portanto, aqui meus sinceros agradecimentos a ela. Também sou grata a outros pesquisadores que me apoiaram e incentivaram na organização deste espaço de pesquisa, como a professora Maria Luiza Tucci Carneiro (USP/São Paulo), o professor Moacir Amâncio (USP/São Paulo) e as saudosas professoras Anita Novinsky (USP/ São Paulo) e Jerusa Pires Ferreira (PUC/São Paulo).

O LEJ começou lentamente; a princípio, apareceram umas cinco pessoas, algumas já dispostas a se enveredar pelos assuntos hebraicos, outras com propostas distantes dessa temática. Foi, então, assim, devagar que foram chegando os primeiros interessados em estudar Stefan Zweig, Moacyr Scliar, Bento Teixeira, Antônio José da Silva, Boris Schnaiderman, Françoise Frenkel, Walter Benjamin, Kafka, Primo Levi, dentre outros autores cristãos-novos ou judeus. Depois vieram os pesquisadores interessados em simbologias judaicas como o mito de Lilith e do Judeu Errante, bem como as alegorias de Esaú e Jacó e do Cântico dos Cânticos. Há ainda os projetos que levam em consideração as interfaces entre literatura e cinema, literatura e teatro, e literatura e pintura, com temas que vão da Inquisição ao Holocausto. Quero comentar também aqui sobre meu aluno e secretário Edson Sousa Soares, que, gentilmente, me auxilia até hoje na organização estrutural do laboratório e também na confecção dos certificados. Sem a ajuda dele e dos demais alunos e alunas, o LEJ não teria como existir. Não posso citar o nome de todos e todas que passaram pelo LEJ e deixaram sua poderosa contribuição. Foram muitos e temo registrar aqui vários nomes e me esquecer de alguém.

O LEJ, podemos afirmar, segue firme, ou seja, “bombando”, na deliciosa gíria da moçada que nos segue nas redes sociais. Todo mês, o LEJ promove palestras com professores de Universidades brasileiras e estrangeiras, bem como a tradicional Jornada com apresentação dos resultados de pesquisa dos meus orientandos, a qual está em sua décima edição.

Este livro, portanto, é uma coletânea com textos de professores e alunos pesquisadores destes temas diversos, que, de alguma forma, direta ou indiretamente estão ligados ou passaram pelo LEJ.

Abrimos o livro com o capítulo de meu orientando do doutorado, Alessandro Gomes Enoque, que reflete sobre a inquietante e trágica biografia de Walter Benjamin, elaborada por Bernd Witte. Enoque ressalta que o filósofo Benjamin, ao longo de sua trajetória, “estabeleceu diálogos e pontes, ao longo dos seus quarenta e oito anos de vida, com as mais diversas áreas do conhecimento científico (literatura, estética, filosofia, história, educação e política). Já Rachel Mizahi e Betina Lerner enfocam, no segundo capítulo, a comovente história da menina Chana-Khan, que, no auge das perseguições nazistas na Europa em 1942, foi a última criança judia nascida na cidade de Mainz, situada às margens do Rio Reno. Já o terceiro capítulo, intitulado “A diáspora e a experiência do estranho: inquisição e cristãos-novos em *A gloriosa família*, de Pepetela”, elaborado pela minha ex-orientanda e pesquisadora do LEJ, Célia Maria Borges Machado, abarca um tema ainda pouco estudado na academia: a presença de judeus em países africanos, bem como a visita do Santo Ofício, com seus castigos e terrores. No quarto capítulo, por sua vez, Claudia Mauro, reflete sobre a literatura de testemunho de Primo Levi, chamando a atenção principalmente para o fato “de que a memória não é história, mas a história precisa e deve poder contar com a memória”. Já meu orientando de doutorado, Ênio Bernardes, mais conhecido pelo nome artístico de Enzo Banzo, elabora o quinto capítulo, enfocando a trajetória plural, “Kaótica” e diversificada do cantor e compositor Jorge Mautner: o “Filho do Holocausto”. A professora Fernanda Sylvestre, por sua vez, comparece com o texto intitulado “A metaficção historiográfica no romance *Judas*, de Amós Oz: revisitando o papel do “traidor”, destacando “a estupidez da guerra, a necessidade de convivência

pacífica entre judeus e palestinos”. Já o capítulo intitulado “Stefan Zweig em meio à primeira guerra mundial: die fröhliche apokalypse”, de meu ex-orientando de doutorado, Geovane Melo, joga luzes no humanismo e pacifismo do autor de *Jeremias*, que, aliás, tinha um papel apaziguador em “relação à época, ao povo, à catástrofe e à guerra”. Ivone de Assis, minha ex-orientanda de mestrado, elabora o texto “Memórias e conflitos humanos no diário de João Afonso e na ficção de Boris Schinaiderman”, trazendo para o centro do debate “vivências” e “amarguras” da Segunda Grande Guerra Mundial.

“A inquisição pelo olhar de Moacyr Scliar”, título do nono capítulo, elaborado por mim, joga luzes na contribuição de Scliar para as reflexões em torno do dramático tribunal da Inquisição e seus visitantes no Brasil Colônia. O décimo capítulo, por sua vez, elaborado por Leila Borges Santos, reinterpreta o sentido da obra de Clarice Lispector “a partir de sua relação com a tradição judaica e em especial, a influência de sua mística, principalmente a do movimento hassídico”. Já no décimo primeiro capítulo, intitulado “Walter Benjamin, a guerra e a destruição da experiência”, Leonardo Soares nos convida a refletir sobre uma “tarefa paradoxal” e complexa, que é narrar a experiência dramática da guerra: tema que “não pode ser esquecido, ao mesmo tempo em que se tem a consciência angustiante de que a linguagem não consegue expressar completamente tal experiência”. Maria Alice Ribeiro Gabriel, por sua vez, em “Notas sobre Viagem ao Egito, Jordânia e Israel, de Pedro Nava”, reflete sobre este autor mineiro e os fragmentos de um dos seus raros cadernos de apontamentos: verdadeiro tesouro, escrito “durante uma excursão ao Oriente, no período entre 25 de janeiro e 9 de fevereiro de 1958”. Mônica Lopes Guimarães nos convida a pensar

sobre “As personagens atormentadas de Philip Roth”, enfocando principalmente o fato de que “personagens angustiados pela dupla identidade – são americanos, mas também são judeus – o ser judeu transcende o aspecto religioso e permeia a nacionalidade”. Já no décimo quarto capítulo, intitulado “Albert Einstein: uma voz contra a guerra e o nazifascismo”, Paulo Cesar Peres de Andrade aponta para a dimensão pacifista do criador da teoria da relatividade, uma vez que, ao lado de suas descobertas científicas, ele também lutou “contra os regimes autoritários e por valores democráticos, direitos humanos e liberdade de expressão”. “Paul Celan e *O dia sem poeta*” é o nome do capítulo de Paulo Fonseca Andrade, que, servindo-se de uma feliz expressão de Maria Gabriela Llansol, “um encontro inesperado do diverso”, testemunha sua própria travessia poética, ao lado de Celan, não sem antes mirar os abismos, enrodilhando-os aos “fios da escrita”.

Regma Maria dos Santos, com o capítulo intitulado “Ditadura, trauma e outros infortúnios: literatura, história e ensino na obra *K- relatos de uma busca*”, reflete sobre o jornalismo de ficção de Bernardo Kucinski, autor que, além de estabelecer intensos diálogos com Kafka, presenteia o leitor com “uma forte narrativa sobre os traumas individuais e coletivos na ditadura brasileira”. No penúltimo capítulo, Rodrigo Valverde Denubila, em “*Um Bicho da Terra*, de Agustina Bessa-Luís: Uriel-Gabriel da Costa ou as Cisões da consciência”, enfoca principalmente a questão do romance como enciclopédia aberta, já que “*Um bicho da terra* inventaria, arquiva e preserva a história dos judeus na Península Ibérica, mas também a história da perseguição contra eles”.

Finalmente, no último capítulo, “De Klimontów para o subúrbio, para a periferia: a reinvenção de Lázaro”, Saul Kirschbaum

nos provoca com as perguntas: “Valerá a pena, então, reinventar Lázaro? Ou o que resta é exilar-se, geográfica e psicologicamente?”, trazendo para o centro do debate a obra excepcional do contista Samuel Rawet.

Curtam também a capa elaborada pelo artista plástico Wilson Filho. Ela seria a alegoria do calderão cultural que é o Laboratório dos Estudos Judaicos (LEJ). Boas leituras e boas reflexões!

APRESENTAÇÃO 5

Kenia Maria de Almeida Pereira

**REFLEXÕES EM TORNO DO LIVRO WALTER
BENJAMIN: UMA BIOGRAFIA,
DE BERND WITTE 15**

Alessandro Gomes Enoque

**CHANA KAHN:
O RESGATE HISTÓRICO-VIRTUAL 27
DE UMA MENINA NA SHOÁ**

Betina Lerner

e Rachel Mizrahi

**A DIÁSPORA E A EXPERIÊNCIA DO
ESTRANHO: INQUISIÇÃO E CRISTÃOS-NOVOS 35
EM A GLORIOSA FAMÍLIA DE PEPETELA**

Célia Maria Borges Machado

**PRIMO LEVI E A ALQUIMIA DA MEMÓRIA:
AURUM DE STERCORE 59**

Claudia Fernanda de Campos Mauro

A SÍNTESE IMPROVÁVEL DE UM SOBREVIVENTE: JORGE MAUTNER, O FILHO DO HOLOCAUSTO 79

Ênio Bernardes de Andrade

A METAFICÇÃO HISTORIOGRÁFICA NO ROMANCE JUDAS, DE AMÓS OZ: REVISITANDO O PAPEL DO TRAIADOR 91

Fernanda Aquino Sylvestre

STEFAN ZWEIG EM MEIO À PRIMEIRA GUERRA MUNDIAL: DIE FRÖHLICHE APOKALYPSE 115

Geovane Souza Melo Junior

MEMÓRIAS E CONFLITOS HUMANOS NO DIÁRIO DE JOÃO AFONSO E NA FICÇÃO DE BORIS SCHINAIDERMAN 133

Ivone Gomes de Assis

A INQUISIÇÃO PELO OLHAR DE MOACYR SCLiar 163

Kenia Maria de Almeida Pereira

MISTICISMO E JUDAÍSMO EM CLARICE LISPECTOR 177

Leila Borges Dias Santos

WALTER BENJAMIN, A GUERRA E A DESTRUIÇÃO DA EXPERIÊNCIA 201

Leonardo Francisco Soares

NOTAS SOBRE VIAGEM AO EGITO, JORDÂNIA E ISRAEL, DE PEDRO NAVA 219

Maria Alice R. Gabriel

AS PERSONAGENS ATORMENTADAS DE PHILIP ROTH 243

Mônica Lopes Névoa Guimarães

ALBERT EINSTEIN: UMA VOZ CONTRA A GUERRA E O NAZIFASCISMO 251

Paulo Cesar Peres de Andrade

PAUL CELAN E O DIA SEM POETA 289

Paulo Fonseca Andrade

DITADURA, TRAUMA E OUTROS INFORTÚNIOS: LITERATURA, HISTORIA E ENSINO NA OBRA K-RELATOS DE UMA BUSCA 309

Regma Maria dos Santos

UM BICHO DA TERRA, DE AGUSTINA BESSA-LUÍS: URIEL-GABRIEL DA COSTA OU AS CISÕES DA CONSCIÊNCIA 327

Rodrigo Valverde Denubila

DE KLIMONTÓW PARA O SUBÚRBIO, PARA A PERIFERIA – A REINVENÇÃO DE LÁZARO 353

Saul Kirschbaum

REFLEXÕES EM TORNO DO LIVRO WALTER BENJAMIN: UMA BIOGRAFIA, DE BERND WITTE

Alessandro Gomes Enoque¹

Nunca podemos recuperar totalmente o que foi esquecido. E talvez seja bom assim. O choque do resgate do passado seria tão destrutivo que, no exato momento, forçosamente deixaríamos de compreender nossa saudade.

Walter Benjamin

Em sua última carta endereçada à Gretel Adorno, datada de dezanove de julho de 1940, Walter Benjamin manifesta a sua amiga de longa data um amargo sentimento de resignação. Talvez, antecipando

1 Professor da Pós-Graduação em Geografia do Pontal (PPGEP/PONTAL) da Universidade Federal de Uberlândia- Pós-Doutor em Sciences Humaines pela École des Sciences de la Gestion (ESQ) da Université du Québec à Montréal (UQAM). Pesquisador do LEJ-Orientando de doutorado da professora Kenia Pereira.

a sua morte fatídica em um posto de fronteira entre a França e a Espanha dali a dois meses, “o marxista mais singular já produzido por esse movimento que, sabe Deus, teve seu quinhão completo de excentricidades” demonstra profunda preocupação com o destino de seus manuscritos. Obrigado a fugir levando consigo somente a sua máscara de gás e uma escova de dentes, Benjamin confiou a Georges Bataille uma parte de seus manuscritos que foram devidamente escondidos na Bibliothèqe National. Uma outra parte permaneceu no escritório do filósofo alemão em Paris sendo, posteriormente encontrada e confiscada pela Gestapo. Tais documentos, quase que como por milagre, acabaram sendo recolhidos pelos soviéticos durante o final da guerra e encaminhados para o arquivo central em Potsdam. Por fim, uma terceira parte de seus manuscritos foi entregue a Adorno por intermédio de um advogado que os havia recebido de Dora (irmã de Benjamin).

Os caminhos tortuosos trilhados por estes derradeiros manuscritos parecem, de alguma forma, representar metaforicamente a vida sinuosa que o próprio autor percorreu. Nascido em Berlim no dia 15 de julho de 1892, no seio de uma família burguesa tradicional alemã, Walter Benedix Shönflies Benjamin, desde cedo acostumou-se a equilibrar-se, nas palavras de Hannah Arendt, entre “dois mundos”. Por influência de sua amada Asja Lacis (para a qual dedicou seu livro “Rua de mão única”) e de seu famoso “companheiro de xadrez”, Brecht, enveredou-se sobre as temáticas do marxismo, mas sem nunca deixar de abandonar as suas raízes judaicas (graças, especialmente, a uma profunda relação de amizade e confiança com o filósofo e historiador judeu-alemão Gershom Scholem). Buscou, em vida, conciliar o materialismo histórico e a

teologia, a assimilação e o sionismo, o romantismo e o niilismo, bem como o messianismo místico e a utopia profana da revolução. Foi, por assim dizer, um observador privilegiado de seu tempo que, ao estar “distante de todas as correntes e no cruzamento dos caminhos”, estabeleceu diálogos e pontes, ao longo dos seus quarenta e oito anos de vida, com as mais diversas áreas do conhecimento científico (literatura, estética, filosofia, história, educação e política). Em vida, desfrutou do reconhecimento de seu brilhantismo especialmente no círculo de seus amigos mais próximos. Scholem, por exemplo, ao lembrar de seu querido amigo, o descrevia como sendo um homem de pronunciada cortesia (“longe da aspereza e petulância tão costumeiras em Berlim”), inteligente, de fala rebuscada e com uma postura ímpar (especialmente ao discursar). Sua morte, fruto de uma escolha pessoal, mas que carrega em si contornos dramáticos de uma tragédia anunciada, lançou Walter Benjamin no rol dos maiores pensadores do século XX e o tornou fonte de inspiração de estudiosos que buscam compreender, até hoje, as mais diversas facetas da sociedade contemporânea.

É preciso dizer, no entanto, que a fama póstuma (não comercial e não lucrativa) de Walter Benjamin tomou corpo somente quinze anos depois de sua morte através da publicação na Alemanha de uma edição de dois volumes de seus escritos. No Brasil, em especial, o fascínio por Benjamin cresceu na academia somente após o fim do governo militar. É dentro deste escopo que as diversas tentativas de construção biográfica da vida do autor tem despertado um elevado interesse por parte de professores e estudantes tanto da graduação quanto da pós-graduação. Transitando entre relatos mais íntimos e pessoais (como é o caso da já famoso livro escrito por Gershom

Scholem: “Walter Benjamin: a história de uma amizade) até aqueles mais distantes, as biografias que tem o filósofo alemão como seu principal protagonista têm auxiliado, sobremaneira, na compreensão de como as ideias do autor estão intimamente ligadas com as fases e, por que não dizer, metamorfoses de sua vida. Dito de outra forma, a compreensão da obra benjaminiana passa, necessariamente, pela realização, por parte dos pesquisadores, de uma certa “arqueologia” da vida do autor desde os seus primeiros passos até sua morte em Port Bou.

É dentro desta perspectiva, inclusive, que a biografia de Bernd Witte (“Walter Benjamin: uma biografia”) merece especial destaque. Professor de Teoria Literária na Universidade Heinrich Heine e Presidente da Sociedade Internacional Walter Benjamin (IWBG), além de autor de diversos trabalhos sobre autores judeu-alemães dos séculos XVIII, XIX e XX, Witte constrói, ao longo de cento e cinquenta e nove páginas provenientes de uma rigorosa pesquisa acadêmica, uma biografia primorosa de um autor complexo.

Dividido em nove fases da vida de Walter Benjamin (dispostos em ordem cronológica), o livro têm, como um de seus principais destaques, a preciosa construção que Witte faz da relação íntima entre os acontecimentos vivenciados pelo autor e o desenvolvimento de sua obra. Assim, a biografia não se resume (aliás, como seria profundamente criticada pelo próprio Benjamin) a um mero “contar cronológico de fatos”. A grande contribuição de Witte está situada, exatamente, em sua capacidade de relacionar os momentos da vida do filósofo alemão com os seus principais conceitos e ideias, buscando, inclusive, aqueles autores que, de alguma forma, influenciaram sua formação. Neste sentido, a biografia caminha em direção a

construção de um panorama mais amplo da produção judaico-alemã dos séculos XIX e XX, apresentando ao leitor autores como, por exemplo, Gustav Landauer e Ernst Bloch.

O primeiro capítulo, intitulado “Infância e juventude em Berlim” contempla a vida de Benjamin desde seu nascimento em 1892 até o ano de 1912. Utilizando-se de documentos históricos, fotos, bem como de alguns dos manuscritos mais autobiográficos do filósofo alemão (“Crônica Berlinense” e “Infância Berlinense”), Bernd Witte apresenta um Walter Benjamin como uma “criança burguesa bem-nascida” em uma família de classe média alta na recém-criada capital alemã. Morando em um dos bairros mais valorizados de Berlim, Benjamin, juntamente com seus irmãos, tem um acesso privilegiado as benesses de uma posição social privilegiada na sociedade da época. É interessante destacar que Witte faz uma leitura da realidade mais íntima vivenciada pelo autor em sua infância baseado, fundamentalmente, nas memórias que o próprio Benjamin construiu alguns anos depois. Nelas, a figura de um pai autoritário contrapõe-se a imagem de ternura da mãe que conta histórias para dormir e cuida do pequeno Benjamin em suas constantes doenças. É neste período, também, que o autor tem contato com o universo escolar frequentando tanto a Escola Imperador Frederico quanto o internato rural Haubinda na Turíngia. Neste último, Benjamin tem contato com os ideais de Gustav Wyneken, que propunha uma reforma escolar profunda e que influenciaria as ideias do jovem até os anos da guerra.

O segundo capítulo, intitulado “Movimento da Juventude, judaísmo, filosofia da linguagem” e que contempla o período entre 1912 e 1917, apresenta um Benjamin que se recusa a se engajar

politicamente tanto no sionismo quanto no socialismo e que milita fortemente no movimento estudantil da época. É deste período, aliás, um dos textos mais interessantes do jovem Benjamin (“A vida dos estudantes”). Neste manuscrito, o autor faz uma crítica feroz da sociedade burguesa, da família, da educação e da profissão, aproximando-o, como o próprio Witte admite, de um manifesto de caráter anarquista. É interessante notar que é exatamente neste momento da vida de Benjamin que ele conhece seu grande amigo Gershom Scholem. Scholem, que o influenciaria (e seria influenciado) por toda a vida, o apresenta a autores anarquistas como Kropotkin e Gustav Landauer, bem como ao judaísmo de Martin Buber. Witte apresenta, ainda, neste capítulo, que a irrupção da primeira guerra mundial, lança Benjamin a uma oposição decida e teoricamente fundada no que diz respeito ao conflito (grande parte em decorrência do suicídio desesperado de seus amigos Fritz Heinle e Rika Seligson em relação a guerra), bem como a um interesse pela linguagem (despertado, fundamentalmente, pelo contato com Ernst Lewy).

No terceiro capítulo (“Crítica de arte no espírito do romantismo”), Witte mostra um Benjamin mergulhado nos estudos para a confecção de sua tese e tendo contato com autores que o influenciaram profundamente neste período, especialmente Ernst Bloch e Georg Lúkacs. No plano pessoal, Benjamin aproxima-se e casa-se com Dora Pollak, filha de um famoso anglicista e sionista vienense chamado Leon Kellner, que havia acabado se divorciar de seu primeiro marido, o jornalista Max Pollak. Afetado pela degradação financeira de seu pai (que, até então, o subsidiava), fruto da inflação crescente na Alemanha dos anos vinte, Benjamin se vê obrigado a voltar a morar com a família em Berlim. Esta relação

desprivilegiada com o dinheiro será, aliás, uma tônica que irá perseguir o autor até o final de sua vida em 1940.

O quarto capítulo, intitulado “Pessimismo histórico e estética anticlássica” e relativo ao período entre 1923 e 1925, apresenta um Benjamin realizando uma transição de interesses da filosofia da linguagem para a literatura romanística moderna. Vivendo em Frankfurt em uma situação financeira extremamente precária, Benjamin participa de seminários, tem seu primeiro contato com um amigo que será fundamental no restante de sua vida (Theodor Wiesengrund-Adorno) e escreve uma de suas obras mais enigmáticas, porém fundamentais: “Origem do drama trágico alemão” (seguindo conselho de amigos, Benjamin retirou seu pedido de livre-docência em setembro de 1925 por receio de uma recusa formal do departamento). Um aspecto importante a ser destacado neste capítulo é a análise criteriosa que Witte faz do trabalho de livre-docência de Benjamin. Esmiuçando capítulo por capítulo (em especial o seu “Prólogo epistemológico-crítico”), Witte proporciona, ao leitor, uma compreensão profunda desta obra extremamente complexa do filósofo alemão.

No quinto capítulo (“Paris - Berlim - Moscou”), Witte relata a transição de um Walter Benjamin “filósofo esotérico” e “adepto da mística da linguagem” para um defensor do materialismo histórico e, por que não dizer, do próprio marxismo (relativo ao período de 1926 a 1929). Profundamente influenciado pela atriz e diretora de teatro letã Asja Lacis, para a qual dedicou um de seus livros mais autobiográficos (“Rua de mão única”), Benjamin inicia, aqui, talvez, uma de suas principais e originais contribuições intelectuais, qual seja, uma conjunção heterodoxa entre os conceitos do marxismo e

a teologia judaica (este traço distintivo da obra benjaminiana pode ser encontrado claramente, pelos estudiosos, em seu trabalho final: “Teses sobre o conceito de história”). No plano profissional, Witte relata que Benjamin, neste período, em decorrência de seu fracasso na carreira acadêmica, passa a investir seus esforços cada vez mais na crítica literária de cadernos culturais de grandes jornais. Em relação a sua vida pessoal, a mesma é marcada, neste momento, por períodos de depressão, dificuldades financeiras, um complicado divórcio, bem como a uma viagem a Moscou que o marcaria profundamente.

O sexto capítulo (“Crise e Crítica”), que compreende o período entre 1929 e 1933, marca, talvez, um dos momentos mais importantes da vida de Walter Benjamin. É nos últimos anos da República de Weimar que o autor consegue alcançar a tão almejada posição de um dos mais proeminentes críticos de língua alemã, escrevendo nos principais jornais do país, bem como realizando transmissões radiofônicas. Witte procura (e consegue), aqui, fazer uma análise de um dos momentos mais profícuos da obra benjaminiana.

O sétimo e dramático capítulo do livro de Witte (“Imigração: a teoria da arte não aurática) marca o período de ascensão do nazismo na Alemanha (1933 - 1937) e as consequências derivadas disto na vida pessoal e profissional de Benjamin. Forçado a migrar, uma vez que guardava em si dois dos adjetivos mais odiados e perseguidos pelos nazistas (marxista e judeu), Benjamin passa a depender, cada vez mais, economicamente e profissionalmente, do Instituto de Pesquisa Social presidido por Max Horkheimer (o instituto tinha, também, por exemplo, em seus quadros, outros estudiosos como Theodor Adorno e Herbert Marcuse). São deste período, inclusive, as cartas de Benjamin para Nova York (sede do recém

imigrado instituto) relatando a sua miséria econômica, bem como a sua insegurança em relação a permanência do apoio do instituto. São deste período também, no entanto, alguns de seus textos mais famosos: “O autor como produtor” (1934), “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica” (1936), “Eduard Fuchs, o colecionador e o historiador” (1937), bem como o seu desenvolvimento no seu projeto das “Passagens”.

“Passagens” é, aliás, o título do oitavo capítulo do livro de Bernd Witte. Compreendendo o período entre 1937 e 1939, o texto apresenta um Benjamin em risco real de vida, amedrontado, sendo perseguido pela Alemanha nazista, com dificuldades financeiras sérias e em constante imigração. Apesar disto, busca manter a sua sanidade ou, até mesmo, sua esperança, ao direcionar seus esforços para um projeto de trabalho que havia iniciado desde o início da década de trinta intitulado “Passagens”. Tal projeto, fartamente discutido no livro de Witte tinha, como um de seus principais objetivos, compreender a sociedade capitalista em suas nuances através do estudo das famosas passagens (galerias) parisienses. Preso em 1939 em um campo de triagem e, depois, num de trabalhadores voluntários em Nevers (França), Benjamin suporta as condições opressivas da prisão dando cursos de filosofia avançada e criando uma revista. Solto em novembro de 1939, graças a intervenção de amigos influentes, Benjamin volta a Paris em condições físicas precárias (graças a um problema de coração, Benjamin tinha de parar a cada três ou quatro minutos durante uma caminhada).

O último capítulo da biografia (“O fim da história”) talvez relate um dos acontecimentos mais dramáticos vivenciados por um intelectual no século XX. Em sua última carta, datada de 25 de

setembro de 1940 e endereçada a Henny Gurland (que o acompanhava na fuga) e Theodor Adorno, Walter Benjamin encontrava-se na encruzilhada da vida e da morte. Fugindo da perseguição nazista, partiu de Marselha em direção à fronteira francesa com a Espanha com a esperança de uma nova vida na América. Em uma pequena cidade fronteiriça, Port-Bou, barrado pela polícia espanhola, essa esperança transformou-se em resignação. Ele escreve: “Numa situação sem saída, não tenho outra escolha senão pôr fim a tudo. É num vilarejo nos Pirineus onde ninguém me conhece que minha vida vai se acabar”. Em profundo desespero, Benjamin, encurralado entre dois fascismos (o franquista e o nazista), põe fim à sua própria vida com uma dose mortal de morfina aos 48 anos de idade. Embora o suicídio de um dos maiores pensadores do século XX, já tenha, por si só, uma elevada dose de dramaticidade, os acontecimentos posteriores são, ainda, mais impactantes. Em uma carta de 11 de outubro de 1940, onde Henny Gurland descreve os momentos finais de Walter Benjamin, a mesma relata que, no dia posterior a morte do amigo, a fronteira foi liberada e o grupo que o acompanhava pode, finalmente, caminhar em direção a liberdade.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Correspondência Adorno-Benjamin: 1928-1940*. São Paulo: Editora Unesp, 2012. 487p.

ADORNO, Gretel; BENJAMIN, Walter. *Correspondencia: 1930-1940*. Buenos Aires: Eterna Cadência, 2011. 458p.

ARENDDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. 315p.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: volume II*. São Paulo: Brasiliense, 2012. 285p.

BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gerschom. *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva, 1980. 367p.

SCHOLEM, Gerschom. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*. São Paulo: Perspectiva, 2008. 230p.

WITTE, Bernd. *Walter Benjamin: uma biografia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. 159p.

CHANA KAHN: O RESGATE HISTÓRICO-VIRTUAL DE UMA MENINA NA SHOÁ

*Betina Lerner¹
e Rachel Mizrahi²*

Em 2002, Chana Kahn foi uma menina escolhida para ser homenageada no subdistrito de Weisenau, em Mainz. A história de seu resgate perpetua a presença de judeus nessa região alemã antes da II Guerra Mundial. Em 1942, Chana foi a última criança judia nascida na cidade, situada às margens do Rio Reno. A parteira Dora Scherf correu sérios riscos ao fazer o parto no período. Não deixaria nenhuma mãe sem auxílio. Denunciada, foi presa. Sua coragem permitiu que anos depois seu nome fosse dado a uma rua a dois quarteirões da Rua Chana Kahn.

1 Narradora do texto. Ela foi entrevistada pela professora Rachel Mizrahi.

2 Socióloga, mestre e doutora em História Social. Responsável pelas histórias orais de sobreviventes do Holocausto ao Laboratório de Estudos sobre a Etnicidade e Racismo da Universidade de São Paulo (LEER/USP), coordenado pela Profa. Dra. Maria Luíza Tucci Carneiro.



Hoje, Weisenau não é mais um vilarejo: tornou-se um bairro de Mainz. O receio de que a história local fosse perdida levou um grupo de senhores aposentados resgatar estudos profundos e incansáveis sobre toda a história da comunidade de aproximadamente 10.000 habitantes. A população judia de Weisenau era significativa. Vencendo muitos preconceitos, o grupo resgatou o histórico da cidade durante a guerra: pontuaram as ruas com totens, contando detalhes de cada canto, homenageando suas ruas com nomes de pessoas judias e não, restaurando a Sinagoga existente desde 1737, publicando artigos sobre sua história em jornais e revistas locais.

Um dos participantes do grupo fez um grande levantamento sobre a história da Sinagoga e conseguiu encontrar a última pessoa a se casar no local. Esta senhora que vivia na Argentina voltou a Weisenau para a reinauguração e levou um par de candelabros antigos para a primeira cerimônia lá realizada após a II Guerra. O local ficara

fechado à visitação pública e só abria para evento específico.



Wormserstrasse – Wiesenu, Alemanha

LEGENDA DO TOTEM

História de Mainz Recordar Advertir Agir

No edifício anterior da atual Wormserstrasse nº. 23-25 vivia a garota judia chamada Chana Kahn, nascida em 21 de setembro de 1942 em Mainz-Wiesenu. Em 10 de fevereiro de 1943, Chana, seus pais e seu irmão Gideon, dois anos mais velho que ela, foram presos e deportados a Theresienstadt e, em 6 de outubro de 1944 foram levados a Auschwitz. Chana, Gideon e sua mãe foram assassinados neste Campo de Concentração. O pai faleceu em 31 de maio de 1945 em Dachau.

Com essa deportação de 10 de fevereiro de 1943, a comunidade judia de Wiesenu que tinha uma história de quinhentos anos foi extinta pelos



Wormserstrasse – Wiesenau, Alemanha

***HISTÓRIA DE MAINZ
Tempo Moderno
1500 a 1800 D.C.***

***Sinagoga de Wiesenau – Construída em
1737/38***

Escondida em um jardim a Sinagoga de Wiesenau, foi construída pelas duas comunidades judaicas que existiam então no local. No século XVIII, quase um quarto da população de Wiesenau era de judeus - mais que outras partes de toda a região do Eleitorado de Mainz. Desde 1784 é templo dos judeus

weisenauenses e dos poucos judeus que viviam no vizinho-Laubenheim. Durante o assédio de Mainz, em 1793 a Sinagoga de Wiesenau sofreu graves danos. Passaram-se 25 anos para ela se recuperar desses estragos. Na Noite dos Cristais, de 9 a 10 de novembro de 1938, a Sinagoga foi vandalizada. Por causa do perigo que o fogo pudesse se alastrar pelos edifícios vizinhos, ela não foi incendiada. Sob o jugo das circunstâncias em 1939 a Sinagoga deve ser vendida sem indenização. Durante a guerra e nas primeiras décadas do pós-guerra, a Sinagoga foi utilizada para outras finalidades, deteriorando-se sempre mais. A exposição sobre os “Judeus de Mainz” (1978/79) fez que fosse lembrada. Em 1984 a Sinagoga foi tombada pela municipalidade como monumento de cultura. Em 1987 as freiras vicentinas transferiram a propriedade do imóvel à municipalidade, os alicerces são enxugados e, a parede a poente sujeitas a desmoronar, foram reconstruídas.

Em 1993 é constituída a associação mantenedora “Synagoge Mainz-Wiesenau”, a fim de levar adiante o saneamento e a restauração. Captam-se recursos financeiros privados e públicos que são juntados com meios municipais. Em 27 de maio de 1996 a Sinagoga é consagrada pela terceira vez.

Uma pequena construção de tijolo no adro da Sinagoga abriga dois mikves da época do Barroco de meados do século XIX. A Sinagoga de Wiesenau é a única na Alemanha na qual se acharam 2 mikves de épocas diferentes. Hoje a Sinagoga não é apenas um lugar de oração, recordação e meditação. Seu programa de palestras serve também ao diálogo judaico-cristão, bem como a transmissão de cultura da história judaica.

Max Bruckner, um dos coordenadores deste grupo foi prefeito de Weisenau por 33 anos consecutivos e, devido a sua influência política, o local conseguiu impor seu trabalho, apesar do preconceito existente

ainda hoje.

Chana Kahn: meu histórico de vida.

Eu nasci em 21 de setembro de 1942 em Weisenau, na casa de meus pais na Rheinstrasse, 25, hoje Wormser Strasse. Meu pai se chamava Walter Kahn: era originário de Wörrstadt, onde ele nasceu em 5 de março de 1905. Minha mãe descendia da família de Michael Ganz II, moradora em Weisenau há décadas, e Euohanna, nascida Bamberger; ela se chamava Irma e nasceu em Weisenau em 14 de novembro de 1910. Ela trabalhava na Casa de Sedas Frank na Ludwigstrasse em Mainz e sempre estava bem vestida. O avô Michael também havia nascido em Weisenau em 14 de março de 1871. Ele supostamente emigrou para a África do Sul em março de 1940. Não posso deixar de mencionar que Chana tinha um irmão maior, que se chamava Gideon. Ele nasceu em Mainz em 31 de outubro de 1940.

No meu parto esteve presente a então parteira de Weisenau Sra. Dora Scherf. Assim eu nasci com saúde e alegria. Diante da casa montavam guarda dois homens em uniforme marrom, para que nada desse errado. Eles também prestaram serviço ao meu pai e à Sra. Scherf, indo ao cartório em Weisenau para comunicar meu nascimento. Ali ainda hoje se pode ler que eu nasci e recebi o nome de Chana.

Em seguida ao meu nascimento, a saber, em 10 de fevereiro de 1943 nós, meu pai Walter, minha mãe Irma, meu irmão Gideon e eu iniciamos uma grande viagem. Já antes em casa havia enorme confusão. A mãe chorava repetidamente e ela, às vezes, conseguia esconder das crianças. Desentendimentos houve sobre o que nós levaríamos para a viagem até que o pai finalmente decidiu levar somente vestimenta quente, roupas e sapatos em duas ou três malas e algumas cobertas de lã sobre o meu carrinho de bebê. Durante a viagem eu até que estava confortável

no meu carrinho, mas os meus pais e o meu irmão, que tinha então apenas dois anos e meio, assim como as outras pessoas no vagão escuro, não passaram nada bem. Eu ouvia constantemente os seus gemidos, choros e queixas. A mim escutavam somente quando eu tinha sede ou fome ou quando eu não me sentia confortável nas fraldas. E isto ocorria com maior frequência do que eu gostaria.

Foi uma viagem muito, muito comprida. Em algumas paradas, passageiros foram retirados do vagão e, na parada seguinte outras pessoas embarcavam. Quando nós mesmos, aparentemente chegados ao destino da viagem desembarcamos, eu escutava repetidamente o nome Theresienstadt. Ali era muito frio, e nós quatro vivíamos com muitas outras pessoas, o que me fez concluir que eu sempre estava rodeada de uma confusão de vozes.

Vivemos ali por mais de um ano e meio. Logo após o meu segundo aniversário o pai despediu-se da gente. A mãe e Gideon choravam. O pai nos consolava com a perspectiva de que logo nós o seguiríamos. E assim também aconteceu; já uma semana depois nós três também seguimos viagem. Para mim ela foi bem mais desconfortável do que em fevereiro de 1943. Eu agora tinha que andar e manter o passo com os adultos. Às vezes no colo de algum adulto, até que finalmente chegamos ao trem e subimos num vagão feio, frio e escuro. De passagem eu escutei que a viagem seguiria para Auschwitz, e eu estava contente, quando alguém entre nós comentou que seria a nossa última viagem. Lá, nós também chegamos, mas o pai nós não encontramos. Mas, a mãe ficou sabendo que ele seguiu viagem para Dachau. A mãe, Gideon e eu passamos mal e dia após dia pior. Dormíamos só sobre palha e, como nada tínhamos para nos cobrir ficávamos com nossas roupas dia e noite. Assim, passávamos frio deploravelmente e finalmente ficamos fedorentos. Além da fome terrível que sentíamos, o pior era

que a gente não podia se lavar. Finalmente chegou o dia no qual nos foi preparado um banho. Diante dos banheiros já havia filas enormes, quando a mãe, Gideon e eu nos juntamos a elas. A mãe foi na fila dos adultos e Gideon e eu na das crianças e eu não sei por que a minha mãe começou a gritar após esta separação. Apesar do frio gélido nós tivemos que entregar as nossas roupas e aguardar nus para adentrar o banheiro. Mas lá dentro era bem mais agradável e no ar morno eu, de repente, adormeci. Eu também nunca mais acordei. Eu estava muito fraca com os meus quase dois anos e meio de vida. Mas eu também não estou morta, pois isto deveria estar registrado no meu registro de nascimento no cartório de Weisenau. Quem por mim lá perguntar obterá a resposta: “CHANA Kahn nasceu em 21 de setembro de 1942. Conforme isto, ela completaria 60 anos em 2002. Mas ela consta como desaparecida em Auschwitz – com a mãe e irmão. Que ela tenha falecido não é conhecido – ao menos no cartório. Mas se eu faleci, então algumas pessoas que me levaram ao banho em Auschwitz devem sabê-lo. Por favor, pergunte a eles!

* * * * *

Auschwitz foi libertado em 27 de janeiro de 1945. Chana não estava entre os sobreviventes. A sua mãe e o seu irmão compartilharam este destino. O seu pai foi levado para Dachau, onde faleceu em 31 de maio de 1945, aparentemente em decorrência do cativeiro.

Max Brückner.

A DIÁSPORA E A EXPERIÊNCIA DO ESTRANHO: INQUISIÇÃO E CRISTÃOS-NOVOS EM A GLORIOSA FAMÍLIA DE PEPETELA

Célia Maria Borges Machado¹

A experiência de imigração é, em geral, traumática. Ao se deslocar de um lugar para outro, isto é, do país de origem para aquele que se tornou objeto de desejo de trabalho e ascensão social, o imigrante se depara com uma realidade totalmente diferente daquela que conhecia. É o que vivenciou, por exemplo, os diferentes povos que emigraram para o Brasil, na tentativa de alcançar o sonho idealizado, como foi o caso de italianos, japoneses, iranianos, haitianos, alemães e, especialmente, judeus que fugiam das perseguições na Europa. Merecem destaque, ainda, os imigrantes africanos, de diferentes etnias que para cá vieram, subtraídos de suas terras e subjugados na mais dolorosa experiência de deslocamento, como foi a escravidão em uma terra distante. Devo ressaltar que, não

1 Célia Maria Borges Machado é doutora em Estudos Literários pela Universidade Federal de Uberlândia. Pesquisadora do LEJ. Foi orientanda de doutorado da professora Kenia Pereira

raramente, a língua, a cultura e a religião se tornam, para a maioria deles, barreiras intransponíveis para se estabelecer comunicação e inserção na cultura local, o que os leva a experimentar momentos de sofrimento e exclusão.

Nas letras brasileiras, a questão do sofrimento e da exclusão vem sendo marcada, desde o capítulo inicial da fundação do Brasil, tanto em forma de texto de escritores, especialmente judeus ou de descendência hebraica, como no registro das perseguições a que eram subjugados. Bento Teixeira, autor do poema épico “Prosopopeia” e denominado por Kenia Maria de Almeida Pereira (1998) como o “poeta da resistência”, traça um modo judaico de resistir às perseguições sofridas. Em *Prosopopeia*, a pesquisadora assinala um significativo número de expressões que apontam para um modo de vida judaico, bem como elementos que reafirmam a fé do povo hebreu. Para exemplificar esse fato, Kenia Pereira cita o estudo de Arnold Wiznitzer, que vê na fênix da gravura estampada no final do poema, o símbolo da Congregação *Neweh Shalon*, instituição fundada por judeus, em Portugal, no início do século XVI. Segundo a estudiosa, Wiznitzer visualiza ainda os quatro elementos vitais básicos: fogo, ar, terra, água na estrofe VI, os quais representam o símbolo hebreu e cabalístico, pois “cada uma das cinco pontas da estrela de Davi representaria um desses elementos vitais ao homem, além do espírito” (RICHARDSON: 1981 *apud* PEREIRA: 1998).

Fugindo das perseguições étnicas, políticas ou sociais, ou simplesmente à procura de um novo território para viver, os judeus enfrentaram a solidão e o preconceito por questões de etnia, língua e religião, trazendo consigo o sentimento de marginalização e exclusão, em uma eterna e dolorosa dicotomia entre o país de origem e aquele

em que se encontram. Marcadas em suas vidas, estão também a solidão e a reminiscência de um passado, facilmente encontradas nas memórias dos mais diferentes personagens da Literatura Brasileira e dos mais diversos escritores.

Para exemplificar, aponto as narrativas de Moacyr Scliar, Samuel Rawet, Eliezer Levim, que retratam os hebreus imigrantes em suas obras; Oscar Nakasato, que, em *Nihonjin*, ilustra a imigração japonesa; José Clemente Pozenato que, em *A Cocanha*, destaca a odisseia dos italianos; Rita Brüger, que, no *Diário de um imigrante*, apresenta a visão alemã do início da colonização e Carolina Maria de Jesus que, em *O diário de Bitita*, narra a trajetória do negro em nosso país, experimentando a exclusão e sofrimento em um tempo muito além da escravidão.

Refletindo sobre a experiência de imigração, Maria Zilda Cury afirma que esse sujeito carrega consigo a incerteza da permanência, do fincar raízes. Ao analisar as imagens dos quadros de Lasar Segall, cuja temática são os deslocamentos, Cury diz que as pessoas em trânsito promovem a configuração do “sofrimento de toda a humanidade” (CURY: 2002, 12). Isso é facilmente identificado, se perscrutarmos as representações feitas por Segall e observarmos aquelas pessoas amontoadas em um navio, o qual traduz a fragilidade humana em meio à imensidão do mar. Para a teórica, “A simbologia da nave da embarcação é associada, pois, não a um grande vazio, mas ao local onde a vida deve circular, inclusive como matriz feminina” (CHEVALIER; GHEERBRANT: 1998, 632 *apud* CURY: 2002, 34).

A pesquisadora Marta F. Topel alinha-se também aos estudos sobre diáspora e exílio. Em artigo sobre o tema, ela discute as questões semânticas ligadas ao termo, trazendo algumas concepções

importantes no judaísmo como exílio e diáspora, porém com um foco nos debates mais recentes. Nas reflexões apontadas, ela afirma que hoje muitos fenômenos têm contribuído para a identificação e para o despertar de uma consciência identitária. Entre os fenômenos identificados estão: as migrações maciças, a organização política das minorias étnicas e nacionais em diversos países, o processo de globalização e a transnacionalização, os quais mudaram o tipo de arranjos sociais considerados como diásporas hoje.

Diferentes estudos analisam a questão da Diáspora e do exílio nos mais variados segmentos sociais e por singulares autores. Homi Bhabha (1998), Arjun Appadurai (1989), Stuart Hall (2006) e James Clifford Geertz (1994) tornaram-se referências expressivas para essa discussão. Quanto à especificidade da questão judaica, especialmente no âmbito de comunidades vivendo em países europeus como a França e a Alemanha, locais em que apareceram movimentos anti-semitas, identifica-se um certo temor entre os habitantes judeus nesses países, fazendo-os repensar na volta à Sion, à Israel, como planejaram os sionistas. Esse movimento de emigração dos judeus pode levar a “reconfigurações entre terra-mãe e diáspora” (TOPEL: 2015, 349), o que certamente aquecerá os debates vindouros, além de trazer novos contextos para as tramas ficcionais.

Observo, frente ao exposto, que o desejo de tradução dessas experiências em narrativas será uma constante nesses novos tempos, assim como fizeram os mais diversos escritores, não apenas os imigrantes, como também seus descendentes: filhos, sobrinhos, netos e bisnetos, como é o caso de Moacyr Scliar ou escritores do pós-colonialismo em África, como Pepetela que busca na história oficial os fundamentos para suas narrativas, especialmente para falar

dos sujeitos em diáspora, sejam da África para países ocidentais, sejam dos territórios europeus e americanos para o antigo continente, encontrando-se, entre eles, muitos judeus.

JUDEUS EM TERRAS ANGOLANAS: MANUEL PEREIRA E ISRAEL PINHEIRO

“Um judeu solitário é um judeu em perigo”. A frase enunciada por Elie Wiesel (1928-2016) retrata, com clareza, o que é ser judeu, isto é, aquele que está em constante situação de perigo e que vivencia a solidão da maneira mais avassaladora. Isso se dá porque o sentimento de intolerância e preconceito vivenciado pelos hebreus os levou a pensar na agregação a seus semelhantes como um *modus vivendi*, pois as bases de sua segurança fixavam-se na comunidade que o ajudava a sobreviver.

A intensa perseguição político-religiosa operada pelos reis espanhol e português aos hebreus no século XVI os colocou novamente em movimento pelo mundo. Em terras ibéricas aportaram e por lá viveram em paz durante o longo domínio mouro, quando a comunidade judaica ali instalada, os *sefaradim*, termo oriundo de *Sefarad*, nome pelo qual os hebreus designavam a Península Ibérica, conheceu o seu período mais opulento. Porém, tornam-se mais uma vez alvo de perseguições no início da Idade Moderna e saem em busca de um lugar seguro para viver.

Em reflexão sobre o tema, Moacyr Scliar relata que a Era cristã levou aos judeus um tempo de muita perseguição, porém isso não se deu de forma sistemática. Ele afirma que “com a invasão árabe, a comunidade judaica prospera, desenvolve-se culturalmente,

conquistando altos cargos no tolerante califado de Córdoba: começava a “Idade do Ouro” dos judeus na Espanha” (SCLIAR: 1985, 36). Nesse período, o centro da cultura é transferido para a Península. Os registros de Scliar indicam que as academias de grande prestígio de Sura e Pumbenita são trazidas da Babilônia para a Ibéria, o que indica a mudança do centro da gravidade do judaísmo.

Todavia, esse cenário muda completamente quando os descendentes de Abraão são expulsos da Espanha em 1492. Para Moacyr Scliar, a expulsão dos hebreus veio sendo gestada ao longo de muitos anos. As atividades da Inquisição haviam sido intensificadas, principalmente em relação aos marranos ou cristãos novos, judeus convertidos à força (SCLIAR: 1985, 37). Ao tornar-se alvo dos inquisidores, tinham a vida cuidadosamente investigada e se se identificasse algum indício de prática judaica, “o réu era submetido ao auto-de-fé, espetáculo religioso assistido por multidões, no qual o herege podia arrepender-se ou ser queimado na fogueira, o que frequentemente acontecia” (SCLIAR: 1985, 37).

Expulsos da Espanha, os judeus rumaram para Portugal. Junto aos lusos, viveram razoavelmente em paz, especialmente por serem detentores de certo poder econômico, pois precisaram de altas somas de dinheiro para entrar no país, mas eram mercadores de relativo sucesso. Em 1496, porém, são obrigados, pelo rei D. Manuel, a se converterem ao catolicismo. Batizados à força por decisão do monarca luso, os judeus *sefarditas* se veem obrigados a viver um judaísmo na clandestinidade, sob o medo da denúncia por heresia.

Em estudo sobre o tema, Maria José Ferro Tavares afirma que impedidos de um livre deslocamento, durante os primeiros tempos, e sob penas severas, eles não deixam de dar o “salto”, com maior ou

menor fortuna, tal era o anseio de viver a fé em liberdade, dirigindo-se, assim, para várias partes do mundo. O norte da África torna-se o destino de alguns; “outros alcançavam a Turquia, como Violante Lobo; outros acabaram nas fogueiras espanholas, como a família de Samuel Ruben de Loulé; outros, ainda, como Afonso Vaz Gordilha, partiram do Algarve para o norte de África muçulmano, onde se tornou judeu” (TAVARES: 2000, 2). Anos depois regressa a Portugal e, levado às bordas da inquisição como judeu de sinal, foi salvo da fogueira graças à intervenção da rainha D. Catarina.

Em face ao requinte de crueldade, ao papel político e ao caráter de suspeição prefigurado nos registros inquisitoriais, a Inquisição tornou-se objeto de estudos e pesquisas de diferentes investigadores. Historiadores, literatos, não apenas hispânicos, portugueses ou europeus, mas do mundo todo, foram atraídos para os arquivos. Como uma importante voz de África hoje, Pepetela também se curvou à análise desses papéis e vem registrando a ação dos inquisidores no continente africano. No romance *A Gloriosa família*, o escritor coloca em cena diferentes aspectos da mão opressora do santo ofício, indiciando como esse tribunal lançou terror em muitas partes do mundo, alcançando o solo colonial africano. O narrador aponta os medos e assombros dos mais diversos personagens do romance frente aos representantes desse tribunal, os quais andavam pelas terras de Luanda.

Figurando um sujeito histórico na ficção, Pepetela coloca em cena o protagonista do romance e patriarca da família, Baltazar Van Dum², receoso de que sua filha Matilde fosse denunciada para os

2 Baltazar Van Dum é referenciado no Tomo I do livro *Histórias Geral das Guerras Angolanas* (1680) do cronista António de Oliveira Cadornega que registrou a ocupação portuguesa em Angola, ocorrida nos séculos XVI e XVII.

algozes por causa de seus dons premonitórios. O narrador revela os medos do patriarca da gloriosa família, zelando pela vida da filha e também traduz como eram gratuitas e covardes as punições impostas àqueles que não comungavam da mesma fé dos governantes e clérigos inquisitoriais. Alguns episódios do romance demonstram como os curandeiros, feiticeiros e religiosos angolanos foram perseguidos, às vezes, torturados e levados à fogueira pelos representantes do Tribunal do Santo ofício. Um exemplo é a Tia Anita, senhora idosa, que mesmo sendo “muito velha e cega, toda mirrada de carnes” (PEPETELA: 1999, 338) foi submetida às inquirições dos padres. O narrador conta: “acusada de artes diabólicas, ela resistiu ao interrogatório e os inquisidores evitaram a tortura. Além da acusação anônima, como era hábito daquela inquisição tão sagrada, não havia nenhuma testemunha que comprovasse práticas de feitiçaria” (338-339). A morte na fogueira de outro personagem autóctone do romance, o religioso Sukeko também refigura o horror inquisitorial em terras de África. O sacerdote africano que fora convidado para curar uma suposta doença do governador Menezes acaba morrendo na fogueira por não se submeter à ideologia cristã dos europeus.

Ao longo de todo o romance, o narrador vai dando pistas de que embora os órgãos inquisitoriais não tivessem se instalado em África um tribunal do Santo Ofício, os personagens judeus ambientados no romance corriam perigo, lembrando aqui e ali como as marcas de suas origens poderiam levá-los à perseguição. Uma das pistas encontradas pelo leitor refere-se a uma conversa do flamengo Baltazar Van Dum com alguns interlocutores em Massangano. O comerciante Flamengo, aconselhado pelo governador holandês de Luanda, Redinckove, vai à fortaleza dos portugueses (Massangano:

um território longe da invasão holandesa) tentar abrir caminhos para o restabelecimento do comércio de escravos. O comércio estava travado porque o governante que substituíra Pedro César de Menezes³ na fortaleza às margens do rio Kuanza proibira a negociação de escravos com os holandeses. Trata-se de Francisco de Sottomayor⁴. Antes, porém, de ir ao palácio, Van Dum encontra Cadornega, o cronista e soldado luso, durante o almoço em Massangano, revelando a ele que desejava conversar com o governante português “para o convencer da conveniência política de abrir o comércio” (PEPETELA: 1999, 265). A resposta que obtém denota os sinais de intolerância do administrador local para com os ex-cêntricos: judeus, mouros, pessoas de outras nacionalidades:

– A si não vai chamar judeu, como o faz a todos os portugueses que lhe sugerem isso. Mas, vai dizer que é flamengo e, portanto, resulta no mesmo. Temo Sr. Van Dum que seja tempo perdido.

– Então é verdade que ele culpa os cristãos-novos da política do governador Menezes... – disse o meu dono.

– E não só – disse Jacinto da Câmara. – Constantemente fala da qualidade da gente que veio para Angola. Judeus, mouros, criminosos desterrados. O que é uma grande verdade, são a maioria dos moradores. Curiosamente nós os três somos exceção. Até mesmo uma parte significativa dos sacerdotes veio desterrada por delitos ou é constituída por Cristãos-novos. (PEPETELA: 1999, 266).

3 Pedro César de Menezes administra Luanda de outubro de 1639 até agosto de 1641 quando a cidade é invadida pelos holandeses.

4 Francisco de Sottomayor instala-se nas fortalezas de Massangano, com Luanda, já sob o domínio dos flamengos. Ele governou entre 1646 até 24 de agosto de 1648, quando os portugueses retomam o poder em Angola.

Observa-se que os interlocutores de Van Dum convivem com o dirigente português, portanto conhecem suas intransigências, intolerâncias e arrogâncias. Esse governador sempre fazia questão de revelar que “[viera] de uma família ilustre. (PEPETELA: 1999, 267), insinuando a Baltazar que ele estava pisando em terreno movediço.

Tal fato é reforçado por outros habitantes da vila. Em uma taverna local, o flamengo encontra um de seus patrícios, Cornelis Noels, com o qual trava uma conversa mesclada de perigos. O homem é considerado um traidor pelos parceiros de Van Dum e indicia ser informante do governador português, Sottomayor. Por sua vez, o representante do rei na cidade é tido como um “papista fanático” e alimenta um ódio gratuito aos judeus. O interlocutor de Van Dum, ao saber que o desejo do flamengo era o de conversar com o governante para tentar restabelecer o comércio de escravos, diz que ele está fazendo política e, dessa forma, agindo contra os interesses do líder luso. Baltazar retruca, ao que é respondido:

– Já entendeu. O governador Sottomayor é um grande homem e não acredita minimamente no que os judeus lhe dizem.

– E o que lhe dizem os que você chama judeus?

– Que os holandeses estão muito fortes e podem viver aqui perfeitamente sem os portugueses. [...] Dizem mais os judeus que a ideia de cortar os caminhos do sertão é um disparate, os holandeses têm e vão criar os seus próprios. E portanto o melhor é manter os portugueses como intermediários desse tráfico com a costa, ao menos assim não perdem tudo. O governador acredita no contrário. (PEPETELA: 1999, 274).

Na conversa com Noels, Baltazar começa a perceber que o informante do governador pensava, também, como este. Ou seja,

Noels via os judeus e adversários políticos como traidores. Van Dum diz irritado ao flamengo. “Parece-me que o senhor é demasiado radical. [...] Se há pessoas que defendem o comércio não são fatalmente traidores” (PEPETELA: 1999, 274). Sempre defendendo o interesse dos comerciantes que trabalhavam em Angola, Baltazar questiona seu interlocutor que profissão ele executa, uma vez que não fora sempre militar. Ao ouvir que Noels era agricultor e que esses profissionais eram os únicos que não traíam o governador, Van Dum passa a falar de seu genro, Manuel Pereira, feitor de fazendas. Em Pepetela, tem-se o diálogo, que se mostra bastante curioso:

– Bem, ao menos o meu genro Manuel Pereira escapa de sua vindicta.

– Ninguém pode acusar o Manuel Pereira de ser traidor – condescendeu Noels. – Ainda por cima, é apenas feitor do arimo. Produz comida para a vila, o que é patriótico.

– Mas ele é o que você chamou um judeu. De família cristã nova.

– Como vê, não sou fanático. *Nem o governador.* (PEPETELA: 1999, 275, grifos meus).

Nesse momento, o filho do flamengo se levanta da mesa e, irritado, “intima” o pai a abandonar o interlocutor. É que Nicolau percebera os sinais dos companheiros da taverna de que era perigoso trocar informações com aquele homem. Entre inocente e raivoso, Baltazar relembra em um ambiente de tensão, a delicada situação do hebreu em solo africano sob o jugo português.

O diálogo em questão denota a condição vigilante com que os judeus viviam nos espaços além-mar. Ainda que não houvesse um tribunal do Santo Ofício em Massangano ou Luanda, os cristãos-

novos precisavam estar em alerta constante. O perigo rondava por todos os lados. Sottomayor é figurado como fanático, papista, amante de simbolismos, o que evoca ainda mais a possibilidade de perseguição aos judeus.

Sujeito de pouca expressão no romance e podendo ser caracterizado como personagem secundária, Manuel Pereira caracteriza-se como um profissional responsável honesto, trabalhador, que procura deixar nas sombras do tempo suas matrizes ancestrais. O narrador, porém, constantemente evoca tais lembranças, que insistem em situar o judeu perenemente à margem. Diz ainda que o rapaz é “o que se chamava um cristão-novo e, como tal, é tratado com alguma desconfiança” (PEPETELA: 1999, 22). Tudo isso lembra que o judeu não merecia crédito. Mesmo omitindo suas raízes, o genro de Baltazar “não negava sua ascendência judia, mas se espantava, isso já fora há tanto tempo” (PEPETELA: 1999, 22). O tempo lhe trazia más lembranças: a perseguição, o sofrimento, a exclusão de judeus. Sendo um cristão-novo, procurava manter longe das lembranças esses fatos. A representação de Manuel Pereira, no romance, ilustra bem o representante do grupo marrano, uma das categorias listadas por Antonio José Saraiva no estudo sobre a Inquisição. Esse caráter ambíguo com que o rapaz se apresenta revela a dificuldade de “fugir” de uma cultura ancestral, e por isso, os hebreus desse grupo mantinham, como revelou o estudioso, “um pé no grupo mosaico e outro pé no grupo cristão” (SARAIVA: 1969, 24).

Percebe-se, assim, que a personagem busca negar sua ascendência porque não se sente seguro ao enunciá-la e se afasta da presença dos governantes portugueses, na expectativa de se afastar, também, da perseguição. Observa-se, assim, que a situação do judeu converso é delicada em qualquer lugar em que ele se encontra.

Esse é um dado curioso na ficção de Pepetela e não investigado até aqui, ou seja, até a apresentação de minha pesquisa de doutorado na Universidade Federal de Uberlândia. Seu texto caracterizado como metaficção⁵ historiográfica desnuda os arquivos oficiais em África e explora as descobertas com novos matizes históricos, revelando que a perseguição alcançava os cristãos-novos nos mais recônditos lugares do mundo colonial português.

No ensaio *A condição judaica*, Moacyr Scliar afirma que “As terras recém-descobertas representavam para esse grupo de perseguidos [os judeus] oportunidade e esperança: oportunidade de progresso material, esperança de maior liberdade” (SCLIAIR: 1985, 39). O ensaísta ressalta que havia boas razões para estas aspirações, uma vez que os cristãos-novos viviam em regime de terror. “Em 1506, Lisboa assistiu a um terrível massacre de cristãos-novos, em que milhares de homens, mulheres e crianças foram cruelmente exterminados” (39). Na pesquisa que empreendi, observei que a perseguição aos hebreus durante o período de colonização portuguesa se estendeu do século XII ao XIX, tempo em que muitos deles foram queimados pelos inquisidores oficiais.

Ao longo do romance de Pepetela, o leitor não tem muitos detalhes ou informações sobre Manuel Pereira, a não ser o evidente medo de ser perseguido por conta de sua ascendência. Mesmo tendo a proteção do comerciante e sogro Van Dum, não se sente seguro em

5 Linda Hutcheon, no livro *Poética do Pós-Modernismo*, afirma que os escritores de narrativas de fundo histórico se utilizam da ironia, da metadiscursividade, da paródia e da intertextualidade para dar ênfase ao discurso do oprimido, do “ex-cêntrico”, que enfrenta os mecanismos do poder. (HUTCHEON: 1991, 13-14; 250). Entendo, pois, que o romance de Pepetela situa-se nesse lugar, o da “metaficção historiográfica” por dar voz aos oprimidos e excluídos do sistema vigente.

Luanda e se afasta para o interior, na qualidade de feitor de fazendas.

No segundo capítulo do romance, em que uma das estratégias do exército português para a recuperação do território angolano das mãos dos flamengos é descrita, Nicolau, um dos filhos de Baltazar retorna “do mato” com um significativo grupo de “peças” capturadas para o comércio de escravos. O jovem relata como está o clima de insegurança encontrado entre os moradores interioranos, uma vez que os exércitos invasores estão em guerra, especialmente contra as lideranças, os sobas, da região. A invocação de membros da inquisição é feita, lembrando as estratégias adotadas por eles para incriminar seus réus. Entre os defensores locais está o senhor João Brito, amigo e companheiro de negócios de Baltazar Van Dum, torcendo para que os portugueses retomem Luanda. Em uma de suas conversas com o Flamengo, afirma:

– Olhe, quem vem a Luanda é o licenciado Guerreiro. Para nova ronda negocial. Vamos a ver o que ele consegue desta vez, ele consegue sempre qualquer coisa, além de adormecer os holandeses, que é o que mais interessa no momento. Revelou-se um brilhante embaixador, não acha Van Dum? (PEPETELA: 1999, 61).

Em sua resposta, percebe-se um Van Dum reflexivo, observado pelo narrador. “O meu dono concordou. Costumava dizer que o Guerreiro, como padre, tinha aprendido a convencer as pessoas de **pecados inexistentes**” (PEPETELA: 1999, 61, grifos meus). Essa fala confirma as observações de Anita Novinsky em estudo sobre o tema. De acordo com a professora e pesquisadora da Universidade de São Paulo (USP): “Apesar de todo o aparato religioso e da

auréola divina com que o Tribunal da Inquisição se revestiu, apesar das funções “santas” que alegou, foi uma instituição vinculada ao Estado”. E, como tal, respondia “aos interesses das facções de poder: coroa, nobreza e clero” (NOVINSKY: 2012, 44).

Nesse ambiente invasivo e opressor, Manuel Pereira se vê obliterado pelo medo. No sétimo capítulo, quando o narrador registra uma nova investida dos invasores de Luanda pelo interior, capitaneada por Nicolau, filho da terra e primogênito de Baltazar, Van Dum, trazendo um grupo significativo de “peças”, para o comércio escravagista, enfatiza os aspectos simbólicos com que Sottomayor recheou sua chegada em Massangano. O administrador português fez questão de se apresentar como um espetáculo, trazendo consigo bandeiras, rufar de tambores e tiros soltos pelo ar. Ele era seguido por uma coluna de militares, além, é claro, de anunciar que detinha a representação do Império e o fazia com “mãos de ferro”.

A narrativa de Nicolau reencena os medos do cunhado.

– Quem me mostrou mais receio foi o nosso cunhado, Manuel Pereira. Contou que a primeira coisa dita pelo novo governador foi que os cristãos-novos tinham de se *pôr a pau*, pois estavam com demasiado poder e tudo fizeram para que ele não chegasse a Massangano. Que eram os cristãos-novos os principais conselheiros do antigo governador e só pensavam nos negócios, sobretudo com os holandeses. [...] Mas, que ele, Sottomayor, superou todas as traições por ser um fidalgo à antiga e ia continuar atento, sem se deixar enganar por artimanhas de judeus e de mouros, que eram quase todos os ricos dessa terra. (PEPETELA: 1999, 227-228).

Observa-se, assim, que o poder governamental e inquisitorial

estava com as garras sempre estendidas para alcançar os judeus, onde quer que estivessem. A expressão “se por a pau” invoca os mecanismos da Inquisição, deixando claro que os “traidores de Cristo” deveriam ser queimados na fogueira, razões dos medos e insegurança de Manuel Pereira.

O novo governador apresenta-se como futuro opressor e seu discurso denota o caráter antissemita, o que revela sua intenção de perseguir aqueles que conseguiram ascensão financeira em território inóspito, logo, buscando usurpar das riquezas deles. Em meio a essa perseguição, era comum que os hebreus fossem culpados por toda e qualquer dificuldade que fosse encontrada no trajeto, isto é, reforçava-se um discurso que sempre havia sido pregado: os judeus são culpados por quaisquer adversidades experimentadas.

Ao analisar esses aspectos, identifica-se, também em África, diferentes mecanismos utilizados para perseguir os judeus, pois ao bani-los da região, o governante estaria impedindo-os de se aproximar dos dirigentes locais, de alcançar posições econômicas, de modo que, ao excluí-los, impediria a ascensão de uma possível “burguesia” em Luanda, a fim de resguardar o poder imperialista e do clero, como bem desejavam os governantes lusos, de modo que não havia lugar seguro para os descendentes de Abraão onde houvesse portugueses.

Avento a hipótese de que o judeu Samuel Pinheiro foi trazido para a cena do texto por conta da busca de Pepetela pelo caráter plural na construção de um registro histórico pela via da ficção. Nascido em terras lusas, mais especificamente em Évora, judiaria portuguesa, o rapaz vivera com sua família a perseguição. Após a obrigatoriedade da conversão ao catolicismo, mas experimentando

um medo constante, seus pais resolveram se mudar para Flandres, em busca de novos ares. Assim conta o narrador: “o pai do Pinheiro tinha tido problemas com a Inquisição em Évora, por ser cristão-novo” (PEPETELA: 1999, 52). Apanhado pelos inquisidores, o comerciante judeu lança mão de vários esforços para se ver livre dos investigadores clericais. Uma de suas estratégias fora sair da judiaria de Évora, passando a residir na Praça do Giraldo, “a mais importante da cidade” (PEPETELA: 1999, 52). Ele também procurara demonstrar seguir o credo católico, pois “Os filhos e ele próprio eram batizados e iam à missa aos domingos” (PEPETELA: 1999, 52). Além disso, fazia altos donativos para a “Misericórdia”, no dizer do narrador, “como faziam os Homens Bons” (PEPETELA: 1999, 52), mas todos os esforços foram em vão, porque

alguém denunciou à Inquisição que na sua casa se respeitava o Sabat e havia bruxarias. O Santo Ofício interrogou-o uma vez, mas sem conclusões. Tanto bastou para que os vizinhos, cristãos-velhos, lhe apedrejassem a casa e obrigassem a família a fugir, antes que alguém fosse para a fogueira. Passaram para Lisboa, apanharam o primeiro barco para a Flandres, se instalaram em Roterdão. Quando os holandeses tomaram Pernambuco, a Companhia das Índias Ocidentais encorajou os judeus fugidos de Portugal a mudarem para o Brasil, pois conheciam a língua e os costumes e seriam úteis como intermediários. A família respondeu ao chamamento e se instalou em Pernambuco. (PEPETELA: 1999, 52).

Como se observa, Pepetela bebe nas fontes oficiais da história para construir suas personagens. Conforme pôde ser observado na leitura das obras do escritor, a trajetória de dificuldades vividas pelos

judeus *sefardim* na Idade Moderna estão registradas não apenas em *A Gloriosa família*, mas também em *A sul, o sombreiro* (2012) e em *A geração da Utopia* (2000), ainda que dessa última conste um registro mais sutil.

Seguindo o matiz histórico na construção ficcional, o narrador de Pepetela traça um novo destino para o judeu Samuel Pinheiro. Sabedor de que os holandeses haviam tomado posse de Luanda, o jovem deixa os pais e irmãos em Pernambuco e vai tentar a sorte por lá. Ao chegar, instala-se como comerciante no cais, apossando-se de uma loja abandonada por um vendeiro português que fugira dos holandeses quando estes tomaram de assalto a cidade. Passado um ano, sua bodega tornara-se a mais concorrida do porto de Luanda, embora houvesse poucos compradores civis, uma vez que a cidade era quase somente habitada pelos militares da Cia das Índias Ocidentais.

