

LEOPOLDO OSÓRIO CARVALHO DE OLIVEIRA

NÚMERO USP: 2549016

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO —

A TRAJETÓRIA SEFARDITA EM *O SR MÁNI*, DE A. B.
YEHOSHUA — CONSIDERAÇÕES SOBRE A IDENTIDADE
JUDAICO-ISRAELENSE.

Programa de Pós-graduação

Área: Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas

FFLCH/USP

Orientadora: Prof^a Dr^a Berta Waldman

SÃO PAULO, 2001

LEOPOLDO OSÓRIO CARVALHO DE OLIVEIRA

A TRAJETÓRIA SEFARDITA EM *O SR MÁNI*, DE A. B.
YEHOSHUA — CONSIDERAÇÕES SOBRE A
IDENTIDADE JUDAICO-ISRAELENSE.

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre no curso de pós-graduação em Letras, área de concentração: Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, em outubro de 2001, orientada pela Prof^a Dr^a Berta Waldman.

A TRAJETÓRIA SEFARDITA EM *O SR MÁNI*, DE A. B.
YEHOSHUA — CONSIDERAÇÕES SOBRE A
IDENTIDADE JUDAICO-ISRAELENSE.

LEOPOLDO OSÓRIO CARVALHO DE OLIVEIRA

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre no curso de pós-graduação em Letras, área de concentração: Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, em outubro de 2001, orientada pela Prof^a Dr^a Berta Waldman.

Banca:

Prof^a Dr^a Berta Waldman — USP (orientadora):

Dr. Moacyr Amâncio — O Estado de São Paulo:

Prof^a Dr^a Nancy Rozenchan — USP:

Prof^a Dr^a Marta Francisca Topel — USP (suplente):

Julgado em: 05/12/2001

Conceito: Aprovado com Distinção

AGRADECIMENTOS

A Deus, por ter me dado a oportunidade de, com este trabalho, resgatar parcelas importantes de minha identidade.

À Berta Waldman, pela orientação livre e precisa e por acreditar em meu potencial.

A todos os meus professores de hebraico, especialmente Jane Glasman e Isabel Arcoverde, pelas sugestões e pelo material disponibilizado. Às professoras Nancy Rozenchan e Marta Topel, pelas sugestões e pelo material posto à minha disposição, o que enriqueceu sobremaneira minha pesquisa.

A todos os funcionários da Secretaria de Pós-graduação em Línguas Orientais, especialmente à Estelina, pela boa-vontade e pelos esclarecimentos sobre procedimentos acadêmicos, o que foi vital para que meus estudos transcorressem tranqüilamente.

À CAPES, pela bolsa de estudos concedida a meu projeto, o que tornou sua consecução muito mais fácil.

À direção e à coordenação da Escola Municipal Altivo Cezar, em Niterói, pela montagem favorável do meu horário nos anos em que cursei as disciplinas do mestrado e pela tolerância em relação às minhas ausências. A todos os colegas de trabalho, em especial às professoras Mariluz e Leizimar e ao professor Sílvia, pelo incentivo e companheirismo.

A meus irmãos, sobrinhos e cunhados, pelo amor, carinho e compreensão. À minha irmã mais velha, Jourlagre Paim, por me apresentar a um grande amigo: o livro.

Aos amigos Jefferson e Hivy Mello, pelo diálogo e por abrir generosamente as portas de seu apartamento em São Paulo. Aos amigos Vera Caetano e Alfredo Luiz Carlos de Jesus, pelo incentivo e paciência. Ao amigo Marcelo Amorim, pela troca de idéias, por facilitar a aquisição de bibliografia importada e pela revisão da versão em inglês do resumo.

À minha mãe, Irene Oliveira, cuja fé em Deus e na vida me fizeram ser quem eu sou e estar onde estou.

*Se eu não for por mim, quem será?
E se eu for só por mim, o que serei eu?
E se não agora, quando?*

Rabi Hilel

SUMÁRIO

RESUMO.	7
ABSTRACT.	9
INTRODUÇÃO.	11
I. A. B. YEHOŠUA E O SR. MÁNI — ALGUNS DADOS BIOGRÁFICOS, OBRA, GÊNESE E FORTUNA CRÍTICA DO ROMANCE.	17
NOTAS AO CAPÍTULO I.	33
II. ESTRUTURA NARRATIVA E HISTÓRIA EM O SR. MÁNI.	34
NOTAS AO CAPÍTULO II.	54
III. MÁNI: A MANIA DO “QUEM SOU EU?” — O SIONISMO E A CRISE DE IDENTIDADE JUDAICO-ISRAELENSE.	55
NOTAS AO CAPÍTULO III.	94
IV. MÁNI: A MANIA DO “QUEM SOU EU?” — O SIONISMO E A EMERGÊNCIA DA IDENTIDADE JUDAICO-ISRAELENSE.	96
NOTAS AO CAPÍTULO IV.	130
V. MÁNI: A MANIA DO “SOMOS TÃO DIFERENTES ASSIM?” — O PAPEL DO HOLOCAUSTO E DO JUDAÍSMO NA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE JUDAICO- ISRAELENSE.	132
NOTAS AO CAPÍTULO V.	168
CONCLUSÃO: CONSIDERAÇÕES SOBRE A IDENTIDADE JUDAICO-ISRAELENSE.	169
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.	181

RESUMO:

Palavras-chave: etnia, identidade, sociedade, história, sefarditas

O presente trabalho tem como objetivo principal examinar como se dá a recriação ficcional da trajetória sefardita na modernidade, através do âmbito do Mar mediterrâneo e de Israel, no romance *O Sr. Máni*, de A. B. Yehoshua. Para tanto, foi dividido em cinco capítulos:

I: apresenta alguns dados biográficos de A. B. Yehoshua, examina as relações do romance *O Sr. Máni* com o restante de sua obra e biografia, analisa suas inovações formais e temáticas, descreve sua fortuna crítica. II: examina os principais elementos da narrativa do romance estudado, subordinados a uma concepção de historiografia crítica, aquela que em grande medida foge da tradição historiográfica da descrição e análise de grandes fatos para centrar a atenção em como os mesmos influem na vida do indivíduo. III e IV: analisam a primeira e a quarta conversas do romance, com algumas referências à terceira, buscando estabelecer qual o papel desempenhado pela ideologia sionista na formação da identidade judaico-israelense; tendo como momentos privilegiados seu declínio e sua origem. Trata da natureza específica da crise identitária sabra e das relações inter-étnicas no seio dessa sociedade, que possivelmente estariam, a par do declínio da ideologia política, na raiz desta mesma crise. V: estuda a segunda conversa do romance, pontuada de referências à quinta, buscando estabelecer qual a visão que se pode extrair do romance sobre as influência do Holocausto e do judaísmo na construção de uma identidade étnica em Israel. Os pressupostos teóricos que dão suporte a esta análise são, basicamente, a visão nazista sobre os judeus e a reação destes a tal visão e as relações entre os judeus e outras etnias no período do *Velho Ishuv*. CONCLUSÃO: trata alegoricamente os temas do

suicídio, da orfandade, da bastardia e outros recorrentes no romance, no sentido de que podem refletir posicionamentos do autor sobre o devenir histórico e a estrutura da atual sociedade israelense e de sua crise de identidade.

ABSTRACT:

Key-words: ethnicity, identity, society, history, Sephardic Jews

This work has the major purpose of investigating how the fictional recreation of the sephardic trajectory in modernity along the region of the Mediterranean Sea and Israel, in the novel *Mr Mani*, by A. B. Yehoshua, takes place. To do so, it has been divided into five chapters:

Chapter I presents some A. B. Yehoshua's biographic data, examines the relations of the novel *Mr. Mani* to the author's previous literary work and his biography, analyzes its formal and thematic innovations, describes its critical reviews. Chapter II examines the structural narrative major components of the romance surveyed, under a critical historiography conception, one which, to a great extent, deviates from the historiographic tradition of describing and analyzing history great moments in order to focus attention on the ways they influence individual's life. Chapters III and IV analyze the first and the fourth chapters of the novel, together with some references to the third one, attempting to establish the role played by Zionist ideology in creating a Jewish-Israeli identity; with its decline and origin as the most representative moments. It deals with the specific nature of Israeli identitarian crisis and the inter-ethnic relations in the midst of this society, which could possibly be, together with the decline of the political ideology, in the roots of this crisis . Chapter V studies the second chapter of the novel, together with some references to the fifth one, trying to determine which point of view one could possibly infer from the novel about Holocaust and Judaism influences in the creation of an ethnic identity in Israel. The theory that supports these analyses are, basically, the nazi view about Jews and the reactions of the formers to such view and the relations between Jews and other

ethnic groups in *Old Ishuv* period. CONCLUSION treats allegorically some themes, such as suicide, bastardy, orphanhood and others, as they may reflect the author's stands about the historical trajectory and the social structure of Israeli society and its identity crisis.

