

De uma Literatura de Imigração a uma Literatura Migratória: Breve Análise da Obra de Moacyr Scliar

Prof. Dr. Leopoldo Oliveira (UFRJ)¹

Resumo:

Este trabalho busca perpetrar uma breve análise da obra de temática judaica do autor gaúcho Moacyr Scliar, sob o ponto de vista dos caminhos e tratamentos narratológicos, identitários e ideológicos de temas como imigração, identidade judaica diaspórica, lugares judaicos concretos e textuais e imaginário judaico e judaico-brasileiro.

Palavras-chave: diáspora, identidade, judaísmo, Brasil, imaginário

Introdução

Em minha tese de Doutorado, na qual analiso nove romances e um conto de Moacyr Scliar, sugeri que sua obra ficcional de temática judaica fosse dividida em duas fases, com um romance de transição entre ambas, *A Estranha Nação* de Rafael Mendes (1983). A primeira fase seria constituída das narrativas publicadas entre 1972 e 1980 (desde *A Guerra no Bomfim* a *O Centauro no Jardim*) e a segunda fase englobaria as narrativas publicadas entre o ano de 1993 (publicação de *Cenas da Vida Minúscula*) aos dias de hoje (cuja última publicação se deu em maio de 2006, *Os Vendilhões do Templo*).

Ao propor esta divisão, não tinha em mente apenas critérios práticos para a análise do corpus de minha pesquisa, mas fundamentalmente contrastar as diferenças de tratamento fictício-narratológico, lingüístico e político-ideológico dos temas centrais da carreira do autor entre uma obra e outra; evidenciando uma mudança de rumos quanto à reflexão ficcional da experiência cultural judaica no Brasil.

1. A Primeira Fase: Dotação de Legitimidade à Diáspora Brasileira

A característica marcante das narrativas desta fase não consiste apenas em colocar em primeiro plano as expectativas dos imigrantes judeus quanto ao novo país e sua adaptação ou não à realidade que aqui encontram; a inserção na sociedade desses imigrantes; os conflitos identitários das gerações dos filhos de imigrantes; a questão sempre espinhosa da delimitação de seus componentes identitários, além da relação desses judeus com a ideologia sionista e com outras ideologias presentes no Brasil.

Fundamentalmente, argumento que a coluna mestra a unificar tais temas seja uma análise dos mesmos pelo viés de elementos que pudessem servir de modelos e inspiração na busca para possíveis soluções para os conflitos de adaptação física, cultural e identitária dos judeus no país. Identifico tais elementos como constituintes da prática escritural, presente em todas as obras do período, de replicação, emulação, aproximação, mesclagem e confluência de espaços, tempos e identidades judaicas clássicas aos fatos narrados. Ou seja, apesar das narrativas se passarem nos dias de hoje em Porto Alegre, ecos e imagens de outros espaços, tempos e identidades judaicas podem ser entrevistados na tessitura textual, através de processos metonímicos, semi-miméticos e metafóricos.

No romance de estréia do autor gaúcho, percebe-se que outro lugar a que remete o bairro do Bom Fim, por suas características geográficas e socioculturais, é o *shtetl* da Europa Oriental. Esta constatação não é nova na crítica sobre a obra em questão. Entretanto, a “replicação” da aldeiazinha

judaica nas ruas do Bom Fim é de uma força tão lírica nas páginas do romance que alguns estudiosos se sentem tentados a estender estas características ao todo da ficção scliariana, esquecendo tanto das especificidades do bairro porto-alegrense e do caráter memorialístico da narrativa quanto das áreas de confinamento da Rússia czarista.

Sob este ponto de vista, o que encontramos em *A Guerra no Bom Fim* é uma reinvenção do *schtetl*. Scliar escreve sobre os resquícios e sobreviventes de uma cultura transplantada para terras brasileiras. A “aldeiazinha judaica”, sua sociologia e seus tipos são aqui focalizados nos seus estertores, no seu progressivo declínio frente ao novo ambiente em que os judeus se instalaram. Como na Europa, o *schtetl* também encontra no Brasil o seu (bom) fim, ressaltadas as enormes distâncias entre o desaparecimento que se dá por meio da destruição física e aquele que se dá por meio de irresistíveis e irreversíveis processos sociopolíticos, culturais e econômicos.