Tal como Manuel Pereira, o Pinheiro da bodega não tem voz no romance. A referência a ele é constante, mas o leitor não tem acesso a seus pensamentos ou ações por ele mesmo. Tudo o que se conhece da personagem é por intermédio do narrador. Vale ressaltar, porém, que o jovem comerciante não vê sua identidade ameaçada. À medida que o comércio vai se expandindo e vão chegando mais pessoas para habitar a cidade, o rapaz segue ampliando seus negócios. Além do vinho e aguardente que servia aos soldados e negociantes portugueses lá aportados, passa a oferecer também “alguma comida baseada em peixe e marisco” (PEPETELA: 1999, 78). E, com essa postura, vai levando a vida e os negócios.

Pela bodega, passa uma heterogeneidade de pessoas e culturas que se encontram em Luanda e merecem o destaque do narrador. Como terra em exploração, pessoas em movimento e do mundo todo

deixam suas marcas, seus gestos, seus costumes e nada fica à margem da observação elocutória. A presença dos mouros, o pintor Barlaeus (Caspar Barlaeus 1584-1648), o engenheiro Daniel Boreel⁶, o geógrafo Macgref (Georg Marcgraf 1610-1644), os costumes locais como o das mulheres holandesas que não se sujeitam aos maridos e marcam sua insubmissão com o ato de se sentar à mesa e nunca no chão, como as portuguesas e luandenses servem para situar o leitor na ambiência da vida local. O narrador destaca também muitas coisas da vida citadina e cotidiana da vila que escondia uma futura metrópole.

Chegámos ao largo da Kitanda, onde desembocava a rua Direita. Havia duas dezenas de vendedores, meia dúzia com hortaliças e fruta, mais umas tantas mulheres a venderem cola, outras carvão. A maior parte dos compradores eram também mulheres. Mas estavam dois soldados holandeses numa banca de cola, discutindo com a kitandeira sobre as maravilhas do fruto, para eles desconhecido. E mais a frente passámos por Angélica Ricos Olhos que comprava fubá de bombó. Ela virou a cara na direcção da rede do meu dono e baixou a cabeça em cumprimento, pelos vistos sabia quem ele era. (PEPETELA: 1999, 335).

A bodega tem um lugar de destaque no romance, sendo especialmente um espaço de negociação das diferentes identidades em África, tornando Samuel Pinheiro um próspero homem de negócios. Aparentemente, ele não se preocupa com sua identidade judaica e parece estar perfeitamente assimilado ao mundo africano.

6 Registro que ainda que tenha buscado em inúmeras fontes, não encontrei nenhum dado histórico-biográfico de Daniel Boreel.

Tanto é que busca uma esposa da terra e, um dia, como afirma o narrador, “feliz da vida”, o Pinheiro deixa seu comércio nas mãos de um escravo alforriado, seu futuro cunhado, e segue para uma comunidade tribal, a fim de pagar o alembamento à família e se casar com a moça que conquistara seu coração. Baltazar é o primeiro a saber da movimentação do jovem rumo à nova promessa civil. Findo o tempo dos Flamengos em Angola, situa-se agosto de 1648. Os portugueses haviam vencido a batalha graças aos reforços vindos do Brasil. O Flamengo saiu da sanzala e foi à cidade em busca de notícias. Sabedor da vitória lusa, resolve tomar uma jarra de vinho na bodega do judeu. O narrador assim relata:

A taberna apresentava o mesmo aspecto da cidade, com um único cliente sentado numa mesa. E a servir estava o forro que ajudava normalmente o Pinheiro no atendimento. Baltazar se deixou cair numa cadeira de braços que rangeu perigosamente, e pediu uma jarra de vinho, das pequenas, pois ainda era manhã. Então perguntou pelo dono da bodega.

– Pinheiro foi buscar mulher.

Perante o espanto do Van Dum e do genro, tão mudos como eu pela surpresa, o forro explicou melhor.

– Foi à minha terra. Já lá tínhamos estado uma vez e ele viu a minha irmã. Gostou. Agora foi lá levar o alembamento para trazer a minha irmã como mulher. Já tinha idade de casar e ter filhos, foi o que o Pinheiro disse. (PEPETELA: 1999, 390).

Entre curioso e satisfeito, Baltazar inquire mais: “Quando foi e quando volta?” (PEPETELA: 1999, 390) e recebe como resposta que já era tempo do comerciante voltar, pois fazia uma semana que por lá estava. Porém, quando retorna com a mulher, os

portugueses já haviam retomado o poder em Angola, mas dada a felicidade em que se encontrava, não percebeu as mudanças quando entrou na cidade, sendo preso e condenado pelo novo governante português: Sottomayor. O narrador conta que o Pinheiro não foi julgado “pelo crime de ter vindo para Angola durante a ocupação holandesa” (PEPETELA: 1999, 405), pois o julgamento implicava “argumentações e procedimentos judiciais lentos e aborrecidos” (PEPETELA: 1999, 405). Desse modo, o rapaz “foi expeditamente queimado numa fogueira por ser judeu e ter fugido de Portugal para a Holanda, quando era criança” (PEPETELA: 1999, 405).

A história do Pinheiro da Bodega tem certa semelhança com a de Luiz de Carvajal – el mozo – um jovem hebreu de abastada família espanhola que fugira para o México no período das perseguições inquisitoriais na Espanha. Toby Green no livro *O reinado do medo* relata que a Inquisição da cidade do México, em 1594, começou a receber provas de atividades criptojudasas do jovem que já havia cumprido pena de quatro anos, quando fora detido e encarcerado pelos inquisidores, porém, reconciliado em 1589.

Após as denúncias que se avolumavam nos porões da Inquisição, Carvajal volta a ser torturado. Os algozes, para incriminá-lo, colocaram um espião junto a ele na cela prisional e, uma das estratégias utilizadas pelos inquisidores fora infiltrar no ambiente prisional o tabelião e o secretário do tribunal mexicano para ouvir as conversas dele com o espião Luiz Diaz tendo tudo sido feito às escondidas e com requintes torpes. Os “infiltrados” funcionários da justiça se deslocaram até a cela às escondidas, movimentando-se por passagens secretas e postaram-se junto a uma porta oculta na cela. Nesse lugar, puderam ouvir a conversa entre Diaz e Carvajal. (110).

Dessa forma, acumularam provas para condená-lo.

Cruelmente torturado, o jovem denunciou a mãe e suas quatro irmãs. Maltratadas e torturadas, as mulheres de sua família, Isabel, Catarina e Leonor suas três irmãs e a mãe foram mortas, juntamente com Luiz de Carvajal e mais quatro “hereges, em um auto de fé no dia 8 de dezembro de 1596”. Luiz Nazário também investigou o caso de Carvajal e apontou que os clérigos usaram de todos os meios para convertê-lo à fé cristã. Ele, porém, não se dobrou e mesmo torturado, encorajava os membros de sua família a continuar no judaísmo. Por ser uma pessoa conhecida, pois Carvajal fora governador do Novo Reino de Leão, seus opositores o garrotearam. Eles usaram dessa artimanha para dar a impressão ao público de que ele havia se convertido. Nazário traz ainda que a família do rapaz foi perseguida “até o século XVIII e parte de seus descendentes tornaram-se judeus de grande erudição” (NAZARIO: 2005, 129). Em outras palavras, a família Carvajal fugira para o Novo Mundo, mais especificamente, para o México, a fim de se afastar dos tribunais inquisitoriais, mas as garras opressoras os alcançaram nessas novas terras e os levaram para a fogueira, logicamente, apossando-se de seus bens.

Em minhas análises, observo que Samuel Pinheiro, personagem da ficção de Pepetela, pode ter sua história aproximada da de Luiz de Carvajal, dada sua trajetória. Saíra de Évora na infância em direção à Holanda; de lá segue para Pernambuco e, do Brasil, para Luanda. Em África, os Inquisidores também registraram seus cruéis rastos e, assim, condenaram o recém-nubente à fogueira, simplesmente por ter nascido em uma família hebreia e ser um cristão novo. Pepetela, dessa forma, registra as arbitrariedades e as crueldades das ações inquisitórias em Luanda e, pela ficção, recupera a história em sua

matriz original e cruel, dando a ela um novo realce.

REFERÊNCIAS

APPADURAI, Arjun (org.). *A vida social das coisas: As mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 1989.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Tradução de Mírian Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Glaucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dicionário de Símbolos: Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

CURY, Maria Zilda Ferreira. *Navio de Imigrantes, identidades negociadas*. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 2002.

GEERTZ, James Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1994.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

NAZARIO, Luiz. *Autos-de-Fé como espetáculos de massa*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.

NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

PEPETELA, *A gloriosa família: o tempo dos flamengos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

_____. *A Geração da Utopia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

_____. *A Sul. O Sombreiro*. São Paulo: Leya, 2013.

PEREIRA, Kenia Maria de Almeida. *A Poética da Resistência em Bento Teixeira e Antônio José da Silva, o Judeu*. São Paulo: AnnaBlume, 1998.

RICHARDSON, A. *A cabala*. Tradução de José Mendes. Lisboa: Editorial Estampa, 1981.

TOPEL, Marta F. Terra Prometida, exílio e diáspora: apontamentos e reflexões sobre o caso judeu. *Revista Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 331-352, jan/jul. 2015. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832015000100013>>. Acesso em: 8 nov. 2021.

SARAIVA, Antônio José. *Inquisição e Cristãos-Novos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1969.

SCLIAR, Moacyr. *A condição judaica: das tábuas da lei à mesa da cozinha*. Porto Alegre: L&PM, 1985.

TAVARES, Maria José Ferro. A diáspora judaica. *Revista Janus*, 1999-2000. Disponível em: <<http://www.janusonline.pt/1999-2000>>. Acesso em: 14 jan. 2019.

PRIMO LEVI E A ALQUIMIA DA MEMÓRIA: AURUM DE STERCORE

Claudia Fernanda de Campos Mauro¹

Na Itália, e em todos os países onde se discute a questão da *Shoah*, a literatura relativa ao campo de concentração se identifica, imediatamente, com a figura do escritor Primo Levi (Turim, 1919-87), considerado um importante, profundo e lúcido narrador-testemunha do *Lager* (campo de concentração, em alemão). Sua obra principal, *Se questo è un uomo* (1947), nasce da experiência de onze meses no campo de *Auschwitz*. Levi descreve com imensa lucidez o absurdo daquela realidade, inconcebível e incompreensível, até mesmo, para quem a conheceu de perto: *ci siamo accorti che la nostra lingua manca di parole per esprimere questa offesa, la demolizione di un uomo*. (LEVI: 1991, 47). O escritor não oferece uma leitura teológica nem filosófica de *Auschwitz*; ao contrário, o retrata como uma experiência concreta e terrena, uma monstruosa aventura do intelecto, da qual é importante compreender o funcionamento, a ética, a antropologia e

1 Professora de Literatura da UNESP/ Campus de Araraquara. Pós-doutorado pela Università degli Studi di Firenze/Itália. Pesquisadora do LEJ.

as relações de força. Ao leitor, Levi não pede compaixão mas sim, que o ouça; lhe recomenda que tenha sabedoria, memória e atenção. Portanto, Primo Levi faz parte daquilo que se pode chamar o cânone testemunhal da *Shoah*, ao lado de nomes como Paul Celan, Aharon Appelfeld, Jean Améry, Robert Antelme.

Primo Levi, no prefácio ao livro *La vita offesa* (BRAVO; JALLA, 2001), deixa bem clara a importância do papel de testemunha:

[...] Il racconto del reduce è un genere letterario. Per il reduce, raccontare è impresa importante e complessa. È percepita ad un tempo come un obbligo morale e civile, come un bisogno primario, liberatorio, e come una promozione sociale: chi ha vissuto il Lager si sente depositario di un'esperienza fondamentale, inserito nella storia del mondo, testimone per diritto e per dovere, frustrato se la sua testimonianza non è sollecitata e recepita. (LEVI: 2001).²

Foi, justamente, desse impulso de viver para contar, dessa consciência de uma responsabilidade histórica que muitos, segundo Levi, tiraram forças para resistir dia após dia.

Apesar de depositário de uma experiência inexprimível, contá-la é, para o sobrevivente, uma necessidade absoluta que precisa, porém, enfrentar uma memória coletiva que parece estar, de alguma forma, voltada para o cancelamento e para o esquecimento. A expressão, então, é uma necessidade, uma prioridade absoluta sem ser, porém,

2 “O narrativa do sobrevivente é um gênero literário. Para o sobrevivente, contar é uma tarefa importante e complexa. É vista, ao mesmo tempo, como obrigação moral e civil, como necessidade primária, liberatória e como afirmação social: quem viveu o *Lager* sente-se depositário de uma experiência fundamental, inserido na história do mundo, testemunha por direito e por dever, frustrado se o seu testemunho não é solicitado e recebido.”

uma coisa natural. O sobrevivente deve tornar verdadeiro *para o outro* aquilo que lhe aconteceu; deve atestar a monstruosidade que vivenciou e deve, sobretudo, justificar para si mesmo e para os outros o fato de estar vivo. Deve, para tanto, enfrentar a enorme dificuldade de narrar o que ninguém pode imaginar, o que parece desumano demais para ser verdade: as câmaras de gás, os fornos crematórios, as montanhas de cadáveres, as crianças massacradas e transformadas em cinzas. Diante deste tipo de narrativa e deste tipo de imagens, a sensibilidade imediata, natural e instintiva do leitor se rebela, se revolta quando se vê diante da superação do limite do suportável; ele sente um grande incômodo ao se ver dentro de um lugar de morte, de dor e de violência. A testemunha vai, desta forma, em busca não só da permanência e da conservação da experiência vivida e dos valores ligados a ela mas, também, de uma universalização desta experiência. Desta forma, o testemunho literário tem o objetivo de recuperar exatamente a identidade ameaçada pelo campo de concentração e, a fim de recuperar esta identidade, é necessário restaurar a capacidade da memória, isto é, a capacidade de elaborar seu “conto”. O discurso de Primo Levi-testemunha vem a colocar o Eu narrante como elemento central da narrativa; o leitor/narratário, por sua vez, legitima a coerência desta identidade que se revela. Além da desumanização, da identidade ameaçada, da expressão da memória e do testemunho, Levi acrescenta algo ao seu discurso; este “algo” equivale às interrogações. São estas interrogações que dão o sentido mais autêntico a este tipo de memória, que tem como objetivo principal não somente recordar, mas recordar para interrogar. E é função do leitor recolher estas perguntas e tentar respondê-las; desta forma o leitor assume para si a tarefa de interrogar. Assume, então,

uma tarefa que provém do passado e que se projeta no futuro. Pode-se, de certa forma, considerar que o dado histórico em si constitui uma memória morta se não determina uma interrogação, uma reflexão. Por outro lado, a memória do fato histórico acompanhada pela interrogação, esta sim, é uma memória viva, empenhada, que conduz à reflexão e à compreensão. É, portanto, o olhar do outro (leitor) que sanciona a existência do Eu (narrador). O leitor é convidado a testemunhar o testemunho do narrador e tem o poder de dar autenticidade à identidade construída pela narrativa.

Cesare Segre, em um interessante ensaio intitulado *Il tragico e la Shoah nel romanzo del Novecento* (2003) discute a ideia, defendida por críticos e não-críticos empenhados neste tema, da impossibilidade de se fazer literatura com o tema do Holocausto pois, segundo esta corrente, o tratamento literário pode deformar a verdade contida nos testemunhos. Segre defende a ideia de que a oposição entre testemunho e literatura só pode valer se não se levar em consideração o fato que a literatura pode transmitir a verdade tanto quanto ou, até mesmo, com mais eficácia que qualquer testemunho, mesmo que abra mão da precisão da vivência e da documentação dos fatos. Deste modo, para o crítico, é perfeitamente aceitável que um escritor, mesmo que não envolvido diretamente com a experiência da *Shoah*, possa tratar do assunto de maneira séria e que possa dizer sobre o fato verdades importantes, desde que suas fontes sejam seguras e que ele tenha refletido profundamente sobre o tema. Segre chama a atenção para o fato de que, se não for assim, a morte, inevitavelmente próxima dos sobreviventes, isto é, das testemunhas diretas cancelaria qualquer tipo de discurso futuro a respeito do Holocausto.

Com relação a Primo Levi, Segre o considera uma exceção, visto que soube dar um testemunho que era, ao mesmo tempo, grande literatura. O estudioso define *Se questo è un uomo* como a descrição da luta entre executores e prisioneiros; executores que tentam desumanizar sistematicamente o homem e prisioneiros que, quando são capazes de defender minimamente sua dignidade, conseguem sentir-se superiores aos próprios executores. Assim, na visão de Segre, o *Lager* é, para Levi, “um monstruoso laboratório social” projetado em todos os seus particulares para desfrutar dos prisioneiros como escravos mas, sobretudo, para destruir os judeus espiritual e fisicamente. Quem montou este laboratório concluiu que, somente enfraquecendo as defesas morais dessas pessoas, é que se poderia justificar a sua eliminação, ou seja, aqueles que viriam a ser mortos não deveriam ser considerados mais homens. Segre considera que o maior horror da *Shoah* foi a condenação coletiva à morte sem a menor possibilidade de absolvição, uma vez que esta pressupõe a existência de uma culpa e culpa não havia. Finalmente, o crítico conclui seu ensaio com uma forma de critério de leitura relativo aos livros que tratam da *Shoah*, Não basta que o escritor apele para a compaixão e para a simpatia do leitor; é preciso que este leitor perceba a complexidade do horror e não sinta somente a piedade pelos casos isolados, mas também que use a razão que leva do particular para o geral, do sofrimento de um indivíduo para a tentativa de extermínio de um povo. É esta conexão entre o particular e o geral o elemento marcante na obra de Primo Levi.

Em *Se questo è un uomo*, podemos identificar três cominhos percorridos pela memória de Levi: a memória da violência, o complexo do sobrevivente e as causas da sobrevivência.

Com relação ao primeiro ponto, Levi muda sua opinião a respeito do caráter de confiabilidade da memória. Inicialmente, o escritor volta sua atenção para a inconstância, para a instabilidade da memória e, conseqüentemente, para a necessidade de uma análise rigorosa dos testemunhos, a fim de conhecer e fazer conhecer a experiência do *Lager*. Em 1983, em sua fala no Congresso Internacional *Il dovere di testimoniare*, Levi manifesta-se de modo severo a respeito dos limites da memória e defende a necessidade de filtrar os testemunhos baseados nela:

La memoria umana è uno strumento meraviglioso ma fallace. [...] non avviene quasi mai che due testimoni oculari dello stesso fatto lo descrivano allo stesso modo e con le stesse parole, anche se il fatto è recente, e se nessuno dei due ha un interesse personale a deformarlo. (LEVI: 1984).³

Finalmente, Levi reconcilia-se definitivamente com a memória em seu livro *I sommersi e i salvati* (1986). Admite que a memória impera no livro e que, como se trata de uma memória distante, pode ser vista como uma fonte suspeita e deve, portanto, ser defendida de si mesma. O autor apresenta, em seguida, uma argumentação em defesa da confiabilidade nos fatos trazidos ao presente através da memória:

3 “A memória humana é um instrumento maravilhoso, mas falível. [...] não acontece quase nunca que duas testemunhas oculares do mesmo fato o descrevam do mesmo modo e com as mesmas palavras, mesmo que o fato seja recente e que nenhuma delas tenha interesse pessoal em deformá-lo.” — O congresso aconteceu em 1983 e os anais foram publicados em 1984.

[...] contiene più considerazioni che ricordi, si sofferma più volentieri allo stato delle cose qual è oggi che non sulla cronaca retroattiva. Inoltre, i dati che contiene sono fortemente sostanziati dall'imponente letteratura che sul tema dell'uomo sommerso (o "salvato") si è andata formando, anche com la collaborazione, volontaria o no, dei colpevoli di allora; ed in questo corpus le concordanze sono abbondanti, le discordanze trascurabili. Quanto ai miei ricordi personali, ed ai pochi aneddoti inediti che ho citato e citerò, li ho vagliati tutti com diligenza: il tempo li ha um po" scoloriti, ma sono in buona consonanza con lo sfondo, e mi sembrano indenni dalle derive che ho descritto. (LEVI: 1986, 23).

Esta forma, Primo Levi assume a ideia de que a memória não é história, mas a história precisa e deve poder contar com a memória.

Podemos concluir esta questão com as considerações da estudiosa Anna Rossi Doria, que vêm ao encontro da posição de Levi e de Cesare Segre:

[...] la storia della deportazione non potrà rimanere separata dalla memoria, ma dovrà trovare i modi e le forme per integrarsi con essa e per garantirne la trasmissione anche a partire dal momento, ormai vicino, in cui saranno scomparsi tutti i testimoni diretti. [...] In questo senso, sembra oggi più che mai auspicabile una reconciliazione tra storia e memoria, più che mai necessario un nuovo patto tra le due. (DORIA: 1998, 172).

Com relação ao complexo do sobrevivente, está relacionado a um sentimento básico de culpa por ter sobrevivido no lugar de outros. Os ex-deportados, frequentemente, o descrevem como um sofrimento

ligado à lembrança do companheiro morto no *Lager* e à ideia de que os familiares desse companheiro possam vir a pensar que houve algum tipo de “armação”, por parte do sobrevivente, para se salvar no lugar do amigo. Mesmo reconhecendo que ter sobrevivido é um privilégio, um motivo de satisfação, os que conseguiram voltar dos campos de concentração se sentem atormentados pela memória, que traz para diante deles o amigo morto, e também pela impossibilidade de dar qualquer tipo de conforto aos familiares. Citamos, agora dois trechos que explicam com muita clareza o conceito de complexo do sobrevivente: no primeiro, Primo Levi coloca na boca de uma personagem o peso deste sentimento e, no segundo, Bruno Vasari dá a explicação sobre a angústia de quem convive com esse tormento.

Vergogna di non esser morti, ce l'ho anch'io: è stupido ma ce l'ho. È difficile spiegarla. È l'impressione che gli altri siano morti al tuo posto; di esser vivi gratis, per un privilegio che non hai meritato, per un sopruso che hai fatto ai morti. Essere vivi non è una colpa ma noi la sentiamo come colpa. (LEVI: 1992, 86).

[...] al deportato ... appena rimesso piede in patria invincibile saliva alle guance quando doverosamente avvicinava, per cercare di confortarli, i familiari di un compagno rimasto lassù. Ciò anche con la pura coscienza di non avere da rimproverarsi nessuna azione a danno dei compagni e di non aver goduto di nessun privilegio.

Certo essere vivi è una grande gioia, un'esprimibile felicità offuscata però a momenti e resa amara dal ricordo dei compagni morti in modo atroce e dall'espressione dei parenti in lutto senza una tomba su cui piangere. (VASARI: 1982, 12).

A terceira estrada percorrida pela memória de Primo Levi conduz às reflexões acerca das causas que permitiram a sobrevivência. Este tipo de reflexão aparece com muita frequência nos relatos dos ex-deportados.

No prefácio a *I sommersi e i salvati*, Levi faz um elenco de motivos que, para ele, foram responsáveis pela manutenção da vida. São eles: habilidade, sorte, boa saúde inicial, acaso, oportunidades ocasionais e, sobretudo, força e vontade de sobreviver. Segundo ele, todos estes fatores, somados aos conhecimentos relativos à sua profissão de químico, lhe permitiram chegar ao que ele chama de “observatório privilegiado”, representado pelo laboratório de química para o qual foi designado. Em *Se questo è un uomo* aparece a combinação de todos estes fatores:

- a profissão, que lhe permitiu trabalhar em um ambiente estratégico, protegido do frio e um pouco mais bem alimentado;
- a recuperação no Ka-Be (enfermaria), que lhe permitiu evitar a marcha de evacuação do *Lager*, a Marcha da Morte;
- a sorte de ter encontrado Lorenzo, o operário civil;
- possuir algumas qualidades morais, como o forte sentimento de amizade;
- o empenho e a habilidade para organizar e proteger a vida no pavilhão do Ka-Be, onde se recuperava.

Deste modo, Levi deixa claro, através de suas considerações, que as causas principais de sua sobrevivência eram o acaso e a sorte e a busca por essa “justificativa” para o fato de estar vivo serve, para o autor, como um fator atenuante para o seu complexo de sobrevivente. No trecho citado, podemos ver a lucidez com que Levi descreve a “culpa” de ter sobrevivido para, em seguida, “perdoar” a

si mesmo; sobrepõe-se, então, a razão sobre a vergonha de ter vivido no lugar de outro .

Hai vergogna perché sie vivo al posto di un altro? Ed in specie, di un uomo più generoso, più sensibile, più savio, più utile, più degno di vivere di te? Non lo puoi escludere [...] È solo una supposizione, anzi, l'ombra di un sospetto: che ognuno sai il Caino di suo fratello, che ognuno di noi [...] abbia soppiantato il suo prossimo, e viva in vece sua. [...] potrei essere vivo al posto di un altro; potri avere soppiantato, cioè di fatto ucciso. [...] Mi sentivo sí innocente, ma intruppato fra i salvati, e perciò alla ricerca permanente di una giustificazione, davanti agli occhi miei e degli altri. (LEVI: 1986, 62-64).

Outro elemento que desenvolve um papel muito importante em toda a obra de Primo Levi e ao qual o escritor retorna com frequência é o sonho. No caso de *La tregua*, o livro se abre com a poesia *Alzarsi* e se fecha com um trecho em prosa, que é uma paráfrase desta mesma poesia. Além disto, o tema do sonho reaparece, nesta obra, no capítulo *I sognatori*.

Em *Se questo è un uomo*, a Razão se mostra ausente, suspensa, pois tudo parece acontecer em uma atmosfera de sonho, revelada já na chegada dos prisioneiros à rampa de Auschwitz: *Tutto era silenzioso come in un acquario, e come certe scene di sogni.* (LEVI: 2005, 17).

A cena seguinte, que abre o capítulo *Sul fondo* parece, do mesmo modo, irreal: antes de ser transformado em *häftling*, Levi atravessa uma grande sala (*l'inferno dei nostri giorni*), onde o tempo parece não passar.

Levi definiu o *Lager* como um lugar *rovesciato*, invertido, dotado de regras próprias, totalmente opostas às vigentes no mundo exterior e, desta forma, como seria possível que aquilo tudo fosse verdadeiro?

Para Bruno Bettelheim, as experiências vividas no campo de concentração são “inesquecíveis, mas irreais”. Então, se o *Lager* pode ser considerado um lugar de irrealidade, qual seria o papel dos sonhos, que são uma espécie de “duplo do real”? Bettelheim, tendo entrevistado muitos ex-deportados, conclui que, na maioria dos sonhos dos prisioneiros, os fatos mais graves não aparecem nunca; eles nunca sonhavam, por exemplo, com a viagem para o *Lager* e nem com os fatos mais terríveis e violentos que aconteceram lá. O estudioso chama os sonhos recorrentes de “sonhos-desejo”, onde a fome, o frio, as necessidades básicas ocupam o lugar principal, através de bens ou situações que as satisfazem: comer, tomar um banho quente, estar em casa, estar na própria cama, etc. Bettelheim também verificou a total ausência de sonhos de caráter sexual.

No *Lager*, a realidade é um pesadelo a olhos abertos e Levi nos narra seu sonho a olhos abertos. No capítulo *Ka-Be* de *Se questo è un uomo*, enquanto está trabalhando com os outros prisioneiros, um trem passa e eles não podem atravessar e são obrigados a parar o trabalho para aguardar a liberação do caminho. Levi imagina que o trem é italiano, que sobe nele, que se esconde no meio do carvão e é transportado para a Itália, onde encontra uma mulher, que o interroga, lhe dá de comer, porém não acredita no seu relato e, então, ele mostra a ela o número tatuado no braço. Trata-se, então, de um sonho dentro do pesadelo, de um momento de alívio dentro de uma eternidade de sofrimento. A volta à realidade, ao pesadelo é, segundo

Levi, o momento de maior sofrimento: *Guai a sognare: il momento di coscienza che accompagna il risveglio è la sofferenza più acuta. Ma non ci capita sovente, e non sono lunghi sogni: noi non siamo che bestie stanche.* (LEVI: 2005, 38-39).

No capítulo *Le nostre notti* do mesmo livro, Levi narra um sonho recorrente no campo e tenta nos dar uma interpretação; a narrativa é complexa, pois não se trata de um só sonho, mas de dois ou três sonhos, um dentro do outro. No primeiro, Levi adormece e sonha que está dormindo em uma plataforma rodoviária e o trem está para chegar. Levi sente a locomotiva próxima, parece sentir o calor que vem dela, mas ela não chega nunca. Reconhece o som da ferrovia de Auschwitz, som que está bem impresso na memória como símbolo do sofrimento extremo; é um som evocativo, *come accade per certe musiche e certi odori*. O efeito descrito por Levi é de sentir o sono como um véu sutil e a reação é a de defender o sono, de não abrir os olhos.

Então, tem início o segundo sonho, dentro do primeiro; trata-se do sonho mais famoso de Levi: está em casa, com a irmã e alguns amigos. O sonho começa com a narração do sonho da locomotiva e, então, passa a narrar a fome, os piolhos, o *Kapo*. Estar em casa entre amigos, lhe proporciona a sensação de prazer físico mas, de repente, percebe que seus interlocutores não seguem seu discurso:

Qui c'è mia sorella, e qualche mio amico non precisato, e molta altra gente. Tutti mi stanno ascoltando, e io sto raccontando proprio questo: il fischio su ter note, il letto duro, il mio vicino che io vorrei spostare, ma ho paura di svegliarlo perché è più forte di me. Racconto anche diffusamente della nostra fame, e del controllo

dei pidocchi, e del Kapo che mi ha percosso sul naso e poi mi ha mandato a lavarmi perché sanguinavo. È un godimento intenso, fisico, inesprimibile, essere nella mia casa, fra persone amiche, e avere tante cose da raccontare: ma non posso non accorgermi che i miei ascoltatori non mi seguono. Anzi, essi sono del tutto indifferenti: parlano confusamente d'altro fra di loro, come se io non ci fossi. Mia sorella mi guarda, si alza e se ne va senza far parola. (LEVI: 2005, 53).

Segue, então a descrição da dor tão conhecida dos ex-deportados: a tristeza desesperada de contar e não ser ouvido:

Allora nasce in me una pena desolata, come certi dolori appena ricordati della prima infanzia: è dolore allo stato puro, non temperato dal senso della realtà e di circostanze estranee, simile a quelli per cui i bambini piangono. (LEVI: 2005, 53-54).

Levi retorna à realidade, à superfície, como se o sonho fosse uma profundez, um aquário e, enfim, abre os olhos. O sonho está diante dele *ancora caldo*, ainda quente, e a angústia do escritor vem do fato de se tratar de um sonho já sonhado por tantos de seus companheiros:

Perché questo avviene? Perché il dolore di tutti i giorni si traduce nei nostri sogni così costantemente, nella scena sempre ripetuta della narrazione fatta e non ascoltata? (LEVI: 2005, 54).

Neste caso, a realidade do *Lager* pode ser preferível ao pesadelo de não ser ouvido e, então, o sonho é mais terrível que a realidade. Este sonho, comum a todos os prisioneiros, ao invés de satisfazer as necessidades primárias, serve para renovar o sofrimento.

Enquanto se coloca estas questões, Levi olha ao seu redor e percebe que muitos de seus companheiros estão sonhando: sonham que estão comendo. É o mito de Tântalo que, punido pelos deuses, está imerso na água e não pode beber; tem fome e não consegue pegar o galho cheio de frutos que está acima de sua cabeça. Este é o sonho coletivo:

Molti schioccano le labbra e dimenano le mascelle. Sognano do mangiare: anche questo è un sogno collettivo. È un sogno spietato, chi ha creato il mito di Tantalo doveva conoscerlo. Non si vedono soltanto i cibi, ma si sentono in mano, distinti e concreti, se ne percepisce l'odore ricco e violento; qualcuno ce li avvicina fino a toccare le labbra, poi una qualche circostanza, ogni volta diversa, fa sí che l'atto non vada a compimento. Allora il sogno si disfa e si scinde nei suoi elementi, ma si ricompono subito dopo, e ricomincia simile e mutato: e questo senza tregua, per ognuno di noi, per ogni notte e per tutta la durata del sonno. (LEVI: 2005, 54).

Desta forma, as privações, o cansaço e os sofrimentos do dia se transformam em pesadelos como os que, na vida livre, ocorrem somente nas noites de febre.

A noite é uma sequência sono-consciência-pesadelo onde, o momento mais terrível é o despertar, representado pela expressão de comando *wstawac* (levantar-se). Segundo Levi, poucos são

acordados por esse comando, pois a maioria dos prisioneiros já está acordada antes que soe a tão terrível campainha:

Pochissimi attendono dormendo lo Wstawac: é un momento di pena troppo acuta perché il sonno piú duro non si sciolga al suo approssimarsi. [...] La parola straniera cade come una pietra sul fondo di tutti gli animi. "Alzarsi": l'illusoria barriera delle coperte calde, l'esile corazza del sonno, la pur tormentosa evasione notturna, cadono a pezzi intorno a noi, e ci ritroviamo desti senza remissione, esposti all'offesa, atrocemente nudi e vulnerabili. (LEVI: 2005, 56).

O sonho, como foi dito inicialmente, pode ser visto como elemento de proteção em relação à realidade cotidiana do *Lager*. É como se houvesse uma inversão entre o período diurno e o noturno, isto é, o *Lager* é o pesadelo do qual o sonho procura fugir, dando forma às necessidades elementares: fome, sono, limpeza, bem-estar físico e psíquico. O sonho é uma contínua defesa daquele pesadelo diurno a olhos abertos.

No final de *La tregua*, o protagonista/Levi chega a Torino, mas um sonho continua a visitar suas noites; um sonho dentro de outro sonho. É o mesmo sonho narrado em *Se questo è un uomo* porém, invertido: ele está em casa mas, pouco a pouco, se dá conta de que está de novo no *Lager*.

È un sogno entro un altro sogno, vario nei particolari, único nella sostanza. [...] sono di nuovo in Lager e nulla era vero fuori del Lager. Il resto era breve vacanza, o inganno dei sensi, sogno: la famiglia, la natura in fiore, la casa. Ora questo sogno interno,

il sogno di pace, è finito, e nel sogno esterno, che prosegue gelido, odo risuonare una voce ben nota; una sola parola, non imperiosa, anzi breve e sommessa. È il comando dell'«alba in Auschwitz, una parola straniera, temuta e attesa: alzarsi, «Wstawac'». (LEVI: 1989, 325).

Dois sonhos opostos e inversos, onde o segundo aparece mais forte e persistente a partir do momento em que o primeiro – o pesadelo verdadeiro do *Lager* – se desfez. O próprio Levi explica esta questão na nota da edição escolar de *La tregua*, de 1965: *Nel sogno, il Lager si dilata ad un significato universale, è divenuto simbolo della condizione umana stessa (“nulla era vero all’infuori del Lager”), e si identifica con la morte a cui nessuno si sottrae.* A explicação continua, considerando a vida humana como uma trégua; o próprio repouso noturno no Campo é uma trégua, *una proroga*. São todos intervalos breves interrompidos pelo comando *Alzarsi*. Levi termina a nota:

Questa voce comanda, anzi invita, alla morte, ed è sommessa perché la morte è iscritta nella vita, è implicita nel destino umano, inevitabile, irresistibile; allo stesso modo nessunopotrebbe pensare di opporsi al comando del risveglio, nelle gelide albe di Auschwitz. (LEVI: 1989, 325).

Levi, talvez, queira nos dizer que o comando para se levantar seja um convite para a morte. O comando *alzarsi* que evoca, ainda que invertido, a ordem dada por Jesus a Lázaro, pode ser entendido como um *devi morire*. Esta ordem está ligada diretamente à lembrança do *Lager* como lugar no qual se morre todos os dias e, a cada dia, poderia ser a vez de Levi.

Podemos observar, ainda, um outro fato: o diferente significado simbólico entre *alzarsi* e *giacere* em *Se questo è un uomo*. *Giacere*, ainda que no sonho, é a posição do morto, enquanto *alzarsi* é a posição do homem vivo. Normalmente, despertamos do sono, que é a experiência de uma pequena morte, ficando em pé, *alzandosi*. Mas, *alzarsi* corresponde, para Levi, a uma vida que é também morte e, desta forma, o deportado experimenta uma dupla morte. Dormir é estar no *giaciglio*, em uma condição de animal mas, também durante o dia, os deportados são como animais (*l'animale-uomo*) que lutam para não morrer. O rebelde que morre enforcado no último capítulo de *Se questo è un uomo* é o único que morre em pé, perpendicularmente ao solo e não deitado como um animal. Diante desta cena, diz Levi, pode-se somente sentir vergonha e baixar a cabeça; vergonha da própria incapacidade de morrer como homens. Pensemos, então, na relação entre os dois sonhos: o de voltar e não ser ouvido e o de voltar e estar ainda no *Lager*. Entre eles há uma espécie de simetria: o sonho do *Lager* é o inverso do sonho da vida normal e o que liga os dois é, justamente, o *Wstawac*. Desta maneira, percebemos que os dois sonhos são idênticos porém, invertidos, exatamente como a mão direita e a esquerda; o plano de rotação que permite a sobreposição dos dois sonhos é o imperativo *Wstawac*.

Se comparado a *Se questo è un uomo*, *La tregua* se desenrola em uma atmosfera que, agora, é completamente diferente daquela que direcionava o primeiro livro. Em *La tregua*, os horrores e atrocidades não fazem mais parte do cotidiano do escritor e, a urgência em testemunhar esses horrores já tinha passado com o primeiro livro. Porém, Levi permanece fiel a uma estrutura moral, através da qual, ele não se permite uma liberdade de expressão exagerada.

Enquanto o primeiro livro contém uma análise lúcida e cuidadosa dos comportamentos e reações humanas derivados da submissão de homens a condições extremas de existência e de sobrevivência, *La tregua* reflete as preocupações do escritor com a vida pós-*Lager*, com a retomada da vida “normal” e com a convivência com o trauma do passado.

Porém, o retorno também implica em ambiguidade; ambiguidade que reside no contraste entre a ânsia de liberdade e o trauma da volta à normalidade depois de ter vivido a experiência do *Lager*. A trégua do título funciona como uma pausa, uma suspensão entre o horror vivido e o sonho realizado de liberdade; uma trégua entre o que o prisioneiro era no *Lager* e o que poderia vir a ser como homem livre. Neste momento, já nascem novos medos, novas incertezas e um sentimento de fragilidade. Desde a primeira página do livro, a reconquista da liberdade é vivida como um despertar doloroso e solitário, muito mais que como motivo de entusiasmo.

La tregua representa a redescoberta da vida, da aventura e do perigo; a disponibilidade de deixar-se viver esta trégua com o desejo do carinho de casa e, ao mesmo tempo, com uma grande incerteza com relação ao futuro. A página final mostra que Auschwitz permanece e as feridas, ainda que aparentemente cicatrizadas, marcam para sempre corpo e alma; a página final de *La tregua* é o chamado para o futuro do testemunho da *Shoah*.

Elio Gioanola, em seu ensaio *Diversità della letteratura, letteratura della diversità* (IOLI: 1995) se, foi Auschwitz a fazer de Primo Levi um escritor, também foi o escritor a fazer de Auschwitz um evento a ser lembrado, transformando uma realidade em uma verdade. Ao lado do alívio, da liberação, próprios do sobrevivente

que testemunha, Levi experimentava, com a escritura, um prazer intenso. Com a escritura criativa, o autor assiste à transformação de *memorie atroci* em riqueza edificante, ao processo alquímico do *aurum de stercore*.

REFERÊNCIAS

CAVAGLION, Alberto. Il futuro della memoria è la letteratura? In: *La lezione della Shoah. Questione etica, riflessione storica e culturale della memoria*. Firenze: Le Monnier, 2007.

BRAVO, Anna; JALLA, Daniele (org.). *La vita offesa. Storia e memória dei Lager nazisti nei racconti do duecento sopravvissuti*. Milano: Franco Angeli, 2001.

DORIA, Anna Rossi. *Memoria e storia: il caso della deportazione*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 1998.

IOLI, Giovanna (org.). *Primo Levi: memoria e invenzione*. Atti del convegno di San Salvatore Monferrato 26-27-28 settembre 1991. S.S. Monferrato: Edizioni della Biennale piemonte e letteratura, 1995.

LEVI, Primo. *I sommersi e i salvati*. Torino: Einaudi, 1986.

_____. *La tregua*. Torino: Einaudi, 1989.

_____. Atti del Convegno *Il dovere di testimoniare* : perché non vada perduta la memoria dei campi di annientamento della criminale dottrina nazista. Torino: Consiglio regionale del Piemonte/ Associazione nazionale ex deportati politici, 1984.

_____. Prefazione. In: BRAVO, Anna; JALLA, Daniele (org.). *La vita offesa. Storia e memoria dei Lager nazisti nei racconti di duecento sopravvissuti*. Milano: Franco Angeli, 2001.

_____. *Se non ora, quando?*. Torino: Einaudi, 1992

_____. *Se questo è un uomo*. Torino: Einaudi, 2005.

SEGRE, Cesare. *Il tragico e la Shoah nel romanzo del Novecento*. In: TOFFANO, Piero. *Il tragico nel romanzo moderno*. Roma: Bulzoni Editore, 2003. p. 245-261.

VASARI, Bruno. Vergogna di non esseri morti. In: *Triangolo Rosso*. Torino, n.5/6, maggio-giugno, ANED, 1982, p.11.

WIEVIORKA, Annette. *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli*. Paris: Hachette, 2003.

A SÍNTESE IMPROVÁVEL DE UM SOBREVIVENTE: JORGE MAUTNER, O FILHO DO HOLOCAUSTO

Ênio Bernardes de Andrade¹

Henrique George Mautner nasceu no Rio de Janeiro, em 1941. Mas poderia ter chegado ao mundo em um navio: seu nascimento aconteceu um mês depois da chegada de seus pais ao Brasil, fugidos do Holocausto, durante a Segunda Guerra Mundial. É essa a origem de um dos mais singulares artistas do universo da canção popular brasileira, um dos precursores do movimento da contracultura no país, amigo, parceiro e uma espécie de guru profético de gente como Caetano Veloso e Gilberto Gil.

Ainda no início dos anos 1960, antes da explosão de movimentos como o Cinema Novo e o Tropicalismo, o nome de Jorge Mautner já começava a ficar conhecido – não no meio da música, mas da literatura – com o lançamento de seu primeiro livro, *Deus da chuva e da morte*, ganhador do Prêmio Jabuti de 1962 – título que inspirou

1 Doutor em Estudos Literários pela Universidade Federal de Uberlândia-UFU. Foi Orientando da professora Kenia Pereira. Professor Leonardo Davino foi o coorientador do seu doutorado. Bolsista FAPEMIG. Pesquisador do LEJ.

Glauber Rocha para nomear o seu filme *Deus e o Diabo na Terra do Sol* (PELBART: 2002, 145). Naquela década de ditadura militar, Mautner foi militante comunista, chegou a ser preso e acabou por deixar o Brasil, indo morar nos Estados Unidos e depois em Londres.

Foi na capital inglesa que se tornou próximo dos tropicalistas, em um contato que o direcionou à carreira profissional de cantor e compositor. Mautner já compunha canções desde 1958 (antes da Bossa Nova e da Tropicália), mas somente no retorno do exílio londrino lançou seu primeiro disco, em 1972, dando início a uma discografia que ainda ganha novos capítulos nos dias de hoje – seu álbum mais recente, *Não há abismo em que o Brasil não caiba*, foi lançado em 2019.

Da obra cancional de Jorge Mautner, há várias faixas centrais no repertório da canção brasileira: “Maracatu atômico” (com Nelson Jacobina, seu parceiro mais frequente) marcou diferentes gerações, sendo cantada pelo autor e por Gilberto Gil na década de 1970, e ressignificada como ícone do movimento *Manguebeat*, nos anos 1990, em gravação antológica de Chico Science & Nação Zumbi; “Vampiro”, que ficou conhecida na voz de Caetano Veloso na década de 1970, foi composta ainda em 1958, sendo uma das obras levaram o baiano a classificar Mautner como um “tropicalista *avant la lettre*” (VELOSO: 2005, 161); “Lágrimas negras” (também com Jacobina) é outra faixa que transita entre gerações, sendo gravada, além de Mautner, por Gal Costa, Otto, Nina Becker.

Em 2006, Jorge Mautner lançou um livro de memórias sobre sua infância e adolescência: *O filho do Holocausto – Memórias (1941 a 1958)*, obra que, alguns anos depois foi adaptada para o formato audiovisual, no documentário *Jorge Mautner: o filho do*

Holocausto (2012), dirigido por Pedro Bial e Heitor D’Alincourt. Se por um lado o subtítulo do livro remete a um recorte temporal específico, do nascimento até os 17 anos do autor, o próprio título já lança o foco para uma história que se projeta antes do nascimento do compositor: o Holocausto, que provocou a fuga de seus pais para o Brasil, fazendo de Jorge Mautner um brasileiro. Ao mesmo tempo, o recorte temporal insinua-se para o futuro da linha demarcada, pois o Mautner menino e suas origens iluminam nosso olhar sobre sua obra, sua visão de mundo e concepção de Brasil, sua condição de sobrevivente a um dos momentos de maior horror na história da humanidade.

O AMÁLGAMA

O ponto central da narrativa memorialística de Jorge Mautner está no cruzamento de culturas que forma a sua personalidade, convergindo na ideia de uma cultura do amálgama. Tais intersecções dão a ver, não apenas como pano de fundo, mas como matéria determinante, temas históricos internacionais sob a ótica dos seus impactos na vida privada das pessoas comuns (sua família); e nacionais, do Brasil de Getúlio Vargas a momentos luminosos do desenvolvimento de um país em construção, como a inauguração do Parque do Ibirapuera, na São Paulo de 1954, episódio em que relata seu fascínio pelas apresentações de grupos da cultura popular brasileira.

O detalhamento de sua ascendência europeia é bastante diferente do que costumamos ler nas biografias dos compositores de canção popular brasileira, em sua maioria brasileiros das camadas

mais populares ou de classe média, sem um longo alcance das gerações anteriores. Na ancestralidade de Jorge Mautner, deparamo-nos com um mapa europeu desuniforme, estranho a nós, e de culturas também entrecruzadas: mãe e pai austríacos, nascidos em Viena; ela católica, ele judeu; ela de origem eslava e irlandesa, com a família morando na então Iugoslávia naquele início da década de 1940; ele descendente de uma família de judeus que moravam na Áustria desde a Idade Média. A respeito do sobrenome, herdado do pai, nos conta o autor: “e o nome Mautner significa “aquele que cobrava pedágio para atravessar a ponte””, comentando: “interessante como o mundo medieval se parece com o mundo moderno e o pós-moderno!” (MAUTNER: 2006, 21).

Essa diversidade não se restringe à genealogia, desdobrando-se em histórias de vida peculiares e profundas: a figura do pai, que era ateu apesar da origem judaica, e que passou ao filho sua formação filosófica e científica, entre nomes como os de Darwin, Einstein, Nietzsche, Shopenhauer e Goethe; a imagem da bela mãe, cujo divórcio aos sete anos de Jorge era um tabu para a conjuntura social da época, e que “parecia ser uma cristã dostoevskiana da Igreja Ortodoxa” (MAUTNER: 2006, 22); a presença do padrasto, um músico erudito alemão, filho de nazistas, que ensinou o enteado a tocar violino – daí o motivo para Mautner tocar esse instrumento de timbre europeu, e não o violão, emblema da canção popular; e, por fim, uma das personagens mais determinantes para a formação plural de Jorge: a babá Lúcia, amada pelo menino, negra e mãe de santo em um terreiro de candomblé no qual a criança Mautner adormecia aos som dos tambores em transe.

Ao longo da narrativa de memórias, essas figuras da infância

de Jorge desenvolvem tramas reais em episódios que bem poderiam caber na ficção. Logo na chegada ao Brasil, por exemplo, os pais foram enganados e tiveram seu dinheiro roubado por outro fugitivo judeu. O encontro do Mautner criança com Getúlio Vargas é outro desses acontecimentos: Lúcia, a babá, frequentava o mesmo terreiro de candomblé que Gregório Fortunato, o conhecido membro da segurança de Getúlio; uma tarde, enquanto passeavam nos jardins do Palácio do Catete, Gregório chama Lúcia, e apresenta ao menino o Presidente do Brasil; “e Getúlio finaliza com sua última pergunta: – E os seus pais são daonde? E triunfante eu declamo: – Coitados!!!! Eles são estrangeeiros!” (MAUTNER: 2006, 36). Dentre tantos episódios, uma cena do menino Jorge Mautner deitado no colo do pai de seu padrasto alemão é emblemática para uma figuração do universo contraditório em que cresceu:

Eu me lembro, sentado em seu colo, sentindo-o afagar meu cabelos e bem à nossa frente uma enorme bandeira nazista com a medonha suástica bem grande grudada na parede e ele, o vovô Henri, pai do meu padrasto, pintor alemão nazista, consolando o menino mestiço judeu! Em que labirinto de emoções fui eu colocado! (MAUTNER: 2006, 48)

Em meio à narração desses eventos, delinea-se o pensamento filosófico de Jorge Mautner, sintetizados pelo autor no conceito de *Kaos* – ideologia em torno da qual chegou a projetar, ainda na adolescência, a atuação de um partido –, em que formula seu ideário de conciliação das contradições por meio da cultura do amálgama:

o Partido do Kaos representava e representa um esforço de vontade de absorver os opostos e harmonizar as dissonâncias. A sua meta era e é a amálgama, e neste sentido não faço mais nada a não ser repetir e reinterpretar a grande criação brasileira, que é um presente para o mundo e que é justamente a sua cultura, a cultura mais amalgamada, a própria cultura do amálgama, em perpétuo movimento dadivoso e criativo, sendo antropofágica e, ao mesmo tempo, reconciliadora, de permanente inclusão e sem as barreiras dos preconceitos. (MAUTNER: 2006, 106-107).

Ao reconstruir suas memórias, Jorge Mautner crava, em sua autobiografia, os emblemas das diferenças que o constituem, apresentando-se ele próprio como um produto da cultura amalgamada brasileira, que o recebeu com a alegria da festa e com o som dos tambores, soando em polifonia junto às memórias do horror da guerra e à cultura erudita vindas da Europa. O “filho do Holocausto” é, nesse sentido”, a corporificação do *Kaos*.

O SOBREVIVENTE

A memória do Holocausto ou Shoah (nome hebraico) – termo que corresponde à perseguição e genocídio de milhões de judeus pelo Estado Nazista alemão comandado por Adolf Hitler durante a Segunda Guerra Mundial – é estudada sob diversos enfoques, inclusive por meio de obras de testemunho que transcendem a descrição dos fatos, alcançando profundas reflexões sobre a condição humana.

Mesmo sem ter vivido a guerra, e sendo um fugitivo ainda a ser concebido no momento da evasão, Jorge Mautner, com a obra

O filho do Holocausto, pode ser abordado como sobrevivente que relata suas memórias por meio da literatura de testemunho, em um espectro distinto daqueles que presenciaram o terror dos fatos.

Nesse sentido, o livro de Mautner pode ser iluminado, entre semelhanças e diferenças, por um olhar comparativo quanto a obras da literatura de testemunho sobre a Shoah, como no caso de *É isto um homem?* (1947), do escritor italiano Primo Levi (1919-1987), sobrevivente do campo de concentração de Auschwitz. Chamamos a atenção para aquilo que Levi denomina, no contexto do horror, como sua “sorte” diante do contexto da mais desumana violência pelo qual passaram milhares de judeus:

Por minha sorte, fui deportado para Auschwitz só em 1944, depois que o governo alemão, em vista da crescente escassez de mão-de-obra, resolveu prolongar a vida média dos prisioneiros a serem eliminados, concedendo sensíveis melhoras em seu nível de vida e suspendendo temporariamente as matanças arbitrárias. (LEVI: 1988, 7).

A “sorte” de Primo Levi é apresentada de maneira contextualizada, uma vez que em 1944, ano de sua deportação, o poderio nazista já estava em declínio, e a guerra próxima de seu final. Se, para tantos que viveram e morreram durante o apogeu do genocídio nos campos de concentração, a “sorte” não foi a mesma, para Primo Levi houve a possibilidade da sobrevivência, o que não apagou as suas dores.

Mautner, por sua vez, relata um outro tipo de “sorte”, diante da consciência de sua condição de sobrevivente que, graças à fuga dos pais, escapou e sobreviveu às atrocidades do nazismo:

Eu sempre tive que conciliar (se isto é possível) os escombros medonhos das almas mortas no sangue do Holocausto com a mais aguda e estonteante felicidade de ter nascido no Brasil, envolto pelos batuques dos descendentes dos escravos que construíram esta nação! (MAUTNER: 2006, 98).

A condição de Mautner envolve, portanto, uma contradição, pois da sua maior dor (o extermínio de seus familiares) resulta sua maior felicidade, o fato de ter nascido no Brasil. E é dessa contradição que emana a necessidade do amálgama, da instauração do *Kaos* em seu princípio de harmonização de diferenças. Esse gesto conciliador é vital para que Jorge Mautner aceite a alegria do Brasil, sem apagar as circunstâncias trágicas que o levaram a ser brasileiro; ao contrário, o gesto de Jorge Mautner busca evidenciar em si essa inscrição, o que já se revela no próprio título do livro.

Desta forma, mesmo sem ter presenciado o Holocausto, Mautner está ao lado de Primo Levi naquilo que o autor italiano denomina a categoria dos “salvos”, cujo par contrário é dos “submersos”, aqueles que afundaram (LEVI: 1988, 89). Entre os “salvos”, entretanto, a dor profunda não se apaga da memória, apesar da “sorte” de não terem submergido. O trauma individual e coletivo, que segue ecoando nas vidas dos salvos, desdobra-se na necessidade do testemunho, em busca de uma possível compreensão do mundo e de si mesmo:

Poderíamos, então, perguntar-nos se vale mesmo a pena, se convém que de tal situação humana reste alguma memória. [...] A essa pergunta, tenho a convicção de poder responder que sim. Estamos convencidos de que nenhuma experiência humana é vazia de conteúdo, de que todas merecem ser

analisadas; de que se podem extrair valores fundamentais (ainda que nem sempre positivos) desse mundo particular que estamos descrevendo. (LEVI: 1988, 88).

No caso de Jorge Mautner, como apontamos, seu livro de memórias é demarcado a partir do seu nascimento em 1941, mas o que antecede essa data é crucial para sua constituição como ser humano e artista. A necessidade do testemunho, em Mautner, surge como reverberação de memórias de memórias, daquilo que ouviu do pai, da mãe, do padrasto. Essas memórias passam a fazer parte da vida de Mautner à medida em que o artista toma consciência de sua condição, constituindo um passado que reverbera ao longo de toda sua vida a partir de então. Daí a conclusão de que essas memórias de memórias são o cerne em torno do qual se desdobra sua vida e obra:

Quase todos os meus parentes por parte de meu pai foram executados nos campos de concentração dos criminosos de uniforme nazista. Quase toda a família de minha mãe também foi executada, porque todos os meus tios, irmãos dela, lutaram na resistência antinazista da Iugoslávia de então, sob as ordens de Tito. E os nazistas em retirada mataram meu avô e minha avó por parte materna, porque os dois velhinhos, antes da retirada dos nazistas de sua aldeia, hastearam a bandeira vermelha e socialista da Iugoslávia libertada na janela da casa em que moravam, sendo mortos por rajadas de metralhadora pelos assassinos de uniforme em retirada, como último ato de vingança. Eu fui educado nessas memórias, e essas memórias são a alma e carne viva da minha vida, desde a minha infância, até os dias de hoje, em direção à eternidade. Tudo o que escrevi, compus, falei e senti gira e girará em torno disso. (MAUTNER: 2006, 25-26).

Apesar de não ter presenciado as cenas, o testemunho de Jorge Mautner é revelador das atrocidades da guerra, da perseguição aos judeus, do terrível impacto da Shoah tanto no espectro coletivo quanto no campo privado familiar e individual. A força desse impacto, que nele se manifesta como memórias de memórias, é assumido como eixo em torno do qual orbitam sua vida e obra.

Constatamos, nesse sentido, que os sobreviventes do Holocausto vão além dos que conseguiram escapar para os mais diferentes lugares, ou sair com vida das batalhas e dos campos de concentração. Estendem-se, em mais largo alcance, aos seus descendentes, os filhos do Holocausto, que cresceram em meio aos traumas do terror genocida do nazismo. Jorge Mautner é um desses sobreviventes, um dos salvos, assim como todos os filhos do Holocausto, seus irmãos.

SÍNTESE IMPROVÁVEL

Em *O filho do Holocausto*, Jorge Mautner revela-se como síntese improvável de uma formação marcada pelo cruzamento de culturas, histórias, lugares, tempos. Esse autorretrato autobiografado em suas memórias projeta-se naquilo que, ao longo de vida e obra, construiu como seu modo particular de pensar sobre si próprio, sobre a constituição social e sobre o país que o recebeu: a cultura do amálgama conciliadora das contradições, harmonizadas na ideia do *Kaos*.

É, pois, no jogo das diferenças que se deflagra a revelação e a revolução, como resume Caetano Veloso no prefácio do livro:

Eu próprio tenho dito e escrito que o Brasil precisa tornar-se o mais diferente de si mesmo para poder encontrar-se. Mautner me parece personificar essa equação. Sua ligação direta com os temas mundiais, fugindo do Brasil fechado em si mesmo que todos cultivamos; sua assintonia com a bossa nova e a poesia concreta (...); seu amor sério pelo rock, precoce, mundialmente pioneiro, pré-Beatles; tudo isso faz dele antibrasileiro. E no entanto o resultado final é sempre um samba-exaltação, nascido não apenas da gratidão de vítima salva pela generosidade natural de um país continente à deriva, mas da capacidade profunda de ver os grandes bens ocultos em nossas misérias. Jorge Mautner, filho do Holocausto, filho do Brasil. (VELOSO *apud* MAUTNER: 2006, 12-13).

Nesse sentido, a leitura de *O filho do Holocausto* apresenta um amplo espectro de chaves para a abertura de uma diversidade de portas que se entrecruzam em labirintos de saídas impensadas. Podemos compreendê-la como testemunho de memórias que formaram a personalidade individual de Mautner, refletindo temas e eventos da história mundial, entre o âmbito coletivo e o privado – ponto no qual Jorge Mautner é um artista que merece atenção dos estudos sobre os desdobramentos do Holocausto; podemos aproveitá-la como ponto luminoso para a compreensão da diversa e complexa obra de Jorge Mautner em sua produção musical e literária, muitas vezes incompreendida ou pouco disseminada; e podemos tomá-la como proposição para um modo de ser do Brasil, em um exercício de amor e aceitação do país, conjunto ao desafio de equacionar as diferenças – e nesse ponto os anos seguintes à escrita do livro rumaram em um sentido inverso.

Jorge Mautner, o filho do Holocausto, é um dos salvos, um dos sobreviventes. Ao país que o recebeu com os tambores do candomblé, com a luminosidade solar, com a alegria estonteante, Mautner retribuiu com uma obra complexa, generosa, diversa, positiva e reconciliadora. É preciso abrir os ouvidos, a mente e o corpo para a profundidade dos sons do *Kaos* que ecoam de seu maracatu atômico.

REFERÊNCIAS

JORGE Mautner: o filho do Holocausto. Direção: Pedro Bial e Heitor D'Alincourt. Brasil, Canal Brasil, 2012. 1 filme (93min).

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Tradução de Luigi del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

MAUTNER, Jorge. *O filho do Holocausto: memórias (1941-1958)*. Rio de Janeiro: Agir, 2006.

PELBART, Peter Pál. Jorge Mautner. In: NESTROVSKI, Arthur (Org). *Música popular brasileira hoje*. Coleção Folha Explica. São Paulo: Publifolha, 2002.

VELOSO, Caetano. Eu não peço desculpa. In: VELOSO, Caetano. *O mundo não é chato*. FERRAZ, Eucanaã (Org). São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

A METAFICÇÃO HISTORIOGRÁFICA NO ROMANCE *JUDAS*, DE AMÓS OZ: REVISITANDO O PAPEL DO TRAIADOR

*Fernanda Aquino Sylvestre (UFU)*¹

Amós Oz, filho de pais judeus que fugiram da Ucrânia para Israel, nasceu em Jerusalém, em 1939, e faleceu em 2018. A morte do escritor repercutiu mundialmente, tanto pelo valor de seu trabalho literário, como por suas publicações não ficcionais, abordando as complexas relações entre judeus e palestinos. Tido como um dos mais prestigiados escritores israelenses, Oz contribuiu tanto para a Literatura, quanto para os estudos sociais, políticos e históricos de Israel, discutindo as agruras de seu país e os conflitos com a Palestina. Indicado ao Prêmio Nobel em 2002, escreveu diversos romances, como *Meu Michel*, *De amor e de trevas*, *Rimas da vida*, *Judas*, entre outros. Dentre as obras não -ficcionais destacam-se *Como curar um fanático*, *Mais de uma luz* e *Os judeus e as palavras*.

1 Professora do Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Uberlândia- Pesquisadora do LEJ.

Além de aclamado pelas diversas premiações literárias concedidas (Prêmio Franz Kafka, Príncipe das Astúrias, Prêmio Goethe, Prêmio Israel de Literatura e Prêmio da paz dos livreiros alemães), Oz também é reconhecido por ser co-fundador do movimento pacifista Paz Agora, pela solução dos Dois Estados (Israel / Palestina), formado em 1978, durante as conversações de paz entre Israel e o Egito, que garantiram a Israel e seus vizinhos o direito de viver em fronteiras seguras. Os membros do Paz Agora, maior movimento pacifista de Israel até o momento, acreditam que a solução para o conflito entre este país e a Palestina reside na criação de um estado palestino nos territórios ocupados por Israel na guerra de 1967.

Entre as características das obras do escritor israelense destacam-se o discurso pacifista e a história de pessoas comuns face às dificuldades e questionamentos de um país sempre em turbulência. Muitas vezes polêmico, Oz é tido por alguns de seus compatriotas como um traidor da história e da religião judaica, dos direitos bíblicos dos judeus sobre cada pedaço da Terra Prometida. De acordo com o escritor, em entrevista concedida ao programa *Milênio*, ao jornalista Sílio Boccanera, registrada na revista digital *Consultor Jurídico* (2017), precisa haver uma reconciliação entre Israel e seus vizinhos. Ele acredita que “o mesmo país vem a ser a única pátria de duas nações. Elas não podem se unir numa única família feliz porque não são uma só, não são felizes e não são parentes. São duas famílias infelizes que tem de dividir um país e se tornar vizinhas”.

Na mesma entrevista, o escritor israelense relata não se importar com a alcunha de traidor; para ele o título é honorário e deve ser usado na lapela com muito orgulho, ao lado da comenda da

Legião de Honra a ele concedida pela França. Em sua visão, grandes homens e mulheres da história, escritores, poetas, estadistas e intelectuais foram considerados traidores por estarem à frente de seu tempo. Oz relata, ainda, que a questão pessoal de ser tratado como traidor motivou-o a abordar esse tema por meio da figura de Judas em seu romance homônimo, principalmente pela voz do personagem Shmuel Asch em sua tese:

Na teoria de Shmuel Asch, o protagonista, Judas não foi traidor de forma alguma. Ele acreditava em Jesus muito mais do que Jesus acreditou em si mesmo. Ele queria que Jesus fosse crucificado em Jerusalém no horário nobre, na véspera de um feriado importante, para que o mundo inteiro visse Jesus saindo da cruz, e esse seria o início do reino dos céus, todos acreditariam e as pessoas amariam umas às outras. Portanto Judas, nesse livro, não é um traidor, mas talvez ele seja um fanático, porque quer uma redenção imediata e instantânea. (OZ: 2017).

Acreditamos que o breve relato acerca de alguns aspectos da vida e da obra de Oz, dos valores e crenças por ele defendidos e do contexto judeus/palestinos foi importante para embasar o entendimento do romance *Judas* (2014), *corpus* desse estudo que propõe, à luz da teoria de Linda Hutcheon sobre a metaficção historiográfica, entre outras teorias que abordam o judaísmo, analisar a narrativa do escritor palestino e suas relações com as crenças judaicas e o papel de Judas no mundo cristão e judeu.

Judas aborda a estupidez da guerra, a necessidade de convivência pacífica entre judeus e palestinos, o perdão e as reconciliações, o amor e os conflitos íntimos da humanidade, mas, acima de tudo, é

um romance que reflete acerca da história, da sociedade e da política israelense por trás de uma narrativa aparentemente comum sobre um estudante, sua tese e seus amores frustrados.

O protagonista de *Judas* é Shmuel Asch, um universitário reservado que mora em Jerusalém, frequenta um grupo de estudos sobre o socialismo e tenta concluir sua tese intitulada “Jesus na visão dos Judeus”. Durante a pesquisa, Shmuel é levado a questionar o papel de Judas na história do Cristianismo. Em meio à pesquisa, sua vida sofre um revés quando sua namorada o abandona para se casar com outro homem e ele se vê obrigado a largar os estudos porque o pai vai à falência e não pode mais custeá-lo. Shmuel decide arrumar um emprego e vai trabalhar como acompanhante de Gershon Wald, um senhor aposentado que passa horas de seu tempo a conversar com Shmuel sobre política, filosofia e religião. O protagonista de Judas percebe, ao longo do convívio com Wald, que aprendeu mais com ele sobre essas questões do que com seus livros, na academia. Os dois quase nunca concordavam em seus debates e, por isso, Wald o fez crescer intelectualmente por meio de suas conversas, entre elas muitas sobre judeus e a fama que carregam de deicidas e traidores, como se nota no trecho a seguir:

E havia vezes em que o velho falava, como costumava falar, longamente, com satisfação e com energia sobre o medo obscuro que a figura do judeu errante inspira desde tempos imemoriais na imaginação cristã; pois não é qualquer um que pode assim não mais levantar-se prazenteiro pela manhã, escovar os dentes, tomar uma xícara de café e matar Deus! Para matar uma divindade, o matador precisa ser ainda mais forte que o deus e também de que ser de uma

iniquidade e perversidade sem limites. Quem matou Jesus, o nazareno, uma divindade afável e que irradia amor, era mais forte que ele e também ardiloso e repugnante. E esses malditos matadores de Deus só são capazes de ser matadores de Deus sob a condição de terem se alimentado em fontes monstruosas de poder e maldade. E é assim que são vistos os judeus nos porões da imaginação de um odiador de judeus. Somos todos Judas Iscariotes. Mesmo depois de oitenta gerações, somos todos judas Iscariotes. (OZ: 2014, 50).

As palavras de Wald chamam atenção para o modo preconceituoso como os judeus ainda são vistos atualmente e ressaltam a contribuição que a visão sobre o papel de Judas teve para que os judeus fossem tantas vezes abominados e perseguidos por serem considerados deicidas. Toropov (2017, 100) afirma que uma acusação pesada foi concedida aos judeus imputando-lhes a responsabilidade, como povo, pela execução de Jesus Cristo, sendo, por consequência, culpados de deicídio. Contudo, o teórico ressalta que com exceção dos cristãos antissemitas, os demais condenaram a alegação dos judeus como deicidas, sendo tal imputação denunciada pela Igreja Católica Romana no Concílio Vaticano II em 1960. O autor chama atenção, ainda, para o fato de que apenas fanáticos religiosos com intenção de promover a intolerância e o ódio sustentam até hoje a ideia de o povo judeu ser responsável pela execução de Jesus Cristo.

Bauman (2011, 284) também aborda o preconceito para com os judeus. Para ele, esse povo é a ambivalência encarnada: “ao mesmo tempo atraente e nauseante, lembra aquilo que se gostaria de ser, mas se tem medo de ser, agita diante dos olhos aquilo que se preferia não ver.”