INTRODUÇÃO

Uma das tendências mais importantes e produtivas da literatura israelense contemporânea é a de fazer do literário um veículo de reflexão e de pesquisa sobre a estrutura social e identitária do país em seu devenir histórico, enfocando a influência das minorias étnico-culturais na corrente hegemônica de repovoamento, o colapso e a redefinição das bases ideológicas do *Ishuv*, advindos da criação do Estado e da modernização da economia, e o impacto causado na sociedade pelos fatos ocorridos no âmbito do judaísmo mundial (o Holocausto, por exemplo).

Um dos objetivos principais do trabalho proposto é o de investigar como o romance *O Sr. Máni*, de A. B. Yehoshua, seguindo a tendência anteriormente exposta, constrói-se como um *romance de identidade*, propiciando uma reflexão literária e crítica sobre a identidade judaico-israelense pelo viés da recriação ficcional da trajetória sefardita através do Oriente Médio e de Israel e de como sua peculiar estrutura narrativa integra habilmente concepções estéticas a uma *narrativa historiográfica crítica*.

Assim, ao serem tematizados e recriados artisticamente os fluxos e refluxos a Israel de judeus provenientes dos Bálcãs, Turquia e Oriente Médio, em vários períodos da história do país, emergem do romance considerações sobre o papel dos judeus sefarditas na formação da consciência nacional de Israel; sua

inserção e seu papel na sociedade e os conflitos causados na mesma por sua presença; a manutenção, adaptação ou colapso de sua identidade, instituições e tradições culturais e religiosas frente as tradições ashkenazitas e o ideário secular, socialista e coletivista do Sionismo; sua provável aproximação identitária com os árabes e suas relações com outras minorias, judaicas ou não.

Explicitar os mecanismos literários utilizados para a recriação artística da trajetória sefardita e como a utilização hábil dos mesmos leva a uma reflexão mais ampla e abrangente sobre a formação de uma possível identidade judaico-israelense é o objetivo principal a ser perseguido na pesquisa proposta: a construção do perfil dos narradores de cada conversa e de seus interlocutores, a explicitação da experiência existencial e psicológica das personagens e sua interação no enredo da obra, a hábil escolha dos períodos históricos nos quais a ação é ambientada e o local onde os fatos narrados transcorrem são os elementos que, em seu conjunto, constroem todo o arcabouço de significações do romance.

Ainda que jamais implícita ou explicitamente formuladas em qualquer parte da narrativa, é lícito dizer que a leitura do romance suscita questões como “o que é ser, ao mesmo tempo, um judeu e um israelense?”, “há contradições e paradoxos entre os ‘conceitos’ designados por esses dois termos?”, “em que medida o judaísmo sabra se vincula ou se contrapõe à tradição religiosa e cultural da diáspora?” “qual o papel dos judeus sefarditas na formação da identidade nacional de Israel?” É a partir da integração dos elementos narrativos que emergem em *O Sr. Máni* essas questões, índices da problematização do conceito, difuso e impreciso, de identidade judaico-israelense. Interessa, portanto, não necessariamente o saldo ou resultado desta problematização e/ou encontrar respostas para as questões levantadas

pela leitura da obra, mas como a manipulação dos elementos especificamente literários permitem que elas sejam formuladas pelo leitor.

Neste trabalho, o termo identidade judaico-israelense designa a identidade nacional de Israel enquanto um desenvolvimento específico da identidade judaica, como bem observa o próprio YEHOSHUA (1996). Isso não significa que o componente judaico dessa identidade seja inequívoco ou mesmo restrito a elementos religiosos. Tampouco o fato de o termo judaico vir em primeiro lugar no adjetivo composto “judaico-israelense” significa que o componente judaico tenha primazia na caracterização da sociedade israelense, apenas tal posição foi escolhida por motivos eufônicos. Ou seja, tentar-se-á averiguar como se caracteriza literariamente uma sociedade ao mesmo tempo judaica e israelense.

A relevância do tema proposto é amplamente atestada pela recorrência de obras literárias que enfocam a questão da formação e do estágio atual da identidade judaico-israelense, em uma base histórica que leva em consideração as mudanças na estrutura social do *Ishuv* desde a primeira *alia* até os dias de hoje, sem desconsiderar os pressupostos do nacionalismo judaico europeu de fins do século XIX (em especial, o Sionismo) e a estrutura do *Velho Ishuv*.

Hoje, essa é uma questão candente em Israel, merecendo vários enfoques: seja privilegiando a análise do colapso das instituições e ideologias do Sionismo frente à criação do Estado, sua burocratização, a crescente diferenciação nos papéis sociais e a modernização da economia, seja dando maior relevância às relações de dominação socioeconômica a que estão sujeitas as minorias étnicas, culturais e religiosas (judaicas ou não), seja, enfim, atribuindo papel crucial ao

constante estado de alerta a que está sujeita a população devido aos intermináveis conflitos com os países vizinhos.

Quanto aos aspectos teóricos extraliterários, os mesmos elementos fundamentais da narrativa serão analisados sob um ponto de vista que tomará como base pressupostos das ciências sociais (principalmente antropologia social e sociologia) e da historiografia. É assim que, por exemplo, ao se tratar do narrador, levar-se-á em conta não apenas o aspecto literário desse elemento da narrativa, mas também a questão de como se escreve e/ou se conta a/uma história, baseando-se em uma maior ou menor identificação político-ideológica e étnico-cultural de quem “conta” com relação ao fato “contado”, ou seja, em que medida as concepções identitárias do narrador confluem ou divergem daquelas configuradas no fato narrado e em que medida influem na maneira pela qual os mesmos são expostos e/ou interpretados.

O principal ponto teórico do trabalho será claramente identificado quando da análise das conversas do romance. Nesse ponto, as noções antropológicas de etnia e identidade e de relações inter-étnicas serão cruciais para o entendimento da estrutura da obra. A relevância de tais pressupostos é evidenciada pela relação narrador–personagem que se encontra em *O Sr. Máni*: o narrador-personagem de cada conversa (exceto o da última) é sempre alguém que não pertence ao grupo étnico-cultural dos Máni (judeus sefarditas), via de regra pertencendo ao grupo política e ideologicamente hegemônico: uma representante da ideologia sócio-coletivista do kibutz, um nazista (durante a ocupação de Creta, na Segunda Guerra), um judeu-inglês (durante o Mandato Britânico) e um judeu-polonês laicizado e

parcialmente identificado com a ideologia sionista herziliana (durante a época da primeira *alia*).

É do contato impactante que esses narradores-personagens têm com os Máni que emerge na narrativa toda a problemática das relações entre os diversos grupos étnicos e culturais que contribuíram para a formação da sociedade israelense e de sua identidade nacional e da própria identidade judaica como uma macro-identidade, pois são discutidos por toda a narrativa os embates, convergências e contradições entre as diversas “tradições judaicas” entre si e delas com a modernização, “ideologização” e secularização do *Novo Ishuv*.

O conceito de identidade que será seguido é aquele exposto por CARDOSO DE OLIVEIRA (1976), ANDERSON (1983) e SOUSA (1999), a saber: não apenas um conjunto de traços e caracteres étno-culturais de determinado grupo, inserido em uma determinada sociedade ou em várias, como características físicas, hábitos culturais, língua e religião, mas sua importância para a manutenção da coesão do grupo em torno de seus interesses sociais e a assunção desses traços por seus membros não apenas como um valor em si mesmos, mas também como valores socialmente construídos de afirmação coletiva e individual, pois importa não apenas sua assunção coletiva, mas aquela de cada membro do grupo, ou seja, é necessário que haja por parte do sujeito uma relação afetiva de pertença e uma sintonia entre tais valores e sua individualidade psicossocial.

Ainda sobre os traços e caracteres que fazem parte da identidade étnica e nacional de determinado grupo, importa a distinção entre aqueles que são pertinentes e valorizados como seus pelos membros do grupo e aqueles que lhes são atribuídos por indivíduos ou ideologias pertencentes a outros grupos, não necessariamente

pertinentes ou percebidos (ou mesmo verdadeiros) por aqueles a quem são imputados. Esses traços também não estão necessariamente 100 % presentes em cada um de seus membros, mas basta que haja um núcleo comum de identificação. Como exemplo, podemos citar os próprios judeus que, apesar de falarem línguas distintas, de acordo com os locais em que se instalaram, de possuírem hábitos culturais diferenciados e de se apresentarem sob os mais variados fenótipos, sentem-se como várias comunidades de um mesmo povo, unidos por concepções religiosas e pela consciência de um destino e de um passado comuns.