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

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

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

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

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

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

Por seu turno, as conseqüências desses “incidentes”, que se davam apenas entre meninos, não eram maiores do que um braço torcido, um lábio rachado ou um nariz quebrado. As reconciliações e as prováveis “desforras” eram possíveis e se davam no nível de um dos maiores ícones da ludicidade brasileira: jogos de futebol.

Descrevendo os conflitos como querelas entre garotos, Scliar descaracteriza o Bom Fim como um completo *simulacrum* do *shtetl*, emprestando-lhe o *status* de um lugar de confluência entre as tradições judaicas e os padrões de sociabilidade do novo país de estabelecimento. Assim, pode-se ver aqui o início de um processo de dotação de legitimidade à diáspora enquanto um lugar viável para um viver judaico.

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

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

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

Impedidos pelo regime estalinista de imigrarem para a Palestina, os judeus soviéticos do início do século XX viam em Birobidjan uma oportunidade ímpar para a manutenção e desenvolvimento de sua cultura ídiche. Interessante é constatar que o que se pretendia para o desenvolvimento de uma sociedade judaica no território autônomo transiberiano era muito semelhante ao que a ideologia sionista pretendia para os rumos da cultura judaica na Palestina. Vejamos um trecho:

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

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

Entretanto, apesar de ser uma ideologia que busca a transformação do mundo através da justiça social, os componentes menos “nobres” desta utopia infiltram-se no texto desde o princípio,

determinando seu fracasso. A subordinação de tudo aos desígnios do coletivo e a falta de espaço para a individualidade sufocam o sujeito, que não vê outra saída a não ser ceder às pressões exteriores, quer sejam as perseguições daqueles que não participam dos mesmos ideais, quer seja a sedução da sociedade capitalista, com sua ideologia do bem estar e ascensão individuais.

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

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

Em “A Balada do Falso Messias”, Scliar dá nova feição à sua marcante característica de sugerir outros tempos e lugares através do que vem textualmente narrado. Desta vez, além de metáforas, metonímias e referências, há no plano do escritural diretamente observável (isto é, o enredo e seus fatos concretos) a junção entre o distante século XVII e o passado mais recente do início do século XX. Scliar põe o falso messias Shabtai Zvi e seu mentor, Nathan de Gaza, como passageiros de um navio de imigrantes judeus da Europa Oriental, que se dirigiam ao Brasil, em 1906, para a empreitada de povoar e trabalhar nas colônias agrícolas do Barão Franck, no sul do Brasil.

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

Ao chegarem à colônia e ao começarem o trabalho com a terra, os imigrantes judeus logo se dão conta do quão difícil é a lida no campo e dos desafios que terão de enfrentar para obter resultados satisfatórios de todo esse labor: *Como era dura a vida rural! A derrubada de árvores. A lavra. A semeadura... Nossas mãos se enchiam de calos de sangue.* (Scliar, 2003[1976], p. 19)

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

Tratando de um tema histórico, o Sabatismo, o que temos, entretanto, no caso de Scliar, é uma atualização e reinvenção desta tão conhecida página da história judaica. A primeira diferença que se nota em relação à tradição messiânica é o modo como Shabtai Zvi pretendia cumprir a promessa de retorno à Terra Santa e uma mudança na cidade de destino: acredita-se que, no advento do Messias, os judeus que estivessem vivos seriam transportados a Jerusalém por uma gigantesca nuvem; os que estivessem mortos, por túneis subterrâneos. Já no conto de Scliar, Shabtai promete levá-los de barco para a Palestina e, em lá chegando, se dirigiram à cidade de Sfat.

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

A empreitada de retorno à Terra Prometida malogra em “A Balada do Falso” Messias. Após ser obrigado pelos jagunços de Chico Diabo a segui-los ao acampamento do bandido com o intuito de curá-lo de uma grave doença e depois desaparecer, Shabtai Zvi perde credibilidade aos olhos de seus seguidores, que, temendo represálias, fogem para Erechim e, depois, para Porto Alegre, onde o falso messias enriquece trabalhando em uma financeira.