Outra conversa interessante entre Wald e Shmuel versa a respeito dos estudos do jovem acerca de Judas, em especial sobre um artigo intitulado *História da controvérsia do padre Nestor*, escrito por um judeu que ridicularizava Jesus e a fé cristã e supostamente, por isso vivia em um país muçulmano. O objetivo principal do artigo era

Apontar as contradições evidentes nas histórias dos evangelhos, contestar o conceito da Trindade e abalar a ideia da divindade de Jesus [...] por um lado Jesus é descrito como um judeu completo, um judeu cumpridor dos mandamentos judaicos que nunca pretendeu fundar uma nova religião ou ser considerado Deus, e só após a sua morte surgiu o cristianismo e falsificou sua figura de acordo com suas necessidades, e o elevou ao grau de divindade. Por outro lado, o texto não tem pudor de empregar as alusões grosseiras e até repugnantes sobre as circunstâncias peculiares do nascimento de Jesus. O escritor chega a zombar dos sofrimentos e da morte solitária de Jesus na cruz. E, por um terceiro lado, o livro apresenta argumentos lógicos e argumentos teológicos destinados a contradizer os princípios da fé cristã. (OZ: 2014, 79).

Ao contar a Wald sobre o artigo, ele se enfurece e considera o autor um degenerado. Para Wald, jamais houve um Nestor ou qualquer outro padre que se convertesse ao judaísmo. Nervoso, o companheiro de Shmuel critica o autor, considerando-o “um judeuzinho medroso e de mente estreita” (OZ: 2014, 80). Na visão de Wald até mesmo para se criticar a Deus deve-se usar um tom elevado.

Shmuel acredita que o judeu que escreveu o artigo o tenha feito

sob grande influência do sofrimento causado pelas perseguições dos cristãos, mas Wald enxerga mais amplamente as querelas religiosas e advoga que todas as religiões são justas e benevolentes quando a elas interessa ser, por isso ele não acredita em *tikum-olam*, ou seja, no conserto do mundo:

Judeus como esses, se tivessem o poder e o domínio, com certeza iriam perseguir os que acreditam em Jesus e os torturariam barbaramente, talvez não menos dos que os cristãos que odeiam Israel perseguiram os judeus. O judaísmo e o cristianismo, e também o Islã, destilam todos eles o néctar da graça, da justiça e da compaixão, mas só enquanto não têm nas mãos algemas, grades, poder, porões de tortura e cadafalsos. Todas essas crenças que nasceram nas últimas gerações e continuam até hoje a enfeitiçar muitos corações, todas vieram para nos salvar e rapidamente acabaram derramando nosso sangue. (OZ: 2014, 82).

Wald parece já ter vivido o bastante para entender que ninguém e nenhuma religião é totalmente benevolente. Notamos uma forte crítica à hipocrisia que acompanha as instituições religiosas que colocam o poder de suas crenças acima do ser humano e de suas necessidades para se manterem vivas. Exemplo disso são as diversas guerras promovidas em nome de Deus em todas as esferas religiosas. Oz é um crítico atroz das hipocrisias humanas e de cunho religioso, não perdoando, como já mencionado, sua própria religião e seu povo, por isso é considerado traidor por muitos judeus.

É interessante lembrar que Dante, em *A Divina Comédia* (2017), considerava a traição um ato tão hediondo que aqueles que a praticavam eram enviados para o último círculo do inferno, junto

com Lúcifer. Judas Iscariotes lá estava em companhia de Cassius Longinus e Marcus Junius Brutus, traidores de César na tentativa de tomar o poder do Império Romano.

Atalia Abravanel, viúva do único filho de Wald e filha do líder pacifista Shaltiel Abravanel, que advogava contra o sionismo e morreu assassinado por se questionar se haveria um caminho histórico diferente para o povo judeu, é uma personagem importante nas discussões acerca de Judas e do sionismo. Shmuel se interessa por Atalia, mas o romance não se concretiza, já que apesar de sedutora, tornara-se refratária aos homens após a morte do marido na guerra.

Considerando todo o contexto traçado anteriormente, abordaremos, por meio da narrativa de Oz e de seus personagens tão diversos ideologicamente, o sionismo, o papel dos que como Shaltiel Abravanel são contrários a ele, a figura de Judas como possível não traidor de Jesus e os conflitos políticos/religiosos entre judeus e palestinos, mostrando como a literatura pode questionar e atualizar a história, trazendo novos olhares para questões tão importantes como as que Amós Oz aborda.

Judas Iscariotes foi um dos doze apóstolos de Jesus. Iscariotes significa, provavelmente, segundo o *Dicionário da Bíblia* (2002), “homem de Cariot” (aldeia ao sul de Judá). De acordo com o mesmo dicionário, Judas

Foi lembrado por sua traição de Jesus, um episódio a cujo respeito as fontes concordam. Os motivos de seu comportamento não podem ser precisamente determinados. Marcos e Lucas relatam que autoridades judaicas prometeram-lhe dinheiro por seu ato, mas Mateus diz que eles lhe pagaram trinta peças de prata imediatamente, um detalhe derivado do

Antigo Testamento. Judas arrependeu-se, devolveu o dinheiro e se enforcou [...] João 13.18 diz que Jesus escolheu Judas deliberadamente, de modo que a Escritura pudesse ser cumprida por sua traição. João concorda com os Sinóticos em que na Última Ceia Jesus predisse sua traição por Judas; mas João, em contraste com os Sinóticos, não deixa a identidade do traidor em dúvida, uma vez que “o diabo já pusera no coração de Judas... traí-lo.” Lucas também atribui a ação de Judas à influência de Satã. (METZGER; COOGAN: 2002, 174).

Os seguidores de Jesus eram, em geral, pastores e pescadores do mar da Galileia. Judas, entretanto, parece ter sido um homem abastado, dono de propriedades, enviado como espião para informar os sacerdotes de Jerusalém sobre Jesus, o intrigante nazareno que tanto se destacava por seu amor e generosidade. Com o tempo, Judas passou a ser um seguidor de Cristo, atraído pela benevolência e caridade dele, tornando-se seu discípulo mais próximo.

O que foi considerado como uma traição pela história bíblica, na obra de Oz seria, na verdade, um gesto de um seguidor fanático que, ao convencer Jesus a pregar em Jerusalém, permitiria que ele fosse preso, julgado e até mesmo sentenciado à morte, mas, não sendo Cristo um homem comum, já que podia andar sobre as águas, multiplicar pães e curar pessoas, sairia ileso dos castigos mundanos e, com isso, atrairia muito mais seguidores. Consoante, Shmuel, apoiado por Wald, Judas não teria traído Cristo, mas acreditado que com ajuda de Deus ele se salvaria por meio de um grande milagre que faria todos os incrédulos tornarem-se crêus. Ao presenciar a morte de Jesus, Judas teria se desesperado e cometido suicídio. Para Shmuel, traidores de verdade não se suicidam, seguem suas

vidas. Além disso, como um homem de posse, trinta moedas de prata nada importavam diante de sua riqueza. Judas não necessitava desse dinheiro.

O estudo de Shmuel menciona o *Evangelho de Judas*, um evangelho apócrifo da crucificação de Cristo. Nesse evangelho, Jesus teria ordenado, que Judas o traísse, o que teria contrariado o apóstolo. Nesse sentido, a traição se configuraria como um ato de lealdade a Cristo. O pesar de Judas, no entanto, o teria perturbado tanto que ele desejara sua própria morte.

Se Judas não fosse considerado um traidor, a história do mundo poderia ter sido bastante diferente, evitando perseguições, pogroms e extermínios. Oz nos leva a questionar como certos eventos determinam os rumos da história e também a própria credibilidade de histórias tidas como verdades, como metanarrativas condutoras de tristes episódios do mundo. A história de Judas é tão importante que como afirma Shmuel, “se não fosse Judas Iscariotes talvez não tivesse havido crucificação, e sem crucificação não haveria cristianismo. (OZ: 2014, 99).

Em conversa com Atalia, Shmuel assevera buscar respostas para o motivo de os judeus se recusarem a aceitar Jesus, já que o Cristo era um judeu, inclusive esta busca era uma das indagações de sua tese. Shmuel diz:

Posso entender facilmente por que os judeus rejeitaram o cristianismo. Mas acontece que Jesus de forma alguma era cristão. Jesus nasceu Judeu e morreu Judeu. Nunca lhe passou pela cabeça fundar uma nova religião. Paulo, ou seja, Shaul, da cidade de Tarso, foi quem inventou o cristianismo. O próprio Jesus diz explicitamente: “Não pensem

que vim revogar a Lei ou os Profetas.” Se os judeus o tivessem aceitado, toda história teria uma feição totalmente diferente. A Igreja nunca teria surgido. E talvez toda a Europa tivesse adotado alguma versão amena e destilada do judaísmo. Com isso, teríamos sido poupados da diáspora, das perseguições, dos pogroms, da Inquisição, dos libelos de sangue, das condenações à morte e também do Holocausto. (OZ: 2014, 132).

Oz questiona em *Judas* questões delicadas para seu povo e nos permite como leitores reinterpretar nossa história, em um processo denominado por Linda Hutcheon (1991) como metaficção historiográfica. A teórica possui uma perspectiva diferente em relação à metaficção na literatura pós-moderna. Sua teoria é baseada na problematização da história pelo pós-modernismo, um dos vieses pelo qual podemos analisar as obras de Oz.

Para Hutcheon, a metaficção historiográfica permite repensar e retrabalhar as formas e conteúdos do passado, enfatizando o caráter ficcional da própria história. O pós-modernismo *não nega* a existência de um passado, mas de fato questiona se “jamais pode-se conhecer o passado a não ser por meio de seus restos textualizados” (1991, 39). Ela é um gênero que combina dois processos opostos: uma preocupação com o próprio ato de narrar, com os procedimentos de construção do texto ficcional, aliada a uma preocupação com fatos históricos, pertencentes ao contexto, sejam fatos do passado ou do presente.

A produção ficcional historiográfica, segundo Hutcheon, assume valor estético e crítico ao mesmo tempo. O aproveitamento da história na metaficção historiográfica é uma ação consciente, que

visa à crítica e à construção de uma nova forma de pensar. Nela, o que a historiografia torna oficial e verdadeiro é questionado e são trazidas novas perspectivas e possibilidades para o que era considerado como “verdade”. Dessa forma, emergem outras interpretações de uma mesma história.

O romance pós-moderno confronta, segundo Hutcheon, os paradoxos *da representação fictícia histórica do particular/geral e do presente/passado* (1991, 142). A problematização da história não nasceu no pós-modernismo, mas foi radicalizada neste período. A ficção e a história são discursos, pelos quais dá-se sentido aos acontecimentos passados, através da transformação deles em fatos históricos presentes. Na ficção historiográfica temos a consciência de que os signos mudam de significação ao longo do tempo, mostrando que a escrita da história e da arte são ideologias. Só se tem acesso ao real discursivamente. Ficção e história se equivalem enquanto construções narrativas. Por isso, quando a *metaficção historiográfica* retoma elementos da história que pertencem ao passado, não o faz no sentido nostálgico, “*mas para abrir o passado para o presente, prevenindo-o de ser de ser conclusivo ou teológico*” (HUTCHEON: 1991, 110). O questionamento do passado, para Hutcheon, é um meio de criticá-lo e transformá-lo.

A teórica acima citada chama atenção para o que denomina paradoxo da pós-modernidade, que ocorre com a retomada do passado de maneira a subvertê-lo, problematizá-lo e afirma que a função de sua paradoxal combinação entre a auto-reflexividade metaficcional e o tema histórico, é problematizar tanto a natureza do referente como a relação dele com o mundo real, histórico, por meio de sua combinação paradoxal da auto-reflexibilidade metaficcional com o tema histórico.

No romance *Judas*, Amós Oz retoma elementos do contexto contemporâneo e faz uma leitura que problematiza a história do povo judeu, do cristianismo e, por consequência, do mundo, ao apresentar uma nova versão para a crucificação de Cristo e para os atos de Judas, reafirmando a ideia de Hutcheon (1991) de que em todos os discursos o sujeito da história é o sujeito na história e a sua própria estória e que toda história é passível de reinterpretação.

Em *Judas*, a reelaboração da história centra-se no fato de que o traidor pode ser o mais leal e devotado dos homens. Aquele que, em meio ao medo de mudança, é injustiçado por tomar decisões impopulares, mas necessárias. Oz costumava dizer que Judas havia se tornado, ao longo da história, uma espécie de “Chernobyl do antissemitismo”, sempre usado para desmoralizar o povo judeu. Rever Judas como um homem fiel a Cristo é uma maneira de desacreditar os antissemitas, que enxergam em todo judeu um traidor. Nessa outra forma de conceber Judas, ele seria o primeiro cristão do mundo e talvez o único verdadeiramente.

Shmuel acredita que Jesus foi, de acordo com os conceitos atuais,

um judeu reformista. Ou não um judeu reformista, mas um judeu fundamentalista, não no sentido de fanatismo associado a essa palavra, mas no sentido de uma volta às raízes mais puras do judaísmo. Ele aspirava a purificar a religião judaica de todo tipo de acréscimos rituais e untuosos que tinham se grudado nela, de todo tipo de pontas de gorduras que os sacerdotes cultivaram nela e com que os fariseus a sobrecarregaram. Foi natural que os sacerdotes tivessem visto nele um inimigo. Acredito que Judas bem Simão Iscariotes foi um desses sacerdotes. Ou

talvez somente alguém próximo deles. Talvez tenha sido enviado pela casta sacerdotal de Jerusalém para se infiltrar no grupo de seguidores de Jesus para espioná-lo e para informar Jerusalém de suas ações, só que ele se ligou a Jesus e o amou com um amor sincero, até se tornar o mais delicado de todos os seus discípulos, chegando a ser o tesoureiro do grupo dos apóstolos. [...] Mas, eu fico pensando, e o povo mais simples? Por que eles não aceitaram Jesus? Eles, que gemiam sob o jugo da rica e nutrida casta sacerdotal de Jerusalém? (OZ: 2014, 132-133).

Em seu caderno de anotações para a tese, Shmuel destaca a coragem e honra de Judas, que diferentemente dos demais apóstolos os quais abandonaram Cristo por temerem por suas vidas, como Pedro que renegou Jesus três vezes, ficou ao lado dele e talvez o tenha beijado para lhe fortalecer os ânimos. Em tom sarcástico e lamurioso, Shmuel relata:

Quanta ironia há nisso, escreveu Shmuel em seu caderno, que o primeiro e último cristão, o único cristão que não abandonou Jesus nem por um momento e não o renegou, o único cristão que acreditou na divindade de Jesus até seus últimos instantes na cruz, o cristão que acreditou até o fim que Jesus iria se erguer e descer da cruz, diante de toda a Jerusalém e diante do mundo inteiro, o único cristão que morreu com Jesus e não continuou a viver depois dele, o único que de fato sofreu com a morte de Jesus, exatamente ele foi considerado por centenas de milhões de pessoas em cinco continentes e durante milhares de anos como o mais típico dos judeus. E o mais repulsivo e desprezível entre eles. A encarnação da traição e a encarnação do judaísmo e a encarnação da conexão entre o judaísmo e traição. (OZ: 2014, 219).

Shmuel em uma de suas conversas com o companheiro Wald, relembra uma obra de Nathan Agmon, uma espécie de peça teatral, que abordava Judas como um apóstolo fiel que entregou Jesus por vontade do nazareno, cumprindo, resignado, as ordens que recebera para entregá-lo. Wald, rindo, comenta que se no lugar de crucificar à direita de Jesus o bom ladrão, Pilatos tivesse ordenado a crucificação de Judas, este teria sido elevado pelos cristãos à categoria de santo, a escultura de Judas na cruz estaria ornamentado as igrejas e milhares de crianças e papas se chamariam Judas. Wald acredita, ainda, que mesmo sem Judas, o ódio aos judeus não desapareceria nem diminuiria no mundo, ou seja, mesmo que Judas não fosse um traidor, os judeus seriam condenados. (OZ: 2014, 289).

No último capítulo de Judas, Oz insere um narrador em primeira pessoa, adotando o ponto de vista de Judas algumas horas depois da crucificação. Nesta parte, as ideias de Shmuel, já expostas a Wald nas conversas entre os dois, toma corpo reforçando a hipótese de que Judas acreditava em Cristo tão fervorosamente a ponto de o encorajar a ser crucificado, confiante em um milagre que o faria se libertar da cruz. Judas se mostra chocado e devastado pela morte de Cristo e se enforca não por se sentir culpado de trair Jesus, mas pela imensa tristeza de perdê-lo. Judas afirma: “Eu o assassinei. Eu o arrastei contra vontade para Jerusalém. Verdade que ele era o mestre e eu o discípulo, mas mesmo assim ele me ouvia”. (OZ: 2014, 306). Judas reflete, ainda:

Eu o amei com um amor profundo e acreditei nele com uma crença total [...] Eu o amei como Deus. E na verdade o amei muito mais do que amava a Deus. De fato, desde a minha juventude eu já não

amava a Deus. Até mesmo o rejeitava. Um deus que tem ciúme e que vinga e controla, que atribui aos filhos os pecados dos pais, um Deus cruel e irado e amargo e iracundo e vingativo e mesquinho e sanguinário. Enquanto o filho, para mim, era amoroso e piedoso e misericordioso e cheio de compaixão e, também, quando queria mordaz, cortante, caloroso, e até divertido. Ele herdou o lugar de Deus em meu coração. Passou a ser o meu Deus. Eu acreditei que a morte não poderia tocá-lo. (OZ: 2014, 310).

No trecho acima, notamos que não só o papel de Judas e Jesus são revistos, mas também o de Deus que perde sua onipotência, tornando-se inferior a Cristo. Ao final das reflexões, Judas se sente culpado por não ter impedido Jesus de ir para Jerusalém e de não o ter encorajado a peregrinar pela Galileia, difundindo seu evangelho de amor e caridade. Relata sentir um vazio e cumprir seu destino no parágrafo final do romance de Oz: “A primeira estrela surge no céu e eu lhe digo num murmúrio “estrela, não acredite”. Mais adiante, numa curva do caminho, aquela figueira morta está me aguardando. Eu examino cuidadosamente galho por galho, encontro o galho certo e amarro nele a corda” (OZ: 2014, 313)

A obra *Judas*, além de polemizar e reinterpretar os papéis de Judas, de Jesus e de Deus, também provoca leitores israelenses, por meio da personagem de Shaltiel Abravanel, que é considerado por Wald um sonhador:

O pai de Atalia sonhou que judeus e árabes pudessem amar uns aos outros se apenas se eliminassem o mal-entendido entre eles. Mas nisso ele errou. Entre judeus e árabes não há e nunca houve mal-entendido. [...] Os árabes nativos do lugar agarram-se a esta terra porque

ela é sua única terra, não têm outra para seu lugar, e nós nos agarramos a esta terra pelo mesmo motivo. Eles sabem que nós nunca poderemos desistir dela, e nós sabemos que eles não desistirão dela nunca. [...] Ele era desses que acredita que tudo que se exige dos que estão brigando é que se conheçam melhor, e eles logo começarão a gostar um do outro. Só precisam tomar juntos um copo de café bem forte e bem doce e ter uma conversa amigável – e logo o sol vai brilhar e os que se odeiam cairão em lágrimas no pescoço um do outro como no romance de Dostoiévski. E eu lhe digo, meu caro, dois homens que amam a mesma mulher, dois povos que reclamam a mesma terra, mesmo se beberem juntos rios de café, esses rios não irão apagar seu ódio, e muitas águas não o varrerão. (OZ: 2014, 330).

Wald tem uma visão realista do conflito entre árabes e palestinos. Abravanel era um sonhador, vivia utopicamente, acreditando que a paz entre os dois povos poderia ser alcançada pacificamente. Demitiu-se de suas funções da Organização Sionista e da Agência Judaica por não concordar com a linha adotada por David Ben Gurion, que levaria Israel a uma guerra sangrenta com os Palestinos. Atalia, sua filha, em discussão com Shmuel defende o pai:

Vocês queriam um Estado. Queriam independência. Bandeiras e uniformes e cédulas de dinheiro e tambores e clarins. Vocês derramaram rios de sangue limpo. Sacrificaram uma geração inteira. Expulsaram centenas de milhares de árabes de suas casas. Enviaram navios cheios de imigrantes sobreviventes de Hitler direto do cais para o campo de batalha. Tudo isso para que aqui houvesse um Estado de judeus. (OZ: 2014, 210).

Revolucionário, Shmuel não concorda totalmente com Atalia. A grande questão discutida pelos dois com Wald centrava nas consequências do Sionismo, movimento lançado em 1896, por Theodor Herzl, que tinha como foco principal a fundação do Estado judeu, fato que se concretizou em 1948. A ideia de uma nação judaica na palestina tem raízes na Bíblia hebraica, por isso, muitos judeus apoiaram a criação do Estado de Israel. É importante ressaltar que nem todos os judeus são sionistas, alguns o defendem com ressalvas, outros nem possuem opinião definida a respeito do sionismo. Há judeus praticantes que não defendem uma pátria judaica reconhecida internacionalmente. Na visão de Atalia, o movimento atingiu seu fim de modo violento, como previa seu pai, sacrificando judeus recém chegados da Alemanha e lá já muito perseguidos e sofridos. Além disso, acredita não ter sido correto expulsarem os árabes de sua própria casa. Agindo assim, os judeus teriam sido tão cruéis quanto os que os perseguiram e mataram durante anos.

O sionismo, palavra originária de Monte Sião, nome da colina sobre a qual Jerusalém foi parcialmente erguida, teve suas ideias iniciais no século XIX, quando vários judeus começaram a pensar em retornar para sua antiga pátria. Muitos sionistas queriam formar um estado laico, mas os judeus ortodoxos fizeram prevalecer seu desejo e, em 1948, a República de Israel foi proclamada, deslocando milhares de palestinos que ali viviam. Como maneira de reiterar a necessidade de um Estado próprio residia a ideia de que os judeus nunca deixariam de ser perseguidos no mundo:

O escritor e jornalista Theodor Herzl (1860-1904), em seu influente livro *O Estado judaico*, argumentava que, como nem a integração e a assimilação dos

judeus aos países onde viviam conseguiria acabar com a perseguição a eles, a única solução seria lhes dar um Estado próprio. (GAARDER; HELLERN; NOTAKER: 2005, 112).

Edward Said, em sua obra, *A questão Palestina* (2012), aborda o sionismo do ponto de vista dos palestinos. De acordo com Said, pouco se discute o que o sionismo causou aos não-judeus e os Estados Unidos seria, além de Israel, o único país a defender incondicionalmente o sionismo como um bem inquestionável. Para Said (2012),

Israel é um tema que de modo geral inspira confiança – e dá margem a reservas do que quando se pensa nos árabes, que, afinal de contas, são orientais bizarros, estranhos e hostis; isso certamente é óbvio para qualquer um que viva no Ocidente. Em conjunto, os êxitos do sionismo levaram a uma visão predominantemente da questão Palestina que favorece quase que totalmente o vitorioso e mal toma conhecimento da vítima. (SAID: 2012, 82).

Contrapondo Said (2012), destacando as questões judaicas, teóricos como Paul Johnson, em *A History of the Jews* (2006), mostram o que teria motivado a formação do Estado de Israel:

O assassinato de seis milhões de judeus foi o principal fator causador da criação do Estado de Israel. Isto estava de acordo com uma antiga e poderosa dinâmica da história judaica: a redenção através do sofrimento. Milhares de judeus devotos cantaram sua confissão de fé quando eles estavam sendo empurrados para as câmaras de gás porque eles acreditavam que o castigo

que estavam sendo imposto aos judeus , no qual Hitler e a SS participavam como meros agentes , era obra de Deus , e que os fatos que estavam acontecendo mostravam por si só que Ele os havia escolhido. (JOHNSON, 1995, p.548).

Desta forma, para Paul Johnson a criação de Israel foi a consequência dos sofrimentos impostos ao povo hebraico que, por muitos séculos, sofrem inúmeras perseguições. Assim sendo, a contraposição entre Said e Johnson é pertinente para se entender por que Oz faz questão de abordar diversos lados da história e mostrar ao leitor fatos históricos tão caros aos judeus e palestinos, como a formação do Estado de Israel. Não discutiremos os desdobramentos dessas questões aqui, já que o foco do texto é abordar a figura de Judas na narrativa homônima do escritor israelense, porém não poderíamos deixar de abordar, mesmo que minimamente, o sionismo, pois ele nos ajuda a entender a visão de Judas e dos judeus por meio da voz de personagens como Wald, Abravanel, Shmuel e Atalia.

No romance de Oz há uma aproximação de Abravanel com Judas, pois, assim como ele, foi considerado um traidor dos israelenses. Wald conta a Shmuel que Abravanel confraternizava com os árabes e recebia ativistas e jornalistas dessa nacionalidade em sua casa, além de considerar que a criação de um Estado judeu tinha sido um erro trágico. De acordo com Abravanel, os árabes não eram contrários ao projeto sionista em si, a ceder pequenas partes de seu território aos judeus, mas à ameaça do poderio dos judeus suas ambições:

Os árabes temiam sobretudo aquilo que se desenhava a seus olhos como uma superioridade que os levaria

no fim do processo a se expandir e dominar todo espaço árabe: eles temem, eles sempre diziam isso, não tanto o pequeno feito sionista, mas o gigante agressivo encolhido dentro deles. (OZ: 2014, 255).

Abравanel defendia que judeus e palestinos vivessem juntos sem que um povo se sobrepusesse ao outro. Pensava que ambos tinham coisas em comum como o fato de terem sido vítimas da Europa cristã, de terem sido humilhados pelas potências colonialistas, oprimidos, explorados. A cada vitória judaica, ele acreditava que a hostilidade ia se intensificar e a vitória final seria do Islã com seus milhares de seguidores. No seu ponto de vista Gurion tinha se tornado um falso messias e a principal tragédia dos homens “não é que perseguidos e oprimidos aspirem a se libertar e aprumar. Não. O grande mal é que os oprimidos anseiam secretamente por se tornar os opressores de seus opressores. Os perseguidos sonham em ser perseguidores.” (OZ: 2014, 260). De acordo com alguns judeus, Abравanel, como judas, tinha se vendido aos árabes por dinheiro, disseram até que seria filho de um árabe, apelidando-o de “xeque Abравanel” e “espada do Islã”. Na visão de Shmuel, o pai de Atalia tinha ideias atraentes, mas pouco exequíveis, era um ingênuo, um otimista. Para Wald ele sonhara um lindo sonho e, por isso, foi considerado um traidor, como tantos outros que enxergavam além de seu tempo:

O profeta Jeremias foi considerado um traidor tanto pela turba de Jerusalém quanto pelo palácio real. Os sábios do Talmude excomungaram Eliseu bem Abuya e o chamaram de estrangeiro. Mas pelo menos não apagaram do livro suas ideias e lembranças. Abraham Lincoln, o libertador dos escravos, foi chamado de traidor pelos adversários. Os oficiais

alemães que tentaram matar Hitler foram fuzilados como traidores. Na história de vez em quando surgem pessoas corajosas que estão à frente de seu tempo e por isso são chamadas de traidoras ou exóticas. (OZ: 2014, 286).

Não é tão difícil, portanto, entender, por que o desconforto entre árabes e judeus ainda é tão presente hoje, alimentando narrativas como as de Amós Oz. O escritor, preocupado em refletir sobre o passado e os reflexos dele em seu tempo, escreve contos e romances como *Judas*, que nos instigam a reinterpretar a história, tendo a oportunidade de enxergá-la de modo mais imparcial ou, pelo menos, podendo escolher lados que não nos foram mostrados. No romance de Oz debatem vozes a favor e contrárias ao sionismo e a questões postas como definitivas pela Bíblia, como a narrativa acerca de Judas e o papel por ele desempenhado. Nesse sentido, reelaborar o passado parece ser também possível por meio da Literatura e de escritores dispostos a jogar luz em tradições tão arraigadas em nosso imaginário. Por isso a metaficção historiográfica se faz tão presente na literatura contemporânea como um recurso aliado daqueles que se propõe a ampliar o horizonte de seus leitores.

REFERÊNCIAS

ALIGHIERI, Dante. *A divina Comédia*. São Paulo: Editora 34, 2017.

BAUMAN, Z. *Vida em fragmentos*. Tradução de Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

GAARDER, J.; HELLERN, V.; NOTAKER, H. *O livro das religiões*. Tradução de Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

HUTCHEON, L. *Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção*. Tradução de Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

JOHNSON, P. *História dos judeus*. Trad. De Henrique Filho e Jacob Filho. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

METZGER, B.M; COOGAN, M.D. *Dicionário da Bíblia*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

OZ, A. *Judas*. Tradução de Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. *Entrevista Ideias do Milênio: Amós Oz, escritor israelense autor de Judas*. 10 set. 2017. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2017-set-10/ideias-milenio-amos-oz-escritor-israelense-autor-judas>>. Acesso em: 27 de abr. 2021.

SAID, E. *A questão Palestina*. Tradução de Sonia Midori. São Paulo: Editora da Unesp, 2012.

TOROPOV, B. *O Guia Completo das religiões do mundo*. Tradução de Martha Malvezzi Leal. São Paulo: Madras, 2017.

STEFAN ZWEIG EM MEIO À PRIMEIRA GUERRA MUNDIAL: *DIE FRÖHLICHE APOKALYPSE*¹

Geovane Souza Melo Junior²

“Nunca amei a nossa velha terra mais do que nesses últimos anos que precederam a Primeira Guerra Mundial, nunca esperei mais pela unificação da Europa, nunca acreditei mais em seu futuro do que nesse tempo em que julgávamos vislumbrar uma nova aurora. Mas na realidade já era o clarão do incêndio mundial que se aproximava”.

Stephan Zweig

1 Faço alusão à expressão forjada pelo também escritor austríaco Hermann Broch, apocalipse alegre, uma vez que a considero deveras potente para elucidar a Viena *fin-de-siècle*, em razão da oximora situação segundo a qual a capital do Império Austro-Hungáreo se encontrava nesse período: de “um lado, no cenário político, após mais de meio século de crise Viena parecia estar à beira de um colapso, no âmbito cultural e intelectual a cidade prosperava como nunca” (VICINI, 2011, 25).

2 Doutor em Estudos Literários pela Universidade Federal de Uberlândia(UFU). Pesquisador do LEJ e do Grupo de Estudos Stefan Zweig (GESZ). Foi orientando de mestrado e doutorado da professora Kenia Pereira

O escritor judeu, de língua alemã, Stefan Zweig nasceu em Viena, no dia 28 de novembro de 1881, segundo filho de uma família abastada. Seu sobrenome, Zweig, aliás, de difícil pronúncia para nós brasileiros, significa galho, ramo. É importante destacar que pouco tempo antes de seu nascimento, desde 1849, todos os judeus do Império Austro-Húngaro adquiriram a igualdade cívica e política, logo, a despeito de sua origem judaica, sua família, incluindo ele próprio, havia se assimilado muito bem à cultura da *Mitteleuropa*, e, portanto, identificavam-se com o modo de vida burguês-liberal, o que lhe conferiu uma educação laica e rigorosa. Com efeito, assim como os seus pais, ele não falava hebraico, tampouco frequentava a sinagoga, seria preciso recuar até ao seu bisavô paterno para encontrar qualquer traço de seus antepassados morávios submetidos ao desprezo dos eslavos (BONA: 1999). De modo que, antes da ascensão do nazismo, ele não se via como um judeu, considerava-se um vienense, um europeu. Diferentemente dos guetos e dos genocídios que acometiam muitos de seus iguais, principalmente aqueles provenientes do oriente, o que não lhes permitia olvidar sua origem étnico-religiosa.

Em razão dessa emancipação e conseqüente integração dos judeus à população, na contramão de outros países, no Império Habsburgo, eles, anteriormente errantes, tornaram-se, rapidamente, uma elite intelectual e artística influente: “Com uma velocidade cujos riscos somente hoje conhecemos, os judeus da Europa ocidental ingressaram na vida intelectual das nações. Nem preciso citar os nomes – pois levaria mais de uma hora [...]” (ZWEIG: 2013, 239). Sua maior disposição para as atividades do intelecto, em parte, pode ser explicada pelo fato de que, embora houvesse a letra da lei que

afiançava a igualdade, a força da tradição ainda a suplantava no que se refere ao acesso dos judeus aos mais altos postos da administração e do exército, por exemplo, todos esses reservados aos católicos. Em outros termos, se por um lado o judaísmo aproximava-os do poder em razão de serem versados em língua alemã, por outro, distanciava-os exatamente por serem judeus (DINES, 2012). Império marcado por ambiguidades, não por acaso, além de sua efervescência cultural³ também ficou caracterizado por um outro tipo de investimento libidinal, este mais mórbido, qual seja: o suicídio.

Capital da Áustria, Viena, a despeito de ter como idioma oficial o alemão, não estava estreitamente ligada aos alemães, mas sim à dinastia dos Habsburgo, no trono desde meados do século XIII, era uma das famílias mais poderosas da Europa que, em seu apogeu, comandou mais da metade da Europa ocidental, inclusive com ramificações no Brasil, vide a Imperatriz Maria Leopoldina. Seu segredo de expansão e manutenção do verdadeiro império são as alianças matrimoniais. Cidade milenar e capital da música, Viena está localizada no centro do velho continente e é habitada pelos mais diversos povos e culturas (DINES, 2012). Um verdadeiro reino supranacional, em um passeio por seus cafés⁴, óperas ou salões,

3 A título de exemplo, a semelhança da Florença dos Médici, a Viena *fin-de-siècle*, em seu apogeu, reuniu em seus muros a fina flor da *intelligentsia* europeia, a saber: Wolfgang Amadeus Mozart, Egon Schiele, Karl Popper, Ludwig van Beethoven, Hugo von Hofmannsthal, Sigmund Freud, Karl Kraus, Franz Schubert, Hermann Broch, Johannes Brahms, Ludwig Wittgenstein, Johann Strauss, György Lukács, Gustav Mahler, etc.

4 Aliás, cabe sublinhar que, de fato, neste momento e lugar, “o salão e o café conservavam sua vitalidade como instituições onde vários tipos de intelectuais compartilhavam idéias e valores, e se misturavam a uma elite de profissionais liberais e homens de negócios, orgulhosa de sua cultura geral e artística (SCHORSKE: 1988, 22).

amiúde, escuta-se os idiomas: alemão, inglês, italiano, francês, húngaro, tcheco e espanhol.

Por se constituir de tantos elementos estrangeiros, Viena se tornou o solo apropriado para uma cultura coletiva. O que vinha de fora não era considerado hostil, antinacional, não era arrogantemente rechaçado como algo não alemão, não austríaco, e sim venerado e procurado. Cada estímulo de fora era aceito e recebia a coloração vienense especial (ZWEIG, 2013, 282).

Aos austríacos e, principalmente, aos vienenses, acresce-se a esse cosmopolitismo seu desejo pelas artes. Enquanto seus irmãos alemães eram mestres na técnica, política e na administração, e os ingleses dominavam os esportes, os austríacos, por sua vez, eram apaixonados pela música, pelo teatro e pela ópera. Nessa cidadela respirava-se arte e erudição: “Nós, jovens, como autênticos vienenses não nos preocupávamos com política ou economia, e teríamos nos envergonhado de saber alguma coisa de esportes” (ZWEIG, 2013, 289). Em síntese, ao avesso do pragmatismo alemão, os austríacos fascinavam-se pelos domínios subjetivos do homem. Isso,

Enquanto a rica e culta burguesia, narcisista ao extremo, divertia-se nos teatros e cafés, assistia a concertos e operetas, e freqüentava bailes de gala, dançando ao som das célebres valsas de Johann Strauss II, poucos perceberam os primeiros indícios do véu que viria a encobrir a ilustrada civilização europeia. Em meio ao diversificado burburinho artístico da capital imperial, o vírus da intolerância racial e política se insinuava em meio àqueles que se dedicavam às inúmeras atividades voltadas ao esteticismo vienense (MUNK, 2008, 33).

Não à toa, entretanto, é nessa mesma cidade culta *par excellence* que houve acolhida aos inflamados discursos de ódio contra os judeus. O precursor desta nova forma vituperiosa de fazer política foi Georg von Schönerer. Com este antissemita a razão vienense inicia sua trajetória de declínio. Assim, pouco a pouco a política cordial cedeu lugar a debates ásperos e a brigas de ruas (SCHORSKE: 1988). Desse modo, com os alicerces já assentados por Schönerer, o próximo antissemita, Karl Lueger, foi além de um agitador de um pequeno séquito, pois em 1897 tornou-se prefeito de Viena. Um antissemita governando uma das maiores e mais influentes cidades do mundo àquele tempo, a *Belle Époque*⁵ estava tragicamente fadada à extinção. Em pouco tempo, o verniz de civilização se espatifaria para dar lugar aos instintos mais animalescos do homem. Não à toa, aproximava-se o tempo no qual tal despreço pelo mundo exterior e suas vicissitudes será causa de sua queda e, junto com eles, de toda uma época: “Em um certo sentido, o mergulho no solitário mundo da criação artística, ideal programático da moderna arte vienense, apenas colaborou com o esfacelamento de sua estetizante sociedade” (MUNK, 2008, 14).

Logo, inevitavelmente, o cenário de terror foi se alastrando pela Europa que vivenciava esse alegre apocalipse. A calma apenas precedeu a tempestade. Nos anos que antecederam a Grande Guerra, o velho continente vivia seu último suspiro dessa época áurea: “A Europa pré-1914 desfruta de seu derradeiro período de

5 No que se refere a esse conceito, em síntese, podemos dizer que: “de meados dos anos 1890 à Grande Guerra, a orquestra econômica mundial tocou no tom maior da prosperidade, ao invés de, como até então, no tom menor da depressão. A afluência, baseada no *boom* econômico, constituía o pano de fundo do que ainda é conhecido no continente europeu como “a bela época” (*belle époque*) [...]” (HOBSBAWM: 1988, 73).

estabilidade antes de se lançar em um turbilhão que irá durar pelo menos 35 anos” (DINES, 2012, 128). Graças à ciência, o homem já era capaz de façanhas anteriormente atribuídas apenas ao seletivo grupo dos integrantes do panteão. Com suas “próteses”: aviões, navios, carros, etc., adquiria, em passo acelerado, atributos divinos:

Com todos os seus instrumentos ele aperfeiçoa os seus órgãos – tanto motores como sensoriais – ou elimina os obstáculos para o desempenho deles. Os motores lhe colocam à disposição imensas energias, que tal como seus músculos ele pode empregar em qualquer direção; os navios e os aviões não deixam que a água e o ar lhe impeçam a movimentação. Com os óculos ele corrige as falhas da lente de seu olho, com o telescópio enxerga a enormes distâncias, com o microscópio supera as fronteiras da visibilidade, que foram demarcadas pela estrutura de sua retina. Com a câmera fotográfica ele criou um instrumento que guarda as fugidias impressões visuais, o que o disco de gramofone também faz com as igualmente transitórias impressões sonoras; no fundo, os dois são materializações da sua faculdade de lembrar, de sua memória. Com o auxílio do telefone ele ouve bem longe, de distâncias que seriam tidas por inalcançáveis até mesmo em contos de fadas [...]. Não apenas parece um conto de fadas; é mesmo o cumprimento de todos os – não, da maioria dos – desejos dos contos, isso que o homem, por meio de sua ciência e técnica, realizou nesta Terra onde ele surgiu primeiramente como um fraco animal, e onde cada indivíduo de sua espécie tem que novamente entrar como uma desamparada criança de peito (FREUD, 2010, 50-51).

Acreditava-se, piamente, nas instituições e, no caso austríaco, em seu afiançador maior, o velho e imponente imperador Francisco José que terá um reinado dos mais longevos da história europeia,

sessenta e oito anos, bem como figurará entre os monarcas mais reconhecidos do século XIX: “[...] os judeus olhavam com gratidão para Viena; era lá que morava o velho, o idoso imperador Francisco José, inatingível como um deus nas nuvens, e eles louvavam e amavam respeitosamente esse imperador distante como se fosse uma lenda [...]” (ZWEIG, 2013, 165). Em seu império, de fato, a palavra de ordem era a tradição, isto é, a preservação do *status quo*, por conseguinte, em seus domínios, qualquer espírito aventureiro em busca de mudanças radicais, era encarado, no mínimo, com suspeita. Aliás, Sua Majestade, era conservador a ponto de crer no futuro do cavalo e desconfiar do recente maquinário, automóveis e trens (BONA: 1999). Não por acaso, torna-se tácito nas memórias de Stefan Zweig, que ser jovem nesse império velho baseado na tradição não era tarefa das mais fáceis e tampouco prazerosas. Sem sombras de dúvida, na *Belle Époque*, o tempo, o futuro, competia aos mais velhos e suas barbas grisalhas, paletós e cartolas. Todavia, todo esse clima de harmonia, tradição e erudição, ocultava as rivalidades das nações europeias, recém instituídas, e a sua busca desenfreada por mais poder na forma de territórios, colônias, especialmente na Ásia e África:

Entretanto, mesmo sendo o colonialismo apenas um dos aspectos de uma mudança mais geral das questões mundiais, foi, com toda clareza, o de impacto mais imediato. Ele constituiu o ponto de partida de análises mais amplas, pois não há dúvida de que a palavra “imperialismo” passou a fazer parte do vocabulário político e jornalístico nos anos 1890, no decorrer das discussões sobre a conquista colonial. Ademais, foi então que adquiriu a dimensão econômica que, como

conceito, nunca mais perdeu. Eis por que são inúteis as referências às antigas formas de expansão política e militar em que o termo é baseado. Os imperadores e impérios eram antigos, mas o imperialismo era novíssimo. [...]. Em suma, era um termo novo, criado para descrever um fenômeno novo (HOBSBAWM: 1988, 86).

Em outros termos, com os estados europeus cada vez mais pujantes, do sentido militar ao científico, cada qual foi se embriagando em um nacionalismo que, por definição, compreende apenas o governo ensimesmado. Com isso, a efervescência europeia que outrora restringia-se ao domínio cultural, então, concernirá, sobretudo, ao nível territorial e econômico. Eis, grosso modo, a passagem da ideologia nacionalista para o imperialismo e suas consequências que ainda hoje reverberam em diversos países, inclusive no Brasil. Então, em junho de 1914, aos seus 32 anos, o estopim para a Grande Guerra foi aceso. O arquiduque Francisco Ferdinando, sucessor ao trono Austro-Húngaro, e sua mulher, foram assassinados, por um estudante sérvio, em Sarajevo-Bósnia. A região conhecida como Balcãs (Croácia, Eslovênia, Bósnia-Herzegovina e Sérvia) era de longa data marcada por diferenças religiosas e étnicas que se traduziam, frequentemente, em conflitos armados: “Os Balcãs eram conhecidos como o barril de pólvora da Europa, e foi, de fato, ali que a explosão global de 1914 começou” (HOBSBAWM: 1988, 419-420). Exato um mês após o assassinato, o Império Austro-Húngaro, pactuado com a Alemanha, declarou guerra à Sérvia que, por sua vez, foi imediatamente apoiada pelo bloco russo-franco-britânico.

Com o início da Grande Guerra, em meio à violência das trincheiras, Stefan Zweig, em conjunto com outros escritores, serviu, voluntariamente, na Biblioteca do Arquivo Militar. Esse grupo seletivo teve como incumbência produzir os jornais para os combatentes, ou seja, verdadeiramente: “maquiam a guerra, fabricam heróis” (DINES, 2012, 153). Aliás, é interessante notar que sua atitude em face do conflito foi ambígua em um primeiro momento e não pacifista desde o princípio como suas memórias fazem parecer: “Desde o início, nunca acreditei na vitória e só tinha uma certeza: a de que, mesmo que pudesse ser conquistada à custa de sacrifícios desmedidos, não justificaria esses sacrifícios” (ZWEIG, 2014, 228). Em verdade, durante um breve momento, ele, como muitos outros, inclusive Sigmund Freud, foi contagiado pelo nacionalismo, desejou estar no *front* e, em suas correspondências, manifestava seu orgulho pela aliança germânica no início da guerra: “O tom inicial é francamente belicista, as vitórias alemãs são “nossas”, e a apatia vienense é criticada apenas como contrária ao esforço de guerra” (DINES, 2012, 148). Ora, é conhecido pelos historiadores que muitos jovens, e até intelectuais⁶, enalteciam a bravura romanceada dos combatentes, não raro, a guerra era acompanhada de atributos como: honra, amor, liberdade, etc. Estímulo poético que excitava os jovens soldados e os velhos déspotas.

Enquanto a Europa burguesa, em crescente conforto material, rumava para a catástrofe, observamos o estranho fenômeno de uma burguesia, ou pelo

6 Segundo o próprio escritor: “às vezes, era como se uma horda de possessos vociferasse, e no entanto todos aqueles homens eram os mesmos cuja razão, cujo poder criador e atitude humana ainda admirávamos uma semana antes, um mês antes” (ZWEIG, 2014, 159).

menos de parte significativa de sua juventude e de seus intelectuais, a mergulhar de bom grado e até com entusiasmo no abismo. Todos conhecem o caso dos rapazes — antes de 1914 havia poucas provas relativas às perspectivas belicosas das moças — que saudaram a irrupção da Primeira Guerra Mundial como se fosse amor à primeira vista (HOBSBAWM: 1988, 266).

Pelo exposto, é forçoso admitir que suas lembranças, como ele as relata em sua autobiografia, foram alteradas pelo tempo, uma vez que seus ideais pacifistas, humanistas dão lugar a ambiguidade diante do conflito somente em meados de 1915, durante a realização de sua próxima obra, *Jeremias*. Com isso em mente, é importante sublinharmos que, ao acessarmos o passado por meio da memória, fazemos um movimento no presente para compreender algo nos tempos idos, logo, ela deve ser entendida como uma reconstrução social do pretérito, no entanto, sempre baseada nos anseios de um dado presente. Mesmo porquê:

[...] o sujeito é um amálgama de peças diversas; que assim sucede porque seu interior é ocupado por discursos entre si discrepantes. [...] só empiricamente o sujeito é uno – tem um nome pelo qual atende; na verdade, em sua concretização, mostra-se dividido, fragmentado, dando lugar a peças dissonantes ou até cacofônicas (LIMA, 2006, 75).

Não há de se falar, portanto, em qualquer noção cartesiana de neutralidade, ao contrário, torna-se evidente seus atravessamentos por questões inconscientes, políticas e ideológicas, por exemplo. “A história não é o passado. A história é o passado na medida em que é

historiado no presente – historiado no presente porque foi vivido no passado” (LACAN, 2009, 22). Por essa perspectiva, vislumbramos seu caráter mutável, manipulável e, por consequência, constantemente sujeita a (re)interpretações baseadas nos mais diversos interesses:

Esse último elemento da memória – a sua organização em função das preocupações pessoais e políticas do momento mostra que a memória é um fenômeno construído. Quando falo em construção, em nível individual, quero dizer que os modos de construção podem tanto ser conscientes como inconscientes. O que a memória individual grava, recalca, exclui, relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização (POLLAK: 1992, 204).

Isto posto, graças às influências de Friderike e de sua relação cada vez mais próxima com o seu segundo mentor, o francês Romain Rolland, e suas convicções supranacionais, ele voltou a lucidez de hábito (GIL, 2019). Efetivamente, ele encontra na obra do francês uma guarida em meio ao caos europeu: “[...] ali está nascendo algo diferente, algo que nos toca a todos, uma obra europeia, uma obra que não trata dos italianos ou dos franceses, não trata de uma literatura, e sim de nossa nação comum, de nosso destino europeu” (ZWEIG, 2013, 133-134). Desvairo belicista ocasional que nunca mais se repetirá, em verdade, apenas serviu para direcioná-lo de vez a sua profissão de fê humanista. De tal modo que, *a posteriori*, tentou, juntamente com o supracitado ganhador do Nobel de Literatura em 1915, organizar uma frente intelectual de oposição, contudo a maioria dos pensadores de língua alemã não estava disposta, ainda figurava entre os poetas da guerra.

Esquecidos da quimera europeia, os intelectuais embarcam no delírio nacionalista. Em ambos os lados, a *intelligentsia* exibe sua capacidade de arregimentar a insensatez. Thomas Mann, Rainer Maria Rilke, Hugo von Hofmannsthal, Franz Werfel, Jakob Wassermann, Émile Verhaeren, Richard Dehmel e Anatole France deixam-se arrastar pelos eflúvios patrióticos e guerreiros (DINES, 2012, 149).

Romain Rolland, a propósito, foi uma das figuras mais influentes na vida do austríaco que, inclusive, rendeu-lhe não uma, mas duas homenagens, o ensaio: *Romain Rolland* (1926), publicado no jornal *Neue Freie Presse*, de Viena, por ocasião do sexagésimo aniversário do escritor, bem como a biografia: *Romain Rolland: sua vida, sua obra*, que originalmente foi publicada em 1921⁷, mas chegou ao Brasil, em uma versão pirata, em 1934 pela Editora Marisa. Futuramente, no período entreguerras, essa amizade fraternal se enfraquecerá pela adesão do francês à causa comunista, o austríaco, como de praxe, não levantará outra bandeira que não seja a do humanismo. Independentemente do espectro político, esquerda versus direita, fascismo versus bolchevismo, ele nunca se sentirá bem nesse jogo de vitoriosos de caráter dúbio.

Pouco depois, ratificando seu posicionamento humanista, enquanto muitos escritores europeus investiram em romances acerca da guerra, Stefan Zweig escreveu *Três mestres: Balzac, Dickens e Dostoievski* (1920), ensaio sobre o perfil desses três artífices da letra, um francês, um inglês e um russo, não por acaso, todos representantes do campo inimigo em meio ao conflito armado. Tão logo recobrou

⁷ No Brasil, o ensaio foi traduzido e publicado como *Os mestres: Romain Rolland*, pela Editora Zahar e encontra-se na obra: *Stefan Zweig: o mundo insone e outros ensaios*, de 2013.

a fulgor de costume, deixou seu recado, em sua obra, nada de heróis austríacos ou alemães, ele não alimentaria esse patriotismo sangrento e *non sense*. Portanto, ao contrário de muitos bardos do combate, sua escrita sustentava-se na arte, em escritores, não em generais, reis e seus jogos de poder mesquinhos. Esse formato tríptico sobre o que ele chamava de os construtores do mundo continuará em outras obras: *A luta contra o demônio: Hölderlin, Kleist e Nietzsche* (1925); *Três poetas da sua vida: Stendhal, Casanova e Tostoi* (1928) e *A cura pelo espírito: Mary Baker-Eddy, Mesmer e Freud* (1931).

Ainda em meio à Grande Guerra, escreveu a tragédia: *Jeremias* (1917). Livro composto por nove cenas e que se passa na Suíça, um país historicamente neutro, de tendências pacifistas. Além do mais,

No drama o profeta bíblico Jeremias anuncia em vão suas visões da destruição de Jerusalém, lutando contra o desejo de guerra do povo, contra os falsos heróis, que comandam a guerra, mas põem em sua frente, exposto à violência, o povo, contra os profetas otimistas, que com suas promessas de vitória prolongam a violência durante anos. Jeremias é visto pelo povo como um fraco por defender a paz, porém, depois da guerra, no momento da prisão e do exílio é elevado a guia e salvador espiritual (HERBERTZ, 2001, 40).

Ao que parece, em alguma medida, “a literatura antecipa e constrói o destino do escritor” (SOUZA: 2011, 85). Isto posto, se outrora, através do personagem Tersites⁸, viu a chance de discorrer

8 Neste livro, grosso modo, Stefan Zweig defende a tese de que: “[...] quem é desprezado como fraco e temeroso na hora do entusiasmo, na hora da derrota geralmente é o único que não apenas a suporta como também a supera. Desde a minha primeira peça, *Tersites*, o problema da superioridade psicológica do vencido

sobre a capacidade sublimatória da derrota nos vencidos, agora, por meio de Jeremias, assume de vez sua aposta no humanismo e, por conseguinte, na unidade espiritual do mundo: “Para enfrentar a empáfia dos ganhadores, quer mostrar que também há perdedores, hipótese que estadistas, generais e acólitos teimam em ignorar na certeza da vitória e da infabilidade de suas motivações” (DINES: 2012, 156). Por conseguinte, a derrota não seria um fenômeno imoral, mas a corrupção do espírito que busca, desenfreadamente, a vitória, sim, o é.

Não satisfeito com suas explorações pacifistas no âmbito literário, Stefan Zweig, dedica-se, cada vez mais, nos anos seguintes à primeira guerra, ao papel de reconciliador, haja vista suas diversas viagens no velho mundo, a fim de professar a sua fé no humanismo: “[...] paulatinamente começou a se formar em mim o projeto de uma obra em que eu pudesse manifestar não só coisas isoladas, mas toda a minha atitude em relação à época, ao povo, à catástrofe e à guerra” (ZWEIG: 2014, 223). Na contramão do vórtice patriótico e bélico que se concretizava, Stefan Zweig, cômico da sandice de tais discursos que falseavam a realidade abjeta da guerra em uma miragem sublime, antevê a tragédia anunciada. Astuto como Odisseu, ele não se encanta por esse canto mágico das sereias.

Por fim, resta evidente que em suas palestras, conferências e artigos, há cerca de um século, ele já defendia, com sua atualidade intempestiva, uma sociedade unida, fraterna, conseqüentemente, sem

sempre me interessou. Sempre me seduziu mostrar o endurecimento interior que toda forma de poder gera nas pessoas, o enrijecimento anímico que a vitória produz em povos inteiros, para contrapor a isso o poder da derrota que revolve dolorosamente a alma” (ZWEIG, 2014, 173). Não por acaso, nesse drama teatral, não é Aquiles a figura heroica, mas sim um de seus rivais mais insignificante.

espaço para ressentimentos ou revanchismos ligadas às ideologias extremistas de cunho patriótico. Não surpreendendo que, ao longo desses anos, vem transmutando-se, em passo acelerado, de autor para personagem e “mais do que isso, referência” (DINES: 2012, 19).

REFERÊNCIAS

BONA, D. *Stefan Zweig, uma biografia*. Tradução de João Domenech e Carlos Nougué. Rio de Janeiro: Record, 1999. 374 p.

DINES, A. *Morte no paraíso: a tragédia de Stefan Zweig*. 4. ed., amp. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2012. 733 p.

FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: _____. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, v. XVIII, 2010. Cap. 1, p. 13-122.

GIL, M. D. F. *Stefan Zweig, Romain Rolland e a Grande Guerra*. *Biblos*, Coimbra, 2019. 125-146.

HERBERTZ, A. M. *Xeque-Mate no país do futuro: Stefan Zweig e o exílio no Brasil*. Dissertação - Estudos Literários - Universidade Federal do Paraná. Curitiba. 2001.

HOBSBAWM, E. J. *A era dos impérios: 1875 - 1914*. Tradução de Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. Rio de Janeiro:

Paz e Terra, 1988. 501 p.

LACAN, J. *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Tradução de Betty Milan. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. 382 p.

LIMA, L. C. *História. Ficção. Literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MUNK, L. *A Viena de Arthur Schnitzler: variações sobre a lei e o desejo, a razão e a desrazão*. Rio de Janeiro: E-papers, 2008. 144 p.

POLLAK, M. *Memória e identidade social*. Rio de Janeiro, 5, n. 10, jul 1992. 200-215.

SCHORSKE, C. E. *Viena fin-de-siècle: política e cultura*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. 373 p.

SOUZA, E. M. D. *Janelas indiscretas: ensaios de crítica biográfica*. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

VICINI, L. A. G. P. *Apocalipse alegre: configurações do indivíduo moderno em Leutnant Gustl*. Dissertação - Universidade de São Paulo - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, p. 121. 2011.

ZWEIG, S. A questão judaica: medo e recuo. In: _____. *O mundo insone e outros ensaios*. Tradução de Kristina Michahelles. Rio de

Janeiro: Zahar, 2013. p. 236-248.

_____. *Autobiografia: o mundo de ontem: memórias de um europeu*. Tradução de Kristina Michahelles. Rio de Janeiro: Zahar, 2014. 399 p

_____. A Viena de ontem. In: _____. *O mundo insone e outros ensaios*. Tradução de Kristina Michahelles. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. p. 279-298.

_____. Joseph Roth, o superego. In: _____. *O mundo insone e outros ensaios*. Tradução de Kristina Michahelles. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. p. 162-174.

_____. Romain Rolland. In: _____. *O mundo insone e outros ensaios*. Tradução de Kristina Michahelles. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. p. 124-139.

MEMÓRIAS E CONFLITOS HUMANOS NO DIÁRIO DE JOÃO AFONSO E NA FICÇÃO DE BORIS SCHINAIDERMAN

Ivone Gomes de Assis¹

A guerra, em seu vazio humano, segue concretizando a ambição política, enquanto deixa profundas marcas naqueles que, em nome do dever cívico, colocam suas vidas em risco. Desse modo, a história vai sendo construída, e os mártires, e os heróis, e os homens de destaque vão nascendo nas pautas dos relatórios e nos noticiários. O diário de guerra exerce a função não apenas de guardar lembranças, mas, também de diálogo e terapia, para que soldados não enlouqueçam, afogados na solidão e na brutalidade que é a guerra. O escritor de diário busca estabelecer um diálogo consigo, narrando suas vivências e expondo seus quereres. Desse modo, este artigo, ao apresentar as memórias de um soldado, intenciona exibir os pontos de invisibilidade que permeiam os relatórios. E ao comparar a narrativa

1 Mestre em Estudos literários pela Universidade Federal de Uberlândia-Cronista do Jornal “Diário de Uberlândia”. Pesquisadora do LEJ. Foi orientanda de mestrado da professora Kenia Pereira

do personagem com a narrativa do autor intenciona-se observar os pontos em que o autor se priva de relatar em gênero autobiográfico, para dar espaço à ficção.

As anotações do diário de João Afonso, elucidadas neste artigo, são as do dia 7 de agosto de 1944, do livro “Guerra em surdina”, do autor Boris Schnaiderman. O diário compõe o capítulo 3, *Pecado? Glória?*, da obra.

O capítulo em questão abre-se dizendo: “– [João Afonso escrevendo]”. O uso dos colchetes anuncia que o narrador abriu o espaço para que o protagonista poste sua escrita, com liberdade, mas, também, é uma forma de o autor dizer: “Olha, esse trecho aí foi com base em uma vivência própria”. Isso faz sentido por se tratar de uma obra ficcional, portanto fatos narrados com inspiração em episódios vividos por vários combatentes, mas, neste caso do 7 de agosto o episódio foi com seu duplo ficcional.

Os relatos no diário aconteceram na costa sul da Itália, por ocasião da II Guerra Mundial e o diarista inicia sua escrita apontando para a localização geográfica e também para a datação do fato: “Tarquínia, 7-8-1944”. Em seguida, posiciona-se quanto ao seu “biotexto”: “Quero fazer agora um diário diferente dos anteriores” (SCHNAIDERMAN: 1995, 75), anunciando, assim, que o soldado há de escrever como um civil, usufruindo do ser humano que habita sua mente.

O romance “*Guerra em surdina*” é uma narrativa resultante de artigos escritos ao longo de 20 anos de pós-guerra, pelo escritor Boris Schnaiderman, o qual buscou inspiração nas histórias vivenciadas, experimentadas ou assistidas, durante a Segunda Guerra, entre os anos 1944-1945, quando ele foi sargento na FEB, combatendo contra

o nazifascismo, na Itália, país este que se dividiu, à época, em dois blocos: o sul, dominado pelos Aliados e o centro e o norte, dominado pelo nazismo. Estes dois últimos (centro e norte) abrigavam dois dos principais campos nazistas da Europa, Bolzano e Fossoli di Carpi, chamados de centro de recolhimento, deles as vítimas eram levadas de trem para os campos de extermínio.

Embora a maior parte das narrativas de guerra sejam produções de sobreviventes não escritores, “*Guerra em surdina*” além de ser uma narrativa ficcional produzida por um escritor judeu, refugiado no Brasil, devido ao Pogrom na Rússia Czarista, Schnaiderman é também sobrevivente de guerra, e carrega ainda o selo de Primeiro Tradutor de Literatura Russa no Brasil, iniciando em 1943, com “Os irmãos Karamázov”, de Dostoiévski.

Já as narrativas diaristas do sargento João Afonso são as memórias do personagem protagonista do diário, com registros imediatos, compostos ao final do dia, alusivo ao fato; são registros feitos no calor da emoção.

Sabe-se que, geralmente, a escrita “diarística” é acompanhada de muitos questionamentos quanto à veracidade. Sobre isso, muitas vozes, ao longo do século XX, debateram-se sobre a importância da biografia dos escritores, mais especificamente as registradas em diários. O ensaísta francês Maurice Blanchot (2005, 273), por exemplo, relata que “o interesse do diário é sua insignificância”, e completa: “O diário é a âncora que raspa o fundo do cotidiano e se agarra às asperezas da vaidade”, o que pode levar a entender o diário como uma futilidade. Contudo, esse conceito não se aplica a um diário de guerra, que está mais para um relatório secreto, em que o combatente escreve para ninguém ler, mas, uma vez lido, converte-se

em documentário. Por outro lado, enquanto a veracidade se apodera da narrativa em diário de João Afonso, a ficção concede um fôlego ao autor, o qual poderá se livrar dos questionamentos quanto ao vínculo histórico dos fatos, ainda que estes sejam extraídos de sua vivência.

Outra observação a se considerar está ligada ao fato de que, como exige o diário, João Afonso escreve seus registros diariamente, narrando os acontecimentos de seu dia, por meio de uma escrita crua e direta, sem filtros, e submissa ao calendário. Enquanto Boris Schnaiderman vai remontando sua criação literária, revisitando memórias e recriando verdades, cujo resgate memorial se constrói a seu tempo, sob a permissão da lembrança daquilo que se viu, ouviu ou experienciou há anos; trata-se de uma escrita elaborada, medida, revisada, extraída de uma mente cheia de informações e dor, mas que já se encontra no descanso de um pós-guerra, no conforto do lar, portanto, uma escrita atrelada ao exercício literário. Não estou, com isso, tentando diminuir veracidade, nem mesmo omitir fatos, mas, sim, estou a apresentar a diferença entre uma escrita de diário e uma narrativa de ficção. Sem dúvida, em se tratando da ficção de Schnaiderman, seu relato, por intermédio de um personagem ficcional, é uma mescla de memórias, em que autobiografia e ficção se resvalam, enquanto o imaginário transporta o tempo histórico para o tempo literário, sem prejuízos no diário.

Sabe-se que o tempo exerce o papel da mutação, de modificar a textura e o relevo das vivências. Inclui-se nessa modificação a perspectiva dos fatos observados ou vivenciados a seu tempo e fora dele. São impressões variadas, em que Walter Benjamin (1987, 115), por ocasião do horror da Primeira Guerra observou: “No final da guerra, [...] os combatentes tinham voltado silenciosos do campo

de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis [...] Porque nunca houve experiências mais [...] desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras [...]”. Walter Benjamin deixa explícito que a guerra apresentou uma vivência em meio à solidão e à brutalidade, que só foi capaz de interiorizar/privatizar a experiência. Essa “mudez” pode estar vinculada à proximidade dos acontecimentos e, conforme declara Schlegel (1997, 25), “para poder escrever bem sobre um objeto, é preciso já não se interessar por ele; o pensamento que se deve exprimir com lucidez já tem de estar totalmente afastado, já não ocupar propriamente alguém [...]”. Dessa maneira, narrativa alguma é capaz de tracejar tamanha atrocidade tal como a guerra, promovendo sempre um testemunho parcial.

Considerando esse distanciamento em relação ao fato relatado, pode-se entender que a narração na voz de João Afonso foi um modo de encurtar esse tempo quanto à cronologia e alongar o afastamento do objeto, para falar sem se apegar às cicatrizes do inconsciente. Pois, no diário, este curto distanciamento instaura um discurso com intensa disposição subjetiva ao mesmo tempo em que a sequência de registros se apresenta bem heterogênea. Assim, entende-se o diário como sendo uma glosa individual, de fatos variados, vinculados a um espaço de tempo limitado.

Nesta abordagem, o diário, esse gênero narrativo confessional, é uma tendência literária em que o narrador menciona sua poética livremente, sem compromisso com relatórios históricos. “Nem sempre houve romances no passado, e eles não precisarão existir sempre” (BENJAMIN: 1987, 123). Essa afirmativa liberta essa proposta de tratamento dialético – o diário – da rigidez do livro, sem perder a força literária, dentro de sua técnica.

Ao se referir à transmutação literária, Benjamin exemplificou com o jornal o que exemplificaríamos, em nossa contemporaneidade, com as mensagens/postagens em redes sociais, *blogs* e canais de comunicação. Também faz parte dessa transformação o produto deste artigo, o diário, pois “[...] estamos no centro de um grande processo de fusão de formas literárias [...]”. Trata-se de diferentes modalidades, nas quais “o leitor está sempre pronto, igualmente, a escrever, descrever e prescrever” (BENJAMIN: 1987, 124).

Neste artigo, observamos que enquanto João Afonso vai registrando suas memórias de guerra, no diário, dando ali uma roupagem de testemunho e cumplicidade, Boris Schnaiderman segue produzindo literatura ficcional inspirada na historicidade experimentada.

O diário é composto de assuntos triviais do cotidiano dos soldados, mas que, na criatividade do narrador, ganha um vigor memorialístico/narrativo. Schnaiderman, na personagem de João Afonso, recria, com a emoção de um soldado, um espaço cheio de lembranças e observações de pequenos detalhes, transformando aquele espaço que até então era apenas de cicatrizes – o campo de guerra –, em um recinto de convivência, com “ar de saudoso”. O fato é que, em tempos de guerra, o confinamento é algo corriqueiro. Neles, testam-se os limites humanos, físico e psicológicos, por meio da privação de alimentos e “conforto”, bem como por intermédio do isolamento. São fatores que facilmente levam à loucura, ao medo, ao desespero e ao convívio com a morte, companheiros inseparáveis dos soldados, daí a necessidade de se formar novos espaços, a fim de permitir o desabafo, o diálogo, o compartilhamento, a reflexão, relativos a tudo que o soldado carrega em sua vivência. Nessa sequência, a escrita é uma forte aliada, o diário é um confidente da memória.

Assim, as histórias tramadas por meio da memória, no caso de João Afonso, registradas em diário, exerciam o poder de tornar presente o passado. Ainda, se de um lado o diário aprisiona a escrita ao tempo, assinalado por suas datas de registros, por outro, concede-lhe total liberdade para que, livremente, o diarista registre os fatos sob seu olhar.

Mas, nesse sentido de liberdade, Maurice Blanchot (2005, 270 e 275) alerta: “O diário [...], que parece [...] capaz de todas as liberdades, [...] deve respeitar o calendário”. E completa sobre o sentido do diário, “Escrevemos para nos lembrar de nós [...]”, lembrando que se trata de um registro de memórias.

“Belos livros, cheios de erudição”, escreve Jeanne Marie Gagnebin (2006, 97), “são publicados sob a égide de Mnemosyne. Na história, na educação [...] o cuidado com a memória fez dela não só um objeto de estudo, mas também uma tarefa ética”.

Walter Benjamin também se posiciona quanto à narração memorial:

Mnemosyne, [...] tece a rede que em última instância todas as histórias constituem entre si. [...] Tal é a memória épica e a musa da narração. Mas a esta musa deve se opor outra, a musa do romance que habita a epopeia, ainda indiferenciada da musa da narrativa [...]. O que se prenuncia nessas passagens é a memória perpetuadora do romancista, em contraste com a breve memória do narrador. A primeira é consagrada a um herói, uma peregrinação, um combate; a segunda, a muitos fatos difusos. [...] a rememoração, massa do romance, surge ao lado da memória, musa da narrativa [...]. (BENJAMIN: 1994, 211).

A construção textual na descrição dos fatos, por João Afonso, engendra o formato de memória do personagem, com suas análises e interações, fatos que vão sendo descritos no diário, delineando o desdobramento da guerra e a formação dos sentidos. É um quase aconselhamento, afinal, “[...] o narrador é um homem que sabe dar conselhos”, e “[...] se “dar conselhos” parece hoje algo de antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis.” (BENJAMIN: 1987, 200).

“O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria.” (BENJAMIN: 1987, 200).

[...] O diário se inspira quer na confissão, quer na biografia: todos os escritos íntimos, tardios. [...] Entendo por biografia ou autobiografia (narrativa de uma vida) uma forma tão imediata quanto possível, e que me seja transcendente, mediante a qual posso objetivar meu eu e minha vida num plano artístico. (BAKHTIN: 1981, 165).

Essa inspiração exposta no diário, quando se trata de guerra, é uma probabilidade de se aplicar sentido ante tanto horror. Pode-se entender essa narrativa biográfica como um modo de o homem se reencontrar por meio da escrita, ao mesmo tempo em que ele satisfaz suas necessidades de narrar, de se comunicar. O diário registrado em “Guerra em surdina” é composto de 17 dias de anotações, contudo, apenas o primeiro dia faz parte de observação deste artigo.