Importa também, no romance, a seleção, jamais arbitrária, tanto daquilo que vai ser narrado quanto de seus aspectos a serem ressaltados, atenuados, minimizados ou omitidos. Buscar-se-ão as ferramentas para a análise do anteriormente exposto na relação, às vezes paradoxal, entre a história e a historiografia, principalmente a corrente historiográfica e filosófica (ADORNO, 1993) que considera que nem só de grandes fatos coletivos se faz a história de um povo: a análise do que ocorre na vida privada, as concepções de vida, de mundo e de sociedade do cidadão comum e sua experiência existencial e psicológica, a par do papel das instituições sociais em dado momento ou em seus desenvolvimentos, são dados que podem dar explicações ou visões mais completas do devenir histórico desse povo e dos possíveis caminhos futuros a serem palmilhados.

I. A. B. YEHOSHUA E *O SR. MÁNI* — ALGUNS DADOS BIOGRÁFICOS, OBRA, GÊNESE E FORTUNA CRÍTICA DO ROMANCE

Nascido em 1936, Avraham Yehoshua¹ é considerado um dos maiores escritores israelenses da atualidade. Seu pai, Yaakov Yehoshua, descende de uma antiga família sefardita de Jerusalém e sua mãe, marroquina de nascimento, chegou a Israel em 1932, com o pai e mais dois irmãos. Porém, a base de sua educação, por orientação de seus pais, se deu no ambiente ashkenazita, sionista e laico do Ginásio Hebraico; propiciando, assim, poucos vínculos com a antiga comunidade sefardita jerosolimita (YEHOSHUA, 1989: 230-231 e BAND, 1995: 185). Atualmente, Yehoshua é professor da Universidade de Haifa, onde reside, e sua obra compreende, além de romances, contos e novelas, artigos e ensaios sobre política, ideologia, literatura e cultura.

No início de sua carreira, a crítica aponta um estilo alegórico na construção das situações e personagens, sinalizando com as mesmas para significados mais amplos, que transcendem o que vem textualmente expresso². Já aí se encontram os prenúncios dos motivos cíclicos, que viriam a ter capital importância em *O Sr. Máni*, como os óculos, em “Diante das Florestas” (MAZOR, 1995: 324). Em seus romances e contos, foram identificadas influências de Faulkner e Joyce na temática (BEN-DOV, 1990: 8) e na polifonia dos gêneros (HIRSHFELD, 1995: 80),

Gnessin e Tchekov na construção do perfil das personagens (MAZOR, obra citada; idem), e de Agnon na desestabilização dos fatos narrados (BAND, 1995: 186). Seus romances *Divórcio Tardio* e *Cinco Estações* foram resenhados na primeira página no *The New York Book Review*. *Cinco Estações* foi considerado pela crítica como um dos 10 melhores livros publicados em 1989 nos Estados Unidos.

Seu primeiro livro de contos, *Mot Ha-zaken* (*A morte do Ancião*, sem tradução para o português), foi publicado em 1963 e o segundo, também de contos, *Mul Ha-yearot* (*Diante das Florestas*, sem tradução para o português), em 1968. O volume foi escrito em Paris, onde Yehoshua fazia seus estudos de doutoramento e seu conto homônimo foi objeto de vários estudos, dentre os quais os de HEVER (1998: 139-161)³ e BAND (1998:163-173). Em 1993, as narrativas que compõem esses dois livros foram republicadas na coletânea *Kol Ha-sipurim* (*Todos os Contos*, sem tradução para o português). Apenas dois contos de Yehoshua têm tradução para o português: *O Casamento de Gália* e *O Silêncio Contínuo do Poeta*, ambos retirados de *Diante das Florestas*.⁴

Sua estréia no romance se deu em 1972, com *Be-techilat Kaitz — 1970* (*No Início do Verão — 1970*, sem tradução para o português), seguido de *O Amante*⁵ (*Ha-meaveh*, 1977), *Guerushim Meucharim* (*Divórcio Tardio*, 1982, sem tradução para o português), *Cinco Estações*⁶ (*Molcho*, 1987), *O Sr. Mání*⁷ (*Mar Mání*, 1990), *Shiva*⁸ (*Hashivá Me-hodu*, 1994), *Massá el Tom Ha-elef* (*Viagem ao fim do milênio*, 1997, sem tradução para o português) e, segundo informações do próprio Yehoshua, por e-mail, em setembro de 2001 publicou-se a novela *Ha-kalá Ha-meshachreret* (*A Noiva Libertadora*).

Como ensaísta e articulista, Yehoshua publicou em 1980 (republicado em 1984) o volume *Bi-zchut ha-normáliut (Pelo direito à normalidade)*, que compreende cinco artigos sobre sociedade israelense e suas relações com a diáspora e o debate ideológico em torno do Sionismo. Em 1989, publicou a coletânea de ensaios *Ha-kir ve-ha-har (A muralha e a montanha)*, na qual se encontra o ensaio, de cunho autobiográfico e confessional, *Be-chipus acher ha-zmán ha-sefaradi he-avud (Em busca do tempo sefardita perdido)*⁹, elemento indispensável para a compreensão da ausência, escamoteamento ou presença do elemento sefardita na obra de Yehoshua, como um todo, e em *O Sr. Máni*, particularmente.

Nesse ensaio/artigo/confissão, Yehoshua relata a intensidade e a profundidade de suas relações com o pai, pesquisador da história das antigas comunidades sefarditas de Jerusalém e de seu folclore, do final do século XIX e começo do XX. Yaakov Yehoshua começou a publicar suas pesquisas três anos após a publicação de *A Morte do Ancião* e até sua morte, em 1982, havia publicado 12 livros sobre o assunto (YEHOSHUA, 1989: 228). Os ecos dessa existência sefardita, porém, eram quase inaudíveis na obra do filho. Sintomaticamente, após a morte do pai, Yehoshua passa a se preocupar mais com as questões sobre sua identidade sefardita e o porquê da pouca representatividade da mesma em sua obra. Significativo é o seguinte trecho:

Essa introdução serve para começar a responder uma pergunta que paira sobre minha cabeça todo o tempo: onde está o seu sefaradismo? Ou o que encobre o seu sefaradismo? Por que em suas criações não aparecem aqueles sefarditas antigos que seu pai tão bem descrevia, porque você mesmo parece um ashkenazita óbvio, sem *chet* e *áin* ou *resh* vibrante? Por que sua existência não irradia nenhuma nostalgia pelas raízes? Em resumo: vêem-me como um completo assimilado, e parece-me que vêem nisso um defeito moral (YEHOSHUA, obra citada: 230)¹⁰

Yehoshua credita seu quase total desligamento do mundo sefardita ao encaminhamento que seus pais deram à sua educação e à de sua irmã, o que revelava seu comprometimento com o *Ishuv* ashkenazita-sionista das décadas de 30 e 40, anterior ao estabelecimento do Estado de Israel: a mãe, cuja língua nativa era o francês, achou mais natural ligar-se espiritualmente à comunidade que então estabelecia seu predomínio, a qual era tão estranha para ela quanto o mundo dos sefarditas antigos, ao qual não pertencia. O pai, por seu lado, estava ligado ao *stablishment* universitário europeizado da Universidade Hebraica e admirava os judeus ashkenazitas, ideologizados e proeminentes com os quais mantinha contato nos ministérios do governo mandatário, para o qual trabalhava. Portanto, era compreensível que direcionassem seus filhos no rumo da cultura que estava se tornando dominante (YEHOSHUA, obra citada: 230-231).

Assim, seus contatos com o mundo sefardita resumiam-se à família de seu pai e à frequência, aos sábados, à sinagoga sefardita, prática repetida em respeito à sua mãe. Suas ligações mais intensas eram com a ideologia e com a política do novo Estado, tendo até mesmo servido como instrutor em um kibutz do movimento escotista. Mas não queria ser ashkenazita, e sim israelense; embora admita que não se comprometer com qualquer identidade étnica ou cultural que não fosse a predominante (i. e. ashkenazita) foi uma boa solução em tempos de imigração maciça de judeus oriundos dos países árabes (YEHOSHUA, obra citada: 232-234).