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

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

Evidentemente, não há aqui uma conversão do judeu em cristão nem uma assunção literal das crenças católicas, mas a certeza de que devem ser levados em conta os modos de pensar da maioria e tentar agir de uma maneira que não cause conflitos entre as crenças judaicas e o restante da sociedade; condição fundamental para o sucesso da empreitada de criar raízes definitivamente no país.

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

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

O que caracteriza Benjamin é sua obsessão por Jerusalém. Seu sonho é viver na cidade, se ocupando, além das orações, de dar aulas de história e de pesquisas em velhos documentos. Seu protótipo de Jerusalém é a opulenta, rica e concreta cidade dos tempos do Rei Salomão, embora esteja bastante consciente dos tipos de relações econômicas, políticas e sociais que se dão na cidade contemporânea. Esta visão da cidade contrasta com aquela de seus pais, que apenas cultivam sonhos vagos de passar a velhice em ócio na cidade, após amealhar fortuna trabalhando na diáspora;

aproximando mais da tradição de escritura de Sião: um lugar no qual as preocupações da vida material não se colocam.

Benjamin, então, decide fugir de casa para concretizar seu sonho de morar em Jerusalém. Em suas duas tentativas de lograr o fato, não chega a ultrapassar São Paulo, voltando para Porto Alegre.

Pode-se ver o malogro da personagem de Scliar em alcançar a Cidade Santa como a reduplicação de um dos clássicos padrões de viagens judaicas, descritos por Ezrahi (2000, pp.52-80) em estudo já mencionado; o padrão de viagens circulares (que voltam ao ponto de partida sem ter alcançado o destino) e de retorno sempre deferido à Terra Prometida. Pode-se ver a repetição deste padrão como uma visão céptica contemporânea sobre a impossibilidade de qualquer tipo de retorno ao lugar sagrado, que agora é visto como um lugar não apenas concreto, mas também bastante perigoso, devido aos conflitos com os palestinos? Se dermos uma resposta positiva a esta questão, como consequência devemos também admitir que isso corresponde a um crescente status de legitimidade adquirido pela diáspora, neste caso a diáspora brasileira, enquanto um lugar viável para os judeus viverem.

O fato é que a partir de seu casamento Benjamin leva uma vida que, comparada aos arroubos e crises da juventude, pode ser considerada normal: deixa de mencionar Jerusalém e se interessa pelo negócio da família, planejando modernizá-lo e expandi-lo pela aquisição de uma loja vazia ao lado da sua. Entretanto, tal fato não ocorre, pois um palestino nascido em Jerusalém, Samir, adquire o imóvel e abre ali um negócio, ao qual batiza de Nova Jerusalém. O espaço passa a ser o centro e estopim de uma disputa por espaço análoga à que se dá na Palestina. Em algumas poucas semanas, os dois comerciantes já estão envolvidos em uma disputa feroz e desenvolvem uma profunda rivalidade.

A partir daí, o desenrolar do conflito entre os dois homens passa, metonimicamente, a desmistificar muitas visões estereotipadas e muitas meias verdades acerca do conflito maior que paira sobre o enredo: as guerras entre israelenses e palestinos; culminando, após um acordo de paz, com a morte de ambos em um velho cargueiro que os levava à Terra Santa.

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

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

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

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

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

2. A Segunda Fase: Construção de um Imaginário judaico-brasileiro

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

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

Neste romance, a solução literária encontrada por Scliar em *A Estranha Nação* foi a de examinar ficcionalmente o que haveria de judaico na formação étnica e cultural do brasileiro, resgatando por uma via oblíqua a desvanecente identidade judia com a configuração de um caso de “coincidência de identidades”, e não de assimilação e desaparecimento. Como a cultura e a identidade ashkenazitas em nosso país não têm maiores e visíveis influências na “cultura nacional”, o caminho encontrado foi o de, à moda da ideologia romântica, um retorno às raízes, elegendo para tal o gancho da “presença fundadora” do cristão-novo entre nós.