João Afonso vai narrando suas vivências, por meio do diário, naquela data específica, registrando um discurso em primeira pessoa, tomado da consciência do diarista, como se pode observar em sua primeira frase: “Quero fazer agora um diário diferente dos

anteriores” (SCHNAIDERMAN: 1995, 75). Nesse ponto, não há mais dúvidas de que João Afonso era um redator habitual (diarista de guerra), por isso considerava-se “ao mesmo tempo mestre e escravo” da língua (BARTHES: 1980, 14), sabendo-se mestre por ter o poder de uso dela, e entendendo-se escravo pela submissão às exigências impostas pelas metodologias e regras, pois um soldado deve guardar, para si, seu testemunho sobre os horrores vividos em campo de batalha. Mediante tais regras militares impostas, João Afonso procura ter maior cuidado em seus relatos, do que teria um civil comum. Essa conscientização acompanhará o narrador por toda a anotação.

A narração do diário de João Afonso mantém ímpeto de cobertura da crueldade dos fatos, da desigualdade humana, especialmente, em relação às características dos soldados brasileiros, a quem ele chamara de “estranho exército” (SCHNAIDERMAN: 1995, 75), talvez considerando o fato de que os soldados brasileiros foram enviados para a guerra preparados civicamente, mas desprovidos de conhecimento das armas que utilizariam em batalha, desguarnecidos de operadores de rádio, dentre outros, mas, sobretudo, um exército com farda de verão para enfrentar o rigoroso inverno europeu. Esta foi uma luta desigual, porque o inverno tem pressa, e o único aquecimento que os soldados brasileiros tinham era o calor humano próprio. Sem contar a falta de modos nos comandos gritados, variando conforme patentes, em que deixava sempre o ranço da humilhação para os soldados menos assistidos, e ainda o contratempo da semelhança entre as fardas brasileira e alemã e a total falta de suporte com vestuário e alimentação adequados, fatores que foram amenizados, posteriormente, com a atenção ofertada pelo

exército americano. Todos esses fatores geraram grande entrave na atuação efetiva dos soldados brasileiros na batalha, deixando como lição, aos oficiais e ao governo brasileiro, o fato de que, em uma guerra, a boa logística é essencial para a sobrevivência.

Na guerra, o diário, de forma bem literária, tem a intenção de devolver o homem à sua condição natural, ao espaço que lhe foi dado – por direito – na vida.

Sobre literariedade Leyla Perrone-Moisés (1978, 42) explica que, esta vem “[...] de uma organização diferente [...] dos mesmos materiais linguísticos cotidianos”, permitindo-se, assim, perceber que o diário de João Afonso faz uso dessa “organização diferente” para escavar o subterrâneo da própria memória, a fim de encontrar, em meio aos destroços de guerra, o que lhe sobrou de humanitário, por mediação da poética. Trata-se de uma reconstrução de suas reminiscências, por meio de um recorte mais poético, em uma atividade de escrita que lhe serve de subterfúgio.

Segundo Octavio Paz:

[...] a atividade poética é revolucionária por natureza [...]; é um método de libertação interior [...]. Súplica ao vazio, diálogo com a ausência, é alimentada pelo tédio, pela angústia e pelo desespero. [...] Obediência às regras; criação de outras. Imitação dos antigos, cópia do real [...] (PAZ: 1982, 15).

É nesse conceito de poética que se pode compreender que, por meio de sua própria concepção, João Afonso busca reconstruir suas memórias, ressignificar suas concepções e percepções, dar nova identidade ao soldado (no sentido de reencontrar o “homem”), que, até então, era apenas uma personificação, uma máscara talvez, que corporificou o ser, ocultando-o para que existisse apenas o combatente

descrito em sua plaqueta de identificação militar. O disfarce é uma constante na sociedade, e é sempre acolhido no universo dos signos, seja no contexto político, social, cultural, religioso ou outro, procurando recriar sentidos, para preencher o vazio, por intermédio dos símbolos.

Sobre tal assunto, Octavio Paz (1982, 302) esclarece: “A linguagem é simbólica porque trata de pôr em relação duas realidades heterogêneas: o homem e as coisas que nomeia”. Por isso, Paz abaliza a poesia como um ponto de equilíbrio, na linguagem, observando que ela sugere “[...] encontrar uma equivalência (isto é, a metáfora) na qual não desapareçam nem as coisas em sua particularidade concreta nem o homem individual.” (PAZ: 1982, 382). As palavras têm o poder de promover a presença, com rapidez e eficácia.

Quanto à simbologia, Hayden White (2001, 108) se posiciona: “A metáfora não imagina a coisa que ela procura caracterizar; ela fornece diretrizes que facultam encontrar o conjunto de imagens que se pretende associar àquela coisa. Funciona como um símbolo, e não como um signo”.

Mediante uma analogia com esse texto de White, podemos entender que, no diário, João Afonso dá voz à “quimera” humana, no intento de exibir o herói que há em cada rosto ali presente, naquele “estranho exército”, formado por diferentes classes e etnias, que seu amigo Alípio resume no signo (ou talvez estigma) “xavante”. A aceitação de João Afonso, quanto à forma de tratamento, pode ser um modo de diferenciar o Ser do estigma, mas o apelido não deixa de ser uma via de mão dupla, em que xavante represente o guerreiro, ou o “abandonado”, pois considerando o período 1944, o país não vivia uma política de inclusão, e nem o índio fazia parte de um quadro cultural como é hoje. Todavia, opto por crer que Alípio atribuía ao

apelido o significado de pessoas verdadeiras e destemidas.

Ao descrever seu “olhar”, João Afonso vai tramando uma cumplicidade entre o olhar e o conviver, uma vez que, de um lado, cumpre seu papel de Sargento, do outro, o de simples “criatura” humana. É preciso que ele se refugie do tempo presente, que se adentre em um tempo impessoal, para que consiga registrar suas memórias sem a emoção que emudece o narrador.

Mircea Eliade (1992, 99) teoriza que: “Graças à leitura, o homem moderno consegue obter uma “saída do Tempo” [...], a leitura projeta o homem [...] para fora de seu tempo pessoal e o integra a outros ritmos, fazendo-o viver numa outra “história””. Com base em Eliade, observo que a escrita de João Afonso é capaz de aguçar a imaginação e a criatividade do homem, possibilitando-o desvincular-se de seu tempo singular e experimentar outras vivências, desbravar outras culturas, etnias, épocas e percepções.

João Afonso tem, em suas anotações, o discurso de retomada de consciência, em que o homem se vê na condição de humano, simplesmente. Nele, estabelece-se uma espécie de diálogo e compreensão.

Em tempos de guerra, a fragilidade humana se aflora, desse modo, é possível que soldados escritores ou compositores peçam licença ao combatente que habita nele, para que, com sua escrita ou canção, externem suas reivindicações. O senso de camaradagem, a fim de amenizar as inquietações, disfarçar o medo e reinventar novas formas de comunicação, por meio da arte, tal como João Afonso estipula em seu colóquio, por intermédio da escrita no diário.

Sendo este artigo voltado também para as questões de conflitos da humanidade e para as angústias sociais, vale ressaltar que, no

período da Segunda Guerra Mundial, o Brasil vivia sob o regime de Estado Novo, o qual primava pelo Autoritarismo, o que na prática popular era conhecido por “regime fascista”, mesmo assim, o governo Getúlio Vargas enviou seu exército à Itália para lutar pela Democracia, ainda que tal liberdade sociopolítica inexistisse na Terra Natal desses combatentes. Há uma contradição de valores muito forte, em que o soldado brasileiro vive um conflito interno, na tentativa de interpretar o vínculo entre a guerra e a realidade política de seu país.

No mito, o domínio do fogo representa poder e conhecimento, bem como em uma guerra. Um exemplo político dessa correlação é o de Adolf Hitler, quando, em seu governo (1933-1945), este declara guerra ao povo judeu. Eram determinações suas, entre outras: o pangermanismo, o racismo, a eugenia, o antisemitismo, o totalitarismo... Embora fosse um partido que buscasse a “terceira saída econômica” (socialista) e olhasse apenas para seus próprios interesses, tal determinismo de Hitler levou-o a declarar a II Guerra Mundial. Esse período de opressão e domínio de fogo, daquela Alemanha nazifascista, perdurou até 7 de maio de 1945, quando as forças aliadas tomaram para si esse tal poder alemão, instituindo, conseqüentemente, a Democracia. Com isso, o Nazismo e o Fascismo sofreram grande enfraquecimento político. Nesse período, muitos homens foram arrancados de si, para darem lugar apenas ao soldado, que eles ali representavam.

Na guerra, acredita-se que as conquistas não se determinam unicamente por intercessão do diálogo, vêm sempre marcadas pelas baixas humanas, formatando um contingente sombrio de aflições que ficam impressas na memória.

Hannah Arendt (2008, 8), no prefácio de *Homens em tempos sombrios*, minuta sobre Heidegger: “Em sua descrição da existência humana, tudo o que é real ou autêntico é assaltado pelo poder esmagador da “simples fala””. Esta afirmativa apresenta-se pertinente à preocupação de João Afonso, quando este observa que a vida dos soldados está acima da trivialidade política, mesmo em meio às catástrofes, que deram origem à guerra.

Geralmente, sou levado a escrever não só pela necessidade de coordenar os acontecimentos presenciados, de imprimir-lhes certa ordem, mas, principalmente, para registrar algo dos meus pensamentos e sensações, para examinar-me um pouco. Desta vez, porém, sinto necessidade é de analisar melhor o meu próximo, o soldado deste estranho exército, o homem do meu país, que eu sempre conheci tão mal, e que é motivo para mim de uma constante surpresa. (SCHNAIDERMAN: 1995, 75).

Quando João Afonso se dispõe a escrever sobre o homem de seu país, o seu compatriota, registra-se aí o traço do nacionalismo, ou seja, o veio da produção literária, pois, como preleciona Leyla Perrone-Moisés (1978, 32), “A literatura, ou melhor, as literaturas são, antes de tudo, nacionais”.

“A consciência só se torna consciência quando se impregna de conteúdo ideológico (semiótico) e, conseqüentemente, somente no processo de interação social” (BAKHTIN: 1981, 22).

Mas, convicto das dificuldades, o autor do diário escreve: “Parece que ainda vou ter muito lazer para examinar mais detidamente o meu compatriota. Com efeito, apesar de nos termos aproximado um pouco da linha de fogo, a estação de veraneio

continua” (SCHNAIDERMAN: 1995, 75).

Sobre esse desconhecer, que resultará em reflexões e “memórias futuras”, pode-se ilustrar com o conceito do próprio Boris Schnaiderman: “O conhecimento profundo da realidade e da cultura atuais requerem a apreensão daquilo que se tornará mais plenamente a realidade e a cultura dos dias futuros” (SCHNAIDERMAN: 1970, 29-30), mas não só. No episódio citado, o soldado faz alusão à demora em o soldado entrar em batalha de fato, graças ao despreparo logístico do exército brasileiro, em relação ao básico.

O diário de João Afonso imprime, em diversos pontos, como plano composicional, um sistema semiótico capaz de formar um plano imagético por influência da descrição dos fatos, que vão sendo levados ao conhecimento do leitor servindo-se da memória do personagem:

Anteontem, tendo viajado quase o dia inteiro num trem interminável, e que se arrastava molemente pela estrada de estações bombardeadas, amontoamos em caminhões guiados por mulatos americanos, que nos conduziram através de recentes campos de batalha, onde se viam tanques incendiados, montões de ferragem, casas desmanteladas e uma população miserável entre os escombros, até que estremunhados, atiramo-nos ao chão, no escuro, e adormecemos ao pé dos veículos. (SCHNAIDERMAN: 1995, 75-76).

Ao descrever os motoristas dos caminhões, o narrador exhibe a afetividade pouco calorosa que há entre as culturas americana e brasileira. É preciso que se estabeleça um veio de diálogo para que “o bem e o mal” não se incorporem no colóquio, e a memória seja prejudicada pelos “mitos culturais”. Também o trecho evidencia um

outro problema, a escassez de motorista para caminhões grandes, a fim de fazer revezamento e evitar o esgotamento físico de todos, e a falta dos próprios caminhões, para haver mais espaço. No Brasil, o Autoritarismo determinou que os soldados fossem e duelassem; nos EUA, a Democracia determinou que os soldados fossem e combatessem. Ambas as ações são trágicas, mas, na segunda, há preparo (logística).

Após descrever a situação de penúria e cansaço dos soldados, João Afonso, o soldado “corporificado de um poeta”, retoma o fôlego para descrever, poeticamente, o espaço atual ocupado pelos homens da FEB, entre os quais ele fazia parte: “Desta vez, o acampamento está num local apazível [...]”. (SCHNAIDERMAN: 1995, 76). Mais adiante, ao discutir sobre imagem, retomarei essa exposição.

Ainda, no delineamento do espaço, João Afonso relembra os momentos sombrios na cratera: “A maresia ligeira é muito agradável, depois do ar quase confinado de cratera. (SCHNAIDERMAN: 1995, 76). Ele o faz, não apontando lamúrias, mas utilizando as lembranças para ilustrar a “liberdade” ora sentida, alumiado pela beleza do mar Tirreno, cenário que contrasta com a devassidão das cidades famintas e bombardeadas.

O confinamento, neste caso, o de guerra, deixa o homem em uma condição fronteira entre o cumprimento do dever e a percepção de si e do mundo, uma vez que o isolamento gera muitas angústias, tal como foi com os soldados durante seu período de limitação na cratera vulcânica, descrito em “Guerra em surdina”. Assim, João Afonso reúne todo o seu conhecimento e percepção para expressar suas sensações vinculadas à ideologia. Após um confinamento forçado, a vida passa a ter outros valores. Sem dúvida, a sensação de liberdade, ainda que momentânea, concebe novos estímulos ao

olhar. Segundo Bakhtin:

Tudo que é ideológico possui um significado e remete a algo situado fora de si mesmo. Em outros termos, tudo que é ideológico é um signo. Sem signos não existe ideologia. Um corpo físico vale por si [...] Neste caso, não se trata de ideologia. / No entanto, [...] pode ser percebido como símbolo [...]. E toda imagem artístico-simbólica ocasionada por um objeto físico particular já é um produto ideológico. Converte-se, assim, em signo o objeto físico, o qual, sem deixar de fazer parte da realidade material, passa a refletir e a refratar, numa certa medida, uma outra realidade. (BAKHTIN: 1981, 20).

Sobre o signo ideológico, o autor citado ainda assevera: “O mesmo se dá com um instrumento de produção. [...] um instrumento pode [por exemplo] ser convertido em signo ideológico: é o caso [...] da foice e do martelo como emblema da União Soviética”, que detêm “um sentido puramente ideológico” (BAKHTIN: 1981, 20). O diário de João Afonso instituiu-se como sendo o seu instrumento ideológico, seu amigo de confissão, e nos relatos registrados nele a ideologia se estendeu às medas de feno. Tais medas eram tidas pelos soldados como mero capim para aquecer o rancho, mas o camponês lhes deu dois outros sentidos, o de alimento, propriamente dito, para o seu gado e o signo ideológico de sobrevivência da família.

Logo de manhã, começou, numa azáfama, a instalação do acampamento. Armamos as barraquinhas em meio às oliveiras. Como houvesse perto umas medas de feno, os meus companheiros correram a assaltá-las, a fim de forrar o chão nas barracas. Encontrei um camponês queixando-se de que o feno era para os animais no inverno, e que, se estes morressem, passaria fome com a família [...]. (SCHNAIDERMAN: 1995,

O teórico russo Mikhail Bakhtin (1981, 21) assegura que “[...] é possível dar ao instrumento uma forma artística” propiciando-lhe “uma adequação harmônica da forma à função na produção”, a esta aproximação quase sintetizada “entre o signo e o instrumento”, ainda falta o discernimento demarcatório entre instrumento e signo. Para Bakhtin (1981, 21), “Qualquer produto de consumo pode [...] ser transformado em signo ideológico”, desse modo, ele esclarece que “Os produtos de consumo, assim como os instrumentos, podem ser associados a signos ideológicos, mas essa associação não apaga a linha de demarcação existente entre eles”. No entanto, “Um signo não existe apenas como parte de uma realidade; ele também reflete e refrata uma outra. Ele pode distorcer essa realidade, ser-lhe fiel, ou apreendê-la de um ponto de vista específico [...]”. Portanto, “[...] todo signo está sujeito aos critérios de avaliação ideológica [...]” devendo ser submetido à prova se é: “verdadeiro, falso, correto, justificado, bom [...]” (BAKHTIN: 1981, 21).

Nessa esfera da correlação, Bakhtin assinala que “O domínio do ideológico coincide com o domínio dos signos”, pois estes “são mutuamente correspondentes”. Para ele, “[...] Tudo que é ideológico possui um valor semiótico”. (BAKHTIN: 1981, 21). Embasada nessa leitura, faço referência ao soldado brasileiro, citado no diário de João Afonso, o qual exerce um papel de signo ideológico, visto que, naquele diálogo não estava em questão o soldado militar, mas, sim, o homem visto com indiferença por seu próximo, no espaço da vida. “[...] amontoamo-nos em caminhões [...] até que estremunhados, atiramo-nos ao chão, no escuro, e adormecemos ao pé dos veículos.” (SCHNAIDERMAN: 1995, 75-76).

Nesse sentido, Bakhtin (Voloshinov)² chama a atenção ao fato de que “todos os produtos da criatividade humana nascem na e para a sociedade humana” (BAKHTIN: 1976, 2), pois, conforme ensina Bakhtin, a atividade do homem, em seu uso individual da linguagem, constrói seus “tipos relativamente estáveis de enunciados”, seus “gêneros do discurso” (BAKHTIN: 1997, 279), formatando, assim, uma diversidade infinita de gêneros, uma vez que o uso da linguagem no campo da atividade humana não se finda.

Relativo a tais gêneros, Bakhtin enfatiza a necessidade de diferenciá-los entre gêneros primários/simples (oriundos do cotidiano) e secundários/complexos (ideológicos), que são organizados – ou percebidos – conforme sua natureza no discurso. Por exemplo: os gêneros secundários, como “o romance, o teatro, o discurso científico, o discurso ideológico” originam das “circunstâncias de uma comunicação cultural, mais complexa e relativamente mais evoluída, principalmente escrita: artística, científica, sociopolítica” (BAKHTIN: 1997, 281). É a partir desse “processo de formação” que os “gêneros secundários” aspiram à concepção primária da ideia, fazendo a transmutação dos “gêneros primários”, originados, geralmente, de circunstâncias verbais espontâneas.

Dessa maneira, pode-se considerar o gênero primário como sendo a matéria-prima do secundário, ou seja, o gênero secundário é o responsável por lapidar a pedra bruta transformando-a em produto acabado. Assim, o produto final não terá relação “imediate com a realidade existente e com a realidade dos enunciados alheios” (BAKHTIN: 1997, 281). Então, as fontes inspiradoras (diálogo, vivência, diários, cartas...), ao serem inseridas no romance,

2 Tradução de Faraco e Tezza.

conservam “sua forma e seu significado cotidiano apenas no plano do conteúdo do romance”, destarte,

[...] só se integram à realidade existente através do romance [...] concebido como fenômeno da vida literário-artística e não da vida cotidiana. O romance em seu todo é um enunciado, da mesma forma que a réplica do diálogo cotidiano ou a carta pessoal (são fenômenos da mesma natureza) [...] (BAKHTIN: 1997, 281).

Entretanto, estes dois gêneros se incorporam reciprocamente, fazendo com que o primário se desvincule da origem e ganhe nova concepção no secundário. Tal metamorfose é muito presente na obra “*Guerra em surdina*”, em que as memórias de guerra do Sargento Schnaiderman migraram de sua vivência para sua ficção literária. Assim, o mundo das Letras ganhou um novo romance, e as reminiscências do soldado/escritor (Schnaiderman), um novo sentido, fazendo com que “Os enunciados e o tipo a que pertencem, ou seja, os gêneros do discurso [atuem como] correias de transmissão que levam da história da sociedade à história da língua”, ou melhor, linguagem. (BAKHTIN: 1997, 268).

A arte também pode ser considerada como um gênero que se desvincula da concepção, a fim apregoar (novos) sentidos sociais, pois, de acordo com Bahktin (1976, 3), ela “[...] é imanentemente social”, capaz de alcançar além de seu objetivo original “[...] Não se trata de um elemento estranho afetando outro, mas de uma formação social, o estético, tal como o jurídico ou o cognitivo, é apenas uma variedade do social” (BAKHTIN: 1976, 3).

A imagem – “fragmento da Arte” – é parte integrante na vida do homem, seja traçada em tela, seja apenas uma projeção no

pensamento, seja por intermédio dos sons, ou outros. É uma espécie de memória por imagem. Este artigo, porém, limita-se à imagem que João Afonso desenha (no imaginário do leitor) ao descrever o cenário/espaço de seu diário.

O registro de João Afonso, sobre a guerra, em seu plano composicional, aponta para um constante resgate de memória, em que a profusão de imagens leva o leitor ao espaço imaginário, mesclando ficção e história, em uma poética de guerra.

No entanto, João Afonso permite a corporificação do poeta para que se faça a descrição do espaço que agora ele ocupa.

Desta vez, o acampamento está num local aprazível, sobre uma colina, em meio a outras bem suaves, numa ondulação de terreno que parece paisagem bíblica. Além das colinas, avista-se o azul do mar, igualmente sereno. A maresia ligeira é muito agradável, depois do ar quase confinado de cratera. (SCHNAIDERMAN: 1995, 76).

Afinal, o “[...] diário só pode ser escrito tornando-se imaginário, e imergindo-se, como aquele que escreve, na irrealidade da ficção” (BLANCHOT: 2005, 276-277). Desse modo, entre a “antecipação de sentidos” – que vai se desdobrando no diário – e a enunciação pela imagem, vai-se formando um contexto verbal para análise.

Para que o recorte da guerra seja desconexo, a fim de dar espaço à literatura, para que, por interferência do contexto (extra) verbal, se nomeie a memória e a cultura que, juntas formam a identidade do processo de formação de sentido, o autor dá autonomia ao personagem para questionar: “– Quem mandou começar esta guerra?” (SCHNAIDERMAN: 1995, 76). Com isso, são articuladas

conexões entre o real e a ficção, em um questionamento de reivindicação político-social, pois, para a maioria dos combatentes, a lógica da guerra era absurda e incompreensível, para não dizer, ilógica. Em acordo com a lógica do absurdo, no dia 7 de agosto de 1944, enquanto João Afonso escreve seu Diário, narrando sobre um exército desassistido, o jornal “*A noite*”, ano XXXIV, nr. 11.669, anuncia, em letras garrafais: “Bombardeios durante três dias consecutivos...”, e logo abaixo traz uma fotografia muito festiva de Vargas e acompanhantes, com a legenda: “O presidente Getulio Vargas, no salão nobre, depois da disputa do Grande Prêmio, quando palestrava com membros da delegação do Jockey Club do Uruguai”, estava a anunciar sobre a Corrida de Cavalos do Grande Prêmio Brasil, que trouxe a vitória de Albatroz, o primeiro cavalo a conquistar dois G. P. consecutivos, sob a aclamação da multidão vestida em traje social, no Hipódromo da Gávea. E a guerra? E os soldados? Quem assistia a corrida deles?

Naquele cenário de absurdo, em que os soldados eram advertidos por pegarem medas de feno para substituir os inexistentes agasalhos e colchões de dormir, duas figuras que também ganham presença na em João Afonso são a consciência e a insegurança, como se pode perceber quando ele anota: “Parei indeciso e fiquei apenas observando a cena”. Foi um receio de prudência, diferentemente do pânico provocado pela guerra, afinal o medo é parte integrante do homem. Mas, ali, era um receio em saber que, ou utilizava-se o feno e deixava os animais a passar fome, ou desistia-se do feno e deixava os homens a morrer de frio. Sobre tal sentimento, especialmente em períodos de guerra, há uma frase clássica do filósofo inglês Thomas Hobbes, de meados de 1655, em que ele alega que sua mãe deu à luz gêmeos: ele e o medo.

No diário de João Afonso, o medo é expresso pela indecisão, mas não é uma sensação de pavor, trata-se apenas um temor provocado pela dúvida, em que o autor não remete ao obscuro, ao sentido pesado da palavra, mas, sim, à reflexão dos atos da humanidade, em situações cotidianas. Momentaneamente, o soldado ficou em “cima do muro”, até que a indiferença do colega de rancho trouxe-lhe, novamente, à realidade de guerra, em que pouco se fala em compaixão, porque impera a lei da sobrevivência.

Apesar de escrever sobre uma situação em que o temor é uma constante, não é pretensão de João Afonso atrelar-se a uma escrita voltada à crueldade da guerra, mas, sim, ao humor “fugidio” daquele instante. Para tanto, ele cria uma situação bem pitoresca, em que o importante é pensar em “salvar sua própria pele”, assim, ficam em segundo plano as dúvidas e os clamores: “[...] No entanto, quando Alípio, o meu [companheiro] de rancho, veio sobraçando um feixe de feno, para forrar o chão da nossa barraca, passei a ajudá-lo animado” (SCHNAIDERMAN: 1995, 76), como quem diz: “Dane-se!”. Mediante tal situação, não há como negar que a literatura (re)cria soluções.

Ademais o êxito pode ser aqui reportado a um autor, junta-se-lhe o prazer do desempenho: a proeza é manter a *mimesis* da linguagem (a linguagem imitando-se a si própria), fonte de grandes prazeres, de uma maneira tão *radicalmente ambígua* (ambígua até a raiz) que o texto não tombe jamais sob a boa consciência (e a má fé) da paródia (do riso castrador, do “cômico que faz rir”). (BARTHES: 2004, 15).

João Afonso estabelece uma ruptura de intenções impostas ao seu diálogo, sem, contudo, perder a essência e o “prazer do texto”. Pode-se dizer que o *punctum*³ dessa cena é estabelecido no carregar do feno pelo João Afonso, bem como pelo Alípio, conforme descrito no diário.

João Afonso, o combatente escritor, exerce primeiro o papel de mensageiro, relatando os acontecimentos no diário; depois, entrega-se ao jovem que há em si, reverenciando-se tão facilmente à traquinagem de usurpar o feno do camponês, para forrar seu rancho. Nessa última comparação, faz *jus* dividir a culpa (ou o crédito) com seu companheiro Alípio, pois o próprio João Afonso registra:

Acho muito proveitosa a companhia de Alípio. Aprendo com ele um pouco de filosofia da vida, de pachorra, de capacidade de adaptação às circunstâncias mais diversas. Era estudante de engenharia, e vive falando mal do governo, dos americanos, de tudo o que implicou na sua convocação, na sua separação da noiva e da família. E, no entanto, apesar dos resmungos, e embora chame os nossos companheiros de xavantes, enquanto eu procuro identificar-me com eles, noto em Alípio uma capacidade muito maior de aceitar tudo. [...] certo deixar-se levar pela corrente, semelhante ao da tropa em geral [...] (SCHNAIDERMAN: 1995, 76).

Aquele “estranho exército” (SCHNAIDERMAN: 1995, 75), que João Afonso cita, era um grupo de jovens estudantes, lavradores, operários, técnicos em alguma área, que, ou por vontade própria,

3 Termo utilizado por Roland Barthes, em relação à fotografia, para expressar o “inesperado” na cena. “[...] é esse acaso que [...] me punge (mas também me mortifica, me fere)” (BARTHES: 1984, 46).

ou por força da lei, foram remetidos ao combate. Tais descrições da vida civil dos soldados são apontadas ao longo da obra “*Guerra em surdina*”, conforme a narrativa vai solicitando. Aqueles soldados tiveram sua identidade impressa como Expedicionários da FEB, devido à sua coragem e dedicação. As tropas viveram dias de forte verão e inverno, sob o intenso fogo cruzado. Foram dias “eternos”, que, provavelmente, jamais desaparecerão de suas memórias. Quanto ao estrago psicológico causado na vida desses soldados, não há diário que possa descrever, não há intérprete que possa decifrar.

João Afonso, o “intérprete” de “*Guerra em surdina*”, reuniu suas vivências e amarguras, junto à mesma condição de sua tropa, e, por um instante, deixou o seu tempo, para anotar que a guerra não é heroica, que não há vencedores em meio a tanta desumanidade. Alípio, também, por sua vez, ocupava-se da paz e da guerra, conforme apontado na citação, sempre resmungando, para informar que a guerra não é uma escola de heróis, mas, sim, um amontoado de confusões, fome, frio, medo, luta pela sobrevivência. Assim, ambos os personagens (João Afonso e Alípio) estavam sempre a par dos interesses gerais da guerra, do governo, todavia não se desfizeram da eloquência e da arte da oratória. Sobre Alípio, certamente, suas qualidades buscavam contrabalancear seus defeitos. No que se refere a João Afonso, este carregava em si um jeito ingênuo de ser.

É possível que Schnaiderman tenha optado por criar um representante ficcional porque escrever suas memórias por mediação de um duplo, o qual também escreve suas retentivas, fosse uma forma de buscar o deleite da escrita dentro da própria escrita, ou, quem sabe, tentar alcançar o prazer de insculpir histórias dentro de sua própria história.

Este estudo sobre o diário de João Afonso revelou-se interessante por não haver nenhuma produção literária, ou não literária (como, por exemplo, ensaios, teatro, desenhos, filmes...), com ênfase nesta abordagem, particularmente.

“*Guerra em surdina*” é uma obra de carácter misto, que se forma entre o carácter biográfico e o ficcional, do autor Boris Schnaiderman, reconhecido por sua escrita ensaística, teórica e sua vasta produção no veio da tradução russa, talvez. Mas, como romancista ficcional, esta foi a única produção do autor. Nela, Boris Schnaiderman optou por criar um eu lírico para (d)escrever suas memórias de guerra, sobretudo o diário, contudo, não se trata de uma obra autobiográfica. Inicialmente, essa era uma afirmativa verbal do autor, mas, com a chegada de “*Caderno italiano*”, a literatura passou a se certificar do que foi autobiografia e do que foi ficção.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na obra “*Guerra em surdina*”, Boris Schnaiderman se personificou em seu duplo “literário” João Afonso, para delinear suas memórias de guerra, por meio dos escritos de um diário, cujo discurso é a partir de um ponto de vista que remete ao movimento, tal qual a linguagem denuncia a cultura e o comportamento humano. Esta última é dotada de uma complexidade muito ampla, capaz de transcender ao tempo e ao espaço, reformatando a história.

Observa-se, neste artigo, que a semiologia (de Barthes) procurou substanciar a compreensão dos muitos signos (e signos ideológicos) e suas concernentes interpretações. Com isso, foi possível encontrar o símbolo do diário (como memórias, reflexões,

denúncias e renúncias), dentro do signo do próprio diário (o relato; o papel, em si, escrito).

Com base no ensinamento de Bakhtin, de que todo signo ideológico carrega em si sua parcela de realidade, torna-se manifesta a compreensão do diário de João Afonso, e mais ainda, a ficção de Boris Schnaiderman.

No diário de João Afonso é possível observar que o homem vai se definindo, em sua humanidade (identidade), por meio da memória e da qualificação de cada um, em que se vai notando, com base na diferença de cada sujeito, quais elementos o manterá vivo no tempo, para a reflexão dos conflitos humanos. Igualmente, a ficção de Boris Schnaiderman carrega essa tríade: identidade, memória, qualificação, o que faz de sua literatura um terreno fértil no campo literário e de investigação.

REFERÊNCIAS

ASSIS, Ivone Gomes de. *A ficção sob os escombros da história*. Uberlândia: Assis Editora, 2021. 144 p.

_____. *Guerra em surdina: a ficção de Boris Schnaiderman entre a política e a poética*. Ivone Gomes de Assis. Uberlândia, 2014. 111 f.

ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras (de Bolso), 2008.

BAKHTIN, Mikhail (VOLOCHINOV, V. N.. 1929). *Marxismo e filosofia da linguagem*. 2. ed. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. Coleção Linguagem. São Paulo: Hucitec, 1981.

_____. *Estética da criação verbal*. 2. ed. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____; VOLOSHINOV, V. N. “O discurso na vida e discurso na arte”, *Revista Zvezda*, número 6, 1926. Tradução Carlos Alberto Faraco e Cristóvão Tezza.

BARTHES, Roland. *Aula*: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do colégio de França. Pronunciada dia 7 de janeiro de 1977. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1980.

_____. *A câmara clara*: nota sobre a fotografia. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

_____. *Mitologias*. 4. ed. Tradução de Rita Buongermino, Pedro de Souza e Rejane Janowitz (original: *Mythologies*). Rio de Janeiro: Difel, 2009.

_____. *O prazer do texto*. (1973). Tradução de Jaco Guinsburg. 4. ed. Coleção Elos, n. 2. São Paulo: Editora Perspectiva. 2004.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 3. ed. Obras escolhidas v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006. 224 p.

PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. Tradução de Olga Savary. Coleção Logos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Texto, crítica, escritura*. Ensaios: 45. São Paulo: Ática, 1978.

SCHLEGEL, Friedrich. *O dialeto dos fragmentos*. Tradução de Marcio Suzuki. São Paulo: Biblioteca Pólen; Iluminuras, 1997.

SCHNAIDERMAN, Boris. *Guerra em surdina*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

SCHNAIDERMAN, Boris. Uma visão dialética e radical da literatura. In: JAKOBSON, Roman. *Linguística, poética, cinema*. São Paulo: Perspectiva, 1970.

WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. 2. ed. Ensaios de Cultura : 6. São Paulo: Edusp, 2001.

A INQUISIÇÃO PELO OLHAR DE MOACYR SCLIAR¹

Kenia Maria de Almeida Pereira²

Em 2017, para comemorar os oitenta anos de nascimento de Moacyr Scliar, a editora Companhia das Letras lançou o livro *A nossa frágil condição humana*, com organização e prefácio de Regina Zilberman. Essa obra é uma coletânea de crônicas com temáticas judaicas que originalmente foram publicadas por Scliar, ao longo de trinta anos, no Jornal gaúcho *Zero Hora*. Nesses textos, Scliar enfoca os mais diversos assuntos relacionados ao mundo sociopolítico e cultural do povo judeu. No prefácio de *A nossa frágil condição humana*, Regina Zilberman (2017, 15) observa que as crônicas desse volume, podem ser divididas “em três grupos”.

1 Este texto, com algumas adaptações, foi apresentado e publicado na ABRALIC/2018.

2 Professora do Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e Pós-doutora pela UFMG. Coordenadora do Laboratório de Estudos Judaicos (LEJ).

O primeiro deles seria a literatura hebraica, na qual Scliar nos apresenta textos poéticos que mencionam de Kafka à Bíblia, como, por exemplo, as crônicas intituladas “O Judaísmo em Kafka” e “Do Éden ao divã: o humor judaico”. Já no segundo grupo, Scliar destaca a questão do antissemitismo, com textos polêmicos que fazem alusão ora ao Führer, como na crônica “A nostalgia de Hitler”, ora ao Santo Ofício, como se pode ver em “A inquisição revisitada”. O terceiro grupo, por sua vez, traz para o centro do debate temas mais políticos, que envolvem desde a Segunda Guerra Mundial, passando pelo Holocausto, até as relações conturbadas entre Israel e os países árabes, como se pode ler em “Oriente Médio: linhas e entrelinhas” e “Israel, sessenta anos”.

Assim, dentre esses vários textos presentes no livro *A nossa frágil condição humana*, interessa-nos analisar de forma mais reflexiva a crônica intitulada “A Inquisição revisitada”. Nesse texto, Scliar, sem abandonar a linguagem acessível e coloquial da crônica, elabora uma reflexão sagaz e irônica sobre as origens e consequências nefastas do Santo Ofício, depois de agir, por quase trezentos anos, tanto em Portugal como no Brasil.

Para Scliar, a virulência da Inquisição, que matou milhares de hereges nas fogueiras, dentre eles, protestantes, judeus e cristãos-novos, além de artistas e intelectuais rebeldes, não teria como força propulsora apenas a questão religiosa e mística. Para Moacyr Scliar, outros interesses moveram a máquina da barbárie inquisitorial, dentre eles, os arranjos políticos e as vantagens econômicas: fatores negativos que reverberam até hoje nas entranhas da sociedade brasileira.

Scliar inicia a crônica mencionando o grande Simpósio luso-brasileiro sobre inquisição, o qual ocorreu, no mês de maio de 1987,

na USP da capital de São Paulo. Para o autor gaúcho, esse evento proporcionaria “uma oportunidade ímpar para a reavaliação de um tenebroso momento da História de Portugal e do Brasil”. (SCLIAR: 2017, 53).

Ora, tem razão Moacyr Scliar em qualificar como tenebroso os procedimentos do Santo ofício. Segundo Anita Novinsky (1994, 69), com base nas pesquisas de Cecil Roth, a “Inquisição portuguesa processou 40.000 pessoas, queimou 1.808 (633 em efígie), condenou 29.590”.

No Brasil, não houve tribunal da inquisição, apenas visitantes itinerantes, como o famoso Heitor Furtado de Mendonça, mas, mesmo assim, a simples presença desses representantes da Igreja em solo brasileiro mantinham os colonos em estado de pânico e alerta constantes. Para Ronaldo Vainfas (1997, 230), a máquina inquisitorial trabalhava impulsionada principalmente pela pedagogia do medo, disseminando “o pavor da morte na fogueira, do confisco dos bens e da infâmia que recaía sobre os condenados do Santo Ofício”.

Vainfas comenta ainda que as inquirições e visitas dos familiares do Santo Ofício, farejando hereges e outros detratores da fé católica, além de criptojudeus dissimulados, estimulavam delações e calúnias que desestabilizavam psicologicamente os grupos sociais. Tais arguições “minavam as solidariedades, arruinando lealdades familiares, desfazendo amizades, rompendo laços de vizinhanças, afetos, paixões. Despertaram rancores, reavivavam inimizades, atiçavam velhas desavenças”. (VAINFAS: 1997, 231-232).

Assim, diante de todas essas calamidades, não é por acaso que Moacyr Scliar (2017, 56) aponta como uma das consequências das perseguições aos cristãos-novos e hereges, em nosso país, a “introdução da intriga, da dissimulação, de corrupção, que até hoje

persiste na vida social e política do Brasil”.

Scliar defende também a ideia de que a Santa inquisição não trabalhou movida apenas pelos interesses espirituais de preservação da pureza cristã, apostólica e romana. Scliar, apoiado no historiador Antônio José Saraiva, menciona “o confisco dos bens” dos cristãos-novos, como um excelente lucro para a Coroa, durante os julgamentos instituídos pela Igreja. De fato, em seu livro *Inquisição e Cristãos-novos*, Saraiva (1985, 174) observa que o Tribunal do Santo Ofício buscava sempre novas receitas para engordar seus bolsos, mirando assim o Brasil, “onde prosperavam os senhores de engenhos de açúcar”. Saraiva observa ainda que, diante dessa perspectiva de lucro, os inquisidores levavam vantagem “fabricando” hereges e cristãos-novos, e não seria absurdo dizer, arremata Saraiva (1985, 174), “que haveria por parte dos inquisidores, uma propensão a condenar o maior numero possível de presos a penas que implicassem confiscação de bens”. Anita Novinsky (1992, XXI) complementa essas observações de Antônio José Saraiva, apontando que a Inquisição sempre tratou de modo diferente os cristãos-novos judaizantes dos cristãos velhos: “os cristãos velhos eram despachados em poucos dias, sem o confisco dos bens”.

Além disso, argumenta Novinsky (1992, XXI), “a grande preocupação dos inquisidores foi sempre a heresia judaica, [...] 90% dos processos existentes nos tribunais de Lisboa, Évora e Coimbra, dizem respeito a judaizantes”. Podemos afirmar, assim, que a Inquisição portuguesa, desde a sua origem em 1536, até seu declínio em 1861, teve como norte, além da bússola do antijudaísmo ou do antissemitismo, também o ganho econômico. Grigulévitch (1990) chega mesmo a apontar que a inquisição foi uma das empresas mais

lucrativas da coroa portuguesa. Os monarcas recebiam quantias exorbitantes dos judeus, quando esses queriam deixar Portugal em busca de outras terras. Grigulévitch (1990, 314) acrescenta que, em “1577, os cristãos-novos conseguiram que o rei D. Sebastião lhes permitisse, por 225.000 cruzados, sair para as colônias ultramarinas de Portugal. No mesmo ano pagaram 250.000 cruzados para que proibisse a Inquisição de confiscar os seus bens durante o decênio seguinte”.

Para Scliar (2017, 55), a perseguição dos judeus e cristãos-novos, tanto no Brasil como na Europa, “proporcionava à Inquisição, mediante o confisco dos bens, um rendimento nada desprezível”.

Mesmo diante dessas constatações sérias e dramáticas, o escritor gaúcho consegue semear em seu texto algumas pitadas de ironia e humor; afinal de contas, a crônica brasileira, mesmo quando trata de assuntos complexos, tende a apresentar um certo tom “lírico-humorístico”, como bem apontou Antonio Candido (2003, 89) em seu famoso texto “A vida ao rés do chão”. Assim, Scliar (2017, 55) conta a anedota do infeliz Balthazar Lopez, cristão-novo, vítima da inquisição espanhola em 1654: “Quando o sacerdote o exortou a que se alegrasse, já que ia entrar no paraíso da graça, protestou: “de graça?” E os 200 mil ducados que me confiscaram?”

Mesmo entre os severos representantes da igreja, que sempre se posicionaram contra os chamados “homens de nação” ou cristãos-novos, havia sempre as exceções; dentre elas, Padre Antônio Vieira, defensor da causa judaica e contrário às perseguições aos judeus. Em uma passagem da crônica, Scliar (2017, 55) relembra que Vieira advertiu que Portugal acabaria por ter seu progresso econômico arruinado se o Santo ofício insistisse na ferrenha “perseguição à

burguesia mercantil”, composta em grande parte por hebreus, os quais abandonavam as terras lusas, buscando mais liberdade de culto em outros países.

Há ainda outra crônica, no livro *A nossa frágil condição humana*, em que o escritor gaúcho faz novamente menção aos desmandos da Inquisição e ao seu opositor Padre Antônio Vieira. No texto intitulado “Equívocos e acertos encravados no Brasil”, Scliar (2017, 123) evoca a figura do jesuíta e seu encarceramento por ter criticado duramente os autos de fé em Lisboa: “A inquisição, porém, não estava para brincadeiras. Vieira foi preso e passou dois anos nos cárceres do Santo ofício, em Coimbra”. Aliás, Scliar foi outras vezes provocado pelo tema da Inquisição e dos cristãos-novos.

Em 1983, publicou pela L&PM o romance *A estranha nação de Rafael Mendes*: narrativa híbrida, mesclada de história, magia e ficção, a qual enfoca, durante um período de quinhentos anos, a saga de uma família de judeus perseguidos e forçados à conversão. Nessa obra, o narrador afirma peremptoriamente que ninguém sabe mais sobre os cristãos-novos do que ele. O narrador continua afirmando que estudou profundamente a genealogia desse povo, retornando, inclusive, “à raiz bíblica desses estranhos personagens, híbridos de cristãos e judeus” (SCLIAR: 1983, 9). Nesse romance, Scliar, pelos caminhos do devaneio e da fantasia, também questiona, tal qual em sua crônica, o destino dos cristãos-novos em terras luso-brasileiras.

O tribunal do Santo Ofício, lembra Scliar (2017, 55) em “A Inquisição revisitada”, “teve vida longa” em Portugal. Foram trezentos anos exilando, torturando, prendendo e matando judeus e outros grupos considerados hereges. Aliás, Portugal foi o último país do mundo a suspender definitivamente os tribunais inquisitoriais.

Alexandre Herculano (2009, 41) comenta que, durante a Inquisição, “a tolerância e a resignação evangélicas (foram) completamente banidas”.

A tortura ocupou o lugar da caridade cristã, constituindo-se em um dos recursos mais tormentosos utilizados pelos familiares do Santo ofício. O temível frei dominicano Nicolau Eymerich (1993, 208), em seu famoso *Manual dos Inquisidores*, adverte, por exemplo, que “tortura-se o acusado que vacilar nas respostas, afirmando ora uma coisa, ora outra, sempre negando os argumentos mais fortes da acusação”. Para tal prática desse martírio, recorria-se aos mais diversos expedientes de provocação da dor.

Além das torturas morais com longos interrogatórios sobre a vida íntima das vítimas, elas também podiam ser condenadas a ter as plantas dos pés untadas com manteiga e aquecidas com uma vela, ou experimentar o suplício do potro, “uma espécie de cama de ripas onde o réu era amarrado pelos pulsos e pelas pernas e, ao apertar-se um arrocho, cortava-se-lhe as carnes” (NOVINSKY: 1994, 60). Ou então, a vítima era sentenciada a ser destrocada na polé, instrumento que suspendia o réu até o “teto pelos pés, deixando-o cair em seguida, sem tocar o chão.” (NOVINSKY: 1994, 60).

Desses martírios, não escapavam nem a gente simples do povo, nem mesmo os artistas renomados, como foi o caso do dramaturgo Antônio José da Silva, mais conhecido como O Judeu. Scliar não se esqueceu dele em sua crônica. O autor de *O centauro no Jardim* nos lembra que esse famoso teatrólogo foi “queimado vivo em Lisboa”. (SCLIAR: 2017, 55).

De fato, Antônio José foi um dos escritores perseguidos, torturados e mortos pela Igreja, depois de escrever e encenar nos

palcos portugueses oito operetas cômicas, que ora parodiavam a mitologia grega, como é o caso, por exemplo, de *Encantos de medeia* e *Variedades de Proteu*, ora satirizavam os costumes sociais e familiares, como em *Guerras do Alecrim e Manjerona* e *A vida de Dom Quixote de la Mancha e do gordo Sancho Pança*.

Antônio José era poeta amado pelo público e reverenciado pela crítica. Tinha amigos na cúpula da Igreja e até mesmo o rei D. João V era espectador de suas peças teatrais. Mas, infelizmente, nenhuma dessas regalias protegeu o infeliz dramaturgo. O Judeu foi perseguido por ser cristão-novo relapso e por criticar a política megalomaniaca do Estado e da Igreja, além de ironizar o fanatismo religioso que se abateu sobre a sociedade lisboeta. Assim, em 1739, Antônio José foi “sentenciado a morrer na fogueira no auge de sua carreira teatral, com apenas 34 anos. (PEREIRA: 2013, 20).

Para Paulo Pereira (2007, 27), essa morte ignominiosa de um artista tão jovem e promissor confirma mais uma vez “a vitória da intolerância religiosa fundamentada no ódio racial”. Ódio esse, aliás, que fez Antônio José desfilar de forma humilhante, de carocha e sambenito, em procissão, pelas ruas de Lisboa, até o cadafalso final armado em praça pública.

Esses rituais macabros faziam, segundo Moacyr Scliar (2017, 55), “a alegria do populacho em geral, que participava nos autos de fé como quem vai a uma festa”. Francisco Bethencourt, em seu livro *História das Inquisições*, observa que o Santo Ofício fazia desses julgamentos verdadeiros espetáculos para uma turba fanática ávida por justiça. Bethencourt (2000, 255) acrescenta que os “condenados eram acompanhados até o local do suplício por uma multidão ululante que exigia das vítimas o arrependimento e a resignação”. Luiz

Nazário (2005, 163-164) comenta também que, durante a caminhada dos réus pela cidade até chegarem ao queimadoiro, homens, mulheres e “crianças demonstravam seu ódio atirando-lhes pedras, chegando a feri-los e, inclusive, em algumas ocasiões, a matá-los. Somente as fileiras de soldados podiam proteger os condenados do furor das massas”.

Quase ao final da crônica, Scliar (2017, 56) explica que a perseguição aos cristãos-novos “durou até que o marquês de Pombal, já na segunda metade do século XVIII, declarasse abolida a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos”. Desde então, continua Scliar (2017, 56) escrevendo, “os cristãos-novos desapareceram quase sem deixar rastros, apenas alguns núcleos populacionais, tanto em Portugal como no Brasil, continuam a praticar antigos rituais judaicos, muitas vezes sem saber por quê”.

Dessa forma, durante a leitura dessa crônica, percebemos que tanto a história como a cultura dos cristãos-novos precisam ser mais estudadas e compreendidas; afinal, eles estão entre nós desde o descobrimento do Brasil, compondo esse imenso caldeirão étnico que é o povo brasileiro. Moacyr Scliar levanta a hipótese, em seu livro elaborado em parceria com Márcio Souza, *Entre Moisés e Macunaíma*, de que “Cristovão Colombo (teria sido) judeu, financiado por um consórcio judaico para descobrir terras onde os cristãos-novos, convertidos à força pela Inquisição, pudessem recuperar sua identidade”. (SCLIAR; SOUZA: 2003, 32).

Já o historiador Arnold Wiznitzer (1966) afirma que os primeiros cristãos-novos chegaram ao Brasil com a armada de Pedro Álvares Cabral. Segundo Wiznitzer (1966, 4), “quando Nicolau Coelho, a 22 de abril de 1500, pisou pela primeira vez em território

brasileiro, vinha acompanhado do (cristão-novo) Gaspar da Gama”.

No início da crônica, como comentamos antes, Scliar elogia o primeiro simpósio sobre inquisição, organizado pela USP, que possivelmente reavaliaria os tormentos pelos quais passaram os judeus tanto no Brasil como em Portugal. De fato, as universidades são ainda um dos poucos espaços públicos em que temos a liberdade para discutir e refletir com mais rigor científico sobre o passado que nos assombra.

Numa rápida consulta ao Caderno de Resumos do referido congresso (1987), encontramos quatro conferências, seis painéis e vinte comunicações; todas elas girando em torno da temática judaica. Dentre as conferências, destacamos a da professora Anita Novinsky e a de Gustav Henningsen, as quais comentam as tendências da historiografia contemporânea ao lidar com o tema do Santo Ofício. Já quanto às comunicações, encontramos os mais diversos assuntos, que vão da Inquisição na literatura luso-brasileira, passando pelo Santo Ofício na Argentina, Chile e Peru, até as questões relacionadas à tortura e aos direitos humanos. Dentre os painéis, há assuntos também os mais diversos: desde o tema da Inquisição em relação à economia, bem como o discurso inquisitorial, até o drama do convertido.

Nesse Caderno de resumos, nos deparamos com um texto do próprio Moacyr Scliar. Ele também se inscreveu para esse congresso. Em sua comunicação, Scliar apresenta as mesmas preocupações expostas depois em sua crônica. Ao procurar material para seu romance sobre os cristãos-novos no Brasil, o escritor gaúcho diz que percebeu que muito ainda precisa ser esclarecido sobre o desempenho dos criptojudeus “na descoberta do Brasil e da América,

na colonização, no desenvolvimento de sua atividade econômica e em sua formação política”. (CADERNO DE RESUMOS: 1987, 59). Scliar questiona essas lacunas da historiografia atual, que, por enquanto, só são preenchidas, mesmo que escassamente, apenas com os recursos do imaginário, próprios da ficção. Imaginário que pode, aliás, aguçar a curiosidade dos pesquisadores na busca de documentos e de arquivos sobre os cristãos-novos na Terra de Santa cruz.

Voltando ao Caderno de Resumos do Primeiro congresso luso-brasileiro sobre Inquisição (1987), recomendamos vivamente a leitura de todos os seus textos. Leitura importante, não só para aqueles que se interessam pelos estudos do mundo hebraico e as consequências das perseguições aos cristãos-novos, mas também para aqueles que se importam em entender um pouco mais este país, atualmente tão demarcado por polarizações ideológicas, pelo acirramento das relações sociais e por aquilo que talvez seja o mais alarmante entre os jovens: uma certa nostalgia pelos regimes ditatoriais, primo-irmãos do Santo Ofício e do Nazifascismo.

Assim, gostaria de terminar este artigo com as frases finais da crônica de Scliar (2017, 56): “aqueles que ignoram o passado, como disse o filósofo George Santayana, estão condenados a repetir os seus erros”.

REFERÊNCIAS

BETHENCOURT, Francisco. *História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália, Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das

Letras, 2000. 530 p.

CADERNO DE RESUMOS. *Inquisição: I Congresso luso-brasileiro*. São Paulo: USP, 1987.

CANDIDO, Antonio. A vida ao rés do chão. In: VÁRIOS AUTORES. *Para gostar de ler – Crônicas 5*. São Paulo: Ática, 2003. p. 89-99.

EYMERICH, Nicolau. *Manual dos Inquisidores*. Tradução de Maria José Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993. 253 p.

GRIGULÉVITCH, Iossif. *História da Inquisição*. Lisboa: Editorial Caminho, 1990.

HERCULANO, Alexandre. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Lisboa: Europa/América, 2009. 639 p.

NAZÁRIO, Luiz. *Autos-de-fé como espetáculos de massa*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2005. 210 p.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos Novos na Bahia: a Inquisição*. São Paulo: Perspectiva, 1992. 240 p.

_____. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1994. 95 p.

PEREIRA, Kenia Maria de Almeida. A feiticeira Medeia no teatro de Antônio José da Silva, o Judeu. In: SILVA, Antonio José. *Os encantos de Medeia*. São Paulo: EDUSP, 2013. p. 11-33.

PEREIRA, Paulo Roberto. *As comédias de Antônio José, o Judeu*. Introdução, seleção e notas de Paulo Roberto Pereira, São Paulo: Martins Fontes, 2007. 429 p.

SARAIVA, Antônio José. *Inquisição e Cristãos-novos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1985. 308 p.

SCLIAR, Moacyr. *A nossa frágil condição humana: Crônicas judaicas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. 209 p.

_____. *A estranha nação de Rafael Mendes*. Porto Alegre: L&PM, 1983. 272 p.

SCLIAR, Moacyr; SOUZA, Márcio. *Entre Moisés e Macunaíma: Os judeus que descobriram o Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond, 2003. 132 p.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997. 364 p.

WIZNITZER, Arnold. *Os judeus no Brasil colonial*. Tradução de Olívia Krahenbuhl. São Paulo: Pioneira, 1966. 218 p.

ZILBERMAN, Regina. O Olhar mágico de Moacyr Scliar. In: SCLIAR, Moacyr. *A nossa frágil condição humana: Crônicas judaicas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. p. 9-21.

MISTICISMO E JUDAÍSMO EM CLARICE LISPECTOR

Leila Borges Dias Santos¹

Assim vive o humilde que é o homem justo [...] preenchendo nos cimos rochosos da solidão o vínculo com o infinito e no vale da vida o laço como o terreno [...] Ele sabe que tudo está em Deus e saúda Seus mensageiros como amigos confiáveis. Ele não tem medo do antes e do depois, do acima e do abaixo, deste mundo e do além. Ele está em casa e jamais pode ser expulso. (A terra não pode ajudar, mas pode ser seu berço; o céu não pode ajudar mas pode ser seu espelho e seu eco).

– Martin Buber

1 Professora Associada da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás (Goiânia, GO). Pesquisadora do LEJ.

INTRODUÇÃO

A proposta desse estudo é a de apresentar uma possível leitura de parte da obra de Clarice Lispector a partir de sua relação com a tradição judaica e em especial, a influência de sua mística, principalmente a do movimento hassídico.

Filha de judeus azkenazis vindos da Ucrânia, região marcadamente mergulhada na cultura hassidim, Clarice, apesar de chegada recém-nascida em terras brasileiras, permanece majoritariamente, imbuída da cultura originária de sua família. O que se apreende, mesmo que de forma tateante, é uma dedução da influência inequívoca de seu seio familiar judaico, presentes em seus personagens por meio de sua narrativa e linguagem peculiares.

Características dessa particular cosmovisão religiosa e cultural, aliadas a uma investigação inicial acerca do universo religioso e místico judaico, embasados por estudos de história do judaísmo e da fortuna crítica, delineiam os contornos dessa proposta de análise literária.

PEQUENA HISTÓRIA DA MÍSTICA JUDAICA

A presença da mística judaica estaria refletida, na escrita de Clarice Lispector, na sua maneira de inovar a linguagem. A importância que dá ao silêncio e o mergulho na psicologia dos personagens, produz uma fusão de sensações e uma diluição do tempo e do espaço. Seu movimento epifânico busca a transcendência e o inumano no chamado “instante-já”.

Para se falar sobre o tema da mística, deve-se primeiramente visitar um pouco da história da Cabala, que se alicerça sobre a

Torá e seus cinco livros, Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio; o Zohar ou o livro do esplendor e o Sefer Ietsirá, livro de fórmulas sobre o funcionamento do universo e também estudo sobre astrologia.

No final do Século I d.C., Simeon Bar Yochai, sentenciado à morte pelo imperador romano Trajano, se refugiou em uma caverna em Peki”in, ao norte de Israel. Teria ficado lá, segundo as narrativas, por treze anos. Simeon teria recebido do Profeta Elias, o conhecimento que constituiu o Zohar.

Após a morte do imperador, Simeon reuniu discípulos e transmitiu o conhecimento recebido, que previa a unicidade de todas as almas com o divino. Feito isso, o conteúdo desses ensinamentos foi registrado no Zohar.

Os manuscritos do Zohar permaneceram ocultos após a morte de Simeon, dizem os estudiosos, por 1.200 anos. O próprio Simeon teria renunciado esse ocultamento.

Em 1270, exatamente 1.200 anos depois, o texto foi encontrado em uma caverna e reconhecido por um cabalista chamado Moses Deleon. A partir daí o Zohar começou a ser divulgado.

Cabala, significaria “algo recebido”, segundo o livro *O Judaísmo vivo*, ou “tradição”, segundo Gershon Scholem, em *A cabala e seu simbolismo*. O conteúdo do Zohar auxiliaria a perceber o mundo que nos cerca com a compreensão de cem por cento dele, que seria a percepção da Árvore da Vida. Poder-se-ia, então, reconhecer a realidade sensível e a invisível e entender o mundo como que integrado nos planos físico e espiritual.

Nessa explicação, o plano físico seria mero reflexo do sutil e uma vez atingido esse esclarecimento, o mundo não mais seria visto

como fragmentado e sem sentido, como é o mundo da Árvore do Bem e do Mal, que marca a percepção de apenas dez por cento da realidade.

A visão da Árvore do Bem e do Mal teria um alcance limitado e equivocado, pois baseado nas aparências deste mundo, ilusório e efêmero. A visão fragmentária acentuaria o sofrimento e a dor, como se essa fosse a única realidade humana possível, quando na verdade, de acordo com a explicação rabínica sobre a Cabala, a realidade aparente seria um reflexo do mundo espiritual, em uma lógica não acessível ao espírito humano. A Cabala, então, é uma espécie de sistema esotérico e filosófico que estuda e organiza as experiências místicas judaicas.

A percepção da Árvore do Bem e do Mal proporcionaria a compreensão de que se é refém do mundo físico e que se está apartado dos demais noventa por cento do mundo espiritual. Segundo Ian Mecler, em *O poder de realização da Cabala*, “quando estudamos a árvore da vida, podemos entender como somos alimentados pela luz, substância primordial e infinita, que é a origem e satisfação de todos os nossos desejos.” (MECLER: 2016, 58).

Para se chegar a esse nível de consciência, deve-se descortinar as etapas iniciáticas que estão contidas na Cabala. Com isso são esclarecidas as vicissitudes da jornada humana, ao se evidenciar a visão de um todo harmônico e pleno de sentido.

Apesar de não ser a intenção desse estudo detalhar os pormenores da Cabala, serão apontadas possíveis conexões entre esse tema e o universo das personagens e da escrita de Clarice.

No diagrama do Rabino Isaac Luria, estudioso cabalista do Século XVI, é feita uma reinterpretação da Cabala. Nela foi

demonstrado um caminho possível de compreensão da Árvore da Vida. Lembrando que um outro estudioso cabalista anterior, Abraham Abulafia, do Século XIII, também forneceu um diagrama.

No diagrama da Árvore da Vida estariam contidos quatro mundos em paralelo. Em cada um deles há uma incidência de luz específica, que varia da mais sutil para a menos sutil, ou da menos associada à matéria, para a mais sutil ou do mundo etéreo.

Os quatro mundos seriam: Atzilut, ou da emanção, que contém a origem do mundo material, apesar de sutil; Briá, ou da criação; Yetsirá, ou da formação, que dá forma ao que existe e finalmente Assiá, ou da ação, é mais aparente ou perceptível pelos sentidos e considerado por muitas pessoas o único existente.

No nível de percepção de Assiá, a incerteza, a incredulidade, a angústia e a solidão, seriam os sentimentos mais recorrentes.

Haveriam ainda os cinco níveis da alma, que habitariam o universo que nos cerca. Tudo o que existe, mineral, vegetal e animal, faria parte desses cinco níveis.

O primeiro nível da alma, é Néfesh, pois nele, animais, plantas e objetos inanimados compartilhariam existência similar e por isso, possuiriam Néfesh, que tem como símbolo, o sangue.

O segundo nível de alma, o Ruach, corresponde à similaridade existencial entre seres humanos, animais e plantas.

O terceiro nível é exclusivo dos humanos, chamado Neshamá e reflete um nível de consciência maior, associado à criação divina, à moral e ao raciocínio privilegiado, ou seja, ao livre arbítrio.

O quarto nível, o Chaiá, é relacionado à uma consciência iluminada e pouquíssimas pessoas teriam acesso a ele. Esse nível de consciência iluminada enfatizaria uma noção mais espiritualizada e

sutil dos fenômenos cotidianos da vida, não se identificando com a visão fragmentada da Árvore do Bem e do Mal.

Entretanto, o quinto nível de alma, ou Yechidá, não seria acessível ao ser humano. Ausente de fragmentação e pleno de unidade harmônica, representa um “lugar” de onde todos viemos e para onde retornaremos após a morte. No caso, é o universo uno e pleno de onde surgiu o mundo, mas que não conhece tempo ou espaço como o ser humano concebe. É como se fosse o momento anterior ao Big Bang, e constitui a unidade cósmica que a tudo e todos conecta.

Ainda haveriam as dez dimensões ou emanções da criação divina, chamadas Sefirot, de acordo com Gershon Scholem.

A experiência das Sefirot aprofunda a busca por conhecer D’us, pois Ele permanece oculto. D’us é o “Ser da Divindade”, também denominado Ein-Sof, ou infinito. (SCHOLEM: 1972, 210).

Malchut ou Malkut seria a primeira dimensão e corresponderia ao mundo físico e dos sentidos. Yessod, a segunda dimensão, marca o início da percepção dos cem por cento e envolveria uma clareza de sentido do próprio ser no mundo.

A terceira, Hod, seria a dimensão do refinamento que lapida a alma. A quarta, Netsach se relacionaria à imortalidade. A quinta, Tiferet, associaria equilíbrio, harmonia e beleza por meio da contemplação só alcançada pela meditação.

A sexta, Guevura, se atingiria a disciplina capaz de evitar tudo o que afasta de si a luz de D’us.

A sétima dimensão, Chessed, é associada à misericórdia e ao desejo permanente e indiscriminado de bem querer o próximo e de com o mundo compartilhar suas dádivas.

Aoitava, Biná, se relacionada com o infinito e com a inteligência de D”us. A nona, Chochmá, se liga à sabedoria não cognitiva e nela se anula o ego, também chamado de falsa consciência.

Finalmente a décima dimensão, Keter, corresponderia ao plano da luz primordial que emana e se irradia para todo o universo. Esta última dimensão, seria inacessível ao ser humano, daí a necessidade dos níveis intermediários das Sefirot.

Segundo Scholem (1972, 211), as Sefirot pertenceriam a um mundo teosófico próprio que antecederia “em tempo o mundo natural e representa um estágio superior de realidade”.

Essa apresentação acima tem a intenção de demonstrar em que medida são captados os fenômenos da realidade circundante, a partir de uma interpretação mística em que o cosmos é provido de sentido e considerado como que em camadas de distintos níveis que o constituem.

Seria dessa mesma matriz de percepção, a construção das experiências dos personagens e narrativas de Clarice, que transformava experiências cotidianas em algo transcendente, captando desde o movimento das folhas pelo vento, até a imagem do peso da luz, num diálogo ininterrupto com o divino, onde não se distingue o mundo material do espiritual.

NOÇÕES INTRODUTÓRIAS DE JUDAÍSMO

Feita essa apresentação inicial sobre um pouco do universo da mística judaica, cabe introduzir, dentro do interesse desse estudo, a noção de Judaísmo.

Segundo o *Dicionário filosófico*, de André Comte-Sponville, o Judaísmo de forma mais geral, designa a religião do Livro. Para

o judeu, o “Livro vale em si mesmo, por si mesmo, e continuaria a valer se Deus não existisse ou se fosse outro.” O judaísmo é

muito mais que um Credo: ele enuncia o que se deve fazer, muito mais do que o que se deveria crer ou pensar! Aliás, pode-se crer o que quiser, pensar o que se quiser, e é por isso que o espírito é livre. Mas não se pode fazer o que se quer, pois somos responsáveis, moralmente, uns pelos outros (COMTE-SPONVILLE: 2003, 330-331).

Nesse verbete fica claro que o mais importante, na tradição religiosa judaica, não é a existência de Deus, mas a observância aos seus preceitos. O senso de dever e o hábito dos rituais e bênçãos domésticas revelam uma religiosidade que mergulha o cotidiano no transcendente.

Grupo heterogêneo e colocado ao largo da história dos cristãos, os judeus abraçaram, - devido a sua tradição de sofisticada erudição e valorização do estudo dos livros sagrados e como forma de sobreviver em meio ao caos constante -, uma relação intelectualizada com o absoluto e com os enfrentamentos da vida.

Mas, por outro lado, sua postura, do ponto de vista filosófico e intelectual, independente do aspecto de respeito às normas, devido a um componente de insurreição e questionamento muito fortes, dos quais não foge o universo construído pela autora.

DADOS BIOGRÁFICOS DE CLARICE LISPECTOR

Vinda da Ucrânia quando era um bebê recém-nascido, a escritora chega ao Brasil com apenas dois meses de idade, em

fevereiro de 1921. Sua família se instala em Maceió e após três anos e meio se estabelece no Recife. Posteriormente, em 1934, firma-se no Rio de Janeiro.

Interessante observar que o movimento que retoma a mística judaica mais tardiamente na história, foi o movimento hassídico dos judeus *azkenazis*, justamente numa região do leste europeu que engloba o país de origem da escritora, a Ucrânia. A localidade dessa tradição ocorreu justamente na região natal dos pais de Clarice, em pequenas vilas também da Polônia. Esse movimento é acompanhado de lendas que narram episódios da vida do rabino Israel Ben Eliezer, o *Baal Schem*, e são permeadas pelo contado cotidiano com o sobrenatural. O que muito provavelmente, também influenciou as escolhas e perspectivas da autora.

Segundo Nádía Gotlib, em *Clarice: uma vida que se conta*, a autora se ressentia de seu país de origem, devido aos constantes ataques que a população judaica sofrera, nos chamados *pogroms* (termo russo que designa os ataques violentos às vilas do povo judeu), e ao contexto de guerra e violência contra a sua comunidade, o que forçou sua família a fugir, mudar de continente, em meio a adversidades inimagináveis, na luta por sobrevivência e segurança. (GOTLIB: 1995).

De acordo com Benjamin Moser, no livro *Clarice, uma biografia*, a autora, filha mais jovem de três irmãs, conviveu com sua mãe, Mania Lispector, até os doze anos, quando esta veio a falecer. Entretanto, pode-se afirmar que teria sido órfã de mãe viva, pelo fato de haver relatos em que Clarice se recorda de Mania em lenta agonia, com uma doença incapacitante que lhe tolhia os movimentos. O que ocorreu, provavelmente em decorrência de violência (não

esclarecida, cogitada e polêmica), proveniente dos pogroms, que teria lhe causado complicações neurológicas, pois lhe era muito difícil expressar emoções e desempenhar tarefas corriqueiras. (MOSER: 2016, 54).

Às vicissitudes da infância, em meio à pobreza, fome e à dolorosa condição de saúde de sua mãe, Clarice respondia com criatividade e humor, pois, desde menina, dava vida, em meio à desolação, a um processo criativo que lhe garantia esperança e vivacidade.

O apego a cenários imaginários, com oscilações sofridas entre o universo da fantasia e o da, por vezes, triste realidade, sob forma de histórias inventadas, parece que sempre marcou o trajeto da escritora. E ainda numa pré-história da sua arte, quando nem sabia ler e escrever. (GOTLIB: 1995, 83).