Em relação à presença sefardita na obra de Yehoshua, essa situação mudou paulatinamente. Os primeiros ecos mais distintos do tema começaram a aparecer em seu romance de 1977, *O Amante*, possivelmente como resultado de um conflito que teve com o pai na primeira metade dos anos 70, quando não teve

paciência para ler um manuscrito sobre o tema das pesquisas deste. Superando a mágoa pelo amor que tinha ao filho, o mesmo lhe disse: *Você, Avraham, ainda voltará a esse assunto [o mundo sefardita], ele está guardado para você, Avraham, você só escreverá suas coisas mais importantes depois que eu morrer.* (YEHOSHUA, obra citada: 238). No romance citado, aparece a figura da senhora Vedutcha, construída, segundo o autor, com base em algumas características de seu avô (YEHOSHUA, obra citada: idem).

Em 1983, após uma nova presença sefardita em seu romance do ano anterior, *Divórcio Tardio*, na figura da personagem Calderón, Yehoshua parece ter pensado estar pronto para vãos mais altos no que concerne a uma utilização mais ampla e central da vivência sefardita jerosolimita em sua obra. Assim, começou a trabalhar em *O Sr. Máni*, cuja primeira conversa a ser escrita ocupava-se do período central das pesquisas de seu pai: a época da conquista de Jerusalém pelos britânicos ao final da Primeira Guerra Mundial, a terceira conversa. Segundo o próprio autor (YEHOSHUA, obra citada: 239), não lhe foi particularmente difícil escrever este capítulo do romance, devido a que o material publicado de seu pai facilitou-lhe sobremaneira a caracterização do período histórico.

Porém, logo apareceram dificuldades, tanto formais quanto temáticas, e Yehoshua foi obrigado a abandonar provisoriamente o projeto, só o retomando em 1988. Nesse ínterim, compôs e publicou *Cinco Estações*, romance no qual o tema sefardita aparece, ainda um tanto secundário, na figura da personagem central: Molcho, um sefardita assimilado aos modos de vida do *stablishment* ashkenazita do Israel moderno e sua adaptação à nova vida, que se lhe descortina após a morte de

sua mulher. Examinem-se as causas da interrupção de *O Sr. Máni* e suas relações com *Cinco Estações* nas palavras do autor:

Fui obrigado [a interromper a escritura de *O Sr. Máni*]. Depois de ter escrito o primeiro capítulo, comecei a escrever os outros. E de cada um deles escrevi dez páginas e fui obrigado a parar. Eu tinha uma sensação de um problema de autenticidade. Perguntei a mim mesmo: o que sei eu sobre um médico judeu da Cracóvia do final do século XIX? O que eu sei sobre os alemães, sobre o gentio que conversa com a avó? O que significa para mim um velho rabino em Atenas etc. Eu tinha também o problema da língua, que não parecia correta para mim. E fui obrigado a parar. (BESSER, 1990: 27)¹¹

É a primeira vez que ouço isso. Os dois livros são como que o completo oposto um do outro. Isso me surpreende. A figura de Molcho cria no romance dele um tipo de mentalidade, de pensamento, de sentimentalismo. E você os descobre nos Máni? Molcho não é ideologizado. Ele é mais submisso. Os Máni têm, pelo menos parte deles, uma “super-mania”. Mas a verdade é que vi uma ligação entre esses dois romances. Eles também foram escritos quase que do mesmo modo. Quer dizer, comecei *O Sr. Máni*, escrevi *Cinco Estações*, continuei *O Sr. Máni* e eles, pelo visto, estão muito ligados um ao outro, apesar das diferenças entre eles. Talvez como uma metáfora engraçada: como um ovo estrelado, composto de clara e gema, que diferem muito uma da outra, mas que, não obstante, formam um só corpo. Em certo sentido, assim se parece também a ligação entre *Cinco Estações* e *O Sr. Máni*. *Cinco Estações* é a clara que se espalha e *O Sr. Máni* é o núcleo brilhante e vermelho. Molcho é um sefardita difuso, assimilado, que está ligado a esta “manidade”, que ardeu em mim. Com certeza, pode ser que o juiz Máni, no primeiro capítulo, te fez lembrar um pouco de Molcho, apagado, com uma obsessão pela morte. De todo o viço dos pais de seus pais — que sabiam exatamente o que queriam — restaram-lhe apenas as lembranças deles, com algum desejo obscuro pela morte, que ele quer satisfazer, mesmo contra sua vontade. Isto está realmente ligado a Molcho de certa forma. Fundamentalmente, *Cinco Estações* teve uma influência sobre *O Sr. Máni*. Se *O Sr. Máni* tivesse sido escrito sem *Cinco Estações*, se tivesse sido escrito primeiro, ele seria, aparentemente, muito mais caustico, muito mais venenoso. *Cinco Estações* suavizou-o (BESSER, obra citada: idem)

Yehoshua só retomaria os trabalhos com o romance após forjar uma língua e uma linguagem adequadas a cada etapa constitutiva de seu projeto e após extensas pesquisas históricas para a caracterização de cada época retratada em seu romance. Veja-se a descrição do processo em suas próprias palavras:

A questão da língua foi muito relevante, no sentido de um mergulho profundo para dentro da História. Formalmente, cada conversa repousa em uma língua diferente. A primeiro — no hebraico, a segunda — no alemão, a terceira — no inglês, a quarta — no iídiche e a quinta — no ladino. Mas eu quis dar um toque do hebraico como era, segundo

minha suposição, naquele período e naquele contexto cultural. Tentei construir a conversa alemã, por exemplo, com base no estilo das traduções de Avi-Shaul para Thomas Mann. O terceiro capítulo, o inglês, foi construído em uma linguagem elevada, segundo os filmes ingleses. Para o quarto capítulo, li muito Brener e Gnessin para verificar o modo como eles flexibilizaram a frase. No quinto capítulo, promovi uma mágica, através da ficção e através das palavras que ouvi na minha infância do ladino. Mas grande parte disso tudo, foi, naturalmente, um trabalho de ficção, para criar com sua orientação como que uma língua comum entre mim e o leitor, de modo que fosse possível sugerir a época e a mentalidade de suas pessoas através da língua. (BESSER, obra citada: 26)

O trabalho realmente foi grande, mas esta foi exatamente a parte agradável — abandonar a folha em branco, a qual você tem de preencher com sua alma, e se dedicar ao recebimento dos detalhes do mundo. Estudar, por exemplo, qual era o aspecto da Jerusalém do século XIX. Foi excitante e agradável, para distinguir da escrita sobre o homem israelense neurótico que circula entre Telavive e Jerusalém. É gratificante que se possa de repente navegar na ficção e viajar para se ligar a outras épocas. Naturalmente, eu tive sorte de me encontrar na universidade e ter especialistas para tudo. Há, por exemplo, Alex Karmel, que é especialista renomado na Jerusalém do século XIX e ressuscitou para mim os mínimos detalhes. Natanael Lifshits, que também pesquisa a história de Jerusalém, me ajudou. Ele me traçou o mapa. Na Jerusalém antiga havia, por exemplo, descampados. Na estrada que liga Jaffa à Jerusalém, por exemplo, no trecho que nós denominamos Bab-El-Wad, não era possível passarem dois cavalos juntos. Como era transportada a água, quais epidemias havia etc. Nesse sentido, precisei estudar Creta, a operação alemã de pára-quedistas que houve lá em 1941. Esta parte é obviamente documental. Tudo, incluindo o que fizeram com os judeus no navio que afundou. Tudo é exato. E para cada mínimo detalhe, eu tinha, às vezes, que procurar um especialista ou ler capítulos inteiros. Eu quis ser exato tanto quanto possível. Precisamente por causa disso é que a narrativa em si mesma é absolutamente verossímil. Chegou ao ponto de eu não querer nem mesmo inventar um nome para o kibutz, e escolhi *Mash'abei Sadê*. Foi importante para mim que tudo fosse verdade, do ponto de vista dos fundamentos históricos frente à ficção mais desenfreada. (BESSER, obra citada: 27)

Todo esse processo, que culminou com a publicação do romance em 1990, teve, além dos objetivos artísticos e estéticos, objetivos pessoais. Com *O Sr. Máni*, Yehoshua lançava-se mais firmemente no caminho pela *busca de sua identidade sefardita perdida*, para abrir de uma vez a *gaveta* na qual a tinha guardado (YEHOSHUA, obra citada: 232). Porém, como toda busca identitária, os caminhos do sujeito se cruzam com os caminhos do coletivo, pois só se busca uma identidade pessoal dentre as opções identitárias disponíveis no solo cultural onde se dá tal

busca. O que individualiza a possível identidade é sua significação para quem a encontra e o uso que dela fará. Ao que parece, à identidade sefardita (re)encontrada, Yehoshua deu vários usos em seu romance; um deles é a descrição, análise e recriação ficcional de sua trajetória na história judaica moderna, de um modo geral, e seu papel na formação da identidade israelense, mais especificamente. Veja-se sua declaração sobre o assunto:

Mas, essa interpretação [para o nome Máni], “o que sou eu?”, é boa. Quer dizer, “o que sou eu” num sentido amplo. Não do ponto de vista da história familiar. Eu quis buscar como apareceu o “sefardita antigo” como um componente de minha identidade, que carrego ao longo de minha vida. Dentro do sistema ideológico, dentro do grande debate sionista, o que me traz o sefardita antigo? Este elemento dentro de minha identidade pessoal eu queria esclarecer. Ele me interessa. E foi importante para mim na construção de minha teoria sobre a diáspora e sobre a identidade israelense. O fundamento pré-sionista para uma pertença incondicional à terra. Uma pertença a este lugar, assim como o árabe pertence a ele. Então, eu posso entender também a pertença hebraica. Quem experimenta uma percepção da pátria verdadeira, de acordo com o que eu sinto aqui, pode entender também a percepção da pátria do árabe. (BESSER, obra citada: 28)

Yehoshua ainda ressalta que o caso de ter tido uma educação ashkenazita-sionista-ideologizada, apesar de seus pais serem marroquinos e sefarditas, caracteriza toda a sua geração (YEHOSHUA, obra citada: 231-232). O comprometimento com a nova mentalidade que ali estava em formação solapava toda e qualquer identidade étnica e cultural ou ideologia política que lhe fossem contrárias, fosse ela laica ou religiosa, sefardita, oriental ou ashkenazita-tradicional. Portanto, uma busca pessoal por uma identidade, que se dá através de um viés tão amplo quanto o do romance e cuja história de repressão de uma identidade minoritária é compartilhada por muitos, pode inspirar e refletir outras buscas pessoais nesse mesmo sentido, ou como melhor definiu Nitza BEN-DOV (obra citada: 24):

Os interlocutores estranhos — israelenses ashkenazitas dos anos 80, alemães nazistas, britânicos, judeus poloneses, judeus sefarditas que perambulam por todo o Império Otomano da primeira metade do século XIX — também esses obrigaram-no [Yehoshua] a leituras fundamentais, para que as linhas fictícias que se estendem entre eles e os vários Máni tenham significados políticos, nacionais, que estão em nossa alma. Um “eu creio” pessoal, nacional e cosmopolita este de A. B. Yehoshua, em um livro abrangente, patriota e excitante, que toca nos pontos nevrálgicos de nossa permanência física, espiritual, ética e coletiva; aqui e agora, e em todos os lugares e em todos os tempos.

Fica claro, porém, que o desejo primeiro de compor o romance e muitos dos elementos que podem ser encontrados em *O Sr Máni* brotaram da história de vida do autor, de reminiscências de sua infância e juventude junto a seus familiares sefarditas e, especialmente, a seu pai. A descrição da ligação amistosa e natural que os Máni têm com os árabes, por exemplo, podem ser comparadas de uma maneira óbvia com a descrição que YEHOSHUA (obra citada, 234-235) faz da relação de seu pai com os mesmos, em seus contatos com essas populações, devido a seu trabalho no Ministério das Religiões. O descuido de Yossef Máni, o terceiro, em relação à religião a favor da ideologia e a atração de Moshé Máni pelo mundo ashkenazita-sionista podem ser relacionados com seu próprio comportamento na juventude (YEHOSHUA, obra citada: 231-234).

Delineia-se aí, então, como observa BAND (1995: 187), ecos dos posicionamentos de Berdyczewski, segundo os quais a vivência coletiva só faz sentido e só é bem compreendida quando organizada através da vida e das necessidades do indivíduo. Assim, com *O Sr. Máni*, Yehoshua traça um duplo caminho: abandona o coletivo de sua juventude para buscar o individual, deste retornando ao coletivo. Um retorno redimensionado, na medida em que o coletivo é aí apresentado, descrito e avaliado pelo prisma e pela voz de um “eu” (as

personagens do romance e seu criador), e não de um “nós” (a “sabedoria do coletivo”).

O Sr. Máni é considerado pela crítica como a obra mais importante e completa de Yehoshua, a qual assinala tanto para uma continuidade quanto para uma revolução estética e temática em relação às suas narrativas anteriores. Segundo Guershon SHAKED (1995: 132), uma das maiores qualidades de Yehoshua enquanto escritor está no fato de que elementos que seriam secundários em um romance seu, se transformam em fatores primordiais na próxima narrativa. Não se trata apenas de pôr em primeiro plano na nova obra uma característica secundária da antecedente, mas também de redimensioná-la, desenvolvê-la. Veja-se em sua própria formulação:

Em *O Sr Máni*, Yehoshua utiliza uma nova estrutura. Uma das maiores qualidades de Yehoshua é a de que ele evolui de romance a romance, e aquilo que no romance anterior era um fator secundário, transforma-se em fator principal do novo romance. A mudança no funcionamento dos fatores na nova forma é seu meio de renovação enquanto criador. O fator formal monodialógico, o qual Yehoshua começou a utilizar em *Divórcio Tardio* (Quinta Noite, 169-20)¹², transforma-se em fator estrutural em *O Sr Máni*. Do mesmo modo, o modelo de uma conversa entre uma figura de autoridade, cuja função na conversa é periférica, e uma figura dependente (no plano das relações), que exerce na conversa a função de principal falante, também já está presente em *Divórcio Tardio*: na sexta feira, entre as quatro e cinco horas da tarde (203-227), encontra-se Zvi com seu tutor. A conversa é uma conversa óbvia entre tutor e tutelado, na qual se ouve principalmente a voz do tutelado. O tutor apressa o monólogo mediante observações curtas. Em *O Sr Máni*, desaparecem até essas pequenas intervenções, e nós ouvimos apenas um lado: a voz de uma filha ou filho, que fala com uma figura de autoridade (uma mãe, uma mãe adotiva, um militar superior, um pai, um rabino, que também é um pai adotivo). Concluimos as réplicas do outro lado [da conversa] pelas palavras de quem fala. (SHAKED, obra citada: idem)

Do mesmo modo, ainda segundo SHAKED (obra citada: idem), comporta-se a questão do tema sefardita: secundário em *O Amante* e em *Cinco Estações*, torna-se, em *O Sr. Máni*, um fator primordial, desenvolvido e redimensionado. Assim, da junção entre as estrutura (monodialogismo) e temática (o

mundo sefardita) secundárias dos romances anteriores, nasce *O Sr. Máni* enquanto obra original e grandiosa, uma vez que esses elementos são reutilizados de uma forma que busca dar nova face ao gênero romanesco.

Segundo Adina ABADI (1995: 90), a estrutura monodialógica, na qual apenas a voz de um dos lados do diálogo é ouvida, já estava prevista desde 1929 por Mikhail Bakhtin, em seu *Problemas da poética de Dostoiévsky*. Aparentemente, *O Sr. Máni* é um dos poucos romances na literatura mundial, juntamente com *Grande Sertão Veredas*, de Guimarães Rosa, a serem construídos totalmente nesse tipo de estrutura; apesar de que em algumas obras sejam encontrados trechos monodialogados, como em *A traição de Rita Hayworth*, de Manoel Puig, publicado em 1973. Totalmente monodialógica é a peça de Jean Cocteau, *Uma voz humana*, de 1930, na qual uma mulher conversa com seu amado por telefone. ABADI (obra citada: idem) ressalta, porém, que o discurso da voz que é ouvida nessa peça, por vários recursos teatrais, não deixa dúvidas sobre o que está sendo dito por quem está do outro lado da linha, o que nem sempre acontece no romance de Yehoshua.

O nível mais perceptível de confluência entre a continuidade e a renovação da obra de Yehoshua, configurado em *O Sr. Máni*, encontra-se em suas personagens. Segundo Yair MAZOR (obra citada: 324-338) o que caracteriza as personagens de suas narrativas é a debilidade e a fraqueza, o espírito alquebrado e o desânimo frente a uma realidade cinzenta e desprovida de raízes, a esterilidade e a impotência para mudar a situação deficitária em que se encontram. As personagens femininas são mais enérgicas e decididas do que as masculinas, que não raro são dominadas pelas primeiras. Nesse sentido, as personagens de *O Sr. Máni* refletem uma continuidade na caracterização dos tipos da prosa de Yehoshua: as angústias e

fraquezas de Gavriel Máni, de seu pai, Efraim Máni, do tenente Horowitz, de Efraim Shapiro, do médico Máni e a energia de Agar Shiló e de sua mãe, Yael, e de Tamara).