Aqui, ao esbarrar com o difuso e o genérico do marranismo, que em muitos pontos coincidia com a cultura ibérica dos cristãos-velhos, e com a concretude histórica da influência autóctone em nossa identidade, Scliar, em um procedimento etnocêntrico enviesado e postiço, porque irônico, mítico e “inverossímil”, transforma o judeu no verdadeiro elemento primeiro de nossa conformação. Lançando mão de mitos diaspóricos e agádicos que sempre povoaram a imaginação judaica, como o destino que teriam levado as dez tribos perdidas de Israel e a fundação de colônias por marinheiros e descendentes do rei Salomão, o índio brasileiro é transformado em legítimo e ancestral membro da nação judaica.

E assim, nesta mesma clave, ao longo de todo o romance, Scliar ficcionaliza imaginosa e humoradamente o papel e contribuição de judeus, cripto-judeus, marranos e cristãos novos na história do Brasil, desde o descobrimento, passando pela Inconfidência Mineira, pelo episódio de Palmares, até desaguar nos escândalos de corrupção política e econômica da ditadura militar dos anos de 1970 e 1980. Por essa e outras características é que classifico o romance em questão como uma obra de transição na carreira do autor, um exercício lúdico e consciente de mudanças estruturais, temáticas e ideológicas no projeto romanesco, cujo maior saldo e herança seria, segundo o autor, o dar maior relevo às interações entre ficção e história e à análise ficcional, sob um ponto de vista judaico, da diversidade de elementos constituintes da matriz cultural de nosso país.

Classifico os quatro últimos romances de temática judaica de Scliar(*Cenas da Vida Minúscula* (1991), *A Majestade do Xingu* (1997), *A Mulher que Escreveu a Bíblia* (1999) e *Os Vendilhões doTemplo* 92006)) como pertencentes a uma segunda fase de sua carreira pelo fato de

que diferem estrutural e tematicamente das obras que analisadas anteriormente. Entretanto, não há ruptura entre as duas fases da obra em questão, mediadas pelo romance de transição *A Estranha Nação de Rafael Mendes*, mas uma continuidade, representada pela radicalização e transformação das características narratológicas detectadas anteriormente.

Assim, ainda temos nesta nova fase a aproximação e fusão de lugares díspares entre si no nível do escritural e das significações, mas, ao contrário das narrativas anteriores, nas novas narrativas o lugar “referenciado” ou o “supralugar” está estruturalmente tão ligado e fundido ao lugar “descrito” que é impossível a apreensão de contornos rígidos e exclusivos entre ambos; assemelhando-se sua estrutura mais a uma sobreposição de folhas opacas através das quais se vislumbra um intrincado emaranhado de retas, ângulos, curvas, elipses e parábolas.

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

No que concerne à construção dos perfis das personagens, as figuras centrais dos romances continuam a ser descritas como portadoras de psicologia, comportamento e moral bastante complexas; entretanto, já não estão postas entre duas opções excludentes e conflitantes de identidade ou identificação, como nas narrativas anteriores, mas podem ser caracterizadas como representativas daquilo que Martin Matustik (1993) chama de identidades pós-nacionais: sentidos de pertencas plurais, não conflitantes, fluidos e móveis.

Na tessitura escritural, esta característica dos tipos da segunda fase deriva de uma reabilitação das viagens enquanto elemento propiciador de contatos culturais, político-sociais e ideológicos, que resultam em uma vivência mais rica do que a mobilidade limitada do “regionalismo porto-alegrense” das narrativas dos anos de 1972 a 1980. Aqui, os radicais deslocamentos geográficos, acompanhados também de fantásticos deslocamentos e fusão de tempos, não significam mais falta de enraizamento, mas condição *sine qua non* para a calibragem da vivência do sujeito e do coletivo na contemporaneidade.

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

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

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

judaicas, como a integração dos imigrantes, o marranismo e as matrizes culturais e textuais, como a Bíblia, a Cabala e o Talmude.