O pai de Clarice, um homem que, segundo ela, em entrevista a Julio Lerner, na TV Cultura, em 1977, tinha vocação espiritual, era leitor assíduo da Torá e estudioso do judaísmo. No Brasil, para garantir o sustento da família, se tornou mascate e um mal sucedido fabricante de sabão. (VIEIRA: 1989). Tal inclinação espiritual, apesar de não realizada a contento, possivelmente veio a influenciar a filha escritora.

Pedro Lispector submeteu a si e a sua família à uma incerta e desesperada escolha de abandonar seu país de origem. Para se ter uma ideia do enfrentamento, o inverno na Ucrânia atinge os vinte e cinco graus negativos. Ele mal conseguia se comunicar em português, nunca havia estado no Brasil antes e, mesmo assim decidiu vir e enfrentar as adversidades, o estranhamento cultural e climático.

Os Lispector lutavam para sobreviver em um país distante e tropical, numa região de clima quente e úmido, onde a sensação de calor e mormaço, no litoral do Nordeste brasileiro, é imensa, atingindo uma temperatura média anual de vinte e seis graus.

Dado curioso e revelador, relacionado à origem de Clarice, e destacado por Moser, é o de que o nome dela, originalmente, é *Chaiá*, que em hebraico significa “vida” (MOSER: 2016, 65). Segundo Ian Mecler, significaria também “vivente”, ou como anteriormente apontado, designa o quarto nível da alma, uma consciência superior ou suprema, alcançada por poucos, por atingir um “nível de iluminação” incomum.

Clarice conheceu ídiche e russo, idiomas usuais dos judeus *azkenazi* da região ucraniana de sua família. Mas por ter vindo bebê ao Brasil, obviamente, cresceu envolta à língua portuguesa, na qual escreveu a obra que a tornou mundialmente conhecida.

Em relação a sua educação, preponderou a tradição do judaísmo, tendo frequentado colégios judaicos que teriam arrematado, um tipo de sensibilidade peculiar e ao mesmo tempo *sui generis*, devido ao alívio e à gratidão de sua família, por estarem em um país sem os horrores dos pogroms do leste europeu.

Com isso, a menina Clarice cresceu grata e afetuosa para com o país e a cultura que a viram crescer. Dizia-se brasileira. Entretanto, é inegável, e a crítica atesta esse dado, a presença delineadora do judaísmo em sua maneira de enxergar o mundo ao redor e em sua escrita.

O JUDAÍSMO NA OBRA DE CLARICE LISPECTOR PERANTE A FORTUNA CRÍTICA

Nelson H. Vieira, em *A expressão judaica na obra de Clarice Lispector*, refere-se à “linguagem mística e espiritual”, que remeteria, principalmente, ao Antigo Testamento, à narrativa hebraica da Bíblia, que é anterior ao advento do cristianismo. (VIEIRA: 1989, 207). O autor destaca uma “afinidade ontológica que Clarice Lispector tinha com a cultura judaica”. (VIEIRA: 1989, 209).

Berta Waldman, em “Por linhas tortas: o judaísmo em Clarice Lispector”, observa que, a exemplo de Franz Kafka, apesar de não se perceber explicitamente o judaísmo, este está presente e é possível percebê-lo. Segundo Waldman (2011, 2), “é preciso analisar os elementos internos da narrativa e deixar emergir um feixe de sentidos que apontam para uma questão que não se encontra manifesta na obra, mas que se impõe de algum modo ao leitor.”

Não há explicitamente descrições ou alusões ao judaísmo. É por outros meios que se percebe essa presença. O fato de a família de Clarice ter experimentado os horrores do antissemitismo, de ter vindo ao Brasil, país majoritariamente católico e de ter crescido na época do Estado Novo, governo simpatizante dos países do Eixo, onde a perseguição aos judeus atingiu níveis inimagináveis, lhe impôs marcas indeléveis. Tendo em vista tudo isso, não é difícil imaginar que o judaísmo seria tema controverso para a pessoa da escritora e que não poderia estar explícito em sua obra.

Ela também almejava ser aceita como brasileira e se naturalizar, deixando sua origem oficialmente para trás. Soma-se a isso o passado familiar trágico e os vínculos culturais e sentimentais

e as memórias afetivas ligadas ao país que acolheu seus pais. Daí querer ser brasileira.

Contrariamente à sua disposição, uma referência judaica mais abstrata inscreve-se em seu texto. Há nele uma busca reiterada (da coisa? do real? do impalpável? do impronunciável? de Deus?) que conduz a linguagem a seus limites expressivos, atestando, contra a presunção do entendimento, que há um resto que não é designável, nem representável. Nesse sentido, a escritura segundo Lispector, permanece, talvez inconscientemente, fiel à interdição bíblica judaica, de delimitar o que não tem limite, de representar o absoluto. O grande “tema” da obra da escritora é, a meu ver, o movimento de sua linguagem, que retoma a tradição dos comentadores exegéticos presos ao Pentateuco, e que remetem ao desejo de se achegar à divindade: tarefa de antemão fadada ao fracasso, dada a particularidade de ser o Deus judaico uma inscrição na linguagem, onde deve ser buscado, mas não apreendido, obrigando aquele que o busca a retomar sempre. A abertura para uma interpretação multiplicadora – eis a herança judaica por excelência, e a ela o texto de Lispector não fica incólume. (WALDMAN: 2011, 3).

Em *A hora da estrela* e em *A maçã no escuro*, Waldman reconhece passagens que “fazem eco ao texto bíblico e dizem respeito a uma concepção de mundo e de realidade mobilizadora tanto do vegetal como do animal” (WALDMAN: 2011, 4). Em relação à simbologia da maçã, a narrativa de Clarice remete a narrativas cosmológicas, da origem do mundo, em clara alusão ao Gênesis. Quanto à presença da transgressão, é interessante apontar que “a maçã [...] não desvenda apenas a origem e a importância da norma, mas também [...] a função da infração.” (WALDMAN: 2011,

4).

Para Bella Jozef, em “Clarice Lispector, a quarta dimensão da palavra”, a escrita de Clarice revela um mistério que é posto “em torno de situações insólitas extraídas do cotidiano. Cada imagem encerra um enigma. [...] é dito o indizível da sensibilidade que, num instante de aguda penetração, a escritora traduz em palavras devolvidas a seu estado poético primigênio.” (JOSEF: 2009, 244).

Dentre as obras de Clarice, Josef destaca *Água Viva*, *A hora da estrela* e *Um sopro de Vida*. Em especial, em *Um sopro de vida*, ela percebe “a metáfora do ser em seu desejo de transcendência que, para a escritora, é escrever, já que a criatividade é a única maneira de salvar a realidade”. A autora, ao se referir ao Talmud – conjunto de estudos, discussões e interpretações rabínicas sobre livros sagrados, costumes, crenças, direito, ciência e história –, e percebendo sua influência na escrita clariceana, faz referência aos “diferentes níveis de leitura de um texto”, sendo que haveria um quinto nível e, nesse, residiria a “voz do mistério – que faz com que a luz da esperança não se apague”, e o Talmud, assim como sua literatura, lançaria margem mais para perguntas que para respostas. (JOSEF: 2009, 248).

Para Jozef, “Clarice viveu várias solidões, até a solidão maior, onde contempla o rosto sem rugas da eternidade”. A autora termina sua intervenção sobre a obra clariceana com uma frase forte e enigmática, assim como a obra de Lispector: “É preciso ler Clarice como ela leu o mundo, ao criar nova relação entre nós e as coisas”. (JOZEF: 2009, 253).

Quanto à *A Paixão segundo G.H.*, Benedito Nunes em “A experiência mística em G.H.”, observa que

O personagem não apenas vê, através da barata

trucidada, o espetáculo da existência em ato, que une a sua vida particular à vida universal; sente-se impelida a transgredir os limites da sua individualidade para identificar-se, por efeito de uma força mágica e extra-humana, que atrai e repele, enoja e seduz, com essa vida universal. Tal identificação participante, objeto de experiência inefável, para a descrição da qual as palavras são insuficientes, resulta do aprofundamento da náusea. Levada ao extremo limite, a emoção existencial a que nos referimos abre para G.H. o caminho de acesso à realidade pura, sem princípio nem fim. É o caminho da experiência espiritual conflitante, que em muitos pontos se assemelha à união com o absoluto que os místicos visavam alcançar. (NUNES: 2009, 104).

A forma peculiar de lidar com a palavra, o silêncio, o tempo, a natureza e o próximo estaria presente também na escrita de Clarice, que teria um “ouvido interno” privilegiado, remetendo ao “Shemá Israel”.

Numa espécie de consagração do ser, a autora abençoa a vida, como ela mesma dizia, buscando um sentido, um apaziguamento, que apesar de precário e fugidio, não cessa.

Clarice estabelece um caminho de peculiar transposição epifânica, em que se vivencia ou testemunha a diluição de seus personagens no cosmos. Internamente e externamente, ela dilui emoções, memórias, sentimentos, empatia, violência e fúria, mergulha em vias infernais, para emergir na redenção que reorganiza o seu universo, como que reinventando o sentido, a linguagem, o humano e o tempo.

A diluição de fronteiras materiais entre suas personagens que são lidas ou vividas pelo narrador, se mescla a uma compaixão

infinita por tudo que cerca o universo por ela criado.

Ela atinge uma outra dimensão da palavra e da existência humana, ao empreender uma reinterpretação ou um desmantelamento de tudo o que existe, para apreender o “neutro”, no “silêncio inenarrável”, como diria Berta Waldman em “A retórica do silêncio em Clarice Lispector”.

A escritora abole o tempo histórico, cronológico e instaura o tempo psicológico, onde o imperativo é o de suprimir todo o trauma e sofrimento humanos, mostrando ritos cosmogônicos, subversão da rotina cotidiana, e uma forma de narrativa que remete à interpretação judaica da *Árvore da Vida*.

Em *A Paixão segundo G.H.*, a “matéria viva” da barata, está para além do puro e impuro, previsto nos mandamentos judaicos, ou mitzvot. A escolha desse inseto remete à sua antiguidade na história, sua capacidade de sobrevivência e à recorrente subversão e transgressão de regras e convenções da autora.

Nessa espécie de “iconoclastia” crônica, que desafia tradições, Clarice registra uma experiência que antecede a vida social e histórica. Lembra que “o neutro” está em tudo e em todos os seres da criação, estabelecendo um “recoo para a anterioridade da forma”. (WALDMAN: 2011, 8).

O “Não tempo”, observado por Mircea Eliade em *Mito e Realidade* e o “sempre”, percebido por Nilton Bonder em *Sobre o Deus e o Sempre*, é o “instante já”, ou o “presente remoto” da autora, numa conciliação com o cosmogônico, numa suspensão do tempo comumente considerado como o real e numa imersão no tempo transcendente que escapa à compreensão e à linguagem, no que a autora também denomina como “detrás do pensamento”.

Para Gilda Salem Szlo, em “O Búfalo. Clarice Lispector e a

herança da mística judaica”, “O Búfalo” “se integra, dentro de uma perspectiva universal, ao mundo das tradições judaicas”, e “Na sua imobilidade exasperante, o búfalo a conduz a um mundo brutal, [...], a um universo sublime de uma insipidez pungente, revelador da essência, da graça divina.” (SZLO: 1989, 107).

Portanto, o texto da autora é ao mesmo tempo “enigmático e revelador”, pois

A emoção existencial, levada ao extremo limite, culmina no êxtase. E, em certos instantes, lembra a união com o absoluto, como os místicos a imaginavam: a purificação dos sentidos e da inteligência com a finalidade de preparar a alma para a graça divina, e pronta para ser habitada por Deus. [...] O trabalho da artista com a linguagem se exprime por um ritual que abarca a epifania. O que parece significativo para nós [...] é a analogia entre Criação e Revelação, proveniente do paralelo entre o mundo secreto da divindade e o da linguagem. (SZLO: 1989, 107-108).

Clarice faz desmoronar perspectivas cartesianas, tanto em “O Búfalo”, quanto em “G. H.”

O Búfalo” “narra uma experiência espiritual, em que o sacrifício e o sacrilégio se cruzam; a redenção significa a anulação da personalidade, no plano moral, social, e o amor simboliza a entrega do “Ego” (o Eu) a potências cósmicas não diferenciadas, não éticas, que têm um lado sombrio e infernal, e um lado luminoso e divino. (SZLO: 1989, 108).

Ela estabelece conexão com os animais como que neutralizando divisões existenciais e cognitivas. A personagem de “O Búfalo”, de

G.H., de *Água Viva*, se funde à natureza, aos animais e aos objetos, assim como descrito no primeiro nível da alma, o Néfesh, em que animais, plantas e objetos inanimados compartilham um mesmo plano de existência similar. Esses personagens diluem-se numa cosmogonia interior em ritmo vertiginoso e imóvel, ao mesmo tempo. A autora considera a existência animal, como representante privilegiado da presença divina, a mais próxima da condição humana.

por assim dizer o amor do neutro, do inexpressivo, no processo de depuração, de despojamento do ser, resulta em uma comunhão com Deus – Deus como união de todos os contrastes, superação das contradições da existência. [...] Paralelamente, a ideia de Deus, para os cabalistas, é uma unidade viva, dinâmica, rica de conteúdo. Os “Sefirot” exprimem a complexidade de Deus. Se o texto de Clarice recria [...] a visão mística do encontro da consciência com a realidade última, sua narrativa, por outro lado, não é nada obscura. Obscura, misteriosa é a experiência a que ela se refere. Sob este aspecto, a conduta do narrador, renunciando ao entendimento fácil para ir ao encontro do que é impossível de compreender, lança a linguagem numa espécie de jogo decisivo com a realidade [...] (SZLO: 1989, 109).

Seja o búfalo, seja a barata, a conexão é ininterruptamente apreendida pelos personagens de Clarice.

Ela abre mão de uma leitura linear, ao fundir passado, presente e futuro e constrói um presente permanente, ao que chama de *it*, ou de *instante já*, *instante atual*, ou *instante vida*.

É estabelecido no íntimo do leitor, uma sensação de estranhamento a cada leitura. Como em *Água Viva*, quando a

personagem diz: “E eu aqui me obrigo à severidade de uma linguagem tensa, obrigo-me à nudez de um esqueleto branco que está livre de humores”, ou “o instante já é um pirilampo que acende e apaga” (LISPECTOR: 1998, 13-15).

Clarice invoca mistérios que transcendem tempo e espaço, ao afirmar que: “Minha aura é mistério de vida. Eu me ultrapasso abdicando de mim e então sou o mundo: sigo a voz do mundo, eu mesma de súbito com voz única” [...] “E sou assombrada pelos meus fantasmas, pelo que é mítico, fantástico e gigantesco: a vida é sobrenatural”. (LISPECTOR: 1998, 23-27).

Ao se referir ao *it*, o define como a pedra-seixo, e ao *it vivo* como D”us. Interessante ressaltar que a pedra-seixo é utilizada pelos judeus para homenagear seus mortos, pois essas pedras são colocadas sobre os túmulos como demonstração de respeito e afeição, eternizando o gesto e a memória dos que se foram.

As pedras também remetem à perenidade do tempo, a cavernas que eram utilizadas em tempos longínquos, como à época de Cristo e anteriormente a ele, por exemplo, para sepultar os mortos. E em seu fluxo de pensamento, ainda nesse trecho recém citado, o narrador relata: “O que mais me emociona é que o que não vejo contudo existe”. (LISPECTOR: 1998, 29).

Nesse sentido místico de busca por decifrar o mistério da existência, a Cabala seria uma espécie de mapa da consciência humana, pois receberia de Deus a decifração sobre os grandes enfrentamentos com os quais o ser humano se depara, como a morte, a vida, o sofrimento, as vicissitudes e incertezas que cercam a história da humanidade, a arte, as crenças, as tragédias humanas, de modo geral. “O Deus não é automático: para Ele cada instante é. Ele

é it.” (LISPECTOR: 1998, 30).

Muito há de enigmático em sua escrita, que por vezes também silencia ou deixa o leitor em silêncio, diante da sensação de estrondo provocada pela narrativa da autora, relacionada a uma postura questionadora e intelectualmente exigente em relação ao sofrimento humano, o que remete à questão da teodicéia, que reflete sobre o contraste entre a bondade de Deus e a maldade do mundo, mesmo ao se considerar que as razões divinas são insondáveis.

Em Clarice, o apaziguamento está presente, apesar da agonia, elemento imprescindível à experiência de redenção. Em G.H., há a reinvenção da palavra, dos significados, da percepção dos objetos, do espaço, do tempo, numa reinterpretação de uma “era pré-humana”, em um “discurso sobre a transcendência”, para usar termos utilizados por Fábio Lucas, em *Do Barroco ao moderno*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se perceber, portanto, que a obra de Clarice, não tem a intenção de apresentar a doutrina ou os rituais judaicos, mas também não se pode negar sua influência. Mesmo com tom herético e transgressor, o cotidiano de seus personagens não divide o natural e o sobrenatural, o sensível e o sutil.

Sua narrativa é contemplativa e ela estabelece o que está por “detrás do pensamento”, da linguagem, do aparente. O “fracasso” é ponte para demonstrar o limite das palavras, mas também o seu alcance, na consciência do que é possível apreender, pois como se apreendem os mistérios?

Concluiria essa reflexão com duas perguntas: teria Clarice

buscado a iluminação, como sugeria seu nome? Acreditava ela no poder que emana de cada palavra? Pois os sábios cabalistas estudiosos do Zohar e praticantes das meditações místicas, tinham na compaixão a base de suas experiências transcendentais e buscavam enxergar muito além do aparente. Outro aspecto pertinente, diz respeito à tradição judaica da indagação permanente e a valorização da intelectualidade. Ao ingerir o “neutro” da vida ou a “matéria prima” do mundo, Clarice não estaria a demonstrar que esse martírio e êxtase levaria a uma reorganização do mundo?

Além disso, pode-se afirmar que a narrativa de Clarice abdicaria da linguagem e da própria humanidade para reinterpretar a existência.

Clarice ou Chaiá, transgride, questiona e confronta D’us, por amá-Lo à maneira da fé que reinterpreta e busca ampliar a compreensão ontológica, característica do Judaísmo, apesar de ter consciência dos limites dessa compreensão.

Uma visão possível é a de que a autora voltou os olhos para o Uno, pois teria compreendido que todas as almas são uma só.

REFERÊNCIAS

ASHERI, Michael. *O judaísmo vivo: As tradições e as leis dos judeus praticantes*. Tradução de José Octavio de Aguiar Abreu. Série Diversos. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

BENSION, Ariel. *O Zohar. O livro do esplendor*. Introdução e tradução de Rosie Mehoudar e Rita Galvão. 5. reimp. São Paulo: Polar, 2014.

BONDER, Nilton. *Sobre Deus e o sempre*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BUBER, Martin. *A lenda do Baal Schem*. Tradução de Fany Kon e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2003.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e Sociedade: estudos de teoria e história literária*. 5. ed. rev. São Paulo: Editora Nacional, 1976.

COMTE-SPONVILLE, André. *Dicionário Filosófico*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 329-321.

GOTLIB, Nádia Battella. *Clarice*. Uma vida que se conta. 3. ed. São Paulo: Ática, 1995.

JOSEF, Bella. Clarice Lispector, a quarta dimensão da palavra. In: LEWIN, H. (Coord.). *Judaísmo e modernidade: suas múltiplas inter-relações* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009. Disponível em <<https://books.scielo.org/id/ztpr5>>. Acesso em: 20 jun. 2017.

LERNER, Júlio. *Clarice Lispector, essa desconhecida*. São Paulo: Via Lettera, 2007.

LISPECTOR, Clarice. *Água Viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____. *Um sopro de vida*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

_____. *A paixão segundo G. H.* Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

LUCAS, Fábio. *Do Barroco ao Moderno: Vozes da literatura brasileira.* São Paulo: Ática, 1989.

MECLER, Ian. *O poder de realização da Cabala.* 2. ed. Rio de Janeiro: Viva Livros, 2016.

MOSER, Benjamim. (Org.). *Clarice Lispector: Todos os contos.* Rio de Janeiro: Rocco, 2016.

NUNES, Benedito. A experiência mística de G. H. In: _____. *O dorso do tigre.* 3 ed. São Paulo: Ed. 34, 2009. p. 103-111.

SÁ, Olga. Paródia e Metafísica: In: *A paixão segundo G. H.* Edição crítica. S/L. S/D.

SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica.* Tradução de Dora Ruhman, Fany Kon, Jeanete Meiches e Renato Mensan. Supervisão de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. *A Cabala e seu simbolismo.* 2. ed. rev. Tradução de Hans Borger e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1988.

SZLO, Gilda Salem. O Búfalo. Clarice Lispector e a herança da mística judaica. *Remate de Males*, Campinas, (9): 107-113, 1989.

VIEIRA, Nelson H. A expressão judaica na obra de Clarice Lispector.

Remate de Males, Campinas, (9): 207-209, 1989.

WALDMAN, Berta. A retórica do silêncio em Clarice Lispector. In: JUNQUEIRA FILHO, Luiz Carlos Uchôa. (Org.). *Silêncios e luzes: sobre a experiência psíquica do vazio e da forma*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1998.

_____. Por linhas tortas: o judaísmo em Clarice Lispector. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, v. 5, n. 8, mar. 2011.

WALTER BENJAMIN, A GUERRA E A DESTRUIÇÃO DA EXPERIÊNCIA¹

Leonardo Francisco Soares²

Não tenhamos dúvidas: Benjamin fala diretamente conosco. Existe um túnel curto que nos conecta a seu tempo de fascismos e necropolítica. Sua “atualidade” é absoluta.

Márcio Seligmann-Silva (2020, 11)

O meu contato com o pensamento de Walter Benjamin começou há quase trinta anos, quando entrei para a graduação em Letras na UFMG em 1993. Na disciplina Teoria da Literatura I, logo no segundo período, li “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” [1935-1940]³ (BENJAMIN: 2020a), e desde então, quando

1 Uma primeira versão deste estudo foi lida em formato de conferência no *I Colóquio de Teoria Crítica da UFU: Aporias da emancipação* em março de 2021.

2 Professor do Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Pós-doutor pela UFMG.

3 Ao longo do capítulo, indico entre colchetes a data da primeira edição dos ensaios de Walter Benjamin citados.

recebi essa “mensagem na garrafa”, Benjamin é um autor que sempre me acompanha seja para lidar com as relações da literatura com o cinema, seja para pensar o binômio narrativa e guerra, temas que passaram a ser os meus interesses principais de pesquisa.

Nesse sentido, esta reflexão dialoga com um projeto de pesquisa maior, intitulado *Guerra, cinema e romance: a Primeira Guerra Mundial em narrativas literárias e fílmicas*, cujo objetivo principal é investigar a produção de escritores e cineastas do período entre-guerras, que tratam direta ou indiretamente da temática da Primeira Guerra Mundial, com vistas a cercar as noções de romance de guerra e de cinema de guerra e seus desdobramentos no âmbito de uma teoria do romance e de uma teoria do cinema narrativo de ficção.

O escopo, aqui, como já denuncia o título deste capítulo, será o pensamento de Walter Benjamin e a relação guerra, narração e experiência, e dentro deste escopo tomo como ponto de partida os ensaios “Experiência e pobreza” [1933] e “O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov” [1936], além de passar por outros textos, tais como: “Sobre a crítica do poder como violência” [1920-1921], “Teorias do fascismo alemão” [1930] e o incontornável “Sobre o conceito de história” [1939/1940]. Obviamente que o que farei aqui é esboçar alguns comentários a partir de fragmentos desses ensaios, como provocações em torno das questões que me interessam, lançando mão, de certa maneira, do próprio método do filósofo alemão – ao qual Hannah Arendt (2008, 222) chamou de “dom de *pensar poeticamente*” –, que fez do ensaio e do fragmento forma de expressão, ao utilizar da citação pura e simples, de maneira que passagens são deslocadas de seu contexto e levadas a outros percursos de seu interesse. (LÖWY: 2005, 17).

Antes, falemos da guerra moderna. Evento crucial para se descrever os contornos da mentalidade do século XX (HOBSBAWM: 2002a), a Grande Guerra introduziu temas e proporcionou vivências do horror para a cultura ocidental, em especial a europeia, configurando-se como um imenso choque intelectual, cultural e social. Os manuais afirmam que “começou” às onze e quinze da manhã do dia 28 de junho de 1914, em Sarajevo, com o assassinato do arquiduque Franz Ferdinand; e terminou oficialmente quase cinco anos depois, dentro de um vagão restaurante, na França, onde os alemães assinaram o armistício. Era o combate que se proclamava “a guerra para acabar com todas as guerras”, mas terminou por desencadear um século de contendas, de nuances variadas, em escala global. Porém, os caminhos que levaram à deflagração do conflito ainda desafiam os comentaristas tal como um enorme quebra-cabeças (MacMILLAN: 2014, xxi), assim como o impacto da mesma é duradouro e reverbera no presente – rondando, assombrando e impregnando a vida dos europeus (HOBSBAWM: 2002b).

Segundo David Stevenson (2016), e esse apontamento é caro ao pensamento benjaminiano, uma das consequências da moderna industrialização e globalização pré-1914 foi a transformação da tecnologia militar. É na Grande Guerra que se iniciaram os massacres tecnológicos sem precedentes (artilharia militar, tanques, bombas de gás, submarinos e outras formas de armamento então inéditas) – “tecnologia da morte” (HOBSBAWM: 2002b, 424) que legou uma estimativa de, mais ou menos, 14 milhões de mortes militares e civis dentro de quatro anos – ou seja, de mais de 6 mil mortes por dia (MAZOWER: 2001, 88). Parafraseando um dos mais famosos ensaios Walter Benjamin, já citado no primeiro parágrafo deste

capítulo, pode-se dizer, contemporaneamente, da “guerra na era de sua reprodutibilidade técnica.”

Um fato na biografia do escritor alemão já denuncia o seu posicionamento extemporâneo em relação à Primeira Guerra Mundial. Ainda na adolescência, Benjamin tomou contato com a pedagogia e o pensamento de Gustav Wyneken (1875-1964), que marcará toda a sua trajetória como estudante, em especial a concepção do pedagogo de *juventude*, tomada “como um momento com uma importância em si e que serviria como autoafirmação resistência à imposição da visão de mundo dos adultos” (SELIGMANN-SILVA: 2020, 8). Porém, em 1914, depois de 10 anos de influência, Benjamin irá romper com Wyneken em virtude da euforia belicista deste último quando do início da Grande Guerra. Além disso, na passagem de 1920 para 1921, Walter Benjamin escreveu sobre a questão da violência e do poder e da violência do poder no importante ensaio de título quase intraduzível “*Zur Kritik der Gewalt*” – que João Barrento, por exemplo, vai verter para o português como “Sobre a crítica do poder como violência” (BENJAMIN: 2016, 7-20). Nesse ensaio, o autor se volta para a situação da Europa após a guerra, enfatizando a crise enfrentada pelas instituições políticas. Aqui, Benjamin já esboça uma teoria do estado de exceção, que será retomada ainda no período do entre-guerras pelo teórico do direito Carl Schmitt. Para Schmitt, e aqui eu diálogo com a leitura feita por Giorgio Agamben (2002, 23-27), a soberania assinala o limite –tanto como início quanto como fim – do ordenamento jurídico; o soberano é aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o “estado de exceção” e de suspender, conseqüentemente, a validade do ordenamento. Trata-se não somente de caracterizar a distinção entre “o que está dentro e o

que está fora, situação normal e o caos” (AGAMBEN: 2002, 26), pois a reflexão de Schmitt sobre a localização (*ortung*) permite traçar e orientar os limites entre o interno e o externo, o normatizável pela lei e o caos. Esse traçamento de bordas, essa “zona de fronteira”, entre o dentro e o fora é o estado de exceção. Na esteira de Walter Benjamin, Giorgio Agamben complexifica ainda mais a reflexão de Carl Schmitt ao constatar que: “o próprio estado de exceção, como estrutura política fundamental, em nosso tempo, emerge sempre mais ao primeiro plano e tende, por fim, a tornar-se a regra”. E transcrevo – não poderia deixar de citá-la – a tese de número oito, em que Walter Benjamin melhor formula a sua concepção do estado de exceção:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” <<Ausnahmezustand>>”, no qual estamos vivendo, é a regra. Precisamos atingir um conceito de história que corresponda a esse dado. Então, veremos que nossa tarefa é a de induzir ao estado de exceção efetivo; e desse modo, melhorará a nossa posição na luta contra o fascismo. Este tem se aproveitado da situação favorável de que seus adversários se contrapõem a e ele em nome do progresso como uma norma histórica. – O espanto ante ao fato de que as coisas que vivemos no século XX “ainda” sejam possíveis não tem *nada* de filosófico. Ela não se encontra no início de um conhecimento, a não ser aquele que aponta para o fato de que a representação da história da qual ele deriva não pode ser sustentada. (BENJAMIN: 2020b, 75).

Entre os pontos bastante repisados pelos comentadores está o fato de que a Primeira Guerra Mundial ou, digamos, essa forma

de combater – na qual os combatentes se escondiam em trincheiras como animais em tocas enquanto eram bombardeados por projeteis tecnicamente cada vez mais sofisticados –, graças aos avanços da tecnologia militar, ao contrário das anteriores, foi despojada de heroísmo. Opinião corroborada por Walter Benjamin em sua resenha “Teorias do fascismo alemão. Sobre a coletânea Guerra e Guerreiros, editada por Ernst Jünger”, de 1930 (1994b, 61-72). Como em uma espécie de intensificação de *Desastres da guerra* (1810-1820), de Goya, a partir de 1914, não há mais heroísmo e glória, tampouco exaltação e celebração épicas, somente violência, horror e fúria (BONANATE: 2001, 159). E como narrar a guerra na era de sua reprodutibilidade técnica, quando não há mais a possibilidade do tom épico e dos emblemas do heroísmo?

Nesse sentido, uma das questões recorrentes no pensamento de Walter Benjamin é o que significa contar uma/a história? O autor destaca, em vários momentos, a importância da capacidade de contar histórias para a constituição do sujeito. Tal preocupação com a necessidade e também com a incapacidade de contar, conforme salienta Jeanne-Marie Gagnebin (1999), tomará ao longo dos anos 1930 uma parte constitutiva do pensamento benjaminiano, evidenciado o seu caráter de problemática exemplar dos paradoxos da modernidade. Ao falar do empobrecimento da experiência no mundo capitalista moderno, ele traz a já bastante comentada imagem dos combatentes da Primeira Guerra Mundial, que voltavam silenciosos do campo de batalha: “Não voltavam mais ricos, mas mais pobres de experiências partilháveis” (BENJAMIN: 2016, 86). A colocação presente no ensaio “Experiência e pobreza”, publicado pela primeira vez no jornal *Die Welt im Wort* (Praga), em 7 de setembro de

1933, seria retomada três anos depois, *ipsis litteris*, no ensaio “O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”, escrito sob encomenda do periódico alemão *Orient und Okzident*. Nesse último, lê-se:

Com a guerra mundial tornou-se manifesto um processo que continua até hoje. No final da guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha não mais ricos, e sim mais pobres em experiência transmitida de boca em boca. Não havia nada de anormal nisso. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela guerra de material e a experiência ética pelos governantes. Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado a cavalos se encontrou ao ar livre numa paisagem em que nada permanecera inalterado, exceto as nuvens e debaixo delas, num campo de forças de torrentes e explosões, o frágil e minúsculo corpo humano. (BENJAMIN: 1994a, 198).

A repetição do trecho nos dois ensaios, separados por três anos, não aponta necessariamente para uma validação e repetição pura simples do problema, já que os dois textos nos mostram caminhos diferentes de compreensão da questão. Desafiador em sua pequenez e poder de síntese, “Experiência e pobreza” começa citando uma fábula de Esopo – “O velho Vinhateiro”, recorrente nos livros didáticos alemães desde fins do século XIX –, em que um velho pai no leito de morte revela aos filhos a presença de um tesouro escondido em suas vinhas, sendo que tudo o que eles deveriam fazer era cavar. Os filhos cavam, mas não encontram tesouro algum. Com a

chegada do outono, entretanto, os vinhedos produzirão uma colheita jamais vista. E os filhos, então, reconhecem que o pai lhes legara uma experiência: a dadiva está no trabalho e não no ouro. A partir daí, Benjamin salienta que a cotação da experiência baixou, não é mais possível a transmissão desse saber passado com a autoridade da idade nos provérbios, nas fábulas, nos contos; e indaga:

Para onde foi tudo isso? Onde é que se encontram ainda pessoas capazes de contar uma história como deve ser? Haverá ainda moribundos que digam palavras tão perduráveis, que passam como um anel de geração em geração? Um provérbio serve hoje para alguma coisa? Quem é que ainda acha que pode lidar com a juventude invocando a sua experiência? (BENJAMIN: 2016, 95).

A experiência em seu sentido pleno (*Erfahrung*) supõe, portanto, uma temporalidade repartida de geração a geração. Uma cultura e uma tradição compartilhadas como um anel que passa de pai para filho e que já não existe mais. Já em “O narrador” (1994), Walter Benjamin associa essa capacidade de passar o anel, de partilhar palavras perduráveis à temporalidade das sociedades artesanais em oposição ao tempo entrecortado e desarticulado do trabalho no interior do capitalismo moderno, afeito à ligeireza e a mediocridade jornalística. O saber do moribundo aludido no primeiro ensaio é concedido aos viajantes e aos artesãos no segundo. Em ambos, tem-se a narrativa do fim da capacidade de contar/ partilhar histórias, o esgarçamento do liame entre morte e narrativa, a substituição da experiência autêntica, baseada em uma tradição cultural e histórica, pela vivência imediata.

Mas voltemos à referência aos soldados pobres de experiência

que aparece nos dois textos. A reiteração aponta para a tarefa incessante de pensar sobre o fim da experiência e o lugar da narrativa no contexto do entreguerras, além disso, a reflexão de Walter Benjamin indica a necessidade de se reconstruir a experiência (*Erfahrung*) no mundo da técnica – inclusive das guerras tecnológicas – para além do seu uso redutor (*erlebnis*), da ordem da vivência imediata, característica do indivíduo solitário. (GAGNEBIN: 1994, 9). Ao mesmo tempo em que a Primeira Guerra Mundial produziu um número sem precedentes de romances de guerra, realizados por escritores de países de todos os lados do conflito, percebe-se uma dificuldade em encontrar uma dicção que permita em especial compartilhar as críticas abertas ao dogma nacionalista e à incompetência militar, as críticas à guerra em si. Com bem observa Elcio Cornelsen, em comentário dessas passagens de Benjamin, “[n]ão se trata, pois, do silenciamento completo diante da perplexidade de um evento transbordante como uma guerra, mas sim da impossibilidade de que o próprio evento gere algo digno de ser transmissível.” (CORNELSEN: 2010, 30). Além disso, a possibilidade de transmissão, de intercâmbio, de partilha da experiência estaria atrelada à descoberta de uma nova forma de narratividade – de uma atividade narradora, como o quer a leitura de Jeanne Marie Gagnebin (1999, 62-63), que salvaria o passado, mas preservaria sua irredutibilidade, assim como a imprevisibilidade do presente.

Esse sofrimento que a Primeira Guerra revelou (e que a segunda deveria levar a seu cume inominável), não pode ser simplesmente contado, como gostariam de o fazer acreditar estes romances de guerra que Benjamin rejeita no início de “O narrador” [e de “Experiência e pobreza]. No entanto, deveria ser transmitido, deveria poder ser dito, narrado, mas num sentido certamente diferente da acepção tradicional do *erzählen* [contar]

(GAGNEBIN: 1999, 63).

Mas como manifestar o valor da experiência? De que maneira transmitir a experiência do horror da guerra e não só informar sobre ela? Como narrar a dor e a morte? Tais questões revelam uma tarefa paradoxal: a necessidade irredutível de narrar aquilo que não pode ser esquecido, ao mesmo tempo em que se tem a consciência angustiante de que a linguagem não consegue expressar completamente tal experiência. Obviamente, os ensaios de Benjamin não respondem em definitivo essas questões, tampouco nos fornece uma receita dessa nova forma de narratividade. Porém, alguns rastros foram deixados. Penso por exemplo em seu comentário a respeito do surrealismo [1929] (BENJAMIN: 1994b, 21-35), em que autor salienta a precedência da linguagem sobre o sentido, enfatizando a proposta surrealista de “mobilizar para a revolução a energia da embriaguez” (1994b, 32-33) enquanto *política poética*, em uma aproximação entre o surrealismo e o comunismo coadunados por um pessimismo ativo:

[...] pessimismo integral. Sem exceção. Desconfiança acerca do destino da literatura, desconfiança da liberdade, desconfiança acerca do destino da humanidade europeia, e principalmente desconfiança, desconfiança e desconfiança em relação a qualquer forma de entendimento mútuo: entre as classes, entre os povos, entre os indivíduos. (BENJAMIN: 1994b, 34).

Por outra via, em meu contato com romances escritos durante a primeira guerra e no período entre guerras, venho esboçando pressupostos de leitura dessas narrativas (SOARES: 2018; 2021),

que buscam apontar quais seriam as bases – pensando em uma tradição romanesca ocidental – para a construção dessas narrativas, com qual matriz de romance esses relatos dialogam. Grosso modo, esses romances sobre a Primeira Guerra Mundial coadunam, em seu modo de representação, o subjetivismo individual burguês e o coletivismo nascente das massas, dando lume/ênfase a uma nova concepção de realidade – herdada do século anterior – como função da consciência, uma das linhas de força da produção romanesca ao longo do século XX.

Por outro lado, as perguntas que se apresentam, ao se pretender uma relação singular com a linguagem, a memória, o tempo e os sentidos – tal como proposto por Walter Benjamin –, são: como atravessar ou pelo menos aproximar-se dessa fronteira, desse ponto cego da linguagem? Como ultrapassar a barreira do silêncio sem cair na tentação de preencher suas faltas? Como lançar a via entre o interior e o exterior do testemunho? Assim como o próprio Benjamin buscará refundar a crítica como gênero, um caminho possível seria o de exatamente questionar a própria topologia das narrativas de guerra, a gramática da representação dita realista, ao buscar a insurreição de linguagens e sintaxes capazes de verter, em palavras e imagens, significantes e significados, formas e conceitos, o sentido da experiência a níveis de legibilidade reveladores dos nós da violência, que antes figurava sem rosto nem expressão. (SOARES: 2012). Dito de outra maneira, o compromisso dos artistas residiria nessa luta para trazer à tona formas, estilos, modos de expressão, especiais e específicos, que são postos em segundo plano no mercado social dos discursos. Ou ainda como salienta o próprio Walter Benjamin, tal intercâmbio de experiências só seria possível

a partir de uma nova forma de narratividade e na construção de um outro conceito de tempo, “um tempo saturado de “agoras”” (1994, 229). Tal investimento não se confundiria com a noção dominante de representação, na qual o sujeito unitário comanda as representações, sendo que estas não passariam de “emanações desse sujeito”, nem tampouco com a filiação a uma arte comprometida, engajada.

Por fim, volto à resenha “Teorias do fascismo alemão. Sobre a coletânea *Guerra e Guerreiros*, editada por Ernst Jünger”, em que Benjamin reflete sobre a questão da escrita sobre a Grande Guerra, em especial o fracasso dos textos da coletânea em análise e denuncia a ideologia do fascismo, isso em 1930. Num dado momento, ele afirma:

Ei-la, a guerra, tanto a “eterna”, de que tanto se fala, como a “última” – a mais alta expressão da nação alemã. A essa altura, já deve ter ficado claro que atrás da guerra eterna há a guerra ritual e, atrás dela, a ideia de guerra técnica, e também que os autores [da coletânea organizada por Ernst Jünger] não conseguiram compreender essas relações. (BENJAMIN: 1994b, 64).

Nessa sobreposição de camadas, nesse movimento oscilatório do lembrar e do esquecer, elabora-se uma espécie de “reciclagem da derrota” – e eu recupero essa expressão do romance *Os tambores da chuva*, do escritor albanês Ismail Kadaré (2003). Sob a capa de uma concepção clássica de guerra da ordem do kléos, da glória, investir-se-ia em uma fetichização da arte militar, tendo o nacionalismo como sombra inexpugnável e o culto da técnica, os emblemas do heroísmo e o arraigado misticismo guiados pela virilidade guerreira – no fundo um “entusiasmo pubertário” (BENJAMIN: 1994b, 63) –

como horizonte sombrio.

É como se, a partir da experiência na Primeira Guerra, o povo alemão – e ao longo do século XX isso irá se repetir com outros povos – se relançasse, incessantemente, no culto e na apoteose da guerra, vislumbrando no campo de batalha um espelho distorcido, miragem de si mesmo, imagem de sua perda: E pode-se vencer uma perda, uma miragem? E a essas indagações eu suplemento as de Walter Benjamin, na referida resenha:

O que significa ganhar ou perder uma guerra? Nas duas palavras, chama atenção o sentido duplo. O primeiro, o sentido manifesto, significa decerto o desfecho, mas o segundo, que dá sua ressonância especial a ambas as palavras, significa a guerra em sua totalidade, indica como o *desfecho* para nós altera seu *modo de existência* em nós. Esse segundo sentido diz: o vencedor a incorpora como patrimônio, transforma-a em coisa sua, o vencido não a tem mais, é obrigado a viver sem ela [...] Ganhar ou perder uma guerra, segundo a lógica da linguagem, é algo que penetra tão fundo em nossa existência que nos torna, para sempre, mais ricos ou mais pobres em quadros, imagens e invenções. (BENJAMIN: 1994b, 64).

Conforme salienta Michael Löwy (2005), o pessimismo benjaminiano não tem nada a ver com a resignação fatalista. Revolucionário, ele está a serviço da emancipação das classes oprimidas – “pessimismo ativo, “organizado”, prático, voltado inteiramente para o objetivo de impedir, por todos os meios possíveis, o advento do pior.” (LÖWY: 2005, 25). Para o pensador alemão, não há esperança de futuro se não se destruírem os traços de medusa, esse misticismo da morte dos mundos, essa guerra “eterna” tomada

como intervenção mágica.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

ARENDT, Hannah. Walter Benjamin (1892-1940). In: ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras, 2008. p. 165-222.

BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Tradução de Gabriel Valladão. Org. e Pref. de Márcio Seligmann-Silva. Coleção L&PM POCKET, v. 1216. Porto Alegre: L&PM, 2020a.

_____. Experiência e pobreza. In: _____. *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. 2. ed. Filô/Benjamin. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 83-90.

_____. O narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. Obras escolhidas, v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1994a. p. 197-221.

_____. Sobre a crítica do poder como violência. In: _____. *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. 2. ed. Filô/Benjamin. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 57-82.

_____. Sobre o conceito de história. In: _____. *Sobre o conceito de história*: Edição crítica. Tradução de Adalberto Müller e Márcio Seligmann-Silva (orgs.). São Paulo: Alameda, 2020b.

_____. Teorias do fascismo alemão: Sobre a coletânea *Guerra e Guerreiros*, editada por Ernst Jünger. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. Obras escolhidas, v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1994b. p. 61-72.

_____. O surrealismo: o ultimo instantâneo da inteligência europeia. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. Obras escolhidas, v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1994b. p. 21-35.

BONANATE, Luigi. *A guerra*. Tradução de Maria Tereza Buonafina e Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. Obras escolhidas, v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 7-19.

HOBSBAWM, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. Tradução de Marcos Santarrita. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002a.

_____. *A era dos impérios: 1875-1914*. Tradução de Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2002b.

KADARÉ, Ismail. *Os tambores da chuva: (o castelo)*. Tradução de Bernardo Joffily. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Tradução de Wanda Nogueira, Caldeira Brant, Jeanne-Marie Gagnebin, Marcos Luiz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

MaCMILLAN, Margaret. *A Primeira Guerra Mundial – que acabaria com as guerras*. Tradução de Gleuber Vieira. São Paulo: Globo Livros, 2014.

MAZOWER, Mark. *Continente sombrio: a Europa no século XX*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Apresentação: *Sobre o conceito de história*, de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*: Edição crítica. Tradução de Adalberto Müller e Márcio Seligmann-Silva (orgs.). São Paulo: Alameda, 2020. p. 11-28.

SOARES, Leonardo Francisco. Figurações da Grande Guerra no romance francês: *O fogo*, de Henri Barbusse. In: SOARES, Leonardo Francisco (org.). *Na literatura: as guerras*. Uberlândia: O Sexo da Palavra, 2021. p. 58-88.

_____. *Leituras da outra Europa: guerras e memórias na literatura e no cinema da Europa Centro Oriental*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012.

_____. Romances em Guerra: uma leitura de narrativas sobre a Primeira Guerra Mundial. In: WERKEMA, Andréa Sirihal; TEIXEIRA, Maria Juliana Gambogi; ARAÚJO, Nabil. *Variações sobre o romance II*. Rio de Janeiro: Edições Makunaima, 2018. p. 160-182.

NOTAS SOBRE VIAGEM AO EGITO, JORDÂNIA E ISRAEL, DE PEDRO NAVA

Maria Alice R. Gabriel¹

Este artigo é fruto de pesquisas desenvolvidas junto ao Laboratório de Estudos Judaicos - LEJ, da Universidade Federal de Uberlândia, e apresenta algumas considerações sobre o diário de viagem do memorialista Pedro Nava (1903-1984), texto publicado postumamente pela Ateliê Editorial, em 1998, sob o título *Viagem ao Egito, Jordânia e Israel*. Fragmento de um dos cadernos do médico, a obra reúne apontamentos escritos durante uma excursão ao Oriente, no período entre 25 de janeiro e 9 de fevereiro de 1958. A fim de delimitar os tópicos da memória cultural e histórica, o objetivo deste estudo é analisar neste diário registros concernentes a Israel.

Embora originados de um dos cadernos inéditos do autor, material pertencente ao acervo da Fundação Casa de Rui Barbosa, no Rio de Janeiro, os excertos publicados revelam, em estilo objetivo e sucinto, comentários e descrições de sítios históricos locais

1 Doutora em estudos Literários pela Universidade Federal de Uberlândia-UFU e Doutora em História pela USP.. Pesquisadora do LEJ.Foi orientanda da professora Kenia Pereira

considerados sagrados e das modernas cidades israelenses emergindo em franco desenvolvimento ao final dos anos 50, a totalidade dessas observações sobre o território de Israel constitui o foco maior deste estudo.

Discorrer a respeito de um texto de Pedro Nava não revisado nem publicado por ele em vida, oriundo de seus cadernos de anotações pessoais, que parecem acumular funções variadas, caderneta de campo, diário ou memorando, versatilidade adotada para atender às necessidades do momento ou talvez para obter um meio rápido e funcional de coligir registros heterogêneos, implica questões ligadas à seleção do que será relatado, preservado e lembrado posteriormente.

Para o historiador Alon Confino (2012), a transcrição da memória histórica pressupõe a possibilidade de explorar a narrativa do passado sem perder de vista o fato de que evidências podem ser apresentadas por diferentes modos e por meio de diferentes histórias. A tarefa básica da escrita histórica é, portanto, muito difícil e a historiografia tem revelado quão multifacetado é capaz de tornar-se, no decorrer do tempo, o registro de um fato abrangente como o Holocausto.

Escrevendo sobre o “gênero memorial”, o crítico e tradutor José Adjuto Castelo-Branco Chaves (1978, 6) distinguiu dois tipos de memorialista: o primeiro inclui fatos de seu tempo no relato da própria vida; o segundo inclui-se em um ponto do painel que retrata certa época. A este domínio pertenceria *A Retirada da Laguna* (1871), de Alfredo d’Escragolle Taunay (1843-1899); àquele, *Minha Vida de Menina* (1942), de Alice Dayrell Caldeira Brant (1880-1970). Há obras que transitam entre os domínios fixados por Castelo-Branco Chaves com a possibilidade de contribuir para a história literária da

memorialística brasileira e igualmente para os campos da história cultural e da sociologia, mas permanecem quase esquecidas, não obstante seu aporte.

Refiram-se, nesse sentido, as *Memórias da Rua do Olvidor* (1878), de Joaquim Manuel de Macedo (1820-1882); *Minha formação* (1900), de Joaquim Nabuco (1849-1910), os diários de Lima Barreto (1881-1922); *Os Caminhos* (1989) e romances com elementos autobiográficos de Maria José Dupré (1898-1984); os ensaios com passagens autobiográficas de Luís da Câmara Cascudo; os contos e poemas de Jayme de Barros Griz (1900-1981), que reconstituem, a partir de pesquisas do folclorista, a cultura popular e o cotidiano dos engenhos pernambucanos; *Meus verdes anos* (1956), de José Lins do Rego (1901-1957); a produção memorialística de Afonso Arinos de Melo Franco (1905-1990) e, mais recentemente, de Alberto da Costa e Silva (1931).

Pedro Nava é um autor interessante para o pesquisador não só pela dimensão e qualidade literária de seu projeto memorialístico, que se estende aos ensaios e biografias sobre a história da medicina, mas por ter deixado em entrevistas e arquivo próprio, ampla base de informações referentes a seu método de trabalho, história familiar, pessoal e profissional. Nas Memórias, ele exercita-se em diversas modalidades da narrativa; expõe em digressões o plano composicional da obra; teoriza a respeito do processo mnemônico; compara e explora recursos do ficcionista, do historiador e do memorialista; refere insistentemente artefatos, daguerreótipos, documentos, fotografias, gravuras, livros, lugares, obras de arte e testemunhos consultados para reconstituir o passado; explica a influência da perspectiva do médico em seus escritos; e oferece uma visão sócio-histórica de seu

país, do final do século XVIII até a década de 1930, período em que está ambientado *Cera das Almas*, interrompido com a morte do autor e publicado apenas em 2006.

Este artigo não pretende deter-se na intrincada situação geopolítica em que se encontram os países visitados pelo autor, mas convém lembrar que a Jerusalém Oriental (área leste da cidade), esteve sob o domínio da Jordânia de 1949 a 1967, ocupação iniciada após a Guerra árabe-israelense de 1948. Contudo, em 1958, Israel e Jordânia já haviam assegurado por acordo especial o tráfego a Jerusalém, aos Lugares Santos e ao Monte Scopus, onde estão localizados o campus da Universidade Hebraica e o Monte das Oliveiras. Em 29 de janeiro de 1958, Pedro Nava (2004, 24) anotou em seu diário a seguinte observação sobre a “Jerusalém de Jordânia”:

“A impressão da Jordânia é, à primeira vista, melhor que a dada pelo Egito: gente mais bem vestida, soldados bem fardados [...] À noite, passeio de automóvel pela cidade: muito morta, triste, ninguém nas ruas, a não ser soldados embalados em quase todas as esquinas”. A maioria das notas do diário poderia ter sido redigida por um etnógrafo; outras, porém, ao descreverem os Lugares Sagrados, evocam o teor dos tradicionais guias ou livros de viagem para peregrinos.

Viagem ao Egito, Jordânia e Israel prioriza a descrição de lugares e acentua no diário de viagem o valor de memorando na reprodução fiel de cenas e imagens, nesse sentido, segundo notou Joaquim Alves de Aguiar (1997, 202, grifo do autor): Pedro “[...] Nava é um escritor tremendamente “especializado”. É pela reconstituição dos espaços que ele faz voltar o tempo”.

“UM ESCRITOR QUE EDIFICOU SUA OBRA SE AUTOBIOGRAFANDO”

Antes de apresentar alguns dados biográficos sobre o médico e memorialista, importa evocar um consenso entre os estudiosos de sua obra, sintetizado por Joaquim Alves de Aguiar (1997, grifo do autor): “Pedro Nava é um escritor que se oferece como poucos aos trabalhos de crítica. Suas “Memórias” constituem um leque considerável de assuntos para o estudioso da literatura”. Esse “leque considerável de assuntos”, observou Aguiar, é fruto de conhecimentos, experiências, leituras e pesquisas acumulados por muitos anos, saberes formalmente redigidos para publicação no formato de Memórias apenas a partir de 1968, posto que Pedro Nava, “[...] quando se debruçou para escrever a obra de sua vida, beirava os 65 anos. Era, portanto, um homem bastante maduro e experiente. Seu repertório de leituras era extraordinário, e intenso o seu convívio com as artes plásticas. Além disso, gozava de grande prestígio como médico”.

Tal reflexão é indispensável para enfatizar neste estudo as impressões do memorialista no diário de *Viagem ao Egito, Jordânia e Israel*, cujos apontamentos devem ser analisados com as seguintes ressalvas: esta pesquisa alude ao material publicado pelo editor Claudio Giordano e por Paulo Penido, à época detentor dos direitos de publicação dos escritos de Pedro Nava, ou seja, as observações feitas aqui não se baseiam no caderno fonte original, integrado ao arquivo do autor depositado na Fundação Casa de Rui Barbosa. Conforme “Nota dos Editores” (2004, 6): “Esse trecho consta no caderno 2, que acolhe registros de janeiro de 1955 a abril de 1958”.

Em segundo lugar, cumpre referir o conteúdo, a finalidade e procedência dos cadernos. Após a morte do autor, Penido (2004, 7-8) tratou de reunir em acervo pessoal e familiar, “[...] junto ao clã dos Penido de Juiz de Fora [...] cartas, fotos e desenhos”. Herdeiro de D. Antonieta Penido da Silva Nava, Penido pôde preservar, entre os papéis do memorialista, um dossiê “com tudo que saíra na imprensa escrita sobre Pedro Nava”: suas entrevistas e crônicas, depoimentos e poesias de Carlos e Julieta Drummond de Andrade, Otto Lara Resende e Prudente de Moraes Neto; além de onze cadernos, em “[...] que Pedro Nava viera ao longo da vida registrando, em forma de diário, com certa regularidade e meticulosidade, suas viagens e apontamentos que lhe pareciam de interesse [...] anotações de diferentes épocas e naturezas” (PENIDO: 2004, 9).

Em nota a *Cadernos 1 e 2*, publicados um ano após *Viagem ao Egito, Jordânia e Israel*, Claudio Giordano e Plínio Martins Filho (2002, 5) advertiram sobre a totalidade desses onze cadernos: “Pedro Nava não pretendeu jamais publicar tais escritos. Ele os iniciou como diários de viagens, transformando-os, com o passar do tempo, em registros de apontamentos variados, a fim de que não ficassem esquecidos e o ajudassem mais tarde no fazimento das memórias” – além de gerar fontes para o estudo de seu método de criação literária, vida pessoal e profissional:

Tem sentido biografar um escritor que edificou sua obra se autobiografando? No caso, sim, pois Nava não escrevia como um memorialista qualquer, mas como uma espécie de romancista, o que sempre almejou ser, exercitando seu estilo em região híbrida, entre o fato e a ficção: fazer literatura com a vida pregressa, sua e dos outros, foi a sua grande marca.

Interpretar seu ponto de vista sobre a sua história, a de seus parentes, a de sua geração, a do país que testemunhou na infância, adolescência e mocidade é tarefa que desafia o leitor crítico. (AGUIAR: 1997).

Nessa ponderação de Aguiar reverberam as palavras de Antonio Candido que definiram a perspectiva do “Narrador” reconhecido nos tomos iniciais das Memórias, *Baú de Ossos* (1972) e *Balão Cativo* (1973), ao biografar os ramos paterno e materno da árvore genealógica familiar, e relatar lembranças de infância e dos colégios Andrès e Machado Sobrinho (Externato Lucindo Filho), em Juiz de Fora; e os anos de transição da pré-adolescência à adolescência, vividos, entre os internatos do Ginásio Anglo-Mineiro, em Belo Horizonte; e Pedro II, no Rio de Janeiro:

Confinado nos limites da sua memória, com a vontade tensa de apreender um passado que só lhe chega pelo documento e por pedaços da memória dos outros, o Narrador penetra simpaticamente na vida dos antepassados e dos parentes mortos, no seu ambiente, nos seus hábitos, e não tem outro meio de os configurar senão apelando para a imaginação. Desse modo, sobretudo em *Baú de ossos*, o relato adquire um cunho de efabulação e o leitor o recebe como matéria de romance. (CANDIDO: 1989, 61).

A efabulação vem suprimir, seja por inferência lógica ou por recriação poética, lacunas deixadas pela ausência de bibliografia, documentos e testemunhos. Assim, conforme explanou Aguiar, o memorialista relata o passado “exercitando seu estilo em região híbrida, entre o fato e a ficção” – procedimento que Pedro Nava

(1976, 166) expôs em *Chão de Ferro*, afirmando: “Se eu fosse historiador, tudo se resolveria. Se ficcionista, também. A questão é que o memorialista é forma anfíbia dos dois e ora tem de palmilhar as securas desérticas da verdade, ora nadar nas possibilidades oceânicas de sua interpretação”. Celina Fontenele Garcia analisou, sobretudo em *A escrita Frankenstein de Pedro Nava* (1997), as relações entre “fato e ficção”, entre memória individual e coletiva nos segmentos biográfico e autobiográfico das Memórias:

Ao estudar a obra memorialística de Pedro Nava percebemos que ele escreve suas memórias de maneira diferente dos outros memorialistas. Faz não apenas um relato de suas aventuras individuais, mas realiza, ao mesmo tempo, uma volta ao passado individual e coletivo de todo um clã, refazendo, como um Frankenstein, um novo ser, através da exumação de seus antepassados, da busca de suas raízes e de sua história nas biografias familiares, em que recria a história social de sua época e da sociedade. (GARCIA: 2001, 1).

Segundo afirmou a autora, escrevendo simultaneamente como biógrafo e autobiógrafo, Pedro Nava “recria a história social de sua época e da sociedade”. Desse modo, as narrativas de *Baú de Ossos*, *Balão Cativo*, *Chão de Ferro* (1976); *Beira-Mar* (1978); *Galo-das-Trevas* (1981); *O Círio Perfeito* (1983) e *Cera das Almas* aludem a capítulos da história da colonização portuguesa no território nacional; relatam episódios da história da escravidão e do movimento abolicionista; abordam o processo de europeização em vários setores da vida social brasileira, notavelmente a influência da cultura francesa; reconstituem aspectos cotidianos da arquitetura,

culinária, economia, folclore, religiosidade, urbanização, vestuário e vocabulário regionais; e acrescentam ao texto pormenores sobre fatos, instituições, manuscritos e obras raras, panaceias, personalidades e usos da medicina brasileira, espanhola, francesa, portuguesa, oficial e popular.

Pedro Nava esteve ligado, desde a infância, pelo convívio com a família paterna e o tio escritor Antônio Salles, a homens de letras e médicos de certa tradição intelectual; nos anos de internato que se seguiram, em Belo Horizonte e no Rio de Janeiro, fez amizades duradouras, como Afonso Arinos de Melo Franco; ingresso na Faculdade de Medicina de Belo Horizonte e no círculo de intelectuais do movimento modernista mineiro, cultivou sempre amigos, leituras e pesquisas que unificavam literatura e medicina. Obra síntese dessa aproximação harmoniosa, a conferência “A Medicina de *Os Lúsiadas*” (1961) seria condecorada pelo governo português.

Nas Memórias, com maior ênfase em *Balão Cativo* e singularmente a partir de *Chão de Ferro*, Pedro Nava foi, retomando a definição de Aguiar (1997) “[...] um escritor que edificou sua obra se autobiografando [...] como uma espécie de romancista”, mas, ainda nos termos do crítico, “fazer literatura com a vida pregressa, sua e dos outros, foi a sua grande marca” também nos artigos de *Território de Epidauro* (1947) e de *Capítulos da História da Medicina no Brasil* (2003), coletânea de textos publicados na Revista *Brasil Médico Cirúrgico*, entre 1948 e 1965.

Contudo, a vida pregressa de Pedro Nava divisada nesses escritos histórico-biográficos é a do médico de perfil acadêmico, de tradição humanista e professor em ascensão profissional na sua especialidade, a Reumatologia, campo no qual seria um dos pioneiros

no país. Recorde-se, junto ao conferencista de renome, o idealizador das “[...] sessões clínicas presididas por ele em que se debatiam os casos atendidos durante semana [...] no anfiteatro do hospital” Souza Aguiar, até 1946 e da Policlínica do Rio de Janeiro, de 1948 a 1975 (PENIDO: 2003, 23-32).

No que concerne à *Viagem ao Egito, Jordânia e Israel*, o aspecto biográfico a ressaltar sobre Pedro Nava é o trabalho de arquivista, empreendido conscientemente desde a juventude, tópico discutido na próxima seção deste artigo em relação com as páginas do diário do escritor.

VIAGEM A “DOIS MUNDOS SEPARADOS NO TEMPO E NO ESPAÇO”

A publicação de *Viagem ao Egito, Jordânia e Israel* foi possível porque Pedro Nava, conforme assinalado por Eliane Vasconcellos (2003, 32), tornou-se um escritor que atribuía “[...] valor literário a seus manuscritos, considerava não só o que produzia, mas ainda qualquer documento ou correspondência que pudesse conservar como parte integrante da sua história e da sua obra. Durante toda a vida preocupou-se em guardar papeis e o declarava sempre”. Porém o arquivamento das “fichas” usadas na composição das Memórias ocorreria somente após Pedro Nava ser advertido por um de seus amigos, episódio referido pelo memorialista à Edina Panichi, em 8 de abril de 1984, numa entrevista na qual expôs à pesquisadora seu método composicional:

Eu sempre faço uma súmula do que vou escrever.
Tomo nota, seguidamente, quando me ocorre uma
lembrança interessante, um fato curioso ou quando

vejo uma combinação de duas palavras bonitas em jornais ou livros. As páginas do meu caderno de anotações acabam virando uma fichinha que vou guardando, cada uma com seu número. Quando terminei meus dois primeiros livros, joguei todas as fichas fora. Contei isso ao Drummond e ele me passou uma espinafração muito grande. Ele disse: “Tenha respeito pelo que você escreve. Você guarde todas as notas, porque, se você for estudado mais tarde, você deixa isso como documentação”. Eu passe a seguir o conselho e com isso adquiri maior respeito pelo que escrevo, porque para escrever cada página minha, eu consulto duas ou três fichas. Isso me deu certa tranquilidade, porque o que escrevo é resultado de elaboração e de notas, é um trabalho cavucado, meditado. (NAVA: 2003).

A influência de Carlos Drummond de Andrade está ligada não só ao processo de escrita, e publicação das Memórias, relatado em entrevistas por Pedro Nava (1995, 39; 2003), como à salvaguarda de seus originais para pesquisas futuras, iniciativa que seria ampliada com o apoio do advogado e bibliófilo Plínio Doyle, segundo Grace Kely Piovesan. O encaminhamento dos arquivos do escritor à Fundação Casa de Rui Barbosa realizou-se de forma contínua e gradual, por mãos do próprio memorialista até pouco antes de sua morte e depois por familiares, como D. Antonieta e Paulo Penido. Contudo, é possível que o estágio inicial de depósito desse arquivo pessoal e familiar (abrangendo igualmente o do poeta Antônio Salles) teria ocorrido assente na:

[...] convivência assídua entre Nava e Doyle, não apenas através das reuniões de sábado, nas quais o médico-memorialista era uma presença constante,

como também nos contatos estabelecidos através das doações feitas por Nava ao Arquivo-Museu de Literatura Brasileira, fundado por Plínio e Drummond em 1972 que usaram seus contatos intelectuais para enriquecer o acervo com diversos materiais pertencentes a escritores brasileiros. Doyle foi diretor do Arquivo entre 1972 e 1990, organizando uma exposição sobre Pedro Nava em 1983 e recebendo doações do autor. (PIOVESAN: 2010, 165-166).

Parte importante do Arquivo Pedro Nava, os cadernos do memorialista documentam os aspectos que elucidam um método de composição e pesquisa, mas possuem ainda face comum ao diário ou jornal íntimo, com passagens de teor confessional, a exemplo do que foi publicado em *Cadernos 1 e 2* e *O Bicho Urucutum* (1998). À época em que foi redigido o diário de *Viagem ao Egito, Jordânia e Israel*, Pedro Nava estava casado com D. Antonieta Penido, residia desde 1933 no Rio de Janeiro, onde atuara em diversos hospitais até 1947, quando foi aprovado para o cargo de Chefe de Serviço de Clínica Médica na Policlínica Geral do Rio de Janeiro. No ano seguinte, viajou pela Europa, especializando-se em Paris. A 18 de julho de 1957, tomou posse na Academia Nacional de Medicina. Participava de congressos e publicava artigos científicos no Brasil e no exterior, exercendo sua especialidade médica igualmente em consultório próprio.

Em 1958, ano em que viajou ao Oriente, Pedro Nava já publicara *Território de Epidauro* e os ensaios que mais tarde seriam reunidos na coletânea *Capítulos da História da Medicina no Brasil*, além da crônica “Evocação da Rua da Bahia”, publicada em 1953 no *Correio da Manhã*, em homenagem ao cinquentenário de Carlos Drummond

de Andrade. Com importantes estudos sobre o método composicional de Pedro Nava, Panichi (2012) identificou nos originais do autor inúmeros exemplos que evidenciam o empenho em reunir a maior quantidade possível de dados a respeito de um tópico, ainda, como se buscasse apreendê-lo por todos os meios ao alcance da percepção sensorial: anotando expressões linguísticas peculiares relativas ao assunto, mesmo em outros idiomas; compondo anagramas, analogias e jogos de palavras; recorrendo a colagens, fotografias, gravuras, ilustrações ou ao próprio talento para a caricatura, o desenho e a pintura.

Desse modo, notou Panichi (2012, 259), ao “[...] caracterizar o tango, a autor adiciona uma dimensão cromática que faz lembrar a atmosfera de penumbra típica dos cabarés (azul visual)”. Procedimentos de tal método de composição podem ser vistos nas edições de *Viagem ao Egito, Jordânia e Israel* publicadas em 1998 e 2004 pela Ateliê Editorial, que teve o cuidado de reproduzir, em fac-símile, imagens de desenhos feitos pelo escritor; notações manuscritas e esboços de perfis humanos em papéis avulsos; e *souvenirs* provavelmente anexados ao caderno original: um cartão do *Petra Bazar*, anunciando artigos manufaturados em madreperla “in very cheap price”; um distintivo da “Festa das Árvores em Tel Aviv”, e uma estampilha da Jordânia.

Em linhas gerais, uma das possibilidades de se dividir por assunto os apontamentos de viagem sobre Israel é abordando notações relativas a sítios históricos onde se encontram locais de peregrinação religiosa, monumentos e vestígios arqueológicos significativos para diferentes povos. Nesta acepção, é emblemático o comentário do memorialista em 2 de fevereiro de 1958:

Questão judeu-árabe – sem solução possível. A exaltação de ânimos entre muçulmanos e católicos ou cristãos árabes é a mesma. Questão dos refugiados. Minorias árabes em Israel. Bombardeio da Mesquita de Omar, lugar sagrado para cristãos, judeus e muçulmanos, pois ali está a pedra do sacrifício de Abraão. (NAVA: 2004, 33).

Na Jordânia, excursionando por Betânia, Jericó, Jordão e Mar Morto, Pedro Nava (2004, 28) alude a espaços que sobrepõem vestígios deixados por civilizações de épocas diferentes: “Em Betânia, no local da casa de Lázaro, Marta e Maria, igreja moderna dos Franciscanos. Há cortes mostrando que ela foi construída sobre duas igrejas anteriores, uma bizantina e outra dos cruzados”. No sítio correspondente à passagem bíblica do “Bom Samaritano”, avistam-se ruínas dos castelos dos cruzados. Localizada na Cisjordânia, território anexado à Jordânia na Guerra árabe-israelense de 1948, a “Jericó atual (bizantina) foi erigida, segundo Pedro Nava (2004, 29): “[...] nas proximidades mais ou menos das outras duas; a dos cananeus e a de Herodes. Na atual, escavações mostram restos de muralhas dos tempos dos cananeus”. Apesar do predomínio de apontamentos objetivos, nuances da prosa literária do autor podem ser observadas no diário, tal como a questão da dualidade na comparação, repleta de sinestésias, entre as duas cidades:

Uma mesma cidade, Jerusalém. Mas a Jerusalém na Jordânia e a Jerusalém de Israel diferem como se fossem dois mundos separados no tempo e no espaço. A Jerusalém da Jordânia é uma visão das *Mil e Uma Noites*, *Mil e Uma Noites* piolhenta, sórdida e colorida, mas sempre *Mil e Uma Noites*. Cheia de movimento de um formigueiro de comerciantes,

crianças, soldados, burros de carga e de mulheres e homens de véus e *kafias* policrômicos. É difícil dar a medida de seu encanto e de sua simpatia, de sua profunda humanidade e de sua incomparável doçura. É viva como os seus doces de todas as cores, saborosa como o *rahatloukoun* dos tabuleiros de cada esquina. Cheira a estrume, incenso, amendoim e carne de carneiro. A Jerusalém de Israel é uma cidade do nosso tempo – limpa, normal, americanizada e cheia da força banal do progresso e da criação. (NAVA: 2004, 37-38).