Porém, ainda segundo MAZOR (obra citada: idem), essas personagens, e muitas outras do romance, diferem das que figuram nas narrativas anteriores por certa dose de iniciativa, de uma força, limitada, é certo, para escavar seu passado em busca das origens de suas angústias e privações morais, com o intuito de restaurar o presente e de abrir os horizontes para o futuro e, neste ponto, *O Sr. Máni* representa uma renovação na obra de A. B. Yehoshua. Veja-se o que se delineou nos dois parágrafos anteriores segundo as palavras do próprio ensaísta:

Em contraste com o nível da passividade, marcado em *O Sr. Máni*, apresenta-se a seu lado o nível oposto, o nível da atividade, identificável em personagens como Agar ou Linka, no espião Yossef Máni, que estimula o despertar nacionalista junto aos árabes, ou em seu “avô”, Yossef Máni, que procura judaizar os árabes, ou até mesmo Avraham Máni, que “conhece” à sua nora para continuar a semente dos Máni. Também outros são resgatados do nível da passividade e introduzem como que a maturação de uma norma de comportamento nas criações de Yehoshua. A atividade dessas personagens concretiza-se em uma volta ao passado, não partindo de um desejo de preservá-lo ou restaurá-lo; mas um esforço enérgico para usá-lo como ponto de partida para a mudança do presente empobrecido e debilitado. *O Sr. Máni* aponta para uma junção ou bifurcação entre continuidade e mudança na obra de Yehoshua. A marcação passiva que há nele [no romance] está ligada à continuidade, mas a tomada da atividade que há nele não corresponde ao modelo temático de Yehoshua até agora, anunciando uma mudança (MAZOR, obra citada: 326).

E ainda:

Na obra anterior de Yehoshua, as personagens não mostram nenhum empenho voluntário de se libertar de sua condição existencial estéril, superficial, pobre de significado; elas caminham no pátio dos fundos da vida, e quando aponta nelas algum empenho para uma libertação, ele se evapora rapidamente. Em *O Sr. Máni*, ao contrário, há personagens que tomam iniciativa. A maioria escolhe um caminho de ação limitado e contido, em uma dose mínima, que corresponde à sua reserva limitada de energia. Dentro de uma autoconsciência, que não é necessariamente expressa, elas se dirigem ao passado para descobrir suas raízes, para que seja possível a elas juntarem-se à realidade oprimida e restaurar sua existência debilitada. De seu ponto de vista, devido à

limitação de sua energia, a escavação no passado é um elemento e uma condição para a restauração da existência e de sua ressurreição. Mas há personagens que não buscam no passado um fim determinado nem o limitam a uma função de rede de segurança, mas de uma rede que os projete para um lugar melhor numa instância do futuro. Esta é a diferença que há entre as personagens de *O Sr. Máni* e a maioria das personagens anteriores de Yehoshua, e essa é a sutura em cuja extensão ocorre a mudança do romance (MAZOR, obra citada: 328).

Se no nível da construção dos perfis das personagens *O Sr. Máni* é visto como um ponto de transição na obra de Yehoshua, é justamente no nível formal que a crítica aponta sua renovação total, através da utilização, reutilização redimensionada e combinação de elementos vários, que dão ao romance um aspecto que desafia qualquer tentativa de classificação. Ou seja, *O Sr. Máni*, indubitavelmente, é um romance, mas de que tipo? Qual o seu gênero?

SHAKED (obra citada: idem) caracteriza-o como um romance histórico “anti-histórico”, pela ordem cronológica ao contrário e, é possível acrescentar, pela falta de relações causais entre os períodos descritos e pelas junções históricas complicadas e nem sempre claras, que percorrem todo o romance (sobre isso, ver capítulo II e V deste trabalho). Também o caracteriza (obra citada: idem) como uma saga familiar “anti-familiar”, pois a história da família não é contada por membros da mesma (com exceção da última conversa).

Hilel BARZEL (1995: 114-115) caracteriza-o como um romance polifônico, no qual é possível identificar ao menos três gêneros predominantes: a dramaturgia¹³ (pela indicação da cena, pelos diálogos e pelo conflito dramático entre os interlocutores), o conto extenso ou novela (pela autonomia e completude estrutural de cada uma das conversas, que têm começo, meio e fim) e o romance (pelos elementos que interligam as conversas em um todo coeso). Além disso, identifica vestígios de vários outros gêneros disseminados pela obra, exemplificando

com traços do conto gótico presentes na primeira conversa (pelo clima de mistério que envolve Agar em Jerusalém) e o cancionero sefardita presente duas vezes na quinta conversa (BARZEL, obra citada: idem). Também Nitza BEN-DOV (obra citada: 8) caracteriza-o como um gênero híbrido e um romance polifônico, ressaltando que esta característica já estava presente em *O Amante* e em *Divórcio Tardio*, sendo potencializada e “reinventada” em *O Sr. Máni*.

Mikhail BAKHTIN (1998: 71-164 e também disperso) assevera que as características primordiais e imanentes ao gênero romanesco são a polifonia e o dialogismo, no sentido de que em seus enunciados ressoam e dialogam simultaneamente muitas vozes: a experiência de vida do autor, seu estilo, as diversas facetas da linguagem concretamente utilizada no contexto cultural da obra e sua reinvenção textual, a realidade social em que se insere e os elementos ficcionais que se lhe agregam, a experiência individual e coletiva do leitor etc. Isso tudo se torna elemento constitutivo do romance por sua característica de gênero construído em contato com a realidade, estabelecendo com ela as mais diversas relações. Sendo assim, por mais simples que seja determinado romance, nele sempre serão ouvidas muitas vozes, pois a polifonia é o elemento que o distingue dos demais gêneros literários.

Aparentemente, a essa polifonia intrínseca do gênero romanesco, Yehoshua acrescentou uma polifonia “intencional”, selecionando e adicionando muitas outras vozes à orquestração já existente de per si na estrutura de um romance; arranjando-as e harmonizando-as segundo uma lógica própria. Essa polifonia intencional e trabalhada foi o que possibilitou, por exemplo, que Ariel HIRSHFELD (obra citada: 80-89) comparasse a composição do romance com a arte musical da

fuga, pela repetição, variação e alternância dos motivos entre as diversas vozes.¹⁴ Nesse sentido, é possível dizer que *O Sr. Máni* é um romance “multipolifônico”.

E é justamente essa “multipolifonia” o elemento responsável pela megafortuna crítica do romance. Já em 1986, quando Yehoshua publicou a terceira conversa no periódico *Política* (março, exemplar 5-6, pp. 2-15), foram publicados dois estudos sobre a mesma. Em 1990, ano de publicação do romance completo, foram publicados nada menos do que 36 trabalhos sobre o mesmo, entre entrevistas, artigos, ensaios, resenhas e capítulos de livros. Em 1995, NITZA BEN-DOV (1995) organizou uma coletânea de 32 artigos sobre *O Sr. Máni* (e mais um sobre *Shiva*), alguns já publicados anteriormente e outros especialmente escritos para o volume.

Tais artigos baseiam-se em um leque muito amplo de possibilidades interpretativas e teorias várias que lhes dão suporte: história e historiografia, sociologia, antropologia cultural e social, arqueologia, ciência política, semiótica e lingüística, psicologia e psicanálise, mitologia e folclore, biografia, literatura comparada, história da literatura, teoria literária e estilística, música e dramaturgia e, até mesmo, escrita feminista. Também o grau de abrangência que cada autor dá a seu artigo varia muito, desde a análise do romance como um todo à análise de determinados motivos e conversas, passagens ou mesmo personagens.

Isso, naturalmente, leva a que sejam encontradas interpretações e respostas por vezes contrárias e contraditórias entre si aos enigmas postos pela leitura do texto; todas, porém, coerentes e possíveis, mas que em sua totalidade jamais serão capazes de exaurir a fonte ininterrupta de significados dessa obra singular e original. Ou, para usar as palavras de Guershon SHAKED (obra citada: 138), *o grande enigma de pais e filhos e a genealogia de uma família foi e permanecerá sendo um*

enigma, por mais que o expliquemos. Yehoshua conseguiu neste romance sustentar um enigma mais interessante do que qualquer solução possível.

NOTAS AO CAPÍTULO I.

¹ — B. significa “Bulli”, apelido do autor.