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

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

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

O que se está tentando criar, usando as palavras de Rimmon-Kenan (1996, pp. 7-29) é uma via de acesso às múltiplas realidades brasileiras e a uma tentativa de sua compreensão, via esta à qual se empresta como componente um ponto de vista judaico, com a peculiar ética que caracteriza suas relações sociais, seu humor irônico e, por vezes, desencantado, suas alegadas (por judeus e por não-judeus) e especiais capacidades criativas (metaforizada pela capacidade de criar vida, o *golem*) e o ressalte dado ao grande poder de mobilidade e adaptação, adquirido através de dois milênios de diáspora.

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

Referências Bibliográficas

1. BHABHA, Romi. **The Location of Culture**. London: Routledge, 1994.
2. BRUMER, Anita. **Identidade em Mudança; Pesquisa Sociológica sobre os Judeus do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Federação Israelita do Rio Grande do Sul, 1994.
3. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira, 1976.
4. CORNELSEN, Elcio. **O Shtetl e seus Sapateiros**. *IN*. SCARPELLI, Marli e DUARTE, Eduardo. (Org.). **Poéticas da Diversidade**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras, 2002, pp. 318-342.
5. EZRAHI, Sidra Dekoven. **Booking Passage: on Exile and Homecoming in the Modern Jewish Imagination**. Berkeley: University of California Press, 2000.

6. FOUCAULT, Michel. **Of Other Spaces, Heterotopias (Des Espaces Autres, Heterotopias)**. <http://foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.en.html> (acessado em 15/10/2005)
7. GRIN, Mônica, VIEIRA, Nelson. (Org.) **Experiência Cultural Judaica no Brasil**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.
8. IGEL, Regina. **Imigrantes Judeus/Escritores Brasileiros: o Componente Judaico na Literatura Brasileira**. São Paulo: Perspectiva, 1997.
9. MATUSTIK, Martin. **Post-national Identity**. New York: Guilford Press, 1993.
10. RIMMON-KEANAN, Shlomith. **A Glance beyond Doubt**. Columbus: Ohio State University Press, 1996.
11. SCLIAR, Moacyr & SOUZA, Márcio. **Entre Moisés e Macunaíma - os Judeus que Descobriram o Brasil**. 2 ed. Rio de Janeiro: Garamon, 2000.
12. SCLIAR, Moacyr. **Memórias de um Aprendiz de Escritor**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2002.
13. SZKLO, Gilda Salem. **O Bom Fim do Shtetl: Moacyr Scliar**. São Paulo: Perspectiva, 1990.
14. WALDMAN, Berta. **Entre Passos e Rastros: Presença Judaica na Literatura Brasileira Contemporânea**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

Obras Ficcionais de Moacyr Scliar

(As obras encontram-se referenciadas pela ordem cronológica de sua primeira edição)

A Guerra no Bom Fim. 7 ed. Porto Alegre: L&PM, 1997 (cf. 1972).

O Exército de um Homem Só. 3 ed. Porto Alegre: L & PM, 1980 (cf. 1973).

Os Deuses de Raquel. Porto Alegre: L & PM, 2003 (cf. 1975).

(O Ciclo das Águas). Porto Alegre: Globo, 1975.

“A Balada do Falso Messias” In: **Melhores Contos**. 6 ed. São Paulo: Global, 2003, pp. 17-24. (cf. 1976).

Os Voluntários. Porto Alegre: L & PM, 2001 (cf. 1979).

O Centauro no Jardim. 10 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 (cf. 1980).

A Estranha Nação de Rafael Mendes. Porto Alegre: L & PM, 1983.

Cenas da Vida Minúscula. 3 ed. Porto Alegre: L&PM, 2003 (cf. 1991)

A Majestade do Xingu. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003 (cf. 1997).

A Mulher que Escreveu a Bíblia. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 (cf. 1999).

Os Vendilhões do Templo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

¹ **Leopoldo OLIVEIRA, Prof. Dr.**

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Faculdade de Letras, Departamento de Letras Orientais e Eslavas