A qualidade do desenvolvimento urbano de Israel é citada de modo recorrente por Pedro Nava (2004, 33-35, grifo do autor): “O aspecto das ruas de *Jerusalém de Israel* é inteiramente diferente. Desaparecem a *kafia* e o *hagam* e aparecem as barbas rabínicas e o chapelão posto para trás que conhecemos da rua do Senhor dos Passos” (aqui o memorialista provavelmente se refere à conhecida rua no centro comercial do Rio de Janeiro). De modo especial, chamaram a atenção de Pedro Nava (2004, 36): “[...] os pavilhões, uns prontos, outros em construção, da Universidade de Jerusalém (atualmente três mil estudantes)”; o trabalho de recuperação do solo, reflorestamento e de aproveitamento da água escassa; a estrutura e a organização do “magnífico Beilinsin Hospital”, em Petah-Tiqva, com moderno centro de pesquisas, biblioteca e tratamento “de primeira ordem”. Este parece ser, entre os locais visitados em Israel, o que mereceu registro mais encomiástico e pormenorizado nas anotações de Pedro Nava (2004, 48): “Instalações primorosas. Não há no Rio um único hospital que lembre de longe esse hospital asiático”.

A literatura hebraica oferecerá uma chave para se vislumbrar algo da atmosfera cultural de Israel no momento em que Pedro Nava

(2004, 35) visita um país em “construção moderna e harmoniosa, funcionalidade perfeita”, que preserva tradições e não negligencia sua memória histórica: “[...] o túmulo de Davi (cheio de judeus em oração e no pátio velas acesas em louvor aos mortos de que se não conhece o túmulo, vítimas dos extermínios da última guerra)”. Para o crítico Jacó Guinsburg, apesar de repetidos movimentos diaspóricos, a cultura judaica produziu

[...] uma literatura que, acompanhando o povo judeu pelos quatro cantos do mundo, jamais conseguiu desfazer-se, em essência, do sentimento de exílio e da nostalgia de um passado que era a própria condição de subsistência e o único penhor de futura redenção. Desde a destruição do Segundo Templo, em quase todas as fases de sua atribulada trajetória, manteve-se apegada a este passado-futuro, lançado entre a lembrança histórica e a esperança escatológica. [...] Israel moderno é, sem dúvida, a realização desta busca e deste sonho. (GUINSBURG: 2009, 23-24).

“As correntes imigratórias para Israel correm com mais força dos países onde lavra maior antissemitismo. No início Europa. Agora África do Norte e países árabes. Parece que esses sefardins é que constituem o grosso das tropas israelenses”, anotou Pedro Nava (2004, 51) em 4 de fevereiro de 1958. No plano social desta Terra da Promissão, o elemento humano é observado por Pedro Nava (2004, 37) sob perspectiva cultural, histórica e sociologizante: “O judeu de Israel não se parece em nada com o tipo padrão do judeu dos *ghetos* que conhecemos e que fora do seu ambiente tem sempre com o gentio a amabilidade cautelosa e desconfiada que é o seu traço. Aqui sua cortesia é normal e a de quem se sente em casa”. Índice dessa era,

emerge, segundo Guinsburg (2009, 25, grifo do autor), a partir dos anos 1940, entre os intelectuais israelenses da chamada “Geração da Terra”, “uma objetividade e um despojamento” manifestos por temas e modos narrativos de viés realista que, ao veicular ideais da “[...] reimplantação no solo pátrio e da criação de um novo tipo de homem judeu, o *sabra*, repudiam a retórica altissonante da “sionistada” e heroificam as suas personagens e os motivos de suas ações a partir de um foco interior, de uma subjetividade que não se pretende ideológica”. Os apontamentos de *Viagem ao Egito, Jordânia e Israel* ampliam o campo de estudos naveanos e áreas de pesquisa que analisam tendências culturais e dados de valor etnográfico e histórico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Além das cartas, escritos histórico-biográficos sobre medicina, entrevistas, Memórias, poemas e originais não publicados do arquivo de Pedro Nava, o pesquisador pode obter fonte de estudos adicional em *Viagem ao Egito, Jordânia e Israel*, obra que apreende, de maneira condensada, um capítulo da história de Israel e do próprio memorialista ao final dos anos 1950.

Conforme exposto por Joaquim Alves de Aguiar (1997), Pedro Nava “edificou sua obra se autobiografando”, porém, em muitos episódios das Memórias, sobretudo em *Baú de Ossos*, ele assume a posição dos memorialistas que, segundo Castelo Branco Chaves (1978, 6): [...] desejando ambiciosamente traçar um vasto panorama de seu tempo, aparecem nas memórias muito semelhantemente à maneira como em certos grandes painéis e alegorias oficiais se

auto-retratavam os pintores: um pouco apagadamente, a um dos extremos da composição”. O mesmo procedimento é verificado nos apontamentos de *Viagem ao Egito, Jordânia e Israel*, em que o “eu” mantém o prisma do observador objetivo, quase imparcial, na maioria das observações. A Lourenço Dantas Motta, entrevistado pelo jornal *O Estado de S. Paulo*, Pedro Nava admitiria:

Acho que falar de si é uma coisa muito desagradável, uma falta de educação. Geralmente, o sujeito que diz “eu”, “eu”, “eu” é um cacete, um chato de botas que cansa todo o mundo com a sua personalidade. A forma dada às memórias o foi exatamente pelo que você disse: eu sou o pretexto para contar aqueles fatos. Em minhas memórias sempre murcho a minha presença. Procuro não falar de mim, embora às vezes, fale, é claro. (MOTTA: 1981, 10 *apud* SANDES: 2011, 176).

Pedro Nava (1974, 162) declarou-se um arquivista partícipe de uma tradição familiar e profissional: *Cadernos 1 e 2*; entrevistas do autor; estudos sobre os originais das Memórias e dos textos que deixou inacabados, tal como a biografia do médico João Vicente Torres Homem, incluídos no acervo depositado na Fundação Casa de Rui Barbosa, atestam o interesse do autor pela coleta e registro de assuntos diversos, apontamentos genealógicos, reminiscências, etc. As anotações manuscritas, colagens e desenhos eram itens que poderiam ser selecionados para uso posterior. *Viagem ao Egito, Jordânia e Israel* certamente comportaria função de memorando, e quem sabe se, mais tarde, não faria parte das narrativas do projeto interrompido das Memórias.

Entrevistado pelo *Jornal do Brasil*, em 1972, Pedro Nava declarou ao jornalista Remy Gorga:

Escrever memórias é como mergulhar e voltar à tona – ou como estar se afogando e subir à tona tantas vezes quanto nos ajude a memória. [...] Mas o mais importante, para o memorialista, é a comunicação humana, o tipo de comunicação que alcançará. Sabe que é indispensável ser lido. Ser lido é ter companhia. E neste baú também os hostis são lembranças, fazem parte desta companhia. Mas eu tenho é vontade de ser entendido por gente nova, pelos jovens de hoje, uma gente mais apta e preparada. Os jovens devem saber que para vencer só devem existir. Além de tudo, porque a vida é um desfalque permanente. (GORGA: 1972, 5 *apud* SANDES: 2011, 170).

Transcrito para as Memórias, o conteúdo dos cadernos íntimos passaria antes por uma seleção e organização a fim de adequar-se à narrativa (auto)biográfica, assim pode ocorrer aos diários editados antes da publicação. *Viagem ao Egito, Jordânia e Israel* não recebeu a mesma lapidação estética conferida à prosa literária naveana, repleta de “analogias e transposições poéticas”. Logo, o estilo conciso e descritivo prevalece na maior parte dos apontamentos. Esse aspecto “realista” do registro, comparável à escrita do etnógrafo e do historiador, faz do retrato de Israel apresentando no diário um ponto diferenciado entre as publicações do memorialista.

Ao abordar a noção de narrativa e a relação entre descrição e explanação, Alon Confino (2012, 59, grifo do autor) referiu ser opinião dominante entre historiadores valorizar a análise, em detrimento da descrição, o que seria um equívoco. Segundo Confino, a “descrição

histórica” não está separada da explanação e pode ser mais complexa e fascinante do que uma perspectiva teoricamente inconsciente reconheceria. Descrições e explicações demandam uma perspectiva interpretativa e nas melhores histórias elas modificam e enriquecem tal perspectiva. No diário de Pedro Nava, a referência à “Questão judeu-árabe” mais de uma vez é associada aos Lugares Sagrados, legado histórico comum a “populações separadas”. No excerto seguinte, os vestígios que representam o passado são vinculados ao presente e ao futuro, sugeridos poeticamente na paisagem do bairro de Ain-Karen, “acendendo suas luzes e com as ruas cheias de crianças”:

Dá pena imaginar que toda essa paz seja fictícia e que as populações separadas por poucos metros de casas destruídas e pelos arames farpados da *no man’s land* que corta a cidade de Jerusalém, estejam na realidade afastadas por quilômetros de ódio e de incompreensão – sem perceber que o túmulo de Davi, o Santo Sepulcro e a Mesquita de Omar – encostados uns nos outros só indicam a necessidade de coexistência e entendimento. O símbolo a ser tomado seria o da Mesquita de Omar – onde está a pedra do sacrifício de Abraão – sagrada para muçulmanos, cristãos e judeus. A lição da inutilidade da luta está nas construções superpostas: igrejas bizantinas destruídas, reconstrução dos cruzados por Saladino, reconstrução nos tempos modernos. Esse jogo monótono devia parar. (NAVA: 2004, 39-40).

Ao retratar cidades, regiões, grupos humanos e sociedades, o testemunho de *Viagem ao Egito, Jordânia e Israel* constitui fonte de primeira-mão, admitindo-se, tal como Alun Munslow (2015), ser a

história a narrativa ou as narrativas criadas sobre o passado. Logo, ao presente e ao futuro, a história não pode oferecer o que já existe, mas um substituto narrativo do passado.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Joaquim Alves. A vida dupla de Pedro Nava. *Jornal de Resenhas*, São Paulo, 1997. Disponível em: <http://jornalderesenhas.com.br/resenha/a-vida-dupla-de-pedro-nava/>. Acesso em: 2 fev. 2022.

CANDIDO, Antonio. Poesia e Ficção na Autobiografia. In: _____. *A Educação pela Noite e Outros Ensaios*. São Paulo: Editora Ática, 1989, p. 51-71.

CHAVES, José Adjuto Castelo Branco. *Memorialistas portugueses*. Amadora: Bertrand, 1978.

CONFINO, Alon. Narrative Form and Historical Sensation. In: _____. *Foundational Pasts: The Holocaust as Historical Sensation*. Cambridge: Cambridge university Press, 2012, p. 49-64.

GUINSBURG, Jacó. A literatura hebraica no Estado de Israel. *WebMosaica: Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall*, Porto Alegre, v.1, n.1 (jan-jun), p. 23-32, 2009.

GARCIA, Celina Fontenele. *A escrita Frankenstein de Pedro Nava*. Fortaleza: UFC Edições, 1997.

_____. Pedro Nava e a aquisição de sua identidade cultural. *Revista do Gelne*. Lagoa Nova, Natal, RN, v. 3, n. 1, p. 1-4, 2001.

MARTINS FILHO, Plínio; GIORDANO, Claudio. Publicamos no ano passado... In: NAVA, Pedro. *Cadernos 1 e 2*. Rio de Janeiro: Ateliê Editorial, 2002, p. 5-6.

MUNSLOW, Alun. The Gap Between the Past and History. [Entrevista cedida a] *St Mary's University Twickenham*, London, 13 nov. 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=CHC3PAbpI1U>>. Acesso em: 2 fev. 2022.

NAVA, Pedro. *Bau de Ossos*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1974.

NAVA, Pedro. Cem anos cravados na memória. [Entrevista cedida a] Edina Panichi. *Folha de Londrina*, Londrina, 4 jun. 2003. Disponível em: <<https://www.folhadelondrina.com.br/folha-2/cem-anos-cravados-na-memoria-449186.html>>. Acesso em: 19 jan. 2022.

NAVA, Pedro. Em busca do tempo vivido. [Entrevista cedida a] Edmilson Caminha. In: CAMINHA, Edmilson. *Palavra de Escritor*. Brasília: Thesaurus Editora, 1995, p. 37-50.

NAVA, Pedro. *Viagem ao Egito, Jordânia e Israel*. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

NOTA dos Editores. In: NAVA, Pedro. *Viagem ao Egito, Jordânia e Israel*. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2004, p. 5-6.

PANICHI, Edina Regina P. A aventura da escrita: da desordem escritural ao texto publicado. *Congresso Internacional da Associação de Pesquisadores em Crítica Genética (APCG)*, X Edição, Porto Alegre, Editora da PUCRS, p. 255-268, 2012. Disponível em: <<https://editora.pucrs.br/anais/apcg/edicao10/Edina.Panichi.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2022.

PENIDO, Paulo. Os cadernos de meu tio. In: NAVA, Pedro. *Viagem ao Egito, Jordânia e Israel*. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2004, p. 7-10.

PIOVESAN, Greyce Kely. Para além do sábado: cartas entre Pedro Nava e os sabadoylianos. *Emblemas*. Catalão, GO, v. 7, n. 1, p. 157-176, Jan-Jun, 2010. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/emblemas/article/view/12605/8249>>. Acesso em: 20 fev. 2022.

SANDES, José Anderson Freire. Pedro Nava (1903-1984): de mãos dadas com a entrevista. *OPSSIS*, Catalão, v. 11, n. 2, p. 167-180, jul.-dez. 2011.

VASCONCELLOS, Eliane. Pedro Nava e a sua criação. *Gragoatá*, Niterói, n. 15, p. 31-41, 2º sem. 2003. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/33401>>. Acesso em: 20 fev. 2022.

AS PERSONAGENS ATORMENTADAS DE PHILIP ROTH

*Mônica Lopes Névoa Guimarães*¹

Philip Roth é um autor bastante profícuo no que diz respeito a personagens atormentadas, por isso foi difícil selecionar apenas duas delas para que fosse possível desenvolver a ideia no tempo que temos para isso. Decidi concentrar-me no livro *Goodbye, Columbus e outros contos* de 1971. Escolhi dois personagens saídos de contos distintos, mas ambos com nomes bíblicos: Natã de *O defensor da fé* e Eli de *Eli, o fanático*.

O conto *Defensor da fé* é narrado em primeira pessoa e o personagem-narrador é Nathan Marx, um sargento condecorado na 2ª Guerra Mundial, que em maio de 1945 é transferido para uma base do exército no Missouri para treinar novos soldados, onde ele permanece até o final da guerra. Logo no início do conto, o personagem mostra que os anos vividos na Alemanha nazista o transformaram, o excesso de sentimentos experimentados no campo de batalha deixou-o insensível.

1 Doutora em Estudos Literários pela Universidade Federal de Uberlândia.

Em dois anos, eu havia mudado o suficiente para já não me incomodar com o tremor dos velhos, o choro das crianças...eu tinha um autêntico coração infante, o qual... fica endurecido para seguir pelos caminhos... sem sentir nada. (ROTH: 2006, 156).

Nancy Houston (2008) diz que o ser humano precisa da ficção para dar sentido a sua própria existência. Essa ficção manifesta-se, primeiramente, no nome que recebemos e também pelo sobrenome. Nathan (Natã) é o nome de um profeta de Israel, no tempo do rei Davi (pai de Salomão). Davi foi considerado um dos maiores reis em Israel, mas também foi o responsável por alguns atos ilícitos como assassinato de um inocente, adultério e manipulação do sistema para se livrar de problemas. O profeta Natã foi o encarregado de acusar o grande rei Davi de seus deslizes.

Em *O defensor da fé*, o sargento Nathan, fazendo jus ao nome que recebeu de seus pais, é o responsável pelo desmascaramento de Sheldon Grossbart, é Nathan quem percebe as manobras do soldado para obter favores e conseguir privilégios em nome da religião ou da vitimização dos judeus no final da guerra. O embate entre Sheldon e Nathan assemelha-se a uma diferença entre o sujeito moderno e o pós-moderno. Bauman (2001), ao comentar o “capitalismo pesado”, faz a seguinte consideração sobre o sujeito moderno: “Os passageiros podem dedicar toda a sua atenção a aprender e seguir as regras a eles destinadas e exibidas ostensivamente em todas as passagens.” Nathan é o homem moderno sujeito a regras de comportamento rígidas e irrita-se com o repetido comportamento “marginal” do soldado Sheldon.

Por outro lado, Sheldon é o homem pós-moderno para quem os “valores” (Weber) rígidos não existem. Ele é fruto do capitalismo

leve, sobre o qual diz Bauman (2001, 74) diz: “Cabe ao indivíduo descobrir o que é capaz de fazer, esticar essa capacidade ao máximo e escolher os fins a que essa capacidade poderia melhor servir – estou é, com a máxima satisfação concebível”.

Sheldon forja uma carta para um congressista, onde reclama da comida, mas desfrutava do “bandejão”; mente para o sargento sobre uma comemoração extemporânea de um ritual religioso, a fim de obter uma licença para degustar comida chinesa; por fim, Sheldon percebe que Nathan não o ajudará na questão de sua designação e consegue ajuda em outro lugar, sendo designado para uma locação próxima de sua casa. Sheldon manipula as pessoas e situações, a fim de conseguir o que deseja e consegue quase tudo o que quer.

As atitudes atribuídas ao personagem Grossbart lançam dúvidas sobre o caráter do judeu, justamente em um tempo que esse povo foi cruelmente perseguido pelo regime nazista alemão. O fato histórico ocorrido durante a Segunda Guerra coloca o povo judeu numa posição de vítima e, como tal, inocente. Isso pode levar ao pensamento errôneo de que se trate de um povo perfeito e sem qualquer vestígio de desonestidade ou corrupção. Grossbart nega essa possibilidade, pois trata-se de um sujeito malicioso e oportunista.

A pouca idade do jovem soldado e seus amigos parece despertar em Nathan sentimentos que ele julgava esquecidos ou calejados demais para se fazerem notar. Entretanto, a constante percepção das atitudes inescrupulosas de Sheldon faz com que a necessidade de cuidar dos jovens judeus se dissipe. A crítica que permeia o conto é dirigida aos dois tipos de judeus nela retratado. Nathan Marx é aquele que vive de acordo com um rígido sistema de valores, mas que não hesita em utilizar de métodos escusos para impedir que

Grossbart tenha sucesso em mais uma manipulação do sistema. Já Grossbart é um judeu inescrupuloso, que trapaceia, manipula, tira proveito de toda e qualquer situação em benefício próprio.

O conto revela que o judeu pode ser desonesto como qualquer outro. Na verdade, é possível inferir que as situações tratadas na ficção extrapolam a questão religiosa ou étnica, ela desmascara o ser humano. A narrativa retrata o conflito do homem contemporâneo, daquele que procura manter uma existência pautada em valores cultivados por razões sociais ou religiosas, mas que, diante de tantos Grossbarts – que, simplesmente, ignoram qualquer limite –, age da mesma forma condenável, só para que o esperto não alcance sucesso.

Nathan é o defensor da fé, mais do que isso, ele é um novo profeta encarregado de expor o erro do outro e impedi-lo de ter sucesso em mais uma empreitada ardilosa. Entretanto, ele defende a fé agindo de modo semelhante ao personagem ardiloso que procura confrontar. Em certa medida, o que busca justiça acaba agindo de modo tão deplorável quanto o outro.

O outro conto *Eli, o fanático* é narrado em terceira pessoa e traz Eli Peck, um jovem advogado incumbido pela comunidade judaica de Woodenton para resolver o problema causado por Leo Tzoref, suas crianças e o homem do terno preto. O nome Eli pode ser associado a um sacerdote que tem uma história bastante ambígua, trata-se do homem que criou Samuel, mas também um homem que criou filhos corruptos e rebeldes. A ficção por trás do nome desse personagem é ambígua, ele é o advogado de acusação que acaba assumindo o lugar do réu.

A complicação no enredo consistia no fato de que a casa abrigava 18 crianças órfãs e estas eram cuidadas por dois homens e um deles, o

homem de terno preto, lembrava a todos o judeu europeu perseguido por seus costumes excêntricos e por preconceitos construídos em torno desse povo ao longo dos tempos. A comunidade judaica de Woodenton gosta de pensar sobre si mesma como uma comunidade moderna e alinhada aos valores do século XX. Certamente uma casa com muitas crianças cuidadas por dois homens não preenchem o fenótipo da família do século XX.

Eli argumenta com Leo que, a lei de zoneamento proíbe uma escola em área residencial, porque o advogado entende que as crianças que moram com Leo sejam seus alunos. O diálogo com Leo sobre a lei é bastante ambíguo, porque Leo levanta a pergunta “Quando é que a lei que é lei não é lei?” e gesticula mostrando os pratos da balança da justiça. O argumento é de que a lei de zoneamento não permite uma escola internato no bairro residencial e Leo retruca, mas uma casa sim. E continua, aquela casa era a residência de Leo e daquelas crianças. Quando Eli pergunta a Leo o que ele ensina às crianças, ele responde: o Talmude.

Toda a animosidade contra os dois senhores e as crianças começou com uma lista de compra levada pelo homem de terno preto ao comércio de um dos querelantes. Tratavase uma lista de solas para sapatos de diferentes tamanhos. Como o homem do terno preto não falava, apenas entregou o bilhete em que constava a lista de objetos a serem adquiridos, começou a se construir um imaginário diante daquele sujeito a partir do que se trazia na memória sobre outros lugares e outros tempos. Como se tratava de muitos solados para diferentes tamanhos de sapatos, logo se associa a casa a uma escola ortodoxa – uma yeshivah – e a partir desse momento inicia-se uma campanha contra essas pessoas: porque o modelo de vida que lhes é atribuído não cabe no modelo de Woodenton.

O medo era que essa casa formasse vários judeus praticantes, com seus *kipás* e suas canções, o que parece implícito é que um dos valores cultivados por essa comunidade moderna é o afastamento de atitudes extremas, ou seja, o judeu pratica um judaísmo leve, o protestante também pratica um protestantismo leve, uma comunidade que demonstra conformidade com a pós-modernidade descrita por Bauman.

A proximidade de Eli com a causa de expulsar esses “aliens” faz com que ele descubra que o terno preto com que todos implicam é a única coisa que restou àquele homem calado que perdera tudo na guerra, inclusive o raciocínio, já que fora vítima de experimentos no campo de concentração em que estivera. Essa descoberta tira Eli do equilíbrio, faz com que ele perceba o egoísmo daquela comunidade. Portanto, ele decide doar um de seus muitos ternos para o homem do terno preto.

Essa decisão causa um conflito com a esposa tão grande que a moça entra em trabalho de parto. Com a esposa na maternidade, Eli dá prosseguimento a seu plano de doar roupas para o homem que perdera tudo. Eli deixa o pacote na porta da casa e volta para sua casa. Mais tarde, Eli percebe que há um pacote em sua porta: o homem do terno preto estava vestido com o terno verde que ganhara e deu suas roupas para Eli.

Tomado pela emoção de receber a única coisa que pertencera àquele sobrevivente da guerra, Eli decidiu vestir aquelas roupas surradas e malcheirosas. Sai pelo bairro a fora vestido como o homem do terno preto e causa uma comoção que termina na maternidade, visitando seu filho recém-nascido. Eli acaba detido e internado como louco e é chamado de rabino pelo enfermeiro.

Nathan e Eli são dois personagens atormentados pela dupla identidade – são americanos, mas também são judeus – o ser judeu transcende o aspecto religioso e permeia a nacionalidade. Nathan e Eli são dois personagens atormentados também pela ambiguidade e a fluidez da pós-modernidade que não só dilui as diferenças, mas de certa forma quer coibi-las.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

HOUSTON, N. *A espécie fabuladora: um breve estudo sobre a humanidade*. São Paulo: LPM Editora, 2008.

ROTH, P. *Adeus, Columbus*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

ALBERT EINSTEIN: UMA VOZ CONTRA A GUERRA E O NAZIFASCISMO¹

Paulo Cesar Peres de Andrade²

“Deus não joga dados”
– Albert Einstein³

Apresentamos alguns traços fundamentais de Albert Einstein na sua própria visão, de seus familiares e amigos. Destacamos esses traços cultivados desde a infância – no decorrer de duas guerras mundiais, a emergência de regimes totalitários, o antissemitismo e sua emigração – para contextualizar sua voz contra a guerra e o nazifascismo: “A História já nos impôs um terrível combate”, “mas

1 Artigo adaptado da conferência “Albert Einstein: uma voz contra a guerra e o nazifascismo”, apresentada na mesa redonda “Pensadores em tempos sombrios” em 01/12/2017 na IV Jornada do Laboratório de Estudos Judaicos – LEJ (UFU).

2 Professor do Instituto de Física da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

3 Frase de Einstein que sintetiza as discussões com Niels Bohr sobre a física quântica emergente do início do século XX (BOHR: 1995, 41). “Ao que Bohr só podia retrucar: Não deve ser tarefa nossa prescrever a Deus como Ele deve reger o mundo”. (HEISENBERG: 1996, 99).

hoje a guerra se chama o aniquilamento da humanidade” e “a paz é a única forma de nos sentirmos realmente humanos”. (EINSTEIN: 2016, 98 e 53; GAROZZO: 1974). Inscreve-se junto a seu povo um dos maiores gênios de todos os tempos, para nunca se repetir a Shoá onde existir humanidade.

Albert Einstein, filho de Pauline e Hermann, nasceu dia 14 de março de 1879, na cidade de Ulm, na região da Suábia, que aderira ao novo império germânico. De início, seus pais pretendiam chamá-lo de Abraham, mas sentiram que o nome soava muito judaico. Aparentemente tendo dificuldades com a linguagem, demorou a falar; as pessoas que conviviam com ele receavam que nunca fosse aprender. Talvez fosse seu traço perfeccionista, não um problema real: toda vez que ia dizer algo, treinava murmurando baixinho até que soasse bom o bastante para ser pronunciado em voz alta. (PAIS: 1995, 42). Demonstrava foco e controle motor fino e, segundo Maja, seu irmão “era capaz de montar estruturas de cartas com até 14 níveis. [...] persistência e tenacidade obviamente já faziam parte da personalidade dele”. (ISAACSON: 2007, 32).

Em 1880, após se mudarem para Munique, Hermann passou a trabalhar com seu irmão Jakob em sua empresa, que disputava contratos para fornecer eletricidade a municípios do sul da Alemanha e criava patentes de eletrificação. Apesar das mudanças tecnológicas e do contexto histórico de governança política,

Os Einstein instalaram-se numa casa confortável, com árvores frondosas, e um elegante jardim, num subúrbio de Munique, para o que seria, ao menos durante grande parte da infância de Albert, uma respeitável existência burguesa. [...] Em 1882, logo

após a chegada dos Einstein, a cidade, que tinha cerca de 300 mil habitantes, 85% católicos e 2% judeus, sediou a primeira exposição alemã de eletricidade, e a iluminação elétrica foi inaugurada em suas ruas. (ISAACSON: 2007, 31).

A empresa dos Einstein estava em dificuldades, em parte, devido à disputa tecnológica, perdendo vários contratos, inclusive em Munique. “Em julho de 1894, a fábrica de Sendling foi liquidada, a casa vendida, e a família mudou-se para Milão – todos, com exceção de Albert, que ficou para concluir a escola”. (PAIS: 1995, 46). “Luitpold Gymnasium”, na Bavária, fornecia educação religiosa, mas Einstein nunca celebrou o bar mitzvah. “Aos 50 anos, escreveu ao Oberlehrer Heinrich Freidmann, seu professor de religião no Gymnasium: “Leio a Bíblia com frequência, porém seu texto original permanece inacessível para mim””. (PAIS: 1997, 136). Sigmund Freud (2011, 353) foi ainda mais enfático, lamentou sua deficiência no conhecimento da língua e da literatura hebraica.

Contextos científicos, como as experiências de Michelson–Morley, as transformações de Lorentz e o Éter luminífero, podem ser compreendidos de livros técnico científicos ou de divulgação. Nesse horizonte, o artigo⁴ de Einstein sobre a relatividade em 1905 prescindiu do Éter, explicou as transformações de Lorentz e as experiências de Michelson–Morley. Nessa época, Einstein trabalhava como especialista técnico de terceira classe no Escritório de Patentes Suíço, em Berna, analisando pedidos de patente como dispositivos elétricos, sincronização de sinais elétricos e de relógios. (ISAACSON: 2007, 124)

4 “Textos Fundamentais da Física Moderna”, I Volume, Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1971, Berna/Lisboa, Tradução de Mário José Saraiva, p. 47.

A relatividade inicia-se com Galileu em confronto com a Santa Inquisição: “descobri um novo mundo ao ver que é o Sol, e não o homem, o centro do universo”. (GAROZZO: 2004; GALILEI: 2009). A inércia e as transformações de Galileu culminam com a gravitação de Newton, e concluem-se na gravitação de Einstein; nessa cosmologia, o universo não tem centro. (EINSTEIN: 1999, 18 e 87).

Em 1957, um objeto terrestre, feito pelo homem, foi lançado ao universo, onde durante algumas semanas girou em torno da Terra segundo as mesmas leis da gravitação que fazem girar e mantêm em movimento os corpos celestes – o Sol, a Lua e as estrelas. [...] Esse evento, que em importância ultrapassa todos os outros, até mesmo a fissão do átomo, teria sido saudado com incontida alegria, não fossem as incômodas circunstâncias militares e políticas que o acompanhavam, [A guerra fria]. [...] a extraordinária frase gravada há mais de 20 anos no obelisco fúnebre de um dos grandes cientistas da Rússia [dizia]: “A humanidade não permanecerá para sempre presa à Terra.” (ARENDR: 2020, 1).

E, em 1969, na Lua, o astronauta americano Neil Armstrong disse: “Um pequeno passo para um homem, um grande salto para a humanidade.”

Panoramas sociopolíticos, como o antissemitismo, a emergência de regimes totalitários, por exemplo, na Alemanha e Rússia, dentre outros, podem ser vislumbrados da história da humanidade com o auxílio da literatura, como em *Guerra e paz*, de Leon Tolstói; *Os primeiros homens da Lua*, de H. G. Wells; *A metamorfose*, de Frans Kafka; *O cemitério de Praga*, de Umberto Eco; em ensaios

biográficos como *Homens em tempos sombrios*, de Hanna Arendt; *O mundo que eu vi*, de Stephan Zweig; e particularmente em *Origens do totalitarismo* (ARENDR: 2012).

Os governos totalitários do nosso tempo evoluíram a partir de sistemas unipartidários; sempre que estes se tornaram realmente totalitários, passavam a operar segundo um sistema de valores tão radicalmente diferente de todos os outros que nenhuma das nossas tradicionais categorias utilitárias – legais, morais, lógicas ou de bom senso – podia mais nos ajudar a aceitar, julgar ou prever o seu curso de ação. Se é verdade que podemos encontrar os elementos do totalitarismo se repassarmos a história e analisarmos as implicações políticas daquilo que geralmente chamamos de crise do nosso século, chegaremos à conclusão inelutável de que essa crise não é nenhuma ameaça de fora, nenhuma consequência de alguma política exterior agressiva da Alemanha ou da Rússia, e que não desaparecerá com a morte de Stálin, como não desapareceu com a queda da Alemanha nazista. Pode ser até que os verdadeiros transe do nosso tempo somente venham a assumir a sua forma autêntica – embora não necessariamente a mais cruel – quando o totalitarismo pertencer ao passado. (ARENDR: 2012, 611-612).

Também contextualizados em poesias, como *A balada do campo de concentração*, de Vinicius de Moraes; *Réquiem*, de Cecília Meireles; *O velho Leon e Natália em Coyoacán*, de Paulo Leminski; e romances brasileiros, como *O centauro no jardim*, de Moacyr Scliar; *A rosa do povo*, de Carlos Drummond de Andrade; *Macunaíma*, de Mário de Andrade, e, para um olhar mais específico, veja-se *A temática do holocausto no ensino de literatura: um poema de Vinicius de Moraes e uma tela de Lasar Segall* (PEREIRA: 2013).

Vinícius é ainda o artista alarmado com os muitos problemas sociais, um vate engajado e politizado. Um poeta com poesias participantes. Vinícius estava disposto a denunciar tanto a pobreza do operário em construção, como a intensa luta das prostitutas do mangue, além das muitas catástrofes oriundas da Segunda Guerra Mundial, dentre elas, os campos de concentração da Alemanha nazista e as bombas de Hiroshima e Nagasaki. (PEREIRA: 2013, 240).

Especificamente sobre a relatividade, há os romances discutidos em *O romance e a teoria da relatividade* (GOMES: 2011). Poucas ficções clássicas, assentadas na contradição humana, antecipam aspectos da relatividade, por exemplo, *A máquina do tempo* e *A guerra dos mundos*, de H. G. Wells; muitos outros autores utilizam-na, como Jorge Luís Borges, Isaac Asimov, criando uma literatura fantástica e fecunda. No *Interlúdio I: O romance de muitas dimensões* (BODANIS: 2017, 55 e 61), discutem-se obras literárias relacionadas à relatividade de Einstein, como as histórias das *Aventuras de Sherlock Holmes*, de Arthur Conan Doyle, e o personagem de *Os irmãos Karamazov*, de Fiódor Dostoiévski. E como não citar a obra *Em busca do tempo perdido*, de Michel Proust. Há também ficções escritas por físicos, como *Sonhos de Einstein* (LIGHTMAN: 1993):

Einstein e Besso caminham lentamente pela Speichergasse no cair da noite. É uma hora tranquila do dia. Lojistas estão fechando as portas e colocando para fora suas bicicletas. De uma janela no segundo andar, uma mãe chama a filha para vir para casa e preparar o jantar. Einstein tem explicado a seu amigo Besso por que quer conhecer o tempo. Mas não diz

nada sobre seus sonhos. Em pouco tempo chegarão à casa de Besso. Às vezes Einstein fica lá até depois do jantar, e Mileva tem que vir buscá-lo, junto com o nenê. Isso normalmente acontece quando Einstein está mergulhado em um novo projeto, como agora, e durante todo o jantar ele fica balançando a perna sob a mesa. Einstein não é boa companhia para um jantar. Einstein se debruça na direção de Besso, que também é baixinho, e diz: – Quero entender o tempo porque quero me aproximar do Velho. (LIGHTMAN: 1993, 49-50).

Como um destaque histórico marcante, em 1714 um prêmio na Inglaterra, atualmente US\$ 12 milhões, foi oferecido à solução do problema de navegação marítima que envolve a sincronização de relógios.

A noção de tempo, seu desenvolvimento sistemático e pragmático, através do instrumento de medida, o relógio, está, para uns, na essência do processo que levou à hegemonia cultural, científica e econômica da sociedade ocidental [37]. [...] A lista de nomes envolvidos, um notável relicário de celebridades científicas, encerra a importância e a dificuldade do problema: Galileu, Kepler, Newton, Huygens, Euler, Laplace, Lagrange, dentre outros em toda Europa. [...] O prêmio foi dado em 1773 a John Harrison, um relojoeiro com formação em carpintaria. (SANTANA: 2019).

Sincronicidade pitoresca, Einstein, um especialista técnico de terceira classe, com sua relatividade proporcionou uma precisão inacreditável à navegação global, como no GPS, hoje usado em nossos celulares.

Como um outro fato histórico, em 1917 ocorreu a revolução russa, ditadura do proletariado, que se tornou um regime totalitário e genocida: *Alguém disse totalitarismo?* (ZIZEK: 2013).

Na ideia de antagonismo social, as diferenças intrassociais (tema na análise social concreta) se sobrepõem às diferenças entre social e o Outro. Essa sobreposição torna-se evidente no apogeu do stalinismo, quando o inimigo é explicitamente designado como não humano, como excremento da humanidade: a luta do partido stalinista contra o inimigo torna-se a luta da própria humanidade contra seu excremento não humano. (Em um nível diferente, o mesmo vale para o antissemitismo nazista; é por isso que os judeus também têm sua humanidade básica negada.) (ZIZEK: 2013, 92).

Tenebroso, existem representantes políticos, democraticamente eleitos, que continuam negando a humanidade das pessoas torturadas, desaparecidas e mortas por ditaduras sanguinárias, também negando fatos históricos como o genocídio de milhões de judeus, e outras minorias, realizado em campos de extermínio. Como a morte das três irmãs de Frans Kafka e dos avós, pais, e irmã de Vilém Flusser nos campos de concentração da Alemanha nazista; este último escapou para o Brasil em 1940, onde viveu por trinta anos, produzindo uma literatura prolifera, antes de voltar para Praga.

[...] democracia não se resume ao ato da eleição, ela vive do cotidiano que ajuda a instaurar, e este tem enfrentado momentos difíceis. Demonstrações de “namoro” com a nostalgia de uma ditadura presa a um passado mitificado; o caráter messiânico de certos representantes políticos; os ataques aos grupos

minoritários, entre eles indígenas, negros e negras, homossexuais, queers ou transexuais; o desrespeito a formas de religião distintas da matriz cristã-judaica; a ampliação de classificação do sigilo de documentos históricos; a repressão à liberdade pedagógica a partir da justificativa de doutrinação ideológica; a flexibilização do porte de armas de fogo; a celebração do exílio de adversários políticos, só tem feito soar o despertador do medo, para quem é adepto dos valores democráticos e dos direitos humanos. E medo funciona, é bom que se diga, como o oposto lógico e prático da utopia. (SCHWARCZ: 2019, 236).

Por outro lado, existem pessoas que nos devolvem essa humanidade usurpada, ressignificando nossa humanidade básica de um modo simples, como a brasileira Marina Amaral, colorizando fotos históricas do holocausto em edições internacionais aprovadas por Auschwitz.

Retomando sua infância, o quintal de Einstein vivia cheio de crianças; apesar disso, era um menino bastante solitário, um hábito cultivado por toda a vida, embora com o gosto requintado pelo companheirismo intelectual. Segundo um colega cientista de longa data:

Desde o início, ele apresentava certa inclinação para se afastar das crianças de sua idade, e se dedicar a devaneios e meditações, [...] contudo, é importante notar que, apesar de seu jeito distante e ocasionalmente rebelde, ele tinha a capacidade de fazer amigos íntimos e sentir empatia tanto pelos colegas como pela humanidade em geral. (ISAACSON: 2007, 32).

Características de personalidade nutridas pela vida, traços

vivenciados nas duas guerras mundiais, formação do fascismo, stalinismo e nazismo, o que lhe marcou profundamente. Ameaçado, teve que se exilar: “Hoje resolvi pedir demissão do meu cargo em Berlim; serei uma ave migratória para o resto da vida”, escreveu em seu diário de viagem em dezembro de 1931. (ISAACSON: 2007, 404).

Segundo o próprio Einstein, traços marcantes que afloraram cedo:

A primeira válvula de escape era a religião, implantada nas crianças pela máquina educadora tradicional. Assim – embora fosse filho de pais absolutamente não religiosos (judeus) –, entreguei-me a uma religiosidade profunda, que terminou abruptamente quando tinha apenas doze anos. A leitura de livros científicos populares convenceu-me de que a maioria das histórias da Bíblia não podia ser real. [...] fez com que passasse a desconfiar de todo tipo de autoridade, adotando uma atitude cética quanto às convicções vigentes em qualquer ambiente social específico – uma atitude que jamais abandonei, embora mais tarde tenha sido amenizada por uma visão mais perfeita das conexões causais. (EINSTEIN: 1982, 14-15).

Fica implícita a importância da tradição judaica e da divulgação científica, que na infância já lhe proporcionava capital cultural, contrapondo conhecimento bíblico e científico.

Atitude crítica explicitada por Einstein em entrevista:

“Uma carreira acadêmica em que a pessoa é forçada a produzir textos científicos em grande quantidade gera o risco da superficialidade intelectual” [...] Em consequência disso, o acaso que o colocou sentado

numa banqueta no Escritório de Patentes Suíço, em vez de lhe garantir um lugar na academia, provavelmente lhe reforçou alguns dos traços que fariam dele um sucesso: o ceticismo saudável quanto ao que acontecia na sua frente e uma independência de julgamento que lhe permitia desafiar os pressupostos básicos. Não havia pressão ou incentivo para os examinadores de patentes se comportarem de outro modo. (ISAACSON: 2007, 97).

Poderíamos até ter a impressão de que Einstein estava falando da academia atual, exigindo produção científica em grande número, como em políticas de fomento da CAPES e do CNPq nos vários programas de pesquisa, focando na quantidade e gerando o risco da superficialidade intelectual. Além disso, com o neoliberalismo e sua meritocracia, muitos são levados a essa ânsia de vencer e de publicações para conseguir uma posição acadêmica com currículos encorpados, algumas vezes prematura e artificialmente. (CHAUI: 2018).

Cartas trocadas com Mileva Maric⁵ e Michele Besso, ao contrário, indicavam que não havia nada de acaso nessa dificuldade de colocação acadêmica, que estava ligada a suas características de personalidade e experiências desastrosas vividas com professores e orientadores, além de, principalmente, ser judeu alemão em momento tão antisemita e de emergência de regimes totalitários. (ISAACSON: 2007; PAIS: 1997; RENN, SCHULMANN: 1992).

5 À qual atualmente está sendo atribuída um grande papel nas descobertas de Einstein, pois na época o machismo imperava. Apesar de sua formação matemática e física, entretanto, nenhum fato marcante nesse sentido foi encontrado. (PAIS: 1997, 1).

Em dezembro de 1919 Einstein escreveu a um amigo: “O antissemitismo é forte aqui e a reação política é violenta.” As causas são bem conhecidas. A Alemanha precisava de bodes expiatórios para a sua derrota militar. Os ânimos ficaram ainda mais exaltados devido às dezenas de milhares de judeus que haviam escapado para a Alemanha, fugindo a destinos piores na Polônia e Rússia. Nesse período o próprio Einstein tornou-se um alvo altamente visível para declarações antissemitas, primeiro porque, em geral, a fama atrai o ódio, e segundo devido à sua defesa de causas pacifistas e supranacionalistas, tão estranhas à forte política alemã de direita. (PAIS: 1997, 178).

Ainda como funcionário do Escritório de Patentes, conseguiu em 1909 uma posição temporária na Universidade de Zurique – depois viveu em Praga como professor de Física Teórica da Universidade Alemã, de abril de 1911 a julho de 1912, quando volta como professor titular para a Universidade de Zurique – em consequência do ano miraculoso de 1905, em que publicou cinco trabalhos revolucionários, um dos quais recebeu o Nobel de física em 1921, mas que só lhe foi conferido em 1922, acredito que por motivos inconfessáveis. (PAIS: 1995, 615).

Duas situações pessoais vieram à tona durante os meses em Praga. Primeiro, o casamento de Einstein com Mileva Maric, que vinha sofrendo há vários anos, continuou a se deteriorar. [...] Einstein mudou-se principalmente para um ambiente profissional alemão e um meio cultural judaico em Praga. Um exemplo disso era sua participação ocasional no salão semanal de Berta Fanta, culturalmente importante, que atraía outros intelectuais e escritores judeus alemães proeminentes, como Max Brod, Franz Kafka

e Samuel Hugo Bergman. [...] Começou a se conectar mais seriamente com sua identidade judaica. [...] Tornou-se um defensor proeminente do sionismo cultural. (HOWARD: 2020).

Neste ano de 1922, simultaneamente, foi conferido o Nobel de física a Niels Bohr, criador do modelo atômico moderno, com quem Einstein fazia longos debates nas Conferências Solvay (BOHR: 1995; HEISENBERG: 1996).

Einstein foi indicado pela primeira vez ao Nobel em 1910, e continuou a ser indicado pela relatividade especial em quase todos os dez anos seguintes. Existia uma resistência no comitê do Nobel à Física Teórica. Por outro lado, o viés antissemita de membros do comitê pode ter sido determinante, que frequentemente desqualificava a teoria da relatividade, por ser ideia típica da ciência judaica. Assim, foi-lhe conferido o Nobel pela descoberta da lei do efeito fotoelétrico, um dos artigos de 1905, o ano miraculoso de Einstein. “A relatividade nunca seria premiada pela Academia Real das Ciências da Suécia”, talvez por continuar sendo uma ideia típica da ciência judaica – como as próprias ideias de Bohr e de Freud. (ISAACSON: 2007; GRECO: 2011, 20).

No centenário de 1905 em homenagem ao “Ano Miraculoso” de Einstein, eleito o ano mundial da física, foram realizados eventos comemorativos e edições especiais no Brasil, como na *Revista Brasileira de Ensino de Física*, vol. 27, n. 1, de março de 2005, e na revista *A Física na Escola*, vol. 6, n. 1, de maio de 2005 (cf. STUDART: 2005 e 2005a), dentre outras. Por exemplo, a favor do desarmamento e movimento Pugwash: “A última assinatura de Einstein em um documento público está na carta enviada a Bertrand

Russell, em 11 de abril de 1955 [ele faleceu sete dias depois]. Seu apoio tornou o manifesto Russell–Einstein um marco na luta pela paz mundial.” (BARROS: 2005, 15)

Em 2015 foram publicadas edições especiais em homenagem ao centenário da relatividade geral, como na *Scientific American*, September 2015 – com títulos de capa como: EINSTEIN, HIS LIFE, CRISES & “BOLDEST DREAMS”; NEW QUEST FOR A THEORY OF EVERYTHING – citando, por exemplo, seu mais ousado sonho, a nova busca de uma Teoria de Tudo, apoio à causa sionista e a importância da criação da Universidade de Jerusalém. E, em todo o mundo, muitas outras edições especiais, tanto em 2005 quanto em 2015, algumas tratando de ciência e outras das questões judaicas levantadas por Einstein. Também em 2019 foram realizados eventos comemorativos e publicações em homenagem à comprovação experimental da Relatividade Geral (SALINAS: 2019). Experimentos, de fotos com telescópios, realizados no Brasil e África em plena Primeira Guerra Mundial, apesar do armistício, tinham escassez de quase todos os materiais e os mares insulares vigiados por mortíferos U-boats alemães. (BODANIS: 2017, 108).

Meticorosamente, Einstein, com sua revolucionária Relatividade Geral,⁶ publicada em 1916 e comprovada com o eclipse solar de 1919, tornou-se o cientista mais famoso que até hoje existiu, um superastro, de fato, um ícone mundial. (ISAACSON: 2007, 277; EINSTEIN: 2016, 148). “Mais de quarenta livros [...] já foram publicados no Brasil tendo Albert Einstein como autor ou objeto central. Entre essas obras encontram-se: biografias; divulgação científica; compilação de textos atribuídos a Einstein; romances [...]” (SANTOS: 2005).

6 “Textos Fundamentais da Física Moderna”, I Volume, Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1971, Berna/Lisboa, Tradução de Mário José Saraiva, p. 141.

Destaco *Einstein e a literatura de cordel* (SILVA FILHO, SANTOS: 2008), “pendurado” em prosa e verso, como o próprio Einstein disse: “O problema que minha mente formulou foi respondido pelo luminoso céu do Brasil”.⁷ Para enfatizar as fotos do eclipse solar de 1919 feitas em Sobral, conferir *Einstein e o Eclipse de 1919* (VIDEIRA: 2005, 83). Focando sua notoriedade e relação com a imprensa, veja-se *Albert Einstein, celebrity physicist* (HALPERN: 2019). *Einstein in Bohemia* (GORDIN: 2020) é um livro sobre seus dezesseis meses em Praga, meses transformadores para Einstein. Importante para a bibliografia brasileira é o livro publicado pela Editora UFRJ, intitulado *O ano miraculoso de Einstein: cinco artigos que mudaram a face da física* (EINSTEIN: 2001) – aliás, mudaram a própria ciência e o conhecimento humano. Saliento o primeiro volume da coleção *Os homens que mudaram a humanidade: Albert Einstein* (GAROZZO: 1974). O segundo volume desta coleção foi dedicado a Sigmund Freud.

Além de revolucionar os conceitos de espaço-tempo com sua relatividade, contribuir decisivamente para o surgimento da física quântica, com seus quanta e o efeito não local, também contribuir para a física estatística moderna, com sua prova da existência dos átomos no movimento browniano, e trabalhar por décadas no encaixe da Teoria do Tudo, criou e pavimentou avenidas originais, como a astrofísica e cosmologia modernas, também a estatística quântica. (EINSTEIN: 2001; GRECO: 2011; DONGEN: 2010). Contribuiu para a divulgação, desmistificação e respeito à ciência, e ofereceu sua própria condição humana de judeu errante, como em *Notas autobiográficas, Como vejo o mundo e Meus últimos*

7 <<https://youtu.be/4bVLe6Vdl9k>>. Acesso em: 20 out. 2021.

anos (EINSTEIN: 1982, 2016, 2017), para reafirmar sua defesa de causas pacifistas e judaicas, uma voz retumbante contra a guerra, o nazifascismo e a Shoá.

Autorretrato

Difícilmente temos consciência do que é significativo em nossa própria existência, e isso certamente não deve preocupar nosso vizinho. Que sabe um peixe sobre a água em que nada a vida inteira? O amargo e o doce vêm de fora, o penoso vem de dentro, de nossos próprios esforços. Na maioria das vezes, faço aquilo a que minha própria natureza me impele. É embaraçoso ganhar tanto prestígio e amor por causa disso. Setas de ódio também foram disparadas contra mim; mas nunca me atingiram, porque de algum modo pertenciam a um outro mundo, com o qual não tenho ligação. Vivo naquela solidão que é penosa na juventude, mas deliciosa nos anos da maturidade. (EINSTEIN: 2017, 2).

Pacifista militante, contraditoriamente sua equação mais famosa, ($E=mc^2$), pode ser associada à fissão do núcleo atômico liberando energia nuclear, “pode-se converter matéria em energia (fissão) e energia em matéria (fusão) – a fórmula de Einstein faz essa articulação” (FLUSSER: 2017, 23), além do que, sua carta enviada ao então Presidente Roosevelt dos EUA detonou ironicamente a corrida à bomba: “Minha responsabilidade na questão da bomba atômica se limita a uma única intervenção: escrevi uma carta ao presidente Roosevelt.” (EINSTEIN: 2016, 52).

Nesse contexto, vem à memória o poema de Vinícius de Moraes, “A Bomba Atômica”, que inicia justamente com essa

fórmula, ($E=mc^2$), em epigrafe. “A Rosa de Hiroshima”, também composta por ele, lembra com muito pesar dos flagelados pelas bombas lançadas sobre Hiroshima e Nagasaki. Ambiguidade realçada por Pereira:

Para Theodor Adorno, depois do Holocausto, fazer poesia seria uma impossibilidade e um ato de barbárie... Mas, o que se viu, felizmente, foi o contrário, a poesia renascendo das cinzas e se reinventando nas estrofes de inúmeros poetas, dentre eles, Vinicius de Moraes. [Ele] não vivenciou de perto a Segunda Guerra Mundial, não era judeu, nem tampouco ficou preso em campo de concentração. Mas se ele não sentiu literalmente na pele a dor e a flagelação de ser prisioneiro, este poeta teve a sensibilidade suficiente para transformar em boa poesia as terríveis notícias sobre os lagers, que pelo rádio e pelos jornais chegavam todos os dias em sua casa. (PEREIRA: 2013, 238-239).

Contradição também presente na música “A paz”, de João Donato e Gilberto Gil,⁸ inspirada em *Guerra e Paz* (Leon Tolstói). Também, Bob Dylan encarnava o movimento pacifista e hippie, principalmente contra a guerra do Vietnã, na década de 1960. Nobel de literatura 2016 com uma única ficção, *Tarântula*, trata este tema poeticamente, por exemplo, em “Blowin’ in the Wind”, “Masters of War” e “A Hard Rain’s A-Gonna Fall”. Desta última, ainda que negada por Dylan sua ligação com a bomba atômica, foi encontrado escrito “Hiroshima e Nagasaki” no canto do manuscrito colocado

8 Extraordinária a eleição em novembro de 2021 de Gilberto Gil à Academia Brasileira de Letras, depois de quase um mês da não menos surpreendente eleição de Fernanda Montenegro para a ABL.

para leilão em Nova York, 2017.

Inusitado e improvável representante do sincretismo brasileiro, *Jorge Mautner, O filho do Holocausto* (MAUTNER: 2006), de mãe cristã e pai judeu, foi criado por uma mãe de santo do candomblé, sua babá. Lançou livros e discos na ditadura civil militar, por exemplo, as músicas “Maracatu atômico”, “The three Mashrooms” e “Radioatividade, não, não”; a última foi proibida pela ditadura brasileira. Também na mesma época seu livro *Deuses da chuva e da morte* recebeu o prêmio Jabuti. E como diz Mautner:

Apesar de ter sido enganado e roubado por outro refugiado judeu no navio Serpa Pinta, meu pai, com entusiasmo que o caracterizava de relativizar tudo, seguindo o seu ídolo Albert Einstein, a quem considerava como sendo o pináculo da humanidade, que dizia: “Se você tem pela frente um problema insolúvel, olhe para o outro lado”, fez exatamente isso: logo começou a trabalhar na Agência Interamericana, cuja sede era em Washington e que reunia os membros da resistência judaica no campo das informações para que o governo de Getúlio Vargas mudasse sua postura aparentemente neutra (mas que era pró-eixo, sendo o general Góis Monteiro e o general Eurico Gaspar Dutra simpatizantes declarados do nazi-fascismo) para uma adesão total aos aliados. (MAUTNER: 2006, 31).

Simbolismo do judeu errante, Jorge Mautner foi exilado do Brasil pela ditadura de 1964, e como diz Caetano Veloso (*apud* MAUTNER: 2006, 11): “Esse judeu paulista nascido no Rio – mas que não é judeu nem paulista, uma vez que sua mãe era gentia, e sua formação pessoal básica é carioca – nos tem feito pensar sobre o que

é ser brasileiro...”

Voltando à carta de Einstein, ele inicia assim:

Senhor Presidente: Alguns trabalhos recentes de E. Fermi e L. Szilard, que me foram comunicados em manuscrito, levaram-me a crer que o elemento urânio possa ser transformado em uma nova e importante fonte de energia em um futuro próximo. (EINSTEIN *apud* ISAACSON: 2007, 484).

E também esse fenômeno físico, a fissão do átomo, levaria à fabricação de bombas poderosas. Continua Einstein:

Eu entendo que a Alemanha realmente parou a venda de urânio das minas da Tchecoslováquia que ela assumiu. Talvez se compreenda por que haja tomado essa ação rápida, pelo fato do filho do Sub-Secretário de Estado Alemão, von Weizsäcker, ser ligado ao Kaiser-Wilhelm-Institut, em Berlim, onde alguns dos trabalhos americanos sobre o urânio estão agora sendo repetidos. (EINSTEIN *apud* GAROZZO: 1974, 109-110).

Entretanto, em grande parte a carta foi escrita com o físico húngaro Leo Szilard, mas assinada por Einstein, devido a sua fama. Em essência, ela exprimia o fato de Hitler poder possuir uma arma tão poderosa em um futuro próximo, e assim, ressurgia ainda mais determinada a sua voz contra o nazifascismo:

Eu sabia ser necessário e urgente a organização de experiências de grande envergadura para o estudo e a realização da bomba atômica. Eu o disse. Conhecia também o risco universal causado pela

descoberta da bomba. Mas os sábios alemães se encarniçavam sobre o mesmo problema e tinham todas as chances para resolvê-lo. Assumi, portanto, minhas responsabilidades. E, no entanto, sou apaixonadamente um pacifista e minha maneira de ver não é diferente diante da mortandade em tempo de guerra e diante de um crime em tempo de paz. Já que as nações não se resolvem a suprimir a guerra por uma ação conjunta, já que não superam os conflitos por uma arbitragem pacifista e não baseiam seu direito sobre a lei, elas se veem inexoravelmente obrigadas a preparar a guerra. [...], mas hoje a guerra se chama o aniquilamento da humanidade. (EINSTEIN: 2016, 52).

Na contradição entre guerra e paz, reafirma sua visão supranacionalista. Movimentos bélicos de libertação de Impérios colonialistas são derrotados, Einstein acentua um movimento pacifista vitorioso:

Gandhi encarna o maior gênio político de nossa civilização. Definiu o sentido concreto de uma política [pacifista] e soube encontrar em cada homem um inesgotável heroísmo quando descobre um objetivo e um valor para sua ação. A Índia, hoje livre, prova a justiça de seu testemunho. Ora, o poder material, em aparência invencível, do Império Britânico foi submergido por uma vontade inspirada por ideias simples e claras. (EINSTEIN: 2016, 53).

Do mesmo modo, suas próprias ideias simples e claras ecoaram, modificando políticas tanto na Europa quanto na América; de fato, em todo o mundo, especificamente na luta contra o nazifascismo, no pacifismo, e transformando o conhecimento filosófico e científico.

(ISAACSON: 2007; EINSTEIN, INFELD: 1988; EINSTEIN: 2016). Os movimentos pacifistas, e por liberdade, contra ditaduras hostis continuam sendo oprimidos e censurados, por exemplo, “Como a China “apagou da memória” o Massacre da Praça da Paz Celestial, que completa [mais de] 30 anos, e é defendida como política de estado correta” (SUDWORTH: 2019). Muitas ditaduras, e guerras existem ainda hoje em todo o mundo: refugiados, homens, mulheres e crianças ainda não são oprimidos, desterrados e mortos?

Dramaticamente atuais, há exemplos de cartas de Einstein aparentemente contradizendo o pacifista, mas é de fato uma impetuosa voz ressoando contra ditaduras agressivas:

[...] ao Comitê Belga de Resistência à Guerra: “Enquanto não existir nenhuma força policial internacional, esses países precisam assumir a defesa da cultura. A situação da Europa mudou drasticamente no último ano; nós estaríamos nos colocando nas mãos dos nossos piores inimigos se fechássemos os olhos para esse fato.” [...] Carta a um professor americano: “Para evitar o mal maior, é necessário que o mal menor – a odiosa força militar – seja aceito por enquanto.” E até mesmo um ano mais tarde, a um preocupado rabino de Rochester: “Sou o mesmo pacifista ardente que era antes. Mas creio que só podemos defender a recusa do serviço militar quando a ameaça militar vinda de ditaduras agressivas contra países democráticos tiver deixado de existir.” (ISAACSON: 2007, 426-427).

O extraordinário Suábio realmente não era um pacifista ingênuo, que foi à luta para defender suas posições antinazistas com ideias diretas:

Durante semanas, essa história repercutiu mundo afora. “Einstein altera sua visão pacifista / Aconselha os belgas a se armar contra a ameaça da Alemanha”, dizia a manchete do New York Times. [...] não só ficou firme, como explicou suas ideias de maneira mais ardorosa em resposta a cada ataque sucessivo. [...] “Minhas ideias não mudaram, mas a situação da Europa mudou [...] Enquanto a Alemanha persistir em se rearmar e doutrinar sistematicamente seus cidadãos com a ideia de uma guerra de vingança, as nações da Europa Ocidental dependem, infelizmente, da defesa militar. De fato, chego a ponto de afirmar que, se elas forem prudentes, não esperarão desarmadas até ser atacadas [...] Não posso fechar os olhos para a realidade.” (ISAACSON: 2007, 426).

Assombroso, no Brasil dos anos 2020, mesmo com a maior pandemia mundial de todos os tempos, sistema de saúde em colapso, por tenebroso que possa ser, autoritário e genocida, seu governo, no lugar de se ocupar da calamidade sanitária e econômica da nação, está tentando doutrinar seu povo e armando seus asseclas e milicianos, muito semelhante a movimentos nazifascistas pelo mundo. Como enfatizado em *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul* (SANTOS: 2019):

O político torna-se epistemológico quando pensar em qualquer alternativa política ao estado de coisas atual significa o mesmo que fantasiar por oposição à factualidade ou falsificar por oposição à verdade. Esse estado de coisas ditaria o fim da necessidade de toda e qualquer forma de pensamento crítico transformador, um pensamento de alternativas, se tal estado de coisas não fosse intolerável ou inaceitável

para os grupos sociais oprimidos pelo status quo que, em todo o mundo, resistem e lutam contra a opressão e a dominação. (SANTOS: 2019, 8).

O desmonte e a destruição de instituições educacionais, culturais e sociais – além daquelas de defesa do meio ambiente e conselhos representativos da sociedade civil brasileira – estão sendo articulados “a partir da justificativa de doutrinação ideológica”. Geralmente, a visão da realidade falsificada e míope é ideológica, autoritariamente em oposição à práxis como dialética entre teoria e prática. (MARX, ENGELS: 2019). Como predisse Hanna Arendt (2012, 611), opressão e dominação na democracia, “pode ser os verdadeiros transe de nosso tempo”, “embora não necessariamente a mais cruel”. Não é essa nossa realidade atual?

É bom notar, que a visão ideológica não é exclusividade da direita. Continua o biógrafo, em *Einstein: sua vida, seu universo*:

Depois de passar anos sendo chamado de ingênuo por seus amigos conservadores, agora eram os de esquerda que julgavam falha sua compreensão política. “Einstein, um gênio em seu campo científico, é fraco, indeciso e incoerente fora dele”, escreveu em seu diário o dedicado pacifista Romain Rolland. A acusação de incoerência teria divertido Einstein. Para um cientista, modificar sua doutrina quando os fatos mudam não é sinal de fraqueza. (ISAACSON: 2007, 427).

Dialeticamente, argumentava Albert Einstein. Também fica clara e explícita sua ideia da necessidade de união em uma organização internacional, supranacional, como no apoio dado à Liga

das Nações, na busca da paz em defesa dos valores democráticos. Ele troca cartas em meados de 1932 com Sigmund Freud sobre o tema “por que guerra?” Einstein escreve:

[...] ofereceram-me a oportunidade única de debater com o senhor essa questão que, no estado atual das coisas, aparece como a mais importante da civilização: há um caminho para libertar os seres humanos da fatalidade da guerra? (FREUD: 2020, 421).

Ao que, prontamente, Freud responde com uma longa carta aprofundando muitos dos pontos levantados por Einstein, e conclui: “tudo o que estimula o desenvolvimento cultural também trabalha contra a guerra”. (FREUD: 2020, 441).

Albert Einstein foi um dos primeiros cientistas convidados pela Liga das Nações para promover por carta a troca de experiências entre intelectuais de renome internacional sobre temas de interesse geral.

A correspondência [deles] foi publicada em Paris, em março de 1933, em três línguas: alemão, francês e inglês. Não surpreende que sua circulação tenha sido proibida na Alemanha, que assistia à rápida ascensão do nazismo (não custa lembrar que o decisivo incêndio do Reichstag [Parlamento] havia ocorrido em fevereiro, com a subsequente suspensão de direitos civis e a vitória do Partido Nazista em março do mesmo ano, com quase 44% dos votos). (IANNINI, TAVARES: 2020, 442).

E, posteriormente, em carta aberta à Assembleia Geral das Nações Unidas (Organização das Nações Unidas),⁹ Einstein escreve:

9 A ONU realiza um papel importante na defesa dos refugiados, e de políticas

Encontramo-nos numa situação em que todos os cidadãos de todos os países, seus filhos e seu trabalho de toda a vida estão ameaçados pela terrível insegurança que reina hoje em nosso mundo. O avanço do desenvolvimento tecnológico não aumentou a estabilidade e o bem-estar da humanidade. Por causa de nossa incapacidade de resolver o problema de organização internacional, ele na verdade agravou os perigos que ameaçam a paz e a própria existência da humanidade. (EINSTEIN: 2017, 151).

Mesmo hoje em dia, sua voz ressoa contra as opressões e dominações; por exemplo, com o leilão de suas cartas, saiu no *Jornal Folha de São Paulo*, com o título *O ativista*:

Einstein também foi um grande ator na política do século 20; ao mesmo tempo em que alertou os EUA para o potencial das armas nucleares, foi perseguido pelo FBI por militar contra o macartismo e o racismo. O militante que ergueu sua voz contra o nazismo e a caça aos comunistas. (FREIRE, Jr.: 2005).

Essa perseguição se deve também porque

Em 17 de julho de 1932 Einstein co-assinou um apelo aos partidos socialistas e comunistas alemães, instigando-os a juntar forças para afastar “o terrível perigo [de a Alemanha] tornar-se fascista”. O aviso chegou tarde demais. As eleições de 31 de julho deram aos nazistas 230 assentos, o maior bloco votante do Reichstag. (PAIS: 1997, 220).

supranacionais, em defesa dos direitos humanos, liberdade de expressão e valores democráticos. No entanto, com direito a veto, são poucas nações ainda que podem ditar o rumo de suas políticas.

Einstein apoiou judeus perseguidos pelo terror nazista, e outros vindos dos pogroms da Polônia e Rússia, também apoiou não judeus, como seu amigo americano “comunista”, David Bohm. Perseguido pelo macartismo, Bohm fugiu inicialmente para o Brasil, onde foi professor na USP (por indicação de Einstein), morou em Israel e posteriormente se fixou no Reino Unido.

Em todo o mundo as manchetes noticiam a luta contra o nazifascismo empreendida por Einstein, em parte, devido a sua notoriedade. Por exemplo, no Brasil:

Em **28 de março de 1933** o **Estado** publicou uma declaração do cientista, que havia partido para Antuérpia, onde entregou seu passaporte no consulado alemão e renunciou à sua cidadania. Einstein afirmava que *“atos de força e de brutal opressão contra pessoas de espírito livre e contra os judeus haviam sido e ainda estavam sendo praticados na Alemanha”*. E também saudava a reação de indignação que as denúncias feitas pela imprensa internacional provocavam. (BATISTA: 2015).

E, recentemente, em 2021, foi lançado pela casa Stephan Zweig *O dicionário dos refugiados do nazifascismo no Brasil*, – o presente reafirmando vozes do passado contra a Shoá.

A voz de Einstein continua reverberando atualmente, tanto em unísono com vozes antinazistas, democráticas e a favor da paz, quanto amplificada por vozes dissonantes, que o destacam. Voz ressonante, como na carta¹⁰ de Ilya Prigogine:

10 “Carta para as futuras gerações”, publicada na Folha de São Paulo – Caderno MAIS p. 47. Edição: Nacional, 30 jan. 2000.

A perspectiva sob a qual vejo o problema da transição da cultura da guerra para a cultura da paz [...] se obscureceu nos últimos anos, mas continuo otimista. [...] como poderia um homem da minha geração – nascido em 1917 – não ser otimista? Não vimos o fim de monstros como Hitler e Stalin? Não testemunhamos a miraculosa vitória das democracias na Segunda Guerra Mundial? (PRIGOGINE: 2009, 11).¹¹

Com muitas outras vozes, como Einstein se tornou um ícone mundial e sua obra continua em evidência, a luta contra a Shoá revive de muitas formas, modificando a realidade. Celebramos essa resistência renovada com algumas citações singelas de Einstein:

Já há dois meses vagueio nesse hemisfério [Sul] como um viajante da relatividade. Aqui é um verdadeiro paraíso e uma alegre mistura de povos; Jardim Botânico, bem como flora de modo geral, supera os sonhos das 1.001 noites. Tudo vive e cresce a olhos vistos por assim dizer. Deliciosa é a mistura étnica nas ruas. Português-índio-negro com todos os cruzamentos. Espontâneos como plantas, subjugados pelo calor. Experiência fantástica. Uma indescritível abundância de impressões em poucas horas. (EINSTEIN *apud* STUART: 2005, 102).

E outras políticas:

Não sou sionista no sentido de acreditar que aquilo resolva o problema judaico. Simpatizo com a obra que realizam os partidários desse ideal e contribuo para ela porque creio na necessidade de formar um

11 Voz dissonante, como no indeterminismo probabilístico engendrado pela Quântica (PRIGOGINE: 2009) – entretanto, ecoando amplifica a voz de Einstein.

centro moral que possa unificar a todos os judeus e donde seja factível irradiar a cultura judaica. Esta última a função da Universidade de Jerusalém, que se inaugura em breve. (EINSTEIN *apud* STUDART: 2005, 102).¹²

Enquanto pensadores, judeus e não judeus, não puderam ir à inauguração da Universidade Hebraica de Jerusalém, como o próprio Freud, por problemas de saúde. Outros, como Einstein, foram e seguiram apoiando a causa sionista e a universidade. Einstein viajou para os Estados Unidos junto com o líder da Organização Sionista Mundial, fazendo campanha e arrecadando fundos. (PAIS: 1997, 190 e 179). No entanto, arguto, Freud, escreve posteriormente uma mensagem para a inauguração da Universidade Hebraica: “Agora vivemos numa época em que esse povo tem a perspectiva de novamente ganhar a terra de seus pais com a ajuda de uma Potência que domina o mundo e celebra a ocasião com a fundação de uma Universidade em sua antiga capital.” (FREUD: 2011, 355).