² — Um bom exemplo disso é a possível interpretação alegórica do conto *O Casamento de Gália*, no qual pode-se tomar a personagem título como representando a terra de Israel, os ex-amantes como os vários povos que tiveram algum domínio sobre ela, o marido como o povo judeu e o amante rejeitado, violento e inconformado como os árabes. Neste conto, não se pode ver um significado maniqueísta de que a terra pertence somente aos judeus, pois é sugestiva a situação em que Gália acompanha penalizada o homem que surrou seu marido para fora do kibutz.

³ — Originalmente publicado em inglês em 1990.

⁴ — No volume intitulado *O novo conto israelense*, organizado por Rifka BEREZIN (1978). [vide bibliografia].

⁵ — Traduzido do hebraico por Nancy Rozenchan e Rifka Berezin.

⁶ — Traduzidos ao português, baseados na versão em inglês, por Emanuel Brasil e Tati Moraes [vide bibliografia].

⁷ — Traduzido diretamente do original hebraico por Nancy Rozenchan [vide bibliografia].

⁸ — Traduzido do hebraico por George Schlesinger, Companhia das Letras, 2000.

⁹ — Originalmente, este ensaio foi publicado em 1988, como introdução ao livro de seu pai, Yaakov Yehoshua, *Yerushaláim yeshená ba-ayn u-va-lev* (Jerusalém antiga [vista, descrita] pelos olhos e pelo coração). Nessa edição, acrescentava-se ao título do artigo a palavra *Ktzat* (um pouco).

¹⁰ — Todos os textos originalmente em hebraico foram traduzidos por Leopoldo O. C. de Oliveira; exceto quando indicado.

¹¹ — Entrevista a Yaakov BESSER [vide bibliografia].

¹² — Nesta e na próxima indicação, Shaked se refere às páginas do original em hebraico.

¹³ — Em março de 1986, Yehoshua publicou a terceira conversa de *O Sr. Máni* no periódico *Política*. O diretor de teatro Elon Turan encenou-a no Teatro de Haifa, com o ator Doron Tavori.

¹⁴ — A diferença é que em uma fuga só há um motivo e um contramotivo que, depois de sua apresentação, evoluem em pequenas variações e alternância entre as vozes. Os motivos de *O Sr. Máni* e suas variações são numerosos.

II. ESTRUTURA NARRATIVA E HISTÓRIA EM *O SR.*

MÁNI

Na época do lançamento em Israel de *O SR. Máni* (início de maio de 1990), Yehoshua, em entrevista a Yaakov BESSER (1990: 26), expressa a concepção de História que norteou a escritura do romance:

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

Como se reflete esta “busca da História por suas junções” na tessitura narrativa de *O Sr. Máni*? Cada um de seus cinco capítulos, ou “conversas”, como os denomina Yehoshua, e os acontecimentos que neles são narrados são localizados em períodos históricos e regiões geográficas específicos, organizados cronologicamente ao contrário; ou seja, do período mais recente ao mais remoto: Israel moderno durante a Guerra do Líbano (1982), a Ilha de Creta durante a ocupação nazista (1941-1944), Jerusalém durante o final da Primeira Guerra Mundial (1918), Jerusalém e

Polônia na época do Terceiro Congresso Sionista (1899) e Império Otomano (Grécia e Palestina) da primeira metade do século XIX (1846-1848).

De acordo com Nitsa BEN-DOV (1990: 8), este período de 150 anos é visto hoje em dia como um todo homogêneo, como um *continuum* temporal e factual, sobre o qual se fala de um modo generalizante, mas que foi “pulverizado” por Yehoshua, no sentido de que cada um desses períodos é tratado em seu romance como uma unidade autônoma, um mundo completo, coeso e fechado, contrariando o ponto de vista da historiografia tradicional, que os relaciona de maneira causal. Deste modo, a ordem cronológica ao contrário, como um primeiro efeito, abole a noção de continuidade entre esses períodos temporalmente contíguos e encurta as distâncias entre os locais nos quais se passa a narrativa.

Segundo o vocabulário crítico de Benedito NUNES (1995: 79), talvez se poderia classificar a estrutura cronológica ao contrário de *O Sr Máni* como um caso de analepse: *do grego analepsis (ação de retomar). Preferido por Genette em lugar de retrospectão. Evocação, logo depois do ponto da história onde estamos, de acontecimento anterior.* Porém, o termo carrega em si uma relação de causalidade entre o evento evocado e o *ponto da história onde estamos*, o que não é o caso em *O Sr. Máni*. Além do mais, os episódios que recuam sucessivamente no tempo não são evocados, mas sim apresentados por uma voz autoral neutra, que não os relaciona explicitamente entre si.

Pode-se também tentar relacionar tal estrutura temporal com o que Benedito NUNES (obra citada: 51) chama de “simultaneidade imprópria”, aquela que:

No romance moderno, estimulado pelo dinamismo da arte cinematográfica, a mesma técnica pode proporcionar, mediante a junção

de episódios cronologicamente demarcados, e que diferem segundo o modo de representação (descrição, dialogação), o relato de acontecimentos de várias gerações, num tempo histórico dilatado, como em *O tempo e o vento*, de Érico Veríssimo.

Quando completamos a leitura corrente desse texto, se o considerarmos na ordem inversa, do fim para o princípio, as cadeias de acontecimentos, equivalentes a diversas histórias ou linhas de ação, parecem seccionar um mesmo *continuum* tempo-espacial, por onde desfila, do passado ao presente, a multidão dos personagens. Estamos diante de uma simultaneidade imprópria, que é apenas outra denominação para a dimensão configurante de um enredo complexo, harmonizando diversas linhas de ação.

Porém, embora o próprio Yehoshua admita que sua intenção ao escrever o romance tenha sido a de que a segunda leitura do mesmo fosse feita na ordem inversa, da última conversa para a primeira (BESSER, obra citada: 27), a estrutura cronológica de cada capítulo é por demais rígida para permitir que os diversos períodos tematizados sejam tomados como um *continuum* tempo-espacial e, ademais, as formas de representação de cada um deles não varia, todos são apresentados segundo a mesma estrutura, e as linhas de ação, na verdade, não são complexas; pois, de fato, este é um romance de temas e conexões, não de acontecimentos. Ou seja, os fatos que poderiam servir de estrutura a um enredo, na verdade, são apenas expedientes factuais que propiciam a um narrador de psicologia complexa o ato de contar sua experiência.

Ao que parece, a melhor caracterização da estrutura cronológica de *O Sr. Máni* é aquela denominada anamnese. Segundo o Aurélio, anamnese é: *S. f. 1. E. Ling. Figura pela qual nos fingimos recordar de coisa esquecida. 2. P. ext. Reminiscência, recordação. 3. Med. Informação acerca do princípio e evolução duma doença até a primeira observação do médico.* Tomando a primeira acepção do vocábulo e levando em conta que Yehoshua procedeu a pesquisas históricas detalhadas para caracterizar cada um dos períodos de seu romance, como descrito no capítulo I deste trabalho (BESSER: obra citada 26-27), fica patente que tudo o que se

narra nos cinco capítulos explicita-se enquanto ficção, uma vez que a voz autoral finge que recorda, junto com os detalhes e acontecimentos verdadeiros, de uma conversa que jamais ocorreu, mas que se torna verossímil a partir da descrição exata do solo sócio-histórico e cultural em que teria se desenvolvido.

Como então se concretizam o significado cumulativo e a estrutura cíclica, propiciadores de um aprendizado, que Yehoshua crê estarem presentes na História? Por meio do ator principal da mesma: o homem, sua vida, angústias pessoais e respostas aos acontecimentos coletivos de sua época. Embora cada uma das conversas toque nos acontecimentos principais de cada período, não é neles que está centrado o foco narrativo (ao menos não do ponto de vista de uma História descritiva e factual), mas na ação e no discurso de sujeitos específicos, idiossincráticos, em seu contexto. Como bem observa Nitsa BEN-DOV (obra citada: *idem*), trata-se de *cinco dramas pessoais, temperados com os dramas mundiais*.

Aí, então, é que se encontra a estrutura cíclica da História: na permanência da condição humana e na similitude das problemáticas pessoais dos narradores e dos narrados (os Máni), de fundo psicológico, sócio-interacional e metafísico. Essa ciclicidade se manifesta textualmente por motivos condutores, que retornam em todas as conversas do romance (todos eles expostos na primeira delas), como a orfandade, o suicídio, o celibato, a viuvez, a bastardia e o incesto; na estrutura tripartida de cada capítulo (composto de apresentação dos interlocutores, a conversa em si mesma e complementos biográficos dos interlocutores), na própria situação dialógica (cuja parte de um dos interlocutores falta e entre os quais há uma relação forte e assimétrica) e em certas características comuns aos narradores (todos têm uma “mágoa” psicológica, social ou metafísica, a qual tentam redimensionar a

partir de seus contatos com os Máni) e aos vários Srs. Máni (todos têm um certo desajuste em relação a seu meio, são solitários de várias formas e têm uma preocupação com a morte).