A Universidade Hebraica de Jerusalém, hoje em dia, uma das mais importantes do mundo, tem em sua posse vários manuscritos de Einstein. “A Universidade, que 27 anos atrás nada mais era que um sonho e uma vaga esperança, essa Universidade é hoje uma coisa viva, um lar para o estudo e o ensino livres e de trabalho feliz e fraterno”. (EINSTEIN: 2017, 261). Entretanto, com apoio dos Estados Unidos e Reino Unido, hoje em dia, uma nação livre aos palestinos, contraditoriamente, é negada por parte dos judeus de Israel e mundo árabe. Infelizmente o atual governo de Israel se tornou autoritário e bélico, na figura de seu primeiro ministro, longe

12 Citado por Studart a partir de: TOLMASQUIM: 2003, 73.

dos ideais da nação Judaica. “Um desses ideais é a paz, baseada no entendimento e na moderação, e não na violência”. (EINSTEIN: 2017, 265).

As reflexões de Galileu e Einstein apresentam uma relação adequada entre ciência e religião. Albert Einstein, sábio não religioso (judeu), com sua verdade científica e contraditoriamente religiosa, *sui generis*, como em “Deus não joga dados”, assemelha-se à teologia negativa, ou ateísmo de Spinoza, que foi excomungado – e afastado do convívio do mundo judaico-cristão – por sua posição herética e produção literária e filosófica.

em resposta a um telegrama do rabino Herbert Goldstein, no qual o rabino lhe perguntou: “Você acredita em Deus?” [...] Einstein respondeu: “Eu acredito no Deus de Spinoza que se revela na harmonia do mundo, não em um deus que se preocupa com o destino e as ações da humanidade.” (LIVIO: 2021, 242).

Direto, Freud escreve em uma carta sobre o judaísmo: “[...] posso dizer que sou tão distante da religião judaica quanto de todas as demais, ou seja, para mim as religiões têm enorme significação como objeto de interesse científico, não me acho envolvido afetivamente com elas”; e continua: “Por outro lado, sempre tive um forte sentimento de pertencer a meu povo, e alimentei-o em meus filhos. Todos nós continuamos a nos denominar judeus.” (FREUD: 2011, 353).

Como colocado anteriormente, Einstein também expressa opiniões relevantes e diretas sobre religião e filosofia (PAIS: 1997, 133): “a ciência não só purifica o impulso religioso do entulho de seu

antropomorfismo, como contribui para uma espiritualização religiosa de nossa compreensão da vida”. (EINSTEIN: 2017, 38). Desperta a ideia de causalidade e poder de síntese, rechaça o misticismo, é capaz de fazer a superstição regredir e mudar conceitos fundamentais; transformou o mundo científica e socialmente; tornou-se um ícone mundial, um mito vivo e muito mais vivo agora que morto. A palavra Einstein se tornou sinônimo de gênio e sua voz continuará ressoando a favor da paz e das nações democráticas, sempre uma voz ecoando contra a guerra, o nazifascismo e o holocausto.

Albert Einstein é atual em suas políticas antibélicas, contra os regimes autoritários, e a necessidade de lutar por valores democráticos, direitos humanos, liberdade de expressão, e também saudosamente atual em seus sonhos científicos e sociais. Sonhos ousados como a unificação entre Gravitação e Quântica, a união das nações livres, inclusive a Palestina, e a paz mundial.

Inscribe-se junto ao seu povo um dos maiores gênios de todos os tempos, para nunca se repetir a Shoá onde existir humanidade. E segundo o epigrafe do livro *Einstein*:

Pensem que todas as maravilhas, objeto de nossos estudos, são a obra de muitas gerações, uma obra coletiva que exige de todos um esforço entusiasta e um labor difícil e impreterível. Tudo isso, nas mãos de vocês, se torna uma herança. Vocês a recebem, respeitam-na, aumentam-na e, mais tarde, irão transmiti-la fielmente à sua descendência. Deste modo somos mortais imortais, porque criamos juntos obras que nos sobrevivem. (EINSTEIN *apud* BASSALO, CARUSO: 2013).

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

BARROS, Fernando de Souza. O manifesto Russell: Einstein e as Conferências Pugwash. *A Física na Escola*, vol. 6, n. 1, maio 2005.

BASSALO, José Maria Filardo; CARUSO, Francisco. *Einstein*. São Paulo: Editora da Física, 2013.

BATISTA, Liz. Albert Einstein, uma voz contra o nazismo. *Estadão*, 1 out. 2015. Disponível em: <<http://m.acervo.estadao.com.br/noticias/acervo,albert-einstein--uma-voz-contra-o-nazismo,11513,0.htm>>. Acesso em: 21 out. 2021.

BODANIS, David. *Einstein: biografia de um gênio imperfeito*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BOHR, Niels H. D. *Física atômica e conhecimento humano*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.

CHAUÍ, Marilena. *Em defesa da educação pública, gratuita e*

democrática. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

BELOCH, Israel (coord.). *O dicionário dos refugiados do nazifascismo no Brasil*. Petrópolis: Casa Stefan Zweig, 2021.

DONGEN, Jeroen Van. *Einstein's Unification*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

EINSTEIN, Albert. *A teoria da relatividade Especial e Geral*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

_____. *Como vejo o mundo*. Tradução de H. P. de Almeida. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

_____. *Meus últimos anos: os escritos da maturidade de um dos maiores gênios de todos os tempos*. 2. ed. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

_____. *Notas autobiográficas*. Edição comemorativa traduzida e anotada por Paul Arthur. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

_____. *O ano miraculoso de Einstein: Cinco artigos que mudaram a física*. Tradução de Alexandre Carlos Tort. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

EINSTEIN, Albert; INFELD, Leopold. *A evolução da Física*.

Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

FLUSSER, Vilém. *O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação*. Tradução de Raquel Abi-Sâmara. São Paulo: Ubu, 2017.

FREIRE Jr., Olivial. O militante que ergueu sua voz contra o nazismo e a caça aos comunistas. *Folha de S. Paulo*, Especial, São Paulo, 6 jun. 2005. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/especial/fj0506200505.htm>>. Acesso em: 21 out. 2021.

FREUD, Sigmund. *Cultura, sociedade e religião: o mal-estar na cultura e outros escritos*. Organização, apresentação e notas de Gilson Iannini e Pedro Heliodoro Tavares. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____. *O eu, e o id, autobiografia e outros textos (1923-1925)*. Obras completas: vol. 16. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GAROZZO, Filippo. *Os homens que mudaram a humanidade: Albert Einstein*. São Paulo: Editora Três; Editora 21, 1974.

_____. *Os homens que mudaram a humanidade: Galileu Galilei*. São Paulo: Editora Três; Editora 21, 2004.

GALILEI, Galileu. *Ciência e fé: cartas de Galileu sobre o acordo do sistema copernicano com a Bíblia*. 2. ed. Tradução de Carlos Arthur

R. do Nascimento. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

GOMES, Emerson Ferreira. *O romance e a teoria da relatividade: a interface entre literatura e ciência no ensino de física através do discurso e da estrutura da ficção*. 2011. 152 f. Dissertação (Mestrado em Ensino de Ciências) — Faculdade de Educação, Instituto de Física, Instituto de Química e Instituto de Biociências, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <<https://teses.usp.br/teses/disponiveis/81/81131/tde-20072011-143249/pt-br.php>>. Acesso em: 19 out. 2021.

GORDIN, Michael D. *Einstein in Bohemia: a finely drawn portrait of Einstein's sixteen months in Prague*. Princeton: Princeton University Press, 2020.

GRECO, Pietro. *O sonho de Einstein*. Tradução de Letizia Zini. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2011.

HALPERN, Paul. Albert Einstein, celebrity physicist. *Physics Today* **72**, 4, 38, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.1063/PT.3.4183>>. Acesso em: 21 out. 2021.

HEISENBERG, Werner. *A parte e o todo: encontros e conversas sobre física, filosofia, religião e política*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

HOWARD, Don. Albert Einstein's year in Prague. *Physics Today*, **73**, 10, 58, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.1063/PT.3.4593>>.

Acesso em: 21 out. 2021.

IANNINI, Gilson; TAVARES, Pedro Heliodoro. *Warum Krieg?* In. FREUD, Sigmund. *Cultura, sociedade e religião: o mal-estar na cultura e outros escritos*. Organização, apresentação e notas de Gilson Iannini e Pedro Heliodoro Tavares. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

ISAACSON, Walter. *Einstein: sua vida, seu universo*. Tradução de Celso Nogueira *et al.* São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LIGHTMAN, Alan. *Sonhos de Einstein*. Tradução de Marcelo Levy. São Paulo: Companhia das Letras, 1993

LIVIO, Mario. *Galileu e os negadores da ciência*. Tradução de Marina Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2021.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia Alemã*. Tradução de Milton Camargo Mota. Petrópolis/RJ: Vozes, 2019.

MAUTNER, Jorge. *O filho do holocausto: Memórias (1914 a 1958)*. Rio de Janeiro: Agir, 2006.

PAIS, Abraham. *Sutil é o Senhor: a ciência e a vida de Albert Einstein*. Tradução de Fernando Parente e Viriato Esteves; revisão da tradução de César Benjamim. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

_____. *Einstein viveu aqui*. Tradução de Carolina Alfaro. Rio de

Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

PEREIRA, Kenia Maria de Almeida. A temática do holocausto no ensino de literatura brasileira: um poema de Vinícius de Moraes e uma tela de Lasar Segall. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, n. 22, 2013. Disponível em: <<https://revista.abralic.org.br/index.php/revista/article/view/305>>. Acesso em: 20 out. 2021.

PRIGOGINE, Ilya. Carta para as futuras gerações [sic]. *Folha de S. Paulo*, Mais, São Paulo, 30 jan. 2000. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs3001200004.htm>>. Acesso em: 17 nov. 2021.

_____. *Ciência, razão e paixão*. Organização de Edgard de Assis Carvalho, Maria da Conceição de Almeida. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2009.

RENN, J.; SCHULMANN, R. (orgs.). *Albert Einstein/Mileva Maric: Cartas de Amor*. Papirus: Campinas/SP: 1992.

SALINAS, Silvio R. A. Apresentação: cem anos da observação do eclipse solar de Sobral. *Revista Brasileira de Ensino de Física*, volume 41, suplemento 1, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1806-9126-RBEF-2019-0272>>. Acesso em: 21 out. 2021.

SANTANA, Ademir Eugenio de. Espaço, tempo e Estruturas das Teorias do Movimento. *Revista Brasileira de Ensino de Física*, vol.

41, #1, 2019.

SANTOS, Boaventura de Souza. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SANTOS, Carlos Alberto dos. Cânone da literatura Einsteniana no Brasil. *Física na Escola*, v. 6, n. 1, 2005.

SCHWARCZ, Lilian Moritz. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SILVA Filho, Wilson Seraine da; SANTOS, Renato P. dos. Einstein e a literatura de cordel. Apresentado no *XV SSBEC – Simpósio Sulbrasileiro de Ensino de Ciências*, Canoas, RS: Ulbra, 2008. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/231581865_Einstein_e_a_Literatura_de_Cordel>. Acesso em: 19 out. 2021.

SUDWORTH, John. Como a China “apagou da memória” o Massacre da Praça da Paz Celestial, que completa 30 anos”. *BBC News*, Brasil, 3 jun. 2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-48495352>>. Acesso: 29 out. 2021.

STUDART, Nelson. Citações de Einstein. *A Física na Escola*, vol. 6, n. 1, maio 2005. Disponível em: <<http://www.sbfisica.org.br/fne/Vol6/Num1/>>. Acesso em: 22 out. 2021.

_____. Einstein e o Ano Mundial da Física. *Revista Brasileira de Ensino de Física*, v. 27, n. 1, p. 1–4, 2005a. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbef/i/2005.v27n1/>>. Acesso em: 22 out. 2021.

VIDEIRA, Antonio Augusto Passos. Einstein e o Eclipse de 1919. *Física na Escola*, v. 6, n. 1, 2005.

TOLMASQUIM, Alfredo T. *Einstein: o viajante da relatividade na América do Sul*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2003.

ZIZEK, Slavoj. *Alguém disse totalitarismo? Cinco intervenções no (mau) uso de uma noção*. Tradução de Rogerio Bettoni. São Paulo: Bom Tempo, 2013.

PAUL CELAN E O DIA SEM POETA

Paulo Fonseca Andrade¹

Platão: Pois da morte ninguém sabe, e Paul Celan: Ninguém testemunha pela testemunha. E, no entanto, sempre escolhemos um companheiro: não para nós, mas para algo em nós, fora de nós, que tem necessidade de que sejamos insuficientes para nós mesmos para passar a linha que não alcançaríamos. Companheiro de saída perdido, a mesma perda que está doravante em nosso lugar.

Onde buscar o testemunho para o qual não há testemunha?

– Maurice Blanchot (2011, 182, grifos do autor)

Com essas palavras Maurice Blanchot abre seu belíssimo texto dedicado à poesia de Paul Celan, que se intitula “O último a falar”. Tomo-as aqui não apenas como um emblema da temática subjacente ao texto que agora apresento, mas sobretudo como um horizonte a partir do qual ele se estrutura e para onde caminha. Em larga medida, procurarei aqui testemunhar pelo que não há testemunha: trata-se

1 Professor do Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Pós-doutorado pela UFMG.

mais de um relato de experiência poética do que exatamente de um texto de análise crítica, nos moldes acadêmicos. Testemunharei *um encontro inesperado do diverso* (para me servir de uma expressão de Maria Gabriela Llansol): aquilo de que falo em grande parte desconheço. Não poderia ser diferente, justamente por se tratar de Paul Celan.

Há alguns anos, em 2015 para ser mais exato, publiquei um pequeno livro de poemas chamado *O dia sem poeta* e fiz constar nele uma última seção, intitulada “Resto cantável”, onde dei a ler três poemas de Celan traduzidos/recriados por mim. Fiz assim por entender que tanto a poesia quanto a “figura” do poeta ligavam-se intimamente à existência do meu livro, sendo ele, portanto, como escrevi na nota final, “o grande guia deste livro, o farol de sua travessia” (ANDRADE: 2015, 59). Depois disso, recebi dois convites para falar justamente sobre a relação entre o meu livro e a poesia de Celan: um da professora Lucia Castello Branco, no projeto “Um poeta na Cas”a”, na Cas”a”screver, de Belo Horizonte, em julho de 2017; e outro da professora Kenia Maria de Almeida Pereira, na V Jornada do Laboratório de Estudos Judaicos, em dezembro de 2018, na UFU. Então, o relato e as reflexões que aqui apresento são frutos desses dois momentos e eles buscam, sobretudo, *flagrar* algo da minha própria experiência poética, sob a forma de uma “tradução” – de um testemunho impossível sobre o meu companheiro, meu *irmão* perdido.² Testemunho que dedico a todos aqueles que, presentes ou

2 Remeto aqui também, paralelamente à expressão de Blanchot, a um depoimento do escritor israelense David Grossman, quando descobriu a obra do polonês Bruno Schulz. Como nos conta Élide Mara Alves Dantas: “Certa vez, após a publicação de seu primeiro livro, Grossman recebeu um telefonema de um leitor polonês que percebeu a influência de Schulz em sua obra, mas o escritor israelense, até aquele momento, sequer havia escutado o nome Bruno Schulz. Então, naquela mesma

ausentes, fazem a poesia soar hoje, nesses tempos sem poeta, tempos de estranha barbárie, com mais de 566 mil mortos no Brasil.³

Para quem o desconhece completamente, Paul Celan (Paul Pessakh Ancel) foi um poeta e tradutor romeno do século XX, filho de judeus de língua alemã, que, como tal, viveu o horror dos campos de trabalhos forçados e teve seus pais mortos num campo de concentração. Sobrevivente da *Shoah* e exilado na França, essa experiência marcou sua vida e sua poesia de forma indelével e trágica: a morte, o horror, o silêncio, a loucura, o suicídio – pois, entre outras coisas, a língua em que escrevia seus poemas (e da qual se tornou um de seus mais importantes poetas) era a mesma de seus algozes. “Se Celan deixa de ser visto como autor judaico de língua alemã, não se entende a gênese histórica de sua obra; se é reduzido a um documentarista, é diminuído em sua qualidade literária” (KOTHE: 2016, 9-10), reduz-se o espectro de sua leitura, deixamos de atentar para o alcance imenso de sua obra, *malgré* as contingências de produção e publicação.

Conheci a poesia de Celan quando estava ainda na minha graduação, e revirava as prateleiras da biblioteca da Faculdade de Letras da UFMG como quem se lança – borgeanamente – ao abismo, à procura do que eu mesmo desconhecia... E foi assim que, lá,

ocasião, providenciou um exemplar de uma de suas obras e se encontrou pela primeira vez com aquele que inspiraria *Ver: amor*: “Li o livro inteiro sem saber nada a respeito do escritor. Eu o li como alguém lê uma carta de *um irmão perdido*. Eu o li com aquela atenção de que aquelas palavras estavam escritas apenas para mim, e que somente eu poderia realmente entendê-las.” (Cf. DANTAS: 2014, 68-69, grifo meu) Devo a lembrança a esta bela referência ao Prof. Leonardo Francisco Soares.

3 Cifra divulgada pelos veículos de imprensa no Brasil, referente ao número de mortos por Covid-19, na data de 12 de agosto de 2021.

encontrei dois volumes de poemas traduzidos por Flávio Kothe, com os quais vivi por um bom tempo. Digo que *vivi* com Celan e seus poemas, pensando na ideia de “coexistência” de que nos fala Barthes em *Sade, Fourier, Loyola*, que é

quando o texto “literário” (o livro) transmigra para dentro de nossa vida, quando outra escritura (a escrita do Outro) chega a escrever fragmentos da nossa própria cotidianidade, enfim, quando se produz uma *co-existência*. [...] Viver com um autor não significa necessariamente cumprir em nossa vida o programa traçado nos livros desse autor (essa conjunção não seria significativa [...]); não se trata de operar o que foi representado, [...] trata-se de fazer passar na nossa cotidianidade fragmentos de inteligível (fórmulas) provindos do texto admirado [...]; trata-se de falar esse texto, não de o agir, deixando-lhe a distância de uma citação, a força de irrupção de uma palavra bem cunhada, de uma verdade de linguagem; [...] trata-se de receber do texto uma espécie de ordem fantasmática [...] (BARTHES: 1990, 11, *itálicos do autor*)

Entenda-se: essa transmigração do livro, essa coexistência está certamente próxima da ideia do “companheiro perdido” de que nos falava Blanchot, assim como se articula aí, de forma nodal, as vidas (as escritas) do autor e do leitor, com a ressalva de que nenhum dos dois possui o que poderíamos chamar de uma “consistência” (biográfica ou psicológica). Reduzido não mais a uma pessoa civil ou moral, mas ao que Barthes chama de “um corpo”, esse sujeito sem unidade que se torna o autor é um sujeito “disperso, um pouco como as cinzas que se atiram ao vento após a morte” (BARTHES: 1990,

12). A estas cinzas, restos ou “vincos” deixados – escritos – pela vida, Barthes denomina “biografemas”, unidades mínimas e móveis recolhidas pelo leitor para formar essa terceira coisa, esse terceiro e outro corpo, “futuro, prometido à mesma dispersão” (BARTHES: 1990, 12).

Esse primeiro e decisivo encontro com a poesia e a vida de Celan aconteceu por volta de 1995/1996, quando eu buscava, com grande dificuldade, *uma voz na escrita*. E isso quer dizer também que eu começava a eleger, sem o saber, esses companheiros de travessia, companheiros perdidos, que talvez pudessem me apontar, numa coexistência cotidiana, não o caminho que eu procurava, mas o lugar onde a minha dor poderia, também ela, se desenhar (para retomar a expressão de Blanchot: “a mesma perda que está doravante em nosso lugar”). Desde então, a companhia de Celan, ora visível ora invisível, esteve sempre ali, à mão, e tornou-se ainda mais forte com a publicação, em 1999, do livro *Cristal*, uma coletânea de poemas traduzidos por Claudia Cavalcanti. Depois, descobri também as traduções portuguesas, feitas por João Barrento e Yvette Centeno.

Mas foi em um reencontro impactante, porque me exigia passar mais profundamente pela letra do texto de Celan, que a transmigração da palavra do poeta mostrou-se em toda sua evidência. Uma grande amiga solicitou-me, para seus estudos, uma tradução de dois poemas de Celan. Ela possuía uma edição francesa⁴ com três diferentes traduções para cada um deles e eu poderia trabalhar nos interstícios delas. Inicialmente me assustei com o convite, já que meu conhecimento da língua francesa sempre foi mais intuitivo do que

4 Trata-se do livro de Philippe Lacoue-Labarthe, *La poésie comme expérience*. Paris: Christian Bourgois Éditeur, 1997.

sistematizado e a língua alemã, a despeito de algumas tentativas e do meu amor por seus poetas, sempre foi opaca e mesmo impenetrável. Contudo, me senti *convocado* por Celan e aceitei o desafio. Com muito trabalho, cheguei à minha versão dos poemas. O primeiro deles, “Tübingen, janeiro”, do livro *A rosa de ninguém*, é um poema em homenagem a Hölderlin, a sua poesia e a sua loucura:

A cegueira enre-
dando os olhos.
Sua – “um
enigma é puro
jorro”, sua
memória das
torres submersas de Hölderlin, gritos
de gaivotas à volta.

Visitas de carpinteiros afogados
nessas
palavras de mergulho:
viesse,
viesse um homem
viesse um homem ao mundo, hoje, com
a barba de luz dos
patriarcas: ele devia,
falasse ele desses
dias, ele
devia
só gaguejar e sempre –
já – gaga-
guejar.

(“PALLAKSCH. PALLAKSCH”)
(ANDRADE: 2015, 60).

Tentando respirar a gagueira de Hölderlin, que Celan produz através de seus cortes e *enjambements* precisos e inesperados,

característicos de sua poesia, busquei arduamente uma economia sintática e imagética que dialogasse tanto com o ritmo (o silêncio) quanto com o desenho gráfico do poema e a extensão dos versos. Apropriando-se poeticamente de “biografemas” de Hölderlin e de sua importância como poeta-ícone da língua alemã, Celan encena uma de suas problemáticas maiores: segundo Jorge Benedito de F. Teodoro,

o termo “pallaksch”, criado por Hölderlin em seus anos de loucura e confinamento na cidade de Tübingen (entre 1807 e 1843), significaria, para o poeta suábio, tanto o sim como o não. Diante disso, [...] enquanto balbucio, o termo “pallaksch” ressalta, em Celan, principalmente, o balbucio de incerteza da linguagem poética alemã em seu estado limiar, isto é, de ser, ao mesmo tempo, língua nobre de Hölderlin e língua mortífera de Goebbels. (TEODORO: 2018, 173).

O segundo poema é “Todtnauberg”, célebre por ter sido escrito a partir de um mítico encontro de Paul Celan com Martin Heidegger, na casa de campo do filósofo, situada na aldeia de Todtnauberg, na Floresta Negra:

Bálsamo nos olhos, arnica, a
água do poço banhada
pelo dado de estrelas

no
abrigo,

ali, em um livro
– qual nome se nomeia

antes do meu? –,
ali, nesse livro
linhas escritas na esperança
– hoje –
de uma palavra
prometida ao coração
do pensamento

húmus do bosque, desigual
orquídeas e orquídeas, nuas

crueza – depois, em viagem
luz,

quem nos guia, o homem
ouve

restos de
toco
ladeando trilhos na
turfa,

úmido
e tanto.

(ANDRADE: 2015, 61).

Esse poema (como outros de Celan), sobre o qual muito já se escreveu, em decorrência das (im)possibilidades de leitura, divide a crítica especializada quanto a forma de abordá-lo. Alguns insistem sobre a necessidade de se munir das informações “concretas” do evento real, incluindo a “contenda” do poeta com o filósofo, a respeito do antissemitismo do último; ou seja, conhecer a biografia do poeta. Em posse desses dados, o poema se abriria de outra maneira para a leitura, possibilitando sua “quase” decifração. Contudo, outros preferem apostar numa radicalização da poética de Celan, que, afastando-se da metáfora, indicaria uma “interdição” à interpretação.

Lacoue-Labarthe, pensando diferente de Szondi e de Costa Lima, não acredita nesta decifração *quase* completa. Este *quase* é fundamental na argumentação de Lacoue-Labarthe. Um *quase* que faz respirar o poema pelo que resta a ser decifrado. Não só resta a ser decifrado, mas também fica como resto mesmo. Há aqui uma impossibilidade, não apenas de decifração completa, mas também de uma interpretação total do poema. Daí Lacoue-Labarthe falar do interdito à interpretação. Interdição que não impossibilita uma interpretação, mas faz obstáculo a uma compreensão completa de um poema. (BARROS: 2006, 48-49).

Essa interdição de que fala Lacoue-Labarthe também se estende à tradução: mas é justamente porque a tradução é impossível que o poema solicita traduções (exatamente no plural). O fato é que esse exercício de passar pela letra do poema, entrar e sair, num moto contínuo, de seu espaço e de seu sopro, mobilizou em mim um novo *desejo pela escrita*, a necessidade de escrever um poema meu em homenagem a Celan. Talvez eu tenha sido atingido pelo *escrevível* da sua poesia: valor que Barthes atribui a certos textos, em oposição ao *legível* (texto clássico), e que desloca o leitor de sua habitual receptividade (leia-se também: passividade) para uma atividade (a escrita ou a re-escrita), um trabalho, sendo “não mais um consumidor, mas um produtor do texto” e acedendo “ao encantamento do significante, à volúpia de escrever” (BARTHES: 1992, 38).

Embora estivesse justamente passando pelo que costumo chamar de *deserto* (temporadas pequenas ou longas, geralmente muito longas, em que das palavras só conheço a mudez), o desejo pela escrita se afirmou e o poema se escreveu. Depois, anexei-o às

minhas traduções dos poemas de Celan e entreguei tudo à minha amiga, como se o meu próprio poema fizesse parte do trabalho tradutório e unisse, numa trama complexa, a leitura à escrita, de forma que uma não pudesse prescindir da outra. Esse meu poema, intitulado “Rosa-de-Jericó”, fazendo ressoar a *rosa-de-ninguém* do poema “Salmo”, de Celan (2021, 67), e que eu desejava que fosse uma homenagem minha a ele, era na verdade já uma retribuição da poesia, uma transmigração do texto para a vida:

depois de florescer a
flor
de pedra
de teu silêncio, depois

caem as folhas

cai
o indissolúvel de teu nome
poeta e os ramos
agora lenhosos
agora punho fechado de
palavras os ramos

agora
enovelam-se e o vento

arranca
dor e planta

faz rolar os corpos, ramos
enrolados, faz
fugir ao longo
de tempos e escarpas

pelo deserto, campos
de mudos corpos

(numa superfície de poema
a palavra é frágil
porcelana)

mas se cai a chuva
– ela vem –
abrem-se os ramos e
 numa ressurreição lírica
dos corpos –
soltam-se os frutos, língua:

a palavra, espécie
que seca
parecendo morta
revive
mais tarde poeta
(ANDRADE: 2015, 36-37).

Nesse poema, em que eu fazia desaparecer memórias da minha infância e da minha mãe, e através das quais eu me ligava ainda mais secretamente a Celan, já se anunciava algo que, apesar de minha ignorância, se escreveria na forma de uma “palavra começante”:⁵ daí brotaria o enigma de um livro e seu jorro. Mas para isso foi necessária toda uma travessia *com* Celan. Em 2006, viajei para a França, para ser professor-leitor da Universidade François Rabelais, na cidade de Tours. Essa viagem, que deveria ser uma experiência de encontro e abertura, acabou revelando-se mais como exílio e solidão, cuja condição de estrangeiro terminou por acentuar.

5 “Parole commençante”, expressão de Maurice Blanchot (2011, 59) retirada do texto “A besta de Lascaux”. Embora a tradução brasileira tenha optado por “palavra iniciante”, preferi uma tradução mais literal, que, parece-me, ilumina a força da ideia blanchotiana.

Foi então nesse quadro pessoal de fragilidade que a força da poesia de Celan ressurgiu em mim, fazendo com que eu retornasse ao poema que havia escrito em sua homenagem. Nessa nova visita ao poema, afirmou-se o desejo de escrever mais dois, para formar um tríptico para Celan, conjunto que chamei posteriormente de “Salto”, tendo por epígrafe o seguinte verso de Ana Cristina Cesar: “[...] e o salto futuro do poeta” (ANDRADE: 2015, 36) – salto que era, simultaneamente, o salto mortal do(s) poeta(s) e o salto vital da poesia. Os poemas foram escritos num curioso movimento de tradução, de interlocução, que costumo chamar roseamente de *contrabando das línguas*: eu os escrevia em português, traduzia em seguida para o francês (a fim de que alguns amigos estrangeiros pudessem lê-los) e, a partir das traduções, reescrevia os originais.

Mas para escrever esses novos poemas, senti a necessidade de estudar mais atentamente a poesia de Celan, bem como a sua vida. Nesse meio tempo, descobri algumas coincidências do destino (*le hasard?*): em 1938, antes da Guerra, Celan havia morado e iniciado os estudos de medicina em Tours, a mesma cidade em que eu me encontrava; mas após o primeiro ano, não pôde mais regressar à França.

Não sabia ainda eu que Celan seria meu “Pallaksch”, essa palavra sem idioma que Hölderlin repetia para dizer tanto sim quanto não. Palavra da dúvida e da incerteza, simultaneamente da afirmação e da recusa. Não foi sem perigo que, ao mergulhar em sua poesia e sua vida, fui confrontado com o que chamo de *as identificações mortíferas*. Caí gravemente doente. Mas como Celan carrega em seu nome de batismo também a força da passagem – Pessakh –, ele me conduziu também ao *desejo de passar*, e passá-lo comigo,

companheiro de travessia. Dessa forma escrevi o segundo poema, que acabou por se chamar “Pessach” (em alusão ao nome do poeta e à Páscoa judaica):

nada
por que desistir, você diz

– veja: essa planície
essas
ruas, essa
paisagem secular

não é a minha

e – contudo –
eis-me aqui, vim
de volta, volto
ao centro
do lá

veja: – você diz –
eis a minha cela
de veludo

ali – o lápis
ali – branco nu
ali o rosto lacrado
de minha mãe

paulo as sereias
do Sena morreram
no fogo das águas

hoje
ninguém pisa
a lâmina de ferrugem
do espelho

mira: a
passagem pesa –
sem noite nem guia
– sobre o nada

– mas
nada por que desistir

mira: a beleza
mora ali lá
na cantiga
que ela nunca cantou

paulo eu
canto o canto
a caminho de minha mãe
(ANDRADE: 2015, 38-39).

Foi exatamente assim: mirando os abismos – abismos que são também os da linguagem –, percebi que era preciso *fazer passar*, urdido ao fio da escrita, o fio do poema, que era o próprio fio da vida. Pensando por esse prisma, ao problematizar o “hermetismo” atribuído pela crítica à poesia de Celan, o tradutor Mauricio Mendonça Cardozo recorre a considerações de Vera Lins, que, num ensaio sobre o poeta, “sublinha o fato de que essa linguagem sempre aponta para a possibilidade de “uma redescoberta das palavras e da existência”. Para a autora, a obra de Celan “tem lugar no reencontro, o que, no entanto, só pode acontecer pela travessia dos abismos da linguagem”” (CARDOZO: 2021, 14). Pois “[o] poema é solitário. É solitário e andante. Quem o escreve, a ele fica entregue” (CELAN: 1999, 179).

Podemos dizer então que a afirmativa poética, em Paul Celan, sempre talvez afastada da esperança, bem como afastada da verdade – mas sempre em movimento na direção de uma e de outra –, ainda deixa algo, se não a esperar, a pensar, através de frases breves que subitamente se iluminam, mesmo depois de tudo ter afundado na obscuridade. (BLANCHOT: 2011, 93).

Era certamente disso que também falava Celan, em seu célebre texto “O meridiano”, discurso proferido no recebimento do prêmio Georg Büchner, em 1960:

Quando então se pensa em poemas, tomam-se tais caminhos com poemas? Serão esses caminhos somente des-caminho, des-caminhos de ti a ti? Mas ao mesmo tempo são também, em tantos outros caminhos, caminhos nos quais a língua se torna sonora, são encontros de uma voz com um Tu perceptível, caminhos de criaturas, esboços de existência talvez, um antecipar-se para si mesmo, à procura de si mesmo... Uma espécie de volta à casa. (CELAN: 1999, 182).

Eis o que foi preciso: voltar à casa. Ainda que não mais à mesma casa. Mas em meu des-caminho, eu carregava a dor e o livro por vir. Parafraçando Manuel Bandeira, em seu *Itinerário de Pasárgada*, diria que esse novo lugar, essa nova casa é como um baixo-relevo, “um baixo-numerado contendo em potência numerosos” caminhos, mas onde o “autêntico” caminho “está sempre ausente” (BANDEIRA: 1988, 79-80). Penso que, nesse sentido, é somente a letra do poema que, por tomar o caminho do impossível, torna legível

a própria experiência, de uma forma que nenhuma outra linguagem é capaz. Porque a “volta à casa” que deve ser o poema como deseja Celan, não é a volta à infância, mas a essa casa sempre ausente, porque futura, a essa casa irreconhecível, porque experiência de ninguém, experiência indeterminada, mas que está lá, “na forma de um “resíduo cantável”” (BARRENTO: 1998, 133). E que me liga, me convida ao encontro com o Tu perceptível: tu-poema, tu-Celan, tu-letras.

Dessa minha travessia (com Celan), desse meu retorno à casa da poesia, deixo aqui, como resto último da experiência, o poema que fecha o tríptico “Salto”, e que evoca – em imagens que dialogam com o poeta – a poesia como “companheira de saída perdida”, mas também como a companheira secreta que sustenta o desejo dessa passagem e que resultou no livro *O dia sem poeta*.

TOURS

peregrino urso em
torno
da noite
vaga

o que persegues
aqui? um
passo à garra:
em terras batidas
pelo vento
não há
colmeias nem estrelas

urso urso urra
o tormento – vim
ao encontro: eu

assumo eu
recuso –
eu resisto (peregrino
osso desta boca)
dar-me ao abraço
das feras

(olhos cegos do mundo, vejo-te
urso
de espessa pelagem:
ferida sobre
ferida)

vamos: tu
ousas ir-ao-fundo
sem raiz

ainda-e-sempre
estrangeiro
sigo
tua andadura
de esferas

– que
em ti
atravessarei
a ponte dos anos
(ANDRADE: 2015, 40-41).

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Paulo de. *O dia sem poeta*. Belo Horizonte: Edições Bichinho Gritador, 2015.

BANDEIRA, Manuel. *Itinerário de Pasárgada*. 5.ed. Rio de Janeiro:

Nova Fronteira; Brasília: INL, 1988.

BARRENTO, João. Memória e silêncio. In: CELAN, Paul. *A morte é uma flor: poemas do espólio*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Cotovia, 1998. p.127-134.

BARROS, José Eduardo Marques. *Passagens ao poético: a correspondência de Paul Celan e Gisèle Celan-Lestrange*. Orientadora: Vera Lúcia de Oliveira Lins. 2006. 129 f. Dissertação (Mestrado em Teoria da Literatura) – Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. *S/Z: uma análise da novela Sarrasine de Balzac*. Tradução de Léa Novaes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

BLANCHOT, Maurice. A besta de Lascaux. In: *Uma voz vinda de outro lugar*. Tradução de Adriana Lisboa. Rio de Janeiro: Rocco, 2011. p. 47-69.

_____. O último a falar. In: *Uma voz vinda de outro lugar*. Tradução de Adriana Lisboa. Rio de Janeiro: Rocco, 2011. p. 71-108.

CARDOZO, Mauricio Mendonça. Uma lição de flor. Apresentação a CELAN, Paul. *A rosa de ninguém*. Tradução de Mauricio Mendonça Cardozo. São Paulo: Editora 34, 2021. p. 9-33.

CELAN, Paul. *Cristal*. Tradução de Claudia Cavalcanti. São Paulo: Iluminuras, 1999.

CELAN, Paul. *A rosa de ninguém*. Tradução de Mauricio Mendonça Cardozo. São Paulo: Editora 34, 2021.

DANTAS, Élide Mara Alves. *Ver Schulz: metamorfoses de um Projeto Artístico*. Orientador: Leonardo Francisco Soares. 2014. 132 f. Dissertação (Mestrado em Teoria Literária) – Instituto de Letras e Linguística, Universidade Federal de Uberlândia, 2014.

KOTHE, Flávio R. Prefácio a CELAN, Paul. *A poesia hermética de Paul Celan*. Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora UnB, 2016.

TEODORO, Jorge Benedito de Freitas. *A poesia da negatividade: a poética de Paul Celan sob o olhar teórico de Walter Benjamin*. Orientadora: Sabrina Sedlmayer Pinto. 2018. 222 f. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

DITADURA, TRAUMA E OUTROS INFORTÚNIOS: LITERATURA, HISTORIA E ENSINO NA OBRA *K- RELATOS DE UMA BUSCA*

Regma Maria dos Santos¹

Ao ler a obra *K- relatos de uma busca* de Bernardo Kucinski (2016a) deparei-me, com surpresa, com um autor que já fazia parte das minhas referências bibliográficas nos estudos sobre mídia e jornalismo. Aos 74 anos Bernardo Kucinski resolveu enveredar-se pela escrita literária, fazendo o que se pode chamar de um “jornalismo de ficção”.

Bernardo Kucinski é jornalista e professor aposentado da USP, escreveu sobre economia, política e jornalismo. Foi assessor da Presidência da República no governo Lula entre 2003-2005. Sua obra literária *K* foi lançada em 2011 e foi finalista de vários prêmios literários no Brasil e no exterior e já foi traduzida para oito idiomas.

1 Professora da Universidade de Federal de Catalão (UFCAT) Pós-doutorado pelo Programa de Pós-graduação em Educação da UFU com visita científica na UAB - Universitat Autònoma de Barcelona.

Kucinski parte de sua experiência familiar para narrar a história de um pai em busca do paradeiro de uma filha desaparecida no período da ditadura militar no Brasil (1964-1985). O personagem K é dono de uma loja e um conceituado escritor de literatura *índice*.

Não há como deixar de inferir a existência de uma relação direta da obra com o escritor Franz Kafka, a começar pelo próprio título. Em um dos capítulos finais, o autor faz uma reflexão a respeito dos sobreviventes e ali cita, justamente, a análise que Milan Kundera fizera a respeito da obra de Kafka, chamando atenção para o fato de que ele não se inspirou nos regimes totalitários, mas sim na sua experiência familiar e no medo que tinha do julgamento do seu próprio pai. Ele diz:

Em *O Processo*, Joseph K. examina seu passado até os ínfimos detalhes, em busca do erro escondido, da razão de ser processado. No conto “O veredito”, o pai acusa o filho e ordena que se afogue. O filho aceita a culpa fictícia e vai se atirar ao rio tão docilmente quanto mais tarde Joseph K. vai se deixar executar acreditando que de fato errou, pois disso era acusado pelo sistema. [...] Milan Kundera chamou de “totalitarismo familiar” o conjunto de mecanismos de culpabilização desvendados por Kafka. Nós poderíamos chamar o nosso de “totalitarismo institucional”. (KUCINSK: 2016a, 155-156).

A ideia que defendo ao escrever este texto é que hoje, falar de tempos sombrios por meio de relatos jornalísticos ou da história não dá mais conta de afetar o outro. Só a literatura, o cinema e outras artes têm esse potencial, por sua liberdade narrativa, de cortar e entrecortar, tecer e entretecer as tramas e os traumas que, talvez só

possam ser compreendidas ou explicadas por meio da imaginação, do devaneio e do solavanco que provocam em posturas acomodadas e/ou cristalizadas.

Na primeira página do livro há uma advertência ao leitor: “Caro leitor: tudo neste livro é invenção, mas quase tudo aconteceu” (KUCINSKI: 2016a, 11), chamando atenção para o caráter ficcional da obra, mas também por tratar de fatos que afetaram a ele e sua família. Albuquerque Júnior ao abordar as diferenças entre a História e a Literatura aponta que:

A História seria discurso que fala em nome da razão, da consciência, do poder, do domínio, da conquista. A Literatura estaria mais identificada com as paixões, com a sensibilidade, com a dimensão poética e subjetiva da existência, com a prevalência do intuitivo, do epifânico. Só com a literatura ainda se pode chorar. (ALBUQUERQUE JR.: 2017, 49).

Bernardo Kucinski como narrador antecipa, em suas citações, a condição de quem não se sente confortável com sua situação de escritor, mas não se nega a fazer o que é necessário. Como se isso se tratasse de um “dever de memória”. Em relação a este conceito, Guazzelli assim o define:

[...] o Holocausto constitui um modelo para aqueles que, através de suas memórias, denunciaram os crimes perpetrados pelas ditaduras latino americanas; [...] as vítimas da ditadura vinham a público e contavam suas lembranças, que se transformavam em matéria prima da indignação, dando impulso às transições para democracia. (GUAZZELLI: 2010, 48).

Nesse sentido, História, Literatura e testemunho, se constituem como narrativas a respeito de traumas vividos e se prontificam a ser um caminho para o aprofundamento de práticas políticas mais democráticas. No livro *Os Visitantes*² (2016b) Kucinski narra seu encontro com um dos leitores do livro que pontua ter gostado da forma como dá voz aos personagens, tendo contado oito vozes. Este aspecto polifônico da obra amplifica ainda mais sua complexidade como narrativa literária.

Dividido em 29 (vinte e nove) textos curtos o livro é narrado, na maioria das vezes, em nome do pai. O personagem que nomeia o livro é observado e descrito na busca de sua filha e é representado com uma fragilidade e uma força constantemente contrastadas.

A obra inicia com uma narrativa, em primeira pessoa, na qual o autor relata receber, ainda hoje, correspondências em nome da irmã. Importante destacar que, em nenhum momento da narrativa aparece o nome da irmã, assim como o de seu pai, chamado apenas de K. O narrador declara a emoção que sempre o assalta cada vez que algumas destas cartas com nomes de bancos, hotéis, companhias aéreas, chegam a sua residência:

O carteiro nunca saberá que a destinatária não existe, que foi sequestrada, torturada e assassinada pela ditadura militar [...] O nome no envelope selado e carimbado, como a atestar a autenticidade, será o registro tipográfico, não de um lapso ou falha do computador, e sim de um mal de Alzheimer nacional.

2 Conforme consta na apresentação, este livro forma um díptico com seu antecessor *K – Relatos de uma busca*. Nesta obra os personagens de K procuram o autor para registrar queixas, apontar erros, acusa-lo de macular imagens de quem não tem como se defender, ameaça-lo, condená-lo por omissões. Kucinski também trata da recepção de K pelos jornais e críticos que o ignoraram.

Sim, a permanência de seu nome no rol dos vivos será, paradoxalmente, produto do esquecimento coletivo do rol dos mortos. (KUCINSKI: 2016a, 15).

Este preâmbulo, impresso em itálico como uma justificativa de porque o livro está sendo escrito é datado de 31/12/2010. Nesse momento, o autor ainda não fora informado de que a Comissão da Verdade, criada no governo Dilma Rousseff em 2011, havia conseguido uma possível resposta sobre o paradeiro de sua irmã e do seu esposo desaparecidos.³

Outro aspecto interessante da obra se refere à perspectiva ficcional adotada pelo autor, não apenas nas escolhas narrativas, mas também na criação verossímil de fatos que nunca aconteceram. No livro *Os Visitantes*, Bernardo Kucinski narra o encontro com Lourdes, que veio até ele agradecer por ter publicado uma carta que nunca existiu, fora completamente inventada por ele. Diz o autor:

3 No vol.3 da Comissão Nacional da Verdade, encontramos o seguinte depoimento do ex-delegado Cláudio Guerra : “Eu me lembro muito bem do casal, Ana Rosa Kucinski/Ana Rosa Silva e Wilson Silva, por conta de um incidente no caminho entre a rua Barão de Mesquita e a usina. Eu e o sargento Levy, do DOI, fomos levar seus corpos. Os dois estavam completamente nus. A mulher apresentava muitas marcas de mordida no corpo, talvez por ter sido violentada sexualmente. O jovem não tinha as unhas da mão direita. Tudo levava a crer que tinham sido torturados. Não havia perfuração de bala neles. Quem morre de tiro não sofre. Morte por tortura é muito mais desumano. Eu não prestava muita atenção nos cadáveres que transportava. Até porque eles nos eram entregues dentro de um saco. O problema é que, quando estávamos indo do Rio em direção a Campos, já quase chegando lá, bem naquela reta da estrada, o Chevette que viajávamos simplesmente pegou fogo. Os corpos do casal não tinham sido afetados pelo incêndio do carro. O que fizemos? Simplesmente saímos do veículo. Naquela época não havia celular, era tudo mais difícil. O sargento Levy pegou carona até um telefone público, ligou para usina [Usina Cambahyba] e eles vieram nos resgatar na estrada. (BRASIL: 2014, 1649).

Minha surpresa nessa altura da conversa transformou-se em espanto. Ela tomara a carta como tendo sido realmente escrita pelo Rodrigues trinta anos atrás e encaminhada ao outro que estava em Paris. O Mateus, braço direito do Marighella, também! Incrível! Um texto que inventei da primeira à última linha! Pensei: como é possível, uma pessoa como ela, que conhece a fundo tudo o que aconteceu, tomar uma fabulação por documento? [...] Eu a ouvia estupefato. A carta inventada não só virara documento como adquirira vida própria, criara novos fatos. (KUCINSKI: 2016a, 45).

A partir destas considerações iniciais proponho a analisar duas partes do livro intituladas: “Um inventário de memórias” e “As ruas e os nomes”. O primeiro por abordar a possibilidade de acesso a uma memória individual a partir de fotografias e o segundo por tratar da memória coletiva expressa nas ruas por meio das placas que as nomeiam. Posteriormente discuto as possibilidades de tratar do tema no ensino de História, a partir das proposições de uma história do trauma.

MEMÓRIAS E IMAGENS – A FOTOGRAFIA E OS SENTIDOS

Na primeira frase da parte “Um inventário de memórias” o autor inicia descrevendo fotografias que estavam desordenadas, misturadas com cartas e negativos. O personagem K encontrou a caixa azul, que podemos inferir relacionar-se a um estado da melancolia (*blues*), atrás de sua enciclopédia de *íidiche*. Para o pai era como se a filha a tivesse ali colocado de propósito só para ele encontrar, como se quisesse manter com ele um diálogo.

Ao começar a ver as imagens, K se depara com o fato do quanto ignorava a vida da filha. Encontrou cenas comuns, mas algumas delas eram surpreendentes para ele. O pai reflete sobre o fato de nunca ter pensado que as fotografias pudessem despertar emoções tão fortes.

Fotografias, ele antes pensava, eram apenas registros de um episódio, a prova de que aquilo aconteceu, ou retratos de pessoas, um documento. No entanto, ali estão fotografias da sua filha sugerindo delicadeza e sensibilidade. Parecem captar a alma da filha. Sentiu um que de fantasmagoria nas fotografias dela já morta, um estremecimento. (KUCINSK: 2016a, 109).

Ao ver a foto da filha com o irmão do meio lembra-se de uma cena no Jardim da Luz quando o irmão a empurra dentro do lago a humilhando. K encontra também fotos de formatura, e outra na qual parece estar evidentes os seus sentimentos de uma angústia extrema. Conforme Pollack:

Além dos acontecimentos e das personagens, podemos finalmente arrolar os lugares. Existem lugares da memória, lugares particularmente ligados a uma lembrança, que pode ser uma lembrança pessoal, mas também pode não ter apoio no tempo cronológico. Pode ser, por exemplo, um lugar de férias na infância, que permaneceu muito forte na memória da pessoa, muito marcante, independentemente da data real em que a vivência se deu. Na memória mais pública, nos aspectos mais públicos da pessoa, pode haver lugares de apoio da memória, que são os lugares de comemoração. (POLLACK: 1992, 202).

K deparou com duas fotografias que ele levava ao delegado denunciando o desaparecimento da filha e, usou as mesmas para

apresentar a um médico do Rio de Janeiro que se dispôs a reconhecer desaparecidos políticos que foram observados por ele nas sessões de tortura. A função do médico era impedir que o torturado morresse antes de revelar o que os militares queriam saber. O médico não reconheceu sua filha nem o marido, mas K sentiu que ele ficara perturbado. Na caixa azul encontrou também a foto da filha com o marido que ele nem chegou a conhecer.

Enquanto separa as fotografias K afunda-se mais em seus pensamentos: “Não encontra nenhuma fotografia da filha na companhia da mãe ou do pai ou do irmão mais velho. Era como se ela não tivesse tido mãe nem pai, apenas irmão.” (KUCINSK: 2016a, 109). Quando a filha nasceu o irmão mais velho já havia ido para o Kibutz em Israel. A mãe era apática, a filha nasceu na guerra e ela vivia assombrada com a ideia de que sua família fora chacinada na Polônia.

Mas o pior foi chegar à conclusão de que nunca havia montado um álbum da filha. “Todas as famílias compilavam álbuns assim, menos a sua.” (KUCINSK: 2016a, 111). Do filho mais velho e o do meio havia álbuns, fotos com crianças sorridentes, mas da filha nada, sequer uma moldura. Chega a pensar que a mãe achava a filha feia por isso não fizera um álbum.

Ao refletir sobre esses registros K constata que:

Trouxera da Europa um álbum de retratos naqueles tons marrons enevoados de sépia que emanavam certa magia. Retratos dos pais, do tio Beni, que depois fora lutar no Exército Vermelho, dos irmãos em Berlim, da velha casa em que moravam em Wlockawek. E as fotografias dos amigos literatos, o grupo todo reunido, em Varsóvia. [...] Lembrou-se

que na duas últimas folhas vazias a mulher colocara retratos dos filhos, não mais que dois ou três, e uma fotografia da primeira neta. Mas nenhum retrato da filha. (KUCINSK: 2016a, 112).

K observa também fotos tiradas em Parati no ano de 1966, percebia nessas fotos a fragilidade da filha, mas também sua serenidade e maturidade, parecia estar vivendo um bom momento. Oito anos após, K tenta adivinhar qual seria a última imagem da filha. Em outras imagens via o rosto abatido, o olhar apertado, o desamparo, como se estivesse preparando pra viver o pior.

O último parágrafo do capítulo é bastante revelador do sofrimento do pai que agora tenta encontrar a filha, primeiro em suas memórias. K conjectura:

[...]se tivesse levado ao tal médico do Rio um álbum inteiro com fotografias da filha, desde o seu nascimento até a véspera da desapareição, acompanhando toda a sua vida, mostrando-a por inteiro, talvez ele a teria reconhecido e esclarecido o que aconteceu. Mas ele não tinha um álbum de fotografias da filha. Tão ocupado com a literatura e seus artigos para os jornais, disso nunca havia cogitado. (KUCINSK: 2016a, 112).

A fotografia mostra, na perspectiva da memória individual, sentimentos, expressões e provoca sensações de acordo com o tempo em que são revisitadas. Nesse caso, por mais que ele encontrasse fotos da filha, sempre faltava aquela em que estivessem juntos, aquelas que comporiam um quadro temporal diacrônico da vida dela. A culpa o faz pensar que se tivesse se dedicado menos a literatura talvez tivesse despendido um pouco mais de seu tempo para conhecer a filha. Mas, infelizmente, não há mais como saber.

“SE ESSA RUA FOSSE MINHA”⁴ – MEMÓRIA COLETIVA NOS ESPAÇOS PÚBLICOS

A memória organizadíssima, que é a memória nacional, constitui um objeto de disputa importante, e são comuns os conflitos para determinar que datas e que acontecimentos vão ser gravados na memória de um povo. Esse último elemento da memória - a sua organização em função das preocupações pessoais e políticas do momento mostra que a memória é um fenômeno construído. Quando falo em construção, em nível individual, quero dizer que os modos de construção podem tanto ser conscientes como inconscientes. O que a memória individual grava, recalca, exclui, relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização. (POLLACK: 1992, 204).

O subtítulo aqui em destaque refere-se a uma matéria que trata da pesquisa de estudantes do ensino fundamental sobre o nome de uma das ruas da cidade do Guarujá. Uma das principais ruas da cidade leva o nome de um traficante de escravos e assassino de um inglês. As crianças fazem uma pesquisa profunda e apresentam na Câmara Municipal da cidade o pedido de mudança, mas não são atendidas.

Este fato aproxima-se bastante da narrativa apresentada na parte do livro “As ruas e os nomes” que selecionamos para tratar da memória coletiva. Do que fica dessa memória e como ela também é significativa em relação a quem detém o poder.

4 Neste vídeo há uma matéria sobre o estudo dos nomes de rua na cidade de Guarujá e a atuação dos estudantes que pesquisaram a biografia de quem a nomeia. <<https://www.facebook.com/alexandre.piqui/videos/2202221603136681/>>. Acesso: em 03 set. 2018.

K fora convidado a ir ao Rio de Janeiro para uma homenagem prestada por um vereador de esquerda a 47 desaparecidos políticos no Brasil. O loteamento era longe e o próprio vereador espetou estacas com os nomes, sem maiores informações. Conforme o autor: “A homenagem tinha a função pedagógica de lembrar às futuras gerações a importância da democracia e dos direitos humanos [...] discursos e placas procurando atribuir ao desperdício de tantas vidas um significado posterior” (KUCINSK: 2016a, 150).

K demorou a encontrar as placas de sua filha e do genro. E, mais uma vez aqui, aparece a fotografia. Ele pede que alguém o fotografe junto à placa. Agora percebe a importância desses registros.

Ao ver o nome do loteamento K sente-se ultrajado. O nome “Vila Redentora” o faz lembrar justamente o nome que os militares deram ao golpe militar. Mesmo assim acalma-se e chega a conclusão de que o importante é a homenagem. No entanto, este fato o fez pensar a respeito das placas que nomeiam as ruas, e estranha nunca ter se dado conta disso antes.

A partir daí K passa a lembrar-se de nomes de rua e a refletir sobre isso. Recordar-se da Rua Fernão Dias, que já lhe contaram foi um caçador de índios e escravos fugidos; Av. General Milton Tavares de Souza, de quem nunca esqueceria o nome e sabia ter sido o criador do DOI-CODI onde fora morto Herzog. O considera o Himmler brasileiro, numa comparação com os nazistas.

Cada placa que via, a partir de então, estimulava sua reflexão. Ao passar pela ponte Rio-Niterói não pode deixar de ler o nome Costa e Silva, homenageando o ditador que baixou o AI-5. A partir daí faz comparações com a Alemanha, a Polônia, os EUA, onde, para ele seria inconcebível dar nomes de Goebbels, Al Capone, dentre outros. Diz o autor

K está revoltado. Ainda vitupera mentalmente quando atingem no centro do Rio a grande avenida Getúlio Vargas. Esse era civil. K. até chegou a simpatizar com ele – o pai dos pobres dos seus primeiros anos de Brasil. Mas foi ditador e seu chefe de polícia, o Filinto Muller, um sanguinário. Matou e torturou muita gente. Só faltava uma rua Filinto Muller. Vai ver, em algum lugar tem, pensou K. (KUCINSKI: 2016a, 152).

Bastou uma rápida pesquisa no Google para confirmar que em várias cidades brasileiras há ruas com nome de Filinto Muller, Cuiabá, Dourados, Bonito, Taboão da Serra e até em São Bernardo do Campo – SP.

A questão mais profunda a partir do reconhecimento desta realidade brasileira é levantada por K em relação ao costume de aqui homenagear bandidos, torturadores, golpistas como se fossem heróis. Em contraposição a isto cita que outros países fazem o oposto, como na Polônia, na França.

No caminho de volta K depara-se também com o nome da principal autoestrada do país – Via Dutra, pelo que sabia era democrata, mas também general e antissemita. “Cassou os deputados comunistas e dificultou a entrada dos refugiados da guerra judeus [...]. Mas não matou nem desapareceu com ninguém, que se saiba”. (KUCINSKI: 2016a, 153).

No livro *Os visitantes* o autor narra um telefonema que dera ao editor da revista da ADUSP, Pomar, que aproveitou para questionar o tratamento de democrata dispensado a Dutra, e envia ao escritor a dissertação de mestrado que escreveu sobre o tema. Segundo Kucinski:

Pomar é de uma estirpe de militantes de esquerda, pai, filho, neto, todos. [...] Pomar se insurgiu, embora educadamente, porque sua tese visa a desconstrução do que chama mito democrata de Dutra. Contudo, a própria tese mostra que em todo o governo Dutra houve tão somente quatro mortes, todas em confrontos abertos, ao reprimirem greves com a brutalidade então costumeira, e nenhum desaparecimento. Seu título: Democracia intolerante. Portanto, democracia, ainda que intolerante. Pensei: cada qual com suas dores [...] (KUCINSKI: 2016b, 153).

Kucinski releva as informações de quatro mortes em confronto aberto, a forte repressão aos grevistas, a colocação na ilegalidade do Partido Comunista, e nos leva a acreditar que manterá sua visão a respeito de Dutra, como um democrata.

A memória coletiva que se perpetua nas ruas, placas, prédios públicos, por meio de nomeações que nada têm de inocentes, reforçam, no imaginário popular, a memória dos vencedores e uma cultura política que prefere a omissão e o “deixa pra lá” ao enfrentamento das questões polêmicas.

PARA ALÉM DA LITERATURA E DA MEMÓRIA: O ENSINO DE HISTÓRIA

Pela urgência posta na construção da História do Brasil na contemporaneidade acreditamos ser pertinente tratar dos temas relativos à memória dos traumas coletivos no ensino fundamental e médio. Teixeira da Silva e Schurster (2016) elaboraram interessantes reflexões e propostas a esse respeito. Para estes autores, mesmo após o período da Guerra Fria (1945-1991) práticas de massacres e

genocídios se mantiveram em muitos países. Os acordos, realizados no pós-segunda guerra, que envolvia desarmamentos nucleares, valores multiculturais, religiosos e étnicos, convivem ainda lado a lado com trágicas histórias de golpes, ditaduras em diversos países do globo.

Essa nova ordem mundial convive ainda, segundo os mesmos, com tragédias que não se acreditava que pudessem se repetir. Dentre estas os autores citam os massacres na Bósnia (1995), Kosovo (1998) e Macedônia (2001), que se localizam na Europa. Lembram também do genocídio em Ruanda (1994) e no Sudão (2003). Os grupos neonazistas alemães e americanos também são lembrados, embora se pensasse que a divulgação dos horrores do Holocausto impediria a formação de tais agrupamentos.

Estas constatações levam os autores a pontuar a necessidade de atualizar, com urgência, os currículos da educação básica e o ensino médio, a partir de um novo campo denominado “pedagogia do ensino dos traumas coletivos”. Este campo possibilitaria ampliar reflexões sobre os direitos humanos e a cidadania, para além das atuações políticas nos órgãos institucionais.

Como observamos na obra *K – Relatos de uma busca*, a ditadura e suas práticas, tais como a censura, prisões ilegais, assassinatos, exílios, perseguições políticas, fechamento de partidos políticos e desaparecimentos, criaram traumas coletivos, com feridas profundas que não foram curadas. Esclarecem os autores que: “O termo “trauma”, nesse caso, é retirado de seu lugar de origem, a psicanálise, e trazido para a história, no intuito de auxiliar os historiadores na compreensão desse passado que não quer passar”. (TEIXEIRA DA SIVA; SCHURSTER: 2016, 478).

A literatura e o ensino de História, a partir dela, pode constituir uma importante aliança com o propósito de tornar conhecido o trauma e permitir com ele dialogar. Conforme Perosa Jr.:

Ademais, o trauma apenas pode ser superado [se tornar pós-traumático] com a compreensão dos eventos que o ensejaram. A memória desses acontecimentos deve ser processada historicamente e juridicamente. Encontrar uma posição intermediária entre vítimas, perpetradores e expectadores é difícil, mas o esforço do historiador nesse sentido é válido na busca por uma narrativa com capacidade interpretativa. (PEROSA JR.: 2018, 201).

A constatação de que os crimes coletivos por motivação étnica, de gênero ou religiosa são mais corriqueiros do que imaginamos, observam Teixeira da Silva e Schurster (2016) citando a atuação do Estado Islâmico e sua perseguição a minorias religiosas, gays, e grupos étnicos.

Os autores consideram ainda que, há uma significativa liquidação em massa de pessoas, seja no Oriente Médio, nos Balcãs, no Leste Europeu, na Colômbia, México ou El Salvador. Esta matança silenciosa e sistemática atinge a também a indígenas e negros no Brasil que vivem em comunidades pobres.

Assim, não se trata de, tão somente, uma batalha pela memória – centrada na Europa dos anos de 1930 e 1940 -, como queriam Huyssen e Lagrou, mas, da construção da própria “fala” sobre os genocídios em curso e de como “historiar”, onde e como abrir espaço nos estudos históricos, para construir tais narrativas e do seu impacto, o “trauma resiliente”, sobre as

comunidades vitimizadas, evitando, desta forma, um tremendo equívoco eurocêntrico. A historiografia do Holocausto deve ser estudada por oferecer exemplos – desde o trabalho da memória “viva” dos sobreviventes, os “testemunhos”, até a construção narrativa do fenômeno e a produção de filmes, peças teatrais e romances, além de monumentos e museus, para um campo fundamental e novo da história dos traumas coletivos. (TEIXEIRA DA SILVA; SCHURSTER: 2016, 747).

A leitura da obra de Bernardo Kucinski pode ser uma das referências para o ensino dos traumas na recente História do Brasil. Os dois capítulos analisados apresentam dimensões da memória individual e coletiva expressa em cartas, fotografias e relatos, bem como numa memória coletiva que coloca nas ruas nomes de homens, em sua grande maioria, detentores do poder e portadores de uma verdade excludente, expressa por pressões sociais e de classe.

Nesse sentido, entendemos que é importante falar dos traumas da ditadura, do nazismo, mas também de outros traumas e genocídios, como o de Ruanda, dos negros e jovens do Brasil, da população carcerária, dos índios, que bravamente resistem há séculos. Falemos sobre o fascismo que renasce, revigorado contra as conquistas do pós-guerra, contra os direitos humanos e a favor de “escolas sem partido”, das quais se pretende excluir o pensamento crítico e a reflexão na produção do conhecimento. A literatura é um dos caminhos mais sensíveis para esse fim.

Para finalizar, conforme Teixeira Silva e Schurster (2016): “Quando tratamos especificamente do ensino de história de traumas coletivos [...]. Procuramos compreender, de forma profunda, como

essas feridas do passado foram causadas e como elas refletem diretamente no tempo presente de determinadas sociedades”. (2016, 748). Este é o desafio para os historiadores, professores e pesquisadores da nossa história recente, refletir sobre essas feridas utilizando a documentação que estiver a seu dispor. *K- relatos de um busca* é uma forte narrativa sobre os traumas individuais e coletivos na ditadura brasileira.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JR., Durval M. *História: a arte de inventar o passado*. Bauru-SP: Edusc, 2017.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade: Relatório: Volume III: Mortos e desaparecidos políticos / Comissão Nacional da Verdade. Brasília: CNV, 2014. 1996 p. Disponível em: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_3_digital.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2021.

GUAZZELLI, Dante Guimaraens. O dever de memória e o historiador: uma análise de dois casos brasileiros. *Revista Mosaico*, v. 2, n. 4, 2010, p. 46-68.

KUCINSKI, Bernardo. *K: relatos de uma busca*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016a.

_____. *Os visitantes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016b.

PEROSA JR., Edson José. A narrativa de eventos traumáticos na história do tempo presente: os desafios para o historiador. *Diálogos*, v. 22, n. 1, (2018), 190-204.

POLLACK, Michel. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

TEIXEIRA DA SILVA, Francisco Carlos; SCHURSTER, Karl. A historiografia dos traumas coletivos e o Holocausto: desafios para o ensino da história do tempo presente. *Estudos Ibero-Americanos*, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Brasil, v. 42, n. 2, mayo-agosto, 2016, p. 744-772.

UM BICHO DA TERRA, DE AGUSTINA BESSA-LUÍS: URIEL-GABRIEL DA COSTA OU AS CISÕES DA CONSCIÊNCIA

Rodrigo Valverde Denubila¹

*No mar, tanta tormenta e tanto dano,
Tantas vezes a morte apercebida;
Na terra, tanta guerra, tanto engano,
Tanta necessidade avorrecida!
Onde pode acolher-se um fraco humano,
Onde terá segura a curta vida,
Que não se arme e se indigne o Céu sereno
Contra um bicho da terra tão pequeno?
– Camões (I, 106, grifo nosso).*

INTRODUÇÃO

Esta reflexão se debruça sobre a biografia romanceada *Um bicho da terra*, da importante escritora portuguesa Agustina Bessa-Luís. Nessa obra, a autora investiga, em primeiro plano, a camada

¹ Professor de Literatura Portuguesa da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Pós-doutorado pela UNESP de Araraquara.

existencial e psíquica do filósofo português Uriel-Gabriel da Costa – Gabriel é o nome católico; Uriel, o judeu. Nasce em 1585, no Porto, Norte de Portugal, cidade onde Agustina Bessa-Luís morou a vida toda, e se suicida em 1640, em Amsterdã.

Sublinha-se que não investigamos os escritos do filósofo português, mas sim o modo como a biógrafa leu o tempo histórico e a vida do biografado. Ao longo do percurso reflexivo, enquanto assinala pontos-chave da existência do filósofo nascido em 1585, no Porto, cujas ideias influenciaram Baruch Espinoza, ao mesmo tempo, inventaria ações históricas empreendidas pela coroa lusitana e pela espanhola em relação aos judeus da Península Ibérica.

O leitor tem diante de si uma obra que interroga mentalidades, como a da comunidade sefardita; da Igreja Católica; dos reis da casa de Avis, Dom João II, Dom Manuel, Dom João III; do período filipino da dinastia de Habsburgo em Portugal com Felipe I, Felipe II, Felipe III; do liberalismo de Amsterdã do século XVII. Há, pois, encadeamento complexo de eventos históricos e de consciência que atravessam a vida de Gabriel-Uriel da Costa. Mas existe também outra mentalidade fundamental ao percurso empreendido, a da autora, a qual está mergulhada pelo aspecto trágico e pela ponderação sobre o mal. Uma das características da perspectiva agustiniana consiste em investigar a alma dos seres humanos sem respingo de idealismos positivos. Tal fato faz com que ela seja vista como cruel. Cruel no sentido de oferecer um retrato nu da condição humana e das rachaduras da alma.

Rachaduras demarcadas pelo uso do hífen, mecanismo gramatical utilizado pela biógrafa, que representa importante sinalização do caminho interpretativo percorrido. O substantivo

composto para o nome próprio demarca uma alma cindida entre a educação católica empreendida pelos jesuítas, representada pela figura do pai Bento da Costa Brandão, e o sentimento de pertencimento à comunidade cultural e religiosa judaica, simbolizado pela mãe Branca da Costa Brandão. Nessa dicotomia, o ventre judeu fala mais alto. Gabriel abandona os planos de ser padre e se converte ao judaísmo, o que não significa esquecer a educação jesuítica. No plano sócio-histórico, ocorre o aumento da repressão religiosa nos anos de atuação do Tribunal do Santo Ofício. Sendo isso um dos fatores que faz com que família Costa Brandão saia de Portugal e migre para Holanda. Em 1536, Dom João III instaura a inquisição no território luso e os primeiros autos-de-fé ocorrem em 1540.