Em termos temporais, a estrutura cíclica e o sentido cumulativo da História se manifestam em encruzilhadas, em junções históricas nas vidas dos narradores das diversas conversas e nas dos Máni. Assim, por exemplo, o Tenente Ivor Horowitz, narrador da terceira conversa (que se dá em 1918), morre em 1944, mesmo ano da morte de Efraim Máni, o Sr. Máni da segunda conversa (que também se dá em 1944) e de Efraim Shapiro, narrador da quarta conversa (que se dá em 1899). Todos os três vítimas, em circunstâncias diferentes, dos horrores da Segunda Guerra Mundial.

Também Egon Sauchon, narrador da segunda conversa, desiste definitivamente de entender qualquer coisa sobre os judeus, judaísmo e Israel, desejo de entendimento causado por seus contatos com os Máni entre 1941 e 1944, devido à sua aversão à Guerra do Líbano (1982), mesmo conflito que leva Agar Shiló, narradora da primeira conversa, por acontecimentos banais, a ter um contato impactante com o pai de seu namorado, o juiz Gavriel Máni.

A concentração de experiências pessoais, porém similares, em um mesmo período histórico reforça, então, que o fato em si não pode ser visto apenas em um sentido macro, mas que suas repercussões na vida do sujeito representam, como expresso por Yehoshua, na entrevista mencionada (BESSER, obra citada: idem), outras opções de pensamento e de ações dentro deste mesmo sistema. E mais ainda, que os fatos históricos de determinada época são interpretados e até modificados também pelos ecos de tempos passados, presentes na mentalidade e na

personalidade do indivíduo, que não são criação só de seu tempo, mas igualmente de uma herança, com a qual, de maneira ambígua, rompe e se reconcilia ininterruptamente. Veja-se nas palavras de Nitsa BEN-DOV (obra citada: idem), apoiada em Martin Buber e Faulkner:

As extremidades abertas no fio das gerações dos Máni, assim como a contramão da ordem das gerações, vêm também apoiar a idéia central da criação, a de que a trajetória da vida do Sr. Máni coletivo não tem começo nem fim e cada Máni, em cada geração, é uma personalidade completa, única em sua essência, mas também é aquela que conduz um diálogo profundo e intenso com seus ancestrais e com seus descendentes. Nesse diálogo, não há cedo ou tarde e também o fardo da herança que todos carregam em suas entranhas, o fardo que orienta o caminho de vida do indivíduo, não é apenas um produto da genética, da educação e da influência direta do pai ao filho, no sentido tradicional e conhecido. Lance do destino, mito ancestral, forças que estão à margem da introspecção psicológica e à margem das ideologias locais e temporárias lançam uma sombra pesada sobre a vida dos Máni e orientam o curso especial de vida de cada um deles, do nascimento à morte. Também os interlocutores, aqueles que conheceram a fatalidade e a especificidade dos Máni em suas gerações e foram aprisionados pelo seu fascínio, carregam em suas entranhas uma “manidade” — seja pelas características, seja pelo destino compartilhado ou semelhante — que reúne os Máni e os estranhos que falam sobre eles em uma só “família”.

É claro que isso não equivale a dizer que todos os narradores sejam exatamente os mesmos, o que também não vale para os vários Srs. Máni. O que se ressalta aí é a similitude situacional. Cada um dos narradores, como já mencionado, possui uma mágoa pessoal, que tem uma face para cada caso e que toca em deficiências profundas em sua identidade pessoal: a busca da imagem paterna de Agar Shiló, a busca de uma identidade tanto familiar quanto nacional de Egon Bruner, o sentimento de inferioridade étnica de Ivor Horowitz, a atração incestuosa de Efraim Shapiro por sua irmã Linka e os sentimentos dúbios de amor e de vingança de Avraham Máni em relação ao Rabino Hadaya e sua esposa Flora. Voltar-se-á mais adiante à influência dessas mágoas dos narradores em seu relato sobre sua experiência com o Sr. Máni.

Essas mágoas e deficiências na identidade pessoal de cada um dos narradores acabam por resvalar, de modos vários, em uma questão de identidade coletiva. Os problemas emocionais com os quais se debatem também possuem uma dimensão mais ampla do que aquela mais imediata: sua relação intensa e complicada no seio da família. Todo e qualquer confronto consigo próprio e com seus traumas psicológicos passam também por um entendimento do chão cultural no qual os mesmos se desenvolvem. Voltar-se-á a isso nos capítulos seguintes.

Tampouco os Máni, não obstante certas características comuns que os unem em um “Sr. Máni coletivo”, nas palavras de Nitza BEN-DOV (obra citada: *idem*), que têm um mesmo destino trágico, podem ser tomados como a mesma personagem; uma vez que suas características psicológicas e de situação de vida são bem diversas em cada caso, como bem ressalta Yehoshua na entrevista a BESSER (obra citada: *idem*). O que é genérico e importante nas figuras dos Máni é sua capacidade de sinalizar para uma outra opção dentro do sistema histórico no qual cada um deles se encontra, o que é o elemento responsável por sua influência incomensurável na ativação e na tentativa de resolução dos conflitos íntimos daqueles que com eles entram em contato e, em certa medida, dos interlocutores silenciados, que não os conhecem senão filtrados pela fala dos narradores.

Ao contrário do romance histórico tradicional, que representa o sujeito agindo em uma realidade histórica factual específica e de acordo com ela, em *O Sr. Máni*, vê-se a colocação desse sujeito em um ambiente histórico documentalmente descrito, mas ao qual falta a “camisa de força” do fato oficial. Ou seja, ao contrário do período específico e da mentalidade de seus homens, sugeridos e descritos por meio da adequação da linguagem à época e por meio de pesquisa histórica detalhada,

os acontecimentos centrais da mesma são ficcionais, uma vez que a história pessoal não ilustra a história documental.

Neste sentido, não há interpretação ou explicação dos fatos históricos (GAGNEBIN, 1999: pp. 9-10), mas apenas sua apresentação enquanto um objeto que é visto em sua inteireza e especificidade pela percepção de um eu, de um indivíduo isolado. Sintomático disto é a apresentação dos fatos centrais de cada período de uma maneira resumida e seca na introdução à conversa (a parte denominada “Interlocutores”, presente em cada um dos cinco capítulos), em contraste com as informações biográficas dos interlocutores, detalhadas, também de forma seca, até ao exagero.

Ainda segundo Yehoshua (BESSER, obra citada, idem), o que justifica a estrutura cronológica ao contrário do romance, ainda é o desejo, se não de inspirar ou redimir, ao menos de compreender o presente. Veja-se em suas próprias palavras:

Sim, esta é a estrutura do romance — uma “caminhada” para trás, sendo a causa principal para isso o desejo de sair do presente. Quer dizer, o presente é o ponto de partida, e de dentro dele é que se parte para uma escavação no passado. A razão para essa caminhada ao passado brota do presente e a técnica confirma esta causalidade essencial. Quero dizer, há algo que não está claro para mim no presente, então eu procuro um esclarecimento para isso através de uma caminhada para frente e para trás, etapa após etapa, até chegar à raiz da questão.

Esta “escavação no passado”, esta “caminhada para trás”, aliadas à intensidade emocional que cada narrador traz para a conversa em si mesma e aos detalhes ricos e claros do local e da hora exatos onde cada conversa se dá é o que propicia, na visão de Nitzá BEN-DOV (obra citada: idem), a aproximação dessas conversas remotas do leitor, presentificando-as, como se as mesmas ocorressem aqui e agora.

Mas, neste recuo temporal, a voz autoral organizadora das conversas, das apresentações dos interlocutores e dos complementos biográficos também leva o presente ao passado, atualizando e “redimindo” este último e esclarecendo pontos específicos e “inspirando” novas opções de leitura no primeiro. Ou seja, presente e passado passam a ter uma identidade estrutural semelhante, estilizando tanto a ordem cronológica tradicional quanto a ordem inversa eleita para o romance, uma vez que, apreendidos os motivos condutores e suas significações, o leitor poderá ler *O Sr. Máni* na ordem que lhe aprouver.¹

Claro está que tais “resgate”, “atualização” e “inspiração” do passado só são perceptíveis ao leitor, que tem diante de si todas as gerações dos Máni, todas as biografias dos interlocutores e todas as