Agustina Bessa-Luís (1984, 71) realiza sua analítica do filósofo portuense como personagem privilegiada para a compreensão de um tempo marcado por rupturas sociais e modificações culturais: “Gabriel é um dos raros personagens situados numa informação etnográfica portuguesa que está apoderado do sentido da tragédia”. Nas primeiras páginas do terceiro capítulo, a autora revela o mecanismo epistêmico que baliza sua interpretação:

O sentido trágico não é para ele [Gabriel-Uriel] resultado duma educação agressiva no intuito de se obter controlo sobre o que se chama o lugar dos sonhos, cuja figura ideal seria portanto a da passividade; o que produzia o sentimento da tragédia era, não a morte dos sentidos, mas a fascinação da perda irremissível do poder criador, da aptidão a decidir por si mesmo como personagem histórica. É aqui se prende todo o tema de Uriel, de facto uma falsa teologia ou uma teologia da fascinação. (BESSA-LUÍS: 1984, 71).

A alma de Gabriel-Uriel estava dividida entre o tólos do catolicismo e o do judaísmo. Ambos simbolizam formas de criar uma identidade pessoal, bem como atribuir sentido existencial a partir da adoção de preceitos característicos das duas culturas religiosas. Todavia, entre catolicismo e judaísmo, há a personagem histórica que pensa no seu quarto das meditações, logo, interroga-se e encontra abismos. Depara-se com a história. Nesse processo, o debate e o embate entre duas forças existenciais antagônicas fomentam a manifestação do trágico na vida e na consciência de Uriel-Gabriel da Costa. Trágico enquanto expressão de interrogações irreconciliáveis e enquanto ausência de resposta teleológica. Aqui está o tema de Uriel, a matéria da obra e a da sua vida, segundo a perspectiva agustiniana.

Antes de empreendermos a percepção do trágico, que baliza *Um bicho da terra*, em um primeiro momento, precisamos de destacar dois traços qualificadores da poética agustiniana, quais sejam, o aspecto enciclopédico e a importância da dúvida. Ambos fomentam a multiplicidade e fazem com que a História e seres históricos sejam revistos por tais mecanismos. Após a discussão desses traços qualificadores da poética de Agustina Bessa-Luís, realizam-se depois apontamentos sobre os percursos de UrielGabriel, outros membros da família Costa Brandão e de fatos particulares daquele momento.

Em movimento de expansão de círculos, caro ao romance como enciclopédia aberta, frisa-se que à medida que ocorre o inventário dos percursos de uma família de cristãos-novos do século XVI e XVII, concomitantemente, acontece a reflexão sobre espaços como as cidades do Porto e de Amsterdã, sobre figuras históricas da monarquia lusa e espanhola, bem como, em maior grau, em

lógica maximalista, de nações como Portugal, Espanha, Holanda e Alemanha. No entanto, cada um desses pontos-rizoma é visto por uma consciência que assume o limite da percepção. Por sua vez, assume a insuficiência para realmente compreender algo fora das camadas subjetivas, conforme expresso na primeira sentença da biografia romanceada: “O Porto, no século XVII, eu não sei como era” (BESSA-LUÍS: 1984, 13, grifo nosso). Ao não saber como era, ocorre a multiplicidade de possibilidades de se pensar como o Porto, no século XVII, poderia ser, assim como os poderiam ser de Uriel-Gabriel.

Em uma espécie de nota de advertência ao leitor toda em itálico que abre o romancebiografia, a autora avisa que para escrever sobre o filósofo portuense, ela precisa “merecer Uriel da Costa antes de encarar a última realidade que é produzir a obra munida de significado” (BESSA-LUÍS: 1984, 7). Ou seja, antes de transformar uma existência em literatura. Porém, acreditamos que o plural é mais condizente com uma obra munida de significados. A escritora sublinha quais itinerários percorrerá e como o fará para abordar “o tempo de Uriel” (BESSA-LUÍS: 1984, 7).

Agustina Bessa-Luís (1984) destaca também as insuficiências inerentes aos elementos textuais verbais e não-verbais pretéritos que pesquisa e usa para entender um tempo e uma vida, haja vista a “intervenção silenciosa que reina sobre o arbitrário da obra realizada” (BESSA-LUÍS: 1984, 7). O arbítrio da obra dela e dos outros. Sublinha-se o termo arbitrário, logo, o caráter do que não segue regras ou normas, que não tem fundamento lógico, que depende da vontade ou do arbítrio daquele que age, mas, acima de tudo, aquilo que não tem uma norma moral de validade universal.

Portanto, os restos do passado existentes no tempo presente surgem como insuficiência e abertura, pois esses conteúdos estão abertos a interpretação, ao arbítrio, de um eu presente em outro tempo histórico. Eis um dos mecanismos-chave para a manifestação da multiplicidade e da dúvida para se ler uma existência e para se ler a obra agustiniana *Um bicho da terra*.

ENCICLOPÉDICA E INTERROGATIVA AGUSTINA

Conforme apontado, estes dados qualificam a poética de Agustina Bessa-Luís: um extenso conjunto literário enciclopédico; a força da dúvida construída pela pulverização de interrogações ao longo do texto quer literário, quer biográfico, quer ensaístico como mecanismo para refutar discursos acabados, o arbítrio de toda convenção, bem como para multiplicar vozes. A modulação do discurso, a manifestação do limite cognoscente e o acréscimo de perspectivas, normalmente, ocorrem pela adoção de orações entre parênteses e pela multiplicação de interrogações.

Esta sentença do narrador de *As pessoas felizes*, de 1976, funciona como roteiro da poética agustiniana: “Não há uma resposta que não se possa transformar numa pergunta” (BESSA-LUÍS: 2006, 90). Ao constantemente transformar respostas em outras perguntas, o discurso permanece aberto à medida que ontologias não se definem, que não há o estático, mesmo para uma vida acabada, logo, o inacabado surge como um dos traços-chave da cosmovisão agustiniana. Retomando a nota de abertura, enquanto houver leitores de *Um bicho da terra* e da obra de Uriel-Gabriel da Costa o “arbitrário da obra realizada” (BESSA-LUÍS: 1984, 7) continua. O

fenômeno da multiplicação acontece tanto pelo lado enciclopédico, quanto pelo interrogador. Esses mecanismos estruturantes criam um discurso literário exigente, cerebral, múltiplo, como o empreendido pela autora portuense. Olhemos esses procedimentos com mais detalhes.

Agustina Bessa-Luís publica a primeira obra em 1948 e a última em 2006. Em quase sessenta anos de produção, a autora revisitou muitos fatos e personalidades marcantes da história portuguesa: o caso de Dom Pedro e Inês de Castro, Marquês de Pombal, Florbela Espanca, Salazar, Fanny Owen, Almeida Garrett, Camilo Castelo Branco, Gabriel-Uriel da Costa - apenas alguns exemplos de uma lista ampla. Em maior grau, o grande personagem da produção agustiniana é Portugal, principalmente, a partir dos finais da década de 70, quando assinala, na introdução à *Santo António*, outra biografia-romanceada sobre o santo, a necessidade de adotar lentes mais relativistas para a discurso histórico. Ao investigar e inventariar aspectos da cultura portuguesa, a romancista efetiva um movimento que parte do micro (os objetos, a casa, a província) para o macro (a História da nação). Manifesta-se, dessa forma, um traço importante daquilo que entendemos por romance como enciclopédia aberta.

Em *Seis propostas para o próximo milênio*, no último capítulo intitulado “Multiplicidade”, Italo Calvino (1990) discorre sobre o romance como enciclopédia aberta retomando Flaubert, Musil, Proust, Carlo Emilio Gadda, Goethe, Thomas Mann, George Perec para demonstrar os componentes qualificadores dessa estruturação romanesca. Identificamos estes pontos presentes na arquitetura enciclopédica: a) o romance como método de conhecimento, como rede capaz de ligar fatos, pessoas e coisas do mundo; b) a desordem

como negação da teleologia e responsável pela feição labiríntica; c) o excesso de informação e a ligação entre pontos espaços-temporais como tentativa de recriar esteticamente o processo mnemônico; d) a acumulação do pormenor; e) o inacabado e o aberto; f) o fracasso da ambição de propósitos do romance como enciclopédia aberta oriundo do projeto maximalista de abarcar tudo, desde o micro até o macro, visando a dar conta de toda a realidade; g) a apresentação de conceitos.

Muitos desses aspectos estruturam *Um bicho da terra*. A nota de abertura representa um aviso de que o leitor está diante de uma obra que cria uma rede de conexões entre as muitas existências que circundam Uriel da Costa. A imagem de um sistema rizomático precisa estar presente na mente do leitor, o que nos ajuda a entender pontos da biografia romanceada, como o excesso de informações históricas, filosóficas e conceituais. Estamos diante de uma escrita caracterizada pela acumulação do pormenor; pormenor esse construído por meio da decomposição das cadeias semânticas que envolvem as pessoas e as coisas do mundo. Estas podem ser desde objetos que ganham histórias individuais, como a emblemática cadeira de balanço de Quina, em *A Sibila*, mas também a rua de uma cidade. Ao indivíduo que se interroga, cabe perceber os labirínticos caminhos em que as informações se apresentam.

O primeiro conceito utilizado pela autora é o de presença. Ou seja, a forma como a materialidade de um dado permite os percursos plurais característicos de um rizoma. Em outras palavras, a Rua de São Miguel do Porto estabelece a narrativa dos judeus na Península Ibérica. No fim do primeiro parágrafo da obra, avisa o narrador: “Este livro trata da presença. Sem ela, tudo era disperso e

a cidade não chegava a ser comunidade, lugar onde a vida e a morte têm significado” (BESSA-LUÍS: 1984, 13). Presença consiste, pois, em compreender como as coisas do mundo (dotado ou não de vida) ganham história e, desse modo, passam a ser preenchidas pelo tempo e a ocupar espaço. Tudo que materialmente existe deforma a linha espaciotemporal, logo, pode ser embebido de significação. Esmiuçar existências orgânicas e inorgânicas equivale a notar como coisas do mundo e pessoas foram munidas de sentido não ontológico, mas sócio-histórico, munidas de história e podem evocar os rizomáticos caminhos da memória. O chá de tília e a madeleine causam tal efeito no narrador de *Em busca do tempo perdido*, de Marcel Proust. Toda uma cadeia de acontecimentos se desenrolada através desse reencontrar um tempo. Leiamos este trecho de Italo Calvino para estabelecermos as relações necessárias:

A rede que concatena todas as coisas é também o tema de Proust; mas em Proust essa rede é feita de pontos espaço-temporais ocupados sucessivamente por todos os seres, o que comporta uma multiplicação infinita das dimensões do espaço e do tempo. O mundo dilata-se a tal ponto que se torna inapreensível, e para Proust o conhecimento passa pelo sofrimento dessa inapreensibilidade. (CALVINO: 1990, 126).

No segundo parágrafo do primeiro capítulo de *Um bicho da terra*, o narrador realiza deslocamento similar, quando focaliza a Rua de São Miguel, no Porto. Em 1492, cerca de trinta famílias judias expulsas de Castela são recebidas nessa cidade portuguesa e passam a morar na referida rua nas “casas que a cidade cedera” (BESSA-LUÍS: 1984, 13). Quem aceita os judeus expulsos de Castela e de

Aragão e cobra por isso é Dom João II, lido pela história como o príncipe perfeito. Em *História de Portugal*, Nuno Gonçalo Monteiro destaca sobre essa decisão real:

De permeio, em 1492, na sequência da sua expulsão das coroas de Castela e de Aragão, o rei aceitou, contra a maior parte das opiniões expressas sobre o assunto e mediante o pagamento de uma elevada contribuição, não só a passagem pelo reino dos judeus expulsos, mas ainda a permanência no mesmo de alguma centena deles. Embora nem sempre destacado, foi um acontecimento marcante da História do reinado, pois constituiu o prelúdio para algumas das mais relevantes evoluções posteriores da sociedade portuguesa. (MONTEIRO: 2015, 204).

Antes de apresentar Uriel-Gabriel da Costa, Agustina Bessa-Luís (1984) esmiúça os pontos espaço-temporais qualificadores da lógica da rede distributiva a partir do nome da Rua de São Miguel. A partir da materialidade da presença, elementos são decompostos em cadeias de sentido. Essa dinâmica exige que o leitor, constantemente, saia do texto como objeto acabado, no caso de uma biografia, a narrativa lógica e causal de uma vida e enfrente o texto-rizoma. Advém assim o movimento entre a materialidade do texto biográfico e o ir além do texto. Entre o ir e o vir de informações, acontece a construção da arquitetura do romance como enciclopédia aberta. O nome de uma rua conta parte significativa da história dos judeus na Península Ibérica. Vamos do micro ao macro.

Identificar a produção agustiniana como enciclopédica consiste em perceber que inventariar, arquivar e preservar são verbos fundamentais aos romances de Agustina Bessa-Luís, conforme

ocorre em *A Sibila*, de 1954, obra marcada pelo anseio de registrar e de literariamente armazenar o modo de ser da sociedade rural do Norte de Portugal em transformação. Há também a retomada dos mitos fundantes da nação portuguesa por intermédio da revisitação histórica, tal como acontece em *Adivinhas de Pedro e Inês*. A revisitação se efetua, no caso dos romances históricos recentes, para apontar os silêncios da História, e não para (re)afirmar a narrativa unitária cerzida pela historiografia oficial a partir dos relatos de guerras e dos feitos de grandes homens (reis) para a construção da História da pátria.

Salientando a importância da ação de inventariar e de guardar, traços do romance como enciclopédia aberta, *Um bicho da terra* inventaria, arquiva e preserva a história dos judeus na Península Ibérica, mas também a história da perseguição contra eles. Perseguição que os obrigam a se batizarem na fé católica, os chamados cristãos-novos ou marranos, como a família de Costa Brandão. Conversão que os obrigavam igualmente a esconder sua fé real, isto é, o judaísmo.

Pela escolha estrutural empreendida pela biógrafa, no primeiro capítulo, fica claro que antes de conhecer o percurso da família Costa Brandão é necessário se atentar à história do povo judeu na Península Ibérica. Pontos qualificadores da vida de Uriel Gabriel, como ser criado no cristianismo, abandoná-lo e seguir a religião judaica, sair do Porto e ir com a família para Amsterdã para fugir da Inquisição faz parte das dinâmicas repressivas contra os judeus empreendidas antes mesmo de Gabriel da Costa nascer em 1585. Conhecer o antes é fundamental para compreender o hoje. Apenas feito esse movimento, somos apresentados aos pais de Uriel-Gabriel

da Costa: “Bento da Costa, com sua mulher Branca, dos Roiz da Espanha, soberbos do sangue de Judá que lhes correria nas veias, tinha morada na referida Rua de S. Miguel, antigo bairro israelita, onde as trinta famílias nobres vindas de Castela se instalaram em 1492” (BESSA-LUÍS: 1984, 15). Antigo bairro israelita por quê? Por que não atual?

HISTÓRIA DAS HISTÓRIAS

Para responder às interrogações precisamos adentrar à história portuguesa, conforme realiza o narrador de *Um bicho da terra* após apresentar a Rua de São Miguel. A vinda dos antepassados de Uriel para Portugal e as decisões da família Costa Brandão orbitam entre as ações de Dom João II (1481-1495), Dom Manuel I (1495-1521), Dom João III (1521-1557), bem como as do período filipino português (1580-1640).

As decisões reais alteram o destino da vida dos judeus na sociedade portuguesa. Por outro lado, como destacou Nuno Gonçalo Monteiro (2015), os judeus igualmente modificaram a sociedade portuguesa. Agustina Bessa-Luís (1984) adota similar percepção. Um dos argumentos de *Um bicho da terra* consiste em assinalar como a diáspora judaica, no século XVII, acompanhou o desenvolvimento do sistema bancário. Esse ponto surge quando o narrador discorre Jácome e João, irmãos de Uriel-Gabriel. Aquele se torna importante banqueiro em Amsterdã. Com isso ganha espaço outro tema constante nas produções literárias agustinianas, isto é, o poder do dinheiro como meio de comprar e garantir respeito. A lógica bancária significa mecanismo de ascensão e de modernização

social.

A fortuna de Jácome construída em Amsterdã faz com que ele termine o romancebiografia quase como um príncipe. Manifesta-se a sociologia das virtudes, essencial ao Iluminismo Britânico, segundo Gertrude Himmelfarb (2011), em *Os caminhos da modernidade*. Se por um lado, os reais príncipes de Portugal, com sua nobreza de sangue, passavam dificuldades financeiras, até a descoberta de ouro e de diamantes nas terras da colônia Brasil, riqueza essa que cria a ficcional aparência de grandiosidade da monarquia lusa dos Bragança demonstrada pela construção do Palácio Nacional de Mafra, por Dom João V; por outro lado, os barões do dinheiro construíram a sociedade de Amsterdã no século XVII por uma lógica liberal e monetária.

O implícito do argumento liberal e materialista recai no fato de que famílias sefarditas poderiam ter enriquecido, desenvolvido e modernizado Portugal se não tivessem sofrido as pressões católicas. Se Dom João III tivesse a mesma percepção de Dom João II o destino dos judeus e de Portugal poderia ser outro. Anos mais tarde, Antero de Quental identifica o catolicismo como uma das causas da decadência lusa. As minas secaram, a independência do Brasil vem em 1822 e aqueles que poderiam desenvolver a economia lusa pela lógica do capital e pelo liberalismo foram embora e construíram riquezas fora da Península Ibérica. Ao português sobra o olhar lançado à África. O simbólico pegar o chicote e partir para as colônias africanas realizado por Gonçalo Ramires, personagem principal de *A ilustre casa de Ramires*, de Eça de Queirós.

As decisões de Dom Manuel I e Dom João III, mais duras em relação aos judeus, bem como o aumento da educação jesuítica

lançam luz, segundo Oliveira Martins, em sua *História de Portugal*, à “velha alma católica” e ao “ódio antigo aos judeus” característicos de Portugal devido à presença do ideário jesuíta:

As leis de D. João III, que não deixavam sair do reino os judeus sem fiança, leis abolidas por D. Sebastião para ter dinheiro com que fosse morrer em África, tinham sido revalidadas em 1580 e em 1587 pelo Cardeal-rei Filipe I. No tempo do segundo Filipe, a pobreza do tesouro obrigara a tributar o sal (1601); e os judeus, esperando muito da política mais livre do novo rei, ofereceram-lhe cento e sessenta mil cruzados pela revogação das leis. Bem ouvidos, cresceram-lhe as esperanças. Decuplicando a oferta, pediram uma absolvição geral, e que os declarassem aptos, como quaisquer cidadãos, para todos os ofícios, cargos e honras. Quando o Portugal beato soube que Lerma, em Madrid, dava ouvidos às tentações dos judeus, a velha alma católica rugiu; e por um momento se recebeu a repetição de cenas antigas. Nem a miséria, nem as vergonhas, nem o duro império do soldado estrangeiro tinham podido acordar o povo da sua indiferença humilde e morta; mas o ódio antigo aos judeus possuía ainda o condão de o excitar. Jesus seria mais uma vez vendido: os castelhanos eram Judas. (MARTINS: 1991, 308-309).

O liberalismo holandês do século XVII fomentam a construção da comunidade sefardita de Amsterdã, em escala crescente, desde 1595. Nesse período, as ações holandesas de invasão do Recife brasileiro, bem como de outros territórios portugueses e espanhóis são sustentadas pelos interesses judaicos. Os jogos de poder empreendidos envolvem ações políticas, econômicas e religiosas. Por mais perseguidos que os judeus fossem, eles sabiam como alterar

a balança a seu favor sempre que as situações permitissem.

Em *Um bicho da terra*, esses aspectos aparecem por intermédio das ações de João quer em Hamburgo, na Alemanha, quer em Recife, no Brasil. Outro ponto presente na discussão monetária é que a reiterada necessidade de mudança de território, devido as constantes perseguições, fizeram com que os judeus desenvolvessem o sistema bancário. Foi uma forma deles conseguirem dar liquidez ao patrimônio, quando precisassem fugir. Quando os judeus são proibidos por Dom Filipe II de vender seus bens e deixar o território português, em 1601, há toda uma trama econômica desenvolvida para que o capital dos Costa Brandão chegasse a banco de Amsterdã. O católico Jorge Mascarenhas, padrinho da mulher de Uriel-Gabriel da Costa, Francisca de Crasto, é quem auxilia à família Costa Brandão nos disfarces burocráticos para enganar as autoridades monárquicas e fazer com que a família deixasse o Porto com algum dinheiro, haja visto que os marranos estavam proibidos de sair do reino. Determinação essa contrária à anterior possibilidade de emigração desde que astronômica multa fosse paga.

Nesse sentido, Oliveira Martins (1991, 308) destaca: “No meio da penúria universal, a antiga mina dos judeus não se esgotara ainda: era um úbere que não secava; e os monarcas espanhóis seguiram fielmente as tradições da torpe especulação portuguesa.” Os judeus foram espoliados tanto pela coroa portuguesa, quanto pela espanhola, além de sofrerem com aumento da perseguição religiosa pela presença de uma jurisdição eclesiástica. Há, portanto, muito por trás da decisão da família Costa Brandão de ir para a Holanda. Eles são o micro do macro que acontece com o povo judeu ao longo do século XVI e XVII retomando, assim, a lógica crescente

cara à poética do romance como enciclopédia aberta. Desse modo, precisamos compreender a História presente na história de *Um bicho da terra*, conforme as primeiras páginas da obra põe às claras.

Em *O príncipe*, Maquiavel descreve o monarca centralizador típico do período renascentista e as ações que este deve tomar em relação à corte, ao exército, à Igreja e aos adulares. Na história lusa, Dom João II ocupa o posto de monarca típico do período renascentista. As decisões tomadas visavam ao fortalecimento do poder real. Fortalecimento esse ligado ao ganho monetário vindo quer das colônias, quer dos judeus. O rei aceita os judeus expulsos de Castela e de Aragão, em 1492, após o pagamento de uma soma em dinheiro. Nesse momento, os antepassados maternos de Uriel-Gabriel da Costa imigram para Portugal.

No entanto, Dom Manuel I não administrava o reino utilizando os mesmos moldes de seu antecessor. Prevalece a força do ideário jesuítico, como referido, uma das causas do atraso luso, segundo Antero de Quental. Em 1496, Dom Manuel decide pela expulsão dos judeus e mouros que haviam recusado o batismo. Em 1497, o monarca força o batismo de judeus maiores de 25 anos, aqueles que se recusavam eram separados de seus filhos.

A política de repressão aos judeus amplia-se durante o longo reinado de Dom João III. No ano de 1536, estabelece a Inquisição em Portugal, logo, a instauração da jurisdição eclesiástica no território luso. As atividades do tribunal do Santo Ofício da Inquisição começam, em 1539, com a nomeação do cardeal D. Henrique como inquisidor-mor. Cardeal esse que será o último rei da dinastia de Avis por conta da reviravolta sucessória causa pela morte de Dom Sebastião, em Alcácer Quibir, em 1578. Em 1540, realizam-se

os primeiros autos-de-fé em território português, bem como o estabelecimento da Companhia de Jesus em Portugal. Uma parente de Uriel-Gabriel da Costa é queimada pela Inquisição. Branca da Costa Brandão, mãe de Uriel, relembra esse acontecimento em algumas passagens do romance biográfico. Mas o ponto de viragem, responsável por cindir a alma de Gabriel-Uriel, foi quando seu amigo António Homem passa a ser caluniado e perseguido pela Inquisição a partir de 1611.

É certo que corria o processo de António Homem e ele contaminara a consciência dos cidadãos nos Costa Brandão. Primeiro trata-se, com toda a evidência, dum processo socrático, com acusações de «crime nefando», não praticado mas sugerido em trato com a juventude [...]. Algo apodrecera no reino encalhado de Portugal. E os Costa Brandão empreendiam a viagem. (BESSA-LUÍS: 1984, 99).

Shakespeare, Dostoievski e Kafka são escritores de predileção de Agustina BessaLuís. Em relação ao autor tcheco, é interessante notar a delicadeza com que a descrição do caso de António Homem se assimila ao de Josef K. Em *O processo*, a personagem kafkiana é processada e condenada por algo que não sabe. Há todo um universo burocrático que aumenta a sensação de condenação absurda à medida que Josef K. tenta se defender de uma falta cometida, mas em momento algum esclarecida. António Homem sofre de algo similar à proporção que o tribunal do Santo Ofício da Inquisição o persegue sem uma razão clara, segundo a óptica da autora portuguesa.

Um conjunto de medidas burocráticas kafkianas marcam a história judaica desde a conversão obrigatória até o controle da

circulação. Desde 1610 os cristãos-novos estavam proibidos de deixar o território português. A romancista portuguesa entende o episódio de António Homem como divisor de águas na história dos Costa Brandão em Portugal. A família deixa o território luso, em 1616. Como referido, em maior grau, esse caso abala profundamente Uriel-Gabriel da Costa a ponto de ele começar a ter delírios:

– Não me magoem. – Gabriel mostrava os pulsos onde dizia haver vestígios duma corda apertada. Os longos cabelos, molhados na brisa salgada, colavam-se às faces pálidas. Não tinha febre, mas parecia muito doente. As suas alucinações voltavam, e passava as noites inquieto. Gritava que “o atormentavam”, que sentia os pés arder sobre tições que o fumo claro, de lenha seca, subia até ao peito dele, como uma prova da benção de Deus. Era imolado, ao mesmo tempo fruto e bicho da terra, entregue ao altar do Senhor que recebia a sua oferenda impassível, em horrível significação de perdão, atrás de todo o senso, oculto para além da noite da razão. (BESSA-LUÍS: 1984, 101).

É corriqueiro no conjunto literário agustiniano cenas em que personagens-chave ficam muito doentes. Após o período de enfermidade, elas renascem modificadas. Isso acontece com Quina, de *A sibila*, assim como com Gabriel que começa a se transmutar em Uriel, em um processo de abandonar a educação jesuítica para abraçar o judaísmo. Dentro da religião judaica, após Deus tocar alguém, esse ser precisa mudar de nome, Abrão para Abraão, por exemplo. Gabriel para Uriel.

Dom João III é sucedido por seu neto Dom Sebastião cujo pai o príncipe João Manuel morre enquanto a esposa Joana de

Áustria ainda estava grávida do “desejado”. Em 1578, o desejado se torna o encoberto. Alcácer Quibir enseja os acontecimentos que desencadeiam os sessenta anos de soberanos espanhóis no trono português, o chamado período filipino. No capítulo “Os Filipes”, escreve Oliveira Martins:

Incontestavelmente Portugal abdicara da independência; e a educação jesuítica, consagrando o resultado e desgraças do XVI século, apagara para todo o sempre a tradição antiga da nobre monarquia de Avis, agora perdida pelos desvios das serras no sonho de um D. Sebastião transfigurado, como os flocos de névoa fugaz ainda errantes nos vales augustos, quando o sol vai doirando já as cumeadas. (MARTINS: 1991, 307).

Cardeal Dom Henrique sucede D. Sebastião após a morte precoce do monarca; todavia, aquele falece em 1580 deixando o trono vago. Maria Manuela, tia de Dom Sebastião, era casada com Felipe II da Espanha, dessa forma, por direito dinástico, o monarca espanhol passa o trono português. Não há, nesse momento, nenhuma Aljubarrota. Uriel-Gabriel da Silva nasce em 1585, ou seja, durante o domínio espanhol e se mata em 1640, quando Portugal volta a ter um rei português com Dom João IV da casa de Bragança. Diz o narrador de *Um bicho da terra*:

De Madrid vinham os administradores, pobres e remendados, e partiam carregados de ouro, com cem mulas cambaias de tanto peso de haveres, meio dados, meio roubados. Não havia zelo nem ordem, a corrupção era enorme; fazia-se fortuna com a teria de impostos, a inspecção das alfândegas. E os nobres ou burgueses sempre pediam mais pela confiança

que Castela neles depositava, e Filipe III queixava-se amargamente. (BESSA-LUÍS: 1984, 33-34).

Ao longo desse percurso histórico, ocorre o esvaziamento das finanças portuguesas e espanholas. Oliveira Martins (1991) entende que os judeus e a colônia Brasil foram obrigados a pagar a conta da expansão marítima empreendida pela casa de Avis, assim como as invasões holandesas em territórios portugueses. Em um primeiro momento, o que parece kafkiano ganha contornos que delimitam os interesses financeiros da coroa por trás das ações contra os judeus, já que a monarquia filipina buscava meios de encher os cofres pela exploração dos judeus. É nesse sentido que Filipe II de Portugal e III da Espanha (1598 - 1621) institui a lei de 1610 que pilhava os bens dos judeus. Lei essa que atinge a família de Uriel-Gabriel da Costa. A política de extorsão empreendida pela corte de Madrid e pelo conde-duque de Olivares aumenta ao longo dos anos até se criar a condição de revolta para acontecer a restauração da monarquia portuguesa.

Portanto, em relação ao destino da família Costa Brandão, nota-se no polo histórico, as ações de diferentes monarcas; no polo cultural e religioso, a construção de uma comunidade sefardita forte em Amsterdã com vínculos sociais, financeiros e religiosos. Como aponta o narrador de *Um bicho da terra*, a história judaica equivale a uma melodia musical que “se desenvolve em diferentes tons, ligeiros ou moderados, redundantes ou dispersos” (BESSA-LUÍS: 1984, 146).

Às vezes a melodia desafina produzindo não som agradável, mas barulho sem sentido. Tons ligeiros e moderados, redundantes ou dispersos qualificam a melodia existencial de Uriel-Gabriel da Costa. Sinfonia e réquiem de espaços (Porto – Amsterdã), de pais

(pai católico – mãe judia) e de perspectivas religiosas (Catolicismo – Judaísmo) facultam a “heterodoxia” qualificadora do filósofo portuense, conforme pontua o narrador de *Um bicho da terra*:

A cultura filosófica cristã, sobretudo a que fora ministrada pelos jesuítas, assim como a acção da filosofia judaica da Idade Média, iam constituir o fundamento primordial da heterodoxia que lavrou na comunidade amsterdamesa. As tendências cépticas que atribuíram ao judaísmo hispânico, empobrecido por uma era de perseguição que amadurece a dúvida tanto como estimula a resistência, mas a resistência sem fé, são afinal a natureza judaica em toda a sua verdade histórica. (BESSA-LUÍS: 1984, 195).

O “fundamento primordial da heterodoxia”, as atitudes que contrariam padrões, normas ou dogmas estabelecidos estruturam o pensamento de Uriel-Gabriel, sendo este, portanto, uma força caótica dentro da ordem dos preceitos religiosos, ainda mais em uma religião com tantos códigos como a judaica. São 613 mandamentos, dentre eles, 365 negativistas e 208 punitivistas. Se Abraão equivale ao ente carismático, que obedece ao mando divino sem titubear, conforme o episódio do sacrifício de seu filho Isaque; Moisés, por outro lado, representa o peso das leis divinas.

Ordem das leis, dos dogmas que não podem ser abalados pela heterodoxia, ao caos das perguntas, das incertezas e das dúvidas, por isso: “É de supor quanto embaraço constituíra, no seio desta sociedade mítico-comercial, uma pessoa como Gabriel, o anjo da desordem” (BESSA-LUÍS: 1984, 103). Sentenças como essa conferem densidade semântica ao indivíduo biografado à proporção que sinalizam o caminho reflexivo que faz com Uriel-Gabriel da Costa seja excomungado duas vezes pela sociedade judaica. Ser o anjo da desordem denota ser aquele que porta o desarmônico, o

questionamento, a refutação da ordem. Funciona, pois, como força caótica. A consciência de Uriel-Gabriel da Costa está mergulhada na dúvida, o que faculta o “sentido da tragédia” (BESSA-LUÍS: 1984, 70).

URIEL-GABRIEL E O SENTIDO DA TRAGÉDIA

No início do segundo capítulo de *Um bicho da terra*, Agustina Bessa-Luís (1984, 39) escreve: “Gabriel da Costa assistiu a essa tragédia que é amar-se a religião e detestarse a disciplina que ela impõe”. Nessa oração, aparecem dois elementos que guiam a leitura agustiniana do percurso existencial de Uriel-Gabriel da Costa: o caráter trágico e o dogmatismo religioso. Aquele acentua a dúvida; este aspira à negação do incerto pela ordem, ou seja, anular a interrogação. Em *A tragédia grega*, Albin Lesky (2006, 21) assinala que se a tragédia enquanto fenômenos histórico está presa ao contexto da democracia ateniense do século V a.C., por outro lado, a concepção de tragédia - como um modo de conceber a existência - continua aberta demarcando o caráter trans-histórico do conceito: “É da natureza complexa do trágico o fato de que, quanto maior a proximidade do objeto, tanto menor é a possibilidade de abarcá-lo numa definição”. Não há, portanto, um conceito fechado. Todavia, há elementos que o embasam, sendo as interrogações sem resposta um desses. Por que peripécias acontecem com indivíduos bons?

Outro ponto, as personagens trágicas comentem faltas graves, em muitos casos, inocentemente, conforme acontece com Édipo. O desenlace envolve à punição resultante da transgressão. Na falta consciente, acontece o embate entre dois certos que se anulam e que se condenam, conforme ocorre em *Antígona*. Nesta tragédia

de Sófocles, há o certo de se seguir as leis do Estado representadas por Creonte e há o certo de seguir os deveres religiosos fúnebres referentes ao corpo do seu irmão Polinices. Ambos os certos se negam e ambos produzem transgressões, a personagem opta pelo ritual fúnebre, portanto, sofre a punição do Estado. Antígona está certa e errada ao mesmo tempo. Não há solução. Existe, pois, um conflito irremediável. Diante da ação trágica, afetos como terror e piedade são despertados, lembrando a arquicélebre lição aristotélica. Esta ensina também que os heróis trágicos não são totalmente bons, nem totalmente ruins, são, sim, totalmente humanos e ao serem humanos cometem deslizes e sofrem as ações da contingência.

Em *Hegel e a tragédia*, Martin Thibodeau (2015) entende que a quebra da metafísica, no mundo moderno, consiste em forte elemento trágico. A redenção do sujeito em um outro plano rui e as ações históricas ganham mais peso. Acontece a dissociação entre divino, homem e natureza, pela perspectiva de Hegel retomada por Martin Thibodeau (2015), a partir do dilúvio. Com a queda adâmica, Deus passa a ser inatingível, irrepresentável e abstrato – vale retomar a antirrepresentativo de Deus pelo judaísmo. O silêncio divino faz com que o ser humano se sinta jogado ao acaso. Assim, o elemento de desordem passa a ser temido e a ordem almejada.

A ordem suprema e estática acontece quando o ser humano morre e ressuscita no plano divino em que está a força antes inatingível, irrepresentável e abstrata e agora atingível, representável e concreta. Eis a ordem máxima. O filósofo português foi um dos primeiros, na era moderna, a interrogar sobre a imortalidade da alma. Agustina BessaLuís (1984) lê a vida e as ações de Uriel-Gabriel da Costa por esse ângulo trágico, haja vista que o filósofo português questiona

a ordem máxima apontando uma possível ausência de *teleologia*. Esse pensamento fez com que o filósofo fosse excomungado duas vezes pelos rabinos da comunidade sefardita de Amsterdã e fosse visto como um pária por quase vinte anos.

A caminhada de Uriel-Gabriel rumo ao suicídio em 1640 está atravessada “pelo fanatismo da razão absoluta” (BESSA-LUÍS: 1984, 103), o qual produz a afirmação dogmática, a construção da ordem. Acrescenta-se ao “fanatismo da razão absoluta” o fato de que Uriel-Gabriel “estava farto dos «homens de deus» e das suas regras de pureza, da sua ortodoxia que encobria uma natureza rígida e extremista” (BESSA-LUÍS: 1984, 147148). As argumentações do filósofo português abala a ortodoxia pela heterodoxia.

Se há transgressão, há sofrimento. Prometeu tem o seu fígado comido todos os dias, Édipo arranca os seus olhos, Antígona é enterrada viva. As ações de reprovação lançadas contra Uriel-Gabriel da Costa e possibilidade de redenção geram outro tema caro à Agustina Bessa-Luís: a discussão moral, a relação entre bem e mal. Mal lido como o indefinido. Afinal de contas, exigir 39 chibatadas. Acabadas o filósofo deveria ser pisoteado por todos os membros presentes na Sinagoga. A cena não deixa de causar terror e piedade.

Ao encontrar a sinagoga cheia de gente e ao ser exposto ao castigo infame, suportou (talvez até com um prazer de concentração, porque a meta dos seus dias estava enfim à vista), impassível a todas as praxes, retratação pública, chicotadas que teve de aguentar seminu e com os sapatos descalços e as mãos atadas a uma coluna, a cabeça coberta em sinal de expiação e humildade. (BESSA-LUÍS: 1984, 320).

A mudança de religião, de país, bem como os questionamentos a preceitos religiosos, como a imortalidade da alma, sedimentam o destino da personagem. As páginas da biografia romance estabelecem o sentido de uma vida que vai se esvaziando à medida que se estabelece a “história espiritual” (BESSA-LUÍS: 1984, 67) de um povo, de um país e de uma religião. História essa que conduz a dois corações: o coração de pedra e o coração de carne. Aquele bate no peito das religiões. Pedra como sustentação e como dureza dogmática. As palavras de Deus são escritas na pedra. Coração de carne bate no peito dos homens que fazem as religiões, que cometem faltas e absurdos em nome do bem. Agustina Bessa-Luís (1984) fecha a biografia romanceada de Uriel-Gabriel da Costa percorrendo sobre esses dois corações tragicamente irreconciliáveis que simbolizam a razão moderna e a religião. Dois corações que batiam no peito do filósofo: “Ele chegara ao fim da sua interpretação de certa maneira messiânica; o coração de carne e o coração de pedra reuniram-se numa só espécie, sem contradição e sem confronto” (BESSA-LUÍS: 1984, 323). Sem contradição e sem confronto dentro da lógica interna de Uriel-Gabriel, mas não frente à comunidade.

A poética agustiniana da dúvida explícita que, em algum momento, o sujeito deve interrogar as suas balizas de sustentação, aceitar a desordem, a heterodoxia e a angústia da incerteza. Mas aceitar a dúvida implica a possibilidade de não mais conseguir voltar à ordem. Não nos esqueçamos dos dois certos que se anulam e produzem o efeito trágico. Nas páginas finais, o narrador interroga: “Quem era o homem sem a sua culpa?” (BESSA-LUÍS: 1984, 316). Sem sua culpa talvez o homem seja um fanático da razão absoluta, já que culpa demarca uma falta. Mas é o dano causado consciente ou

inconscientemente que faz com que o homem seja um bicho da terra tão pequeno.

REFERÊNCIAS

BESSA-LUÍS, Agustina. *As pessoas felizes*. 2. ed. Lisboa: Guimarães, 2006.

_____. *Um bicho da terra*. Lisboa: Guimarães, 1984.

CALVINO, Italo. *Seis propostas para o próximo milênio*. 2. ed. Tradução de Ivo Barroso. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

CAMÕES, Luís Vaz. *Os Lusíadas*. Porto: Porto Editora, 1995.

LESKY, Albin. *A tragédia grega*. Tradução de J. Guinsburg, Geraldo Gerson de Souza e Alberto Guzik. São Paulo: Perspectiva, 2006.

MARTINS, Oliveira. *História de Portugal*. 20. ed. Lisboa: Guimarães, 1991.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *História de Portugal*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2015.

THIBODEAU, Martin. *Hegel e a tragédia grega*. Tradução de Agemir Bavaresco e Danilo Vaz-Curado R. M. Costa. São Paulo: É Realizações, 2015.

DE KLIMONTÓW PARA O SUBÚRBIO, PARA A PERIFERIA – A REINVENÇÃO DE LÁZARO

*Saul Kirschbaum*¹

*Eu pertença à raça daqueles, benditos ou malditos,
que precisam conhecer melhor os recursos de sua
consciência para viver.*

– Samuel Rawet, *Angústia e conhecimento* (2008,
139)

O escritor judeu-polonês-brasileiro Samuel Urys Rawet nasceu em 1929 em Klimontów, pequena aldeia polonesa, então distante algumas horas de Varsóvia por trem mas agora extinta, imigrou para o Brasil em 1936 e morreu em 1984 em Sobradinho, cidadezinha brasileira na periferia de Brasília. Rawet tinha cerca de quatro anos quando seu pai veio para o Brasil sozinho, com o objetivo de juntar dinheiro suficiente para trazer o restante da família, o que veio a ocorrer somente três anos depois. Nesse intervalo, a família enfrentou condições muito árduas, à espera das passagens.

1 Doutor em Letras, Programa Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas, pela FFLCH/USP. Pós-doutor pela Unicamp.

Na infância, Rawet cruzou o oceano com sua família, da Polônia para o Brasil, rumo ao exílio determinado pelo antissemitismo e pela péssima situação econômica a que os judeus estavam submetidos no primeiro pós-guerra da Europa Oriental. Sem alternativas, fugindo das desumanas condições a que vinham sendo submetidos na Polônia após o final da Primeira Guerra Mundial, em meio a *pogroms*², perseguições e exclusão de muitas atividades econômicas, milhares de judeus optaram pela emigração, e muitos deles vieram para o Brasil. Jeffrey Lesser registra que nos quatro anos entre 1933 e 1936, a imigração de judeus da Polônia para o Brasil chegou a 5.943 indivíduos, representando 48 por cento do total de todos os judeus que para cá vieram neste período (LESSER: 1995, 320).

Para podermos avaliar a gravidade da situação, transcrevo o registro de Shmuel Ettinger:

O nascimento da independência polonesa também foi acompanhado por distúrbios antijudaicos. Membros das legiões que lutaram pela libertação da Polônia, incluindo poloneses dos Estados Unidos, invadiram lares de judeus, assassinaram e saquearam, estupraram mulheres, raspam as barbas e os cachos laterais dos homens, e realizaram todo tipo de perseguição. É verdade que *apenas* alguns milhares foram mortos, mas a selvageria desses atos atordoou os judeus poloneses e provocou protestos em todo o mundo. Ao saber dos assassinatos, o presidente Wilson enviou uma delegação chefiada por Henry Morgenthau, um judeu contrário ao nacionalismo judeu, para investigar a atitude dos poloneses em relação aos judeus, e delegações semelhantes foram enviadas da Inglaterra e da França. Esses grupos

2 Russo: movimento popular de violência, muitas vezes contra judeus.

encontraram oposição violenta do povo polonês; a imprensa nacionalista protestou contra a intervenção do “judaísmo internacional” nos assuntos poloneses e se engajou em um incitamento brutal contra os judeus. (ETTINGER: 1979, 54-955, tradução minha, *itálico no original*).

Dada a gravidade da situação e à falta de recursos, muitos, como o pai de Rawet, optaram pela emigração, primeiro só do chefe da família, que vinha com o encargo de atingir uma situação econômica que possibilitasse a vinda dos demais. É preciso registrar que alguns deles simplesmente começaram vida nova na terra de acolhimento, abandonando completamente as respectivas famílias. Este é o tema de um conto de Rawet, “Réquiem para um solitário”, incluído em seu primeiro livro publicado, *Contos do Imigrante*, de 1956.

Os Rawet estabeleceram-se no Rio de Janeiro, mais precisamente no subúrbio – no início, Leopoldina, depois Ramos, Olaria, Bonsucesso. Aqui, Samuel estudou engenharia e especializou-se em cálculo de concreto, condição na qual participou da construção de Brasília; já desde a época de estudante, não obstante, vinha desenvolvendo uma copiosa carreira como escritor, tendo produzido ficção - principalmente contos, novelas e dramas teatrais – e ensaios filosóficos.

Sem entrar na polêmica irresolúvel a respeito de o que caracterizaria qualquer determinada manifestação como judaica³, pode-se afirmar que sua obra ilustra bem o espaço de exílio que permeia a literatura de expressão judaica no Brasil, apesar de todo

3 Sobre esta questão, ver, por exemplo, *What is Jewish literature?*, organizado por Hana Wirth-Nesher.

seu esforço em negar sua condição judaica, de suas rupturas públicas com a comunidade judaica. Jacó Guinsburg, em “Os imigrantes de Samuel Rawet”, publicado na revista *Para Todos* em 1957 e incorporado à coletânea *Samuel Rawet: fortuna crítica em jornais e revistas*, de 2008, organizada por Francisco Venceslau dos Santos, afirma que

Dentre a nova geração de contistas brasileiros, Samuel Rawet ofereceu-nos, com seus *Contos do Imigrante*, um livro digno de nota. As narrativas aí reunidas trazem o selo de um ficcionista que domina as possibilidades atuais do relato curto e as utiliza num temário bastante original, pelo menos na literatura brasileira. Com efeito esta coletânea focaliza, em algumas de suas histórias, aspectos da imigração judaica no Brasil e, na verdade, assinala o surgimento *de jure* deste assunto em nossas letras. (SANTOS: 2008, 75).

Ao mesmo tempo, constitui uma importante contribuição para a literatura brasileira, renovando o gênero conto. A esse respeito, Assis Brasil, por exemplo, escreveu em “As viagens de Rawet”, prefácio a *Viagens de Ahasverus...*:

Em nosso livro sobre a obra de Guimarães Rosa, onde propusemos um marco estético para o “novo” na literatura brasileira – a referência-base seria o ano de 1956 – falávamos na estréia de Samuel Rawet (*Contos do imigrante* – 1956) como sendo um dos três pontos convergentes de uma nova fase da literatura nacional. Claro que algumas almas bem acomodadas se espantaram com a referência a um simples livro de contos – e de autor estreante – como o deflagrador da renovação do gênero entre nós (ASSIS BRASIL: 2008, 221).

Também Nelson Vieira chama a atenção para essa proeminência:

Este olhar alienado, investigativo e decentrado sobre o mundo, descrito em um estilo hermético, denso, perplexo e elíptico, é a contribuição singular de Samuel Rawet para a ficção brasileira moderna. Entre suas inovações técnicas está o cultivo de um ponto de vista propositadamente ambíguo que muitas vezes deixa o leitor incerto sobre quem está pensando ou falando. Sua prosa desafia a narração naturalista e realista porque reside nas arenas da ironia e ambiguidade em vez de certeza e de documentação. (VIEIRA: 1995, 57, tradução minha).

Já adulto, especialista em cálculo de estruturas de concreto, Rawet optou por impôr-se, voluntariamente, um segundo exílio, indo morar em Brasília, mais precisamente na periferia – Sobradinho. Exílio agora não apenas metafórico, mas bastante concreto. Esse abandono do Rio de Janeiro por Brasília, dos amigos com os quais convivia pela solidão no planalto, nunca foi muito bem esclarecido, sendo até atribuído a perturbações psíquicas graves. Basta lembrar que quando morreu de um aneurisma cerebral ninguém deu conta de sua falta de imediato, devendo transcorrer alguns dias até que alguém percebesse o mau cheiro que exalava de seu apartamento. Rawet foi sepultado em Brasília, no Cemitério Campo da Esperança, em 26 de agosto de 1984. Somente cinco anos depois, em 16 de setembro de 1989, a família promoveu sua exumação e transportou seus restos mortais para o Rio de Janeiro, onde foi enterrado no Cemitério Comunal Israelita (BAZZO: 1997, XXV).

Nesta trajetória, primeiro de aceitação, depois de busca voluntária do exílio, Rawet tentou separar-se de tudo o que havia de

judaico em sua vida – primeiro de sua família, com a qual rompeu por questões de herança⁴, depois da comunidade, que julgava “mineralizada”⁵. Possivelmente, era criticado e rejeitado por causa de suas opções sexuais.

Passou uma temporada em Israel, a trabalho, mas sentiu-se vítima de “rasteiras profissionais numa sociedade competitiva”⁶ (em contraste com uma sociedade ética que, talvez Rawet pensasse, os judeus tinham a obrigação de construir, e que identificava com Buber e Spinoza). Em suas próprias palavras, “uma especulação sobre este pêndulo [entre o “Burguês Integral” de Marx e o “Doente total” de Freud] só pode ser feita por homens como Spinoza, Buber, em que a ação da consciência se desenvolve na linha da grande tradição judaica, que não é bem a de um ritualismo estreito, nem um sórdido comércio, estereotipado pela propaganda antissemita” (RAWET: 2008, 143).

Até a adolescência, Rawet teve uma profunda vivência judaica: na Polônia, estudou num *heder* – quarto, câmara; escola de primeiras letras no sistema educacional religioso que vigorou entre os judeus - e foi alfabetizado em ídiche, numa atmosfera hassídica⁷

4 Ver RAWET: 2004, 157-158.

5 Em 1977 Rawet publicou o artigo “Kafka e a mineralidade judaica ou a tonga da mironga do kabuletê” na revista *Escrita*, para “fazer minha declaração pública, a quem interessar possa, de meu desvinculamento completo e total de qualquer aspecto relacionado com a palavra *judeu*, familiar ou não”. (RAWET: 2008, 191)

6 “Em março de 1965 deixei Israel triplamente frustrado: o nojo de algumas rasteiras profissionais numa *sociedade competitiva*, a impossibilidade de visitar o Jardim das Oliveiras (vi do terraço do King David Hotel) e a doença de Martin Buber, que anulou o pedido de uma visita”. (RAWET: 2008, 141, *itálico no original*)

7 “Só muito tempo depois é que fui dar importância àquilo, que estava ligado a um movimento que Martin Buber andou estudando – o Hassidismo – um movimento

em que a religiosidade incorporava e totalizava todos os aspectos do cotidiano; já no Brasil, continuou sendo observante dos preceitos religiosos até os quinze anos. Separar-se do judaísmo, então, pode ser equivalente a separar-se de si mesmo. O exílio internalizado. Esse é o ponto marcante de sua literatura. Suas personagens estão em constante movimento, mas em errância; afastando-se de algo, mas sem um destino preciso. Ao mesmo tempo, são personagens divididas, em permanente luta consigo mesmas, na vivência de um conflito que sempre deriva de uma visão ética do mundo. Não obstante os contínuos esforços para negar sua judeidade, marcas evidentes dela aparecerão em praticamente toda sua obra literária. Em seu primeiro livro publicado, por exemplo, *Contos do Imigrante* (1956), metade dos dez contos lá reunidos tem como protagonistas judeus – com os quais o autor se solidariza – em rota de colisão com suas famílias e comunidades.

Por outro lado, é bem sabido que Rawet em nenhum momento aderiu a quaisquer ideários políticos; durante seus anos de universitário de engenharia, não teve nenhuma participação em política estudantil. Como disse seu amigo Ary Quintella em entrevista a Nelson Vieira, “uma das poucas posições políticas de Rawet era seu ódio declarado ao nazismo e sua visão de mundo totalitária e etnocêntrica” (VIEIRA: 1995, 64, tradução minha). Por isso, também não praticou a chamada “literatura engajada”. Não obstante sua profunda preocupação ética, jamais pôs sua pena explicitamente a serviço de qualquer causa social ou política, talvez por compreender que o escritor que o faz fala apenas para quem já religioso da Europa Oriental, e que chegou a ter uma importância enorme para mim, filosófica inclusive”. (SANTOS: 2008, 430, depoimento a Flávio Moreira da Costa)

está convencido daquilo que ele tem para dizer. Basta lembrarmos o comentário do próprio Sartre – o mais importante defensor do conceito –, de que o quadro *Guernica* não trouxe sequer uma alma para o lado republicano da guerra civil.

De qualquer forma, a obra de Rawet é permeada de manifestações de empatia para com a situação dos menos favorecidos. O conto “Reinvenção de Lázaro”, uma narrativa estruturada em apenas dois parágrafos, exemplifica bem essas posições. Foi publicado em *O Terreno de uma Polegada Quadrada*, em 1969, quando o autor ainda vivia no Rio de Janeiro.

O protagonista, Yehuda Bitterman, é um escritor que, “numa tentativa desesperada de libertar-se de um sentimento caótico de totalidade”, resolve “dar andamento à história de Tião que o atormentava nos últimos tempos. Ou mais corretamente a sua possibilidade de narrar o episódio de Tião” (RAWET: 2004, 305).

Trata-se, expressamente, da própria viabilidade da literatura, de um questionamento sobre a possibilidade de narrar. Da possibilidade de sair da totalidade do si-mesmo para acolher a idéia da existência de outrem, do seu direito a uma vida autônoma. Da responsabilidade, enfim, do escritor em face do mundo que o rodeia e do qual tira a matéria-prima de sua escritura. É de se notar que frequentemente Rawet utiliza-se da ficção para refletir sobre os temas de seus ensaios, como se pode ver no trecho a seguir, em que, de certa forma, oferece conselhos ao escritor alienado – ou a si mesmo:

A velha que devora a maçã. *Uma velha que morde seu pedaço de eternidade.* Ah, a gramática, a lógica, uma certa concisão ou uma concisa prolixidade. Eis um objeto, transforma-o em palavras, precisas,

adequadas, de preferência agradáveis, cuidado em não chocar sensibilidades ou valores, controla a imaginação, esconde os andaimes, revela apenas o resultado e ficaremos todos contentes com a oferta e a aceitação do ilusório. (RAWET: 2004, 307-308).

A autoironia de Rawet em “A reinvenção de Lázaro” se faz presente já no nome do protagonista. *Yehuda Bitterman* significa, em ídiche, *Judeu Amargo*. Como não ver em um escritor com esse nome uma projeção do próprio autor, uma autorreferência – ele que era conhecido como amargo e antissocial –, prisioneiro de uma condição judaica que o dilacera, dividido entre um judaísmo “abstrato”, fundamentalmente ético, inspirado em Martin Buber, em cujos escritos havia aprendido “os primeiros elementos positivos de judaísmo”, em contraste com uma vivência “concreta”, voltada para interesses materiais, que só lhe havia mostrado elementos negativos? (RAWET: 2008, 141). O fato de Spinoza ter sido excomungado pela comunidade judaica de Amsterdã reforçará sua decisão de afastar-se voluntariamente. No mesmo fôlego, Rawet rejeita as contribuições de Marx e Freud.

De início, Yehuda fantasia que poderá cumprir sua tarefa a partir de um alheamento dos- objetos, que com prazer “manipularia o humor inerente a toda situação desde que desligada dele mesmo, com sensualidade se entregaria ao deleite de uma procura harmoniosa de palavras, uma sucessão de ritmos e encantamentos” (RAWET: 2004, 305). O que é dizer que poderia compor uma obra de arte que falasse de forma neutra de realidades exteriores a ele, não dele mesmo, reduzindo-a a seus aspectos puramente estéticos (RAWET: 2004, 305). Mas quando tenta começar a escrever, tem seu impulso

estancado. Obedecendo a uma necessidade inelutável, levanta da cadeira e olha pela janela; só vê destruição e abandono:

Um pequeno jardim maltratado antes do muro baixo encimado por uma grade de ferro. No outro lado da rua principiavam a demolição de uma casa velha para erguer mais um edifício de apartamentos. Quando olhou, dois operários se equilibravam sem proteção sobre uma parede espessa e a golpes de marreta iam desbastando a alvenaria quase empedrada de mais de meio século. Um choque repentino de veículos seguido de gritos, vidros estilhaçados e zoadas de multidão lhe chegou da rua do Carmo. (RAWET: 2004, 305-306).

Destruição e abandono interiorizados, que o deixam em um impasse.

Não pode não escrever. Yehuda vivencia a necessidade de narrar como um chamado. Refere-se a essa missão como “o ofício que não era propriamente ofício, mas que se lhe impunha involuntariamente, contrariando outras atividades, seus gestos cotidianos, seus impulsos em direção a uma clara e esfuziante euforia do puro gosto de viver” (RAWET: 2004, 306). Um chamado que o descentra, que o desloca de si mesmo. Uma responsabilidade, para falarmos como Emmanuel Lévinas⁸. Podemos imaginar que também para o autor real, Samuel Rawet, engenheiro de profissão - para quem a literatura nunca foi uma fonte de renda, que teve que vender imóveis de sua herança para custear a publicação de seus escritos -, escrever era um ofício que se lhe impunha involuntariamente.

Como romper esse impasse? Yehuda só vislumbra uma

8 “Responsabilidade que é resposta ao imperativo do amor gratuito, que me vem do rosto do outro onde significa ao mesmo tempo o abandono e a eleição de sua unicidade”. (LÉVINAS: 1998, 5, tradução minha)

possibilidade: andar um pouco, sair de casa - ou seja, da totalidade do si mesmo - para um longo passeio pela paisagem urbana do Rio de Janeiro, na expectativa de que, ao voltar, “conseguisse articular alguma coisa no papel” (RAWET: 2004, 306).

Mas esse passeio, logo descobrirá, não poderá ser em direção ao conhecido, terá de ser uma errância que acolha o inesperado. Do qual não se retorna intacto. Ao invés de procurar o amigo que morava logo ali, na esquina da Bento Lisboa, Yehuda tomará a direção contrária, que resulta, no fim das contas, em uma escavação no fundo de si mesmo. Como diz o narrador, “ao passar pela sinagoga ainda ouviu os restos de uma cantilena que lhe era familiar e que inundara a infância” (RAWET: 2004, 306). Será que o “sentimento caótico de totalidade” está ligado a uma visão religiosa do mundo, reminiscência de uma vida de observância que abandonara na adolescência? Sentimento de religiosidade, para falar como Buber? Agora não há mais dúvida de que Yehuda é judeu e que está afastado da prática judaica religiosa há muitos anos, tal como Rawet.

No texto que Yehuda quer escrever, o protagoniza é Tião, um operário braçal. Durante o passeio, Yehuda pode enfrentar o verdadeiro obstáculo que o impede de escrever – interroga-se sobre o significado de Tião para ele: “Quem ou o quê era na realidade Tião para ele, Yehuda Bitterman? Que forma de simpatia, simpatia-afinidade, simpatia-identificação, poderia encontrar para dar-lhe a exata dimensão?” (RAWET: 2004, 308).

E se dá conta de que ele, Yehuda, é Tião,

seu bloco de mármore, sua roupa em farrapos, sua fome, seu espanto diante das figuras que emergem, esboçadas, de outros blocos, figuras que irão adornar

uma cova, figuras trabalhadas por homens de valor, destros no manejo de suas ferramentas, homens tirando anjos de um bloco de pedra, coisa supérflua, penduricalho a ser lançado sobre sete palmos de terra, medida precisa de um fim que não pede grandes indagações. (RAWET: 2004, 308-309).

De fato, ao regressar a seu quarto, o protagonista muda radicalmente de posição, decide abandonar todas suas notas, ou seja, desfazer-se de seus preconceitos: “Yehuda amassa as folhas de anotações, rasga algumas em branco ainda, lança os dois livros à sua direita sobre a cama, chuta a cesta debaixo da mesa, e resolve contar a história de Tião no momento em que percebe que ele *era* Tião” (RAWET: 2004, 309). Ou seja, indo em direção ao outro, identificando-se com esse operário preto, ajudante de caminhão. A mudança de uma perspectiva puramente estética para uma preocupação ética para com o outro, que não é mais algo meramente exterior, mas que agora lhe diz respeito.

“Reinvenção de Lázaro” é o título do conto que Yehuda Bitterman se sente chamado a escrever, para contar a história de Tião. E também, naturalmente, o título do conto que Samuel Rawet se sentiu chamado a escrever para contar a história de Yehuda Bitterman, num jogo de *mise-en-abîme*. Em ambos, a mesma estratégia narrativa: um narrador onisciente em terceira pessoa, com frequentes inserções de discurso indireto livre e monólogo interior. Mais uma vez, Rawet manipula a linguagem de forma a muitas vezes deixar o leitor em dúvida em relação a quem está falando ou pensando.

Por quê esse título? Como de outras vezes, creio eu, Rawet se inspira em passagem do Novo Testamento. Sua última coleção

de contos, publicada em 1984, virá a se chamar *Que os mortos enterrem seus mortos*, alusão ao dito de Jesus a um discípulo que pedira permissão para ir enterrar seu pai antes de largar tudo para segui-lo (Mateus, 8:22).

Mas a Bíblia cristã fala de dois Lázaros. Um, o mais conhecido, é o irmão de Marta e Maria, cuja morte e ressurreição é narrada no capítulo 11 do Evangelho de João. Avisado por elas que o amigo estava gravemente doente, Jesus retarda sua vinda a Betânia até passarem quatro dias de sua morte, para evidenciar sua divindade e, assim, fazer que o povo acredite nele. “Eu sou a ressurreição e a vida. Quem crê em mim, ainda que morra viverá” (João, 11:25). Lázaro volta à vida.

Mas há também a parábola do rico e do mendigo, descrita no capítulo 16 do Evangelho de Lucas (versículos 19 a 31). Nesta, um rico se veste de púrpura e linho e, todos os dias, se regala esplendidamente. Uma vida de opulência. À porta do rico jaz um mendigo, coberto de chagas, também chamado Lázaro, que apenas desejava alimentar-se das migalhas que caíam da mesa do rico. Quando o mendigo morre, é levado pelos anjos para o seio de Abraão, para o paraíso. Pouco depois morre o rico, mas é levado para o inferno. Atormentado pelas chamas, aquele que em vida era rico levanta os olhos e vê, ao longe, Abraão e Lázaro. Suplica a Abraão que mande Lázaro molhar em água a ponta do dedo para refrescar sua língua. Abraão lembra-lhe que em vida o rico recebera seus bens e Lázaro seus males; e agora ambos estão sendo recompensados. E que há um abismo entre o paraíso e o inferno, de sorte que é impossível para qualquer um passar de um lado para o outro. O rico pede então a Abraão que faça Lázaro ressuscitar e dar testemunho aos cinco irmãos daquele, para

que se arrependam, ao que Abraão responde que se os irmãos do rico não ouvem a Moisés e aos profetas, também não se deixarão persuadir se alguém ressuscitasse dentre os mortos.

Neste ponto, talvez a segunda história se comunique com a primeira: se não basta alguém ressuscitar para que o povo se deixe persuadir, é possível que o ato de Jesus tenha sido em vão.

A conexão entre os dois Lázaros não se dá apenas através do nome do protagonista. As duas histórias falam de morte e ressurreição, e a ambientação em frente a um cemitério é muito apropriada. Mas este Lázaro não ressucita.

Note-se que na parábola o mendigo tem nome, Lázaro, enquanto que o rico é simplesmente “certo homem rico”, o evangelista não achou necessário preservar seu nome. Note-se também que não há qualquer sugestão de opressão, não está de nenhuma forma dito ou aludido que o rico explorava os pobres. Como no conto de Rawet, “Rico era rico porque era rico e estava acabado” (RAWET: 2004, 310-311), reflete Tião. Podemos apenas supor que, se os ricos irmãos do rico que morreu se arrependessem, dedicariam parte de suas riquezas para amenizar o sofrimento dos pobres, a aflição dos leprosos.

O pecado do rico, enfim, é apenas o de ser rico em um mundo habitado por pobres, e nada fazer a respeito. Viver uma vida de conforto e opulência voltada para si mesmo é viver uma vida destituída de sentido. Então, é necessário reinventar Lázaro para restituir à vida um sentido ético.

Mas também é destituída de sentido a vida do operário Tião, que carrega imensas pedras das quais os artistas retirarão anjos perfeitos. Frustrado, Tião lembra que “em criança amassara muito

barro, fizera bonecos, com palito de fósforo furava os olhos e rasgava a boca, depois deixava no sol para endurecer, mas nunca saíam lisinhos, ficava sempre um rachado na cara, na cabeça” (RAWET: 2004, 310). A imperfeição que contamina todas as obras do homem comum. Agora, Tião inveja profundamente aqueles artistas, que se dedicavam a um trabalho que fica, pelo qual “deviam ganhar um dinheirão [...] vai ver inda tinham automóvel” e que “podiam ver, dois quatro anos depois, o anjo plantado no mesmo lugar” (RAWET: 2004, 310). Enquanto que de seu trabalho, além de mal pago, nada ficava, nada sobrava.

Dialogando com o Novo Testamento, com a tradição católica de adornar túmulos com estátuas de anjos, e com a condição social do operário brasileiro, Rawet estabelece conexões de sua literatura com culturas, línguas e religiões distintas. E permite ao leitor visualizar em que sentido o escritor judeu Yehuda Bitterman é o operário remotamente católico Tião. Pois a narrativa do escritor pode ser acusada das imperfeições que assinalam a escultura em barro do operário. Também aqui Yehuda funciona como *alter ego* de Rawet, que se dizia arrasado face aos “gigantes nordestinos”, a ponto de em alguns períodos deixar de escrever; “eu achava que diante de Rachel, Graciliano, Jorge, Zé Lins, Jorge Amado, eu não tinha nada a dizer”, declarou em entrevista a Flávio Moreira de Costa em 1972. (SANTOS: 2008, 431-432)

Mas também nos informa de sua visão sobre a “verdadeira” obra de arte. Assim como o escultor talentoso tira anjos da pedra bruta carregada pelo ajudante de caminhão, o grande escritor tira sua narrativa da vida bruta carregada pelo operário. Não obstante, nem um nem outro são capazes de, com sua obra, melhorar em nada a

vida de outrem. A obra de arte permanece, mas não passa de “coisa supérflua, penduricalho a ser lançado sobre sete palmos de terra”. Como Tião reflete, amargo, nas últimas linhas do conto, “tudo aquilo feito por um homem que morre, para outro, que já morreu” (RAWET: 2004, 312).

A escolha do prenome que é parte do título, “Lázaro”, também pode ser visto como uma ironia: o nome vem do hebraico *El'Āzār*, “Deus é minha ajuda” ou “Deus socorreu”. O que resta para um simples operário, carregador de pedras, é esperar pela ajuda divina.

Mas, sem dúvida, “feito por um homem”, negativa de qualquer transcendência. Vemos aí reafirmada a posição ética de Rawet, sua preocupação com a questão social que aliena o operário de seu trabalho mas, ao mesmo tempo, sua consciência da impotência da obra literária como instrumento de transformação do mundo. E também da primazia do humano, de sua visão do homem como criador de valores, como consciência ética autônoma. No conto em foco, isso pode ser evidenciado no trecho em que o autor/personagem consulta suas notas a respeito de como deverá desenvolver a trama:

Olha as notas. O que não deveria aparecer na história, apenas ser sugerido. Situação do operário e a intuição de uma transcendência. Aspiração a condições melhores de vida mas ao mesmo tempo aspiração a alguma coisa que não sabia definir e que nada tinha a ver com a condição católica difusa e inconsciente de sua infância. (RAWET: 2004, 308).

Como dizia Abraão na parábola do Novo Testamento, “se não ouvem a Moisés e aos profetas, tampouco se deixarão persuadir, ainda que ressuscite alguém dentre os mortos”. Valerá a pena,

então, reinventar Lázaro? Ou o que resta é exilar-se, geográfica e psicologicamente?

REFERÊNCIAS

ASSIS BRASIL. As viagens de Rawet (Prefácio). In: SANTOS, Francisco Venceslau dos. (Org.). Samuel Rawet: fortuna crítica em jornais e revistas. Rio de Janeiro: Editora Caetés, 2008, p. 221-226.

BAZZO, Ezio Flavio. *Rapsódia a Samuel Rawet*. Brasília: Anti-Editor Publicadora, 1997.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

ETTINGER, Shmuel. The modern period. In: BEN-SASSON, Haim Hillel (org.). *A History of the Jewish people*. Tradução para o inglês de George Weidenfeld and Nicolson Ltd. Cambridge: Harvard University Press, 1979. p. 727-1096.

LESSER, Jeffrey. *O Brasil e a questão judaica: imigração, diplomacia e preconceito*. Tradução de Marisa Sanematsu. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

LÉVINAS, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1998.

RAWET, Samuel. Reinvenção de Lázaro. In *O terreno de uma polegada quadrada* [1969] in *André Seffrin (org) Contos e novelas reunidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, p. 305-312.

RAWET, Samuel. *Angústia e conhecimento* [1978] in Rosana Kohl Bines e José Leonardo Tonus (orgs). *Samuel Rawet: ensaios reunidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 137-158.

SANTOS, Francisco Wenceslau dos (org.). *Samuel Rawet: fortuna crítica em jornais e revistas*. Rio de Janeiro: Editora Caetés. 2008.

VIEIRA, Nelson H. *Jewish Voices in Brazilian Literature: A prophetic Discourse of Alterity*. Gainesville, USA: University Press of Florida, 1995.

WIRTH-NESHER, Hana (org.). *What is Jewish Literature?* Philadelphia: Jerusalem: The Jewish Publication Society, 5754/1994.

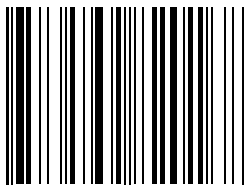


(Laboratório de Estudos Judaicos)



(Laboratório de Estudos Judaicos)

ISBN: 978-65-998201-6-8



9 786599 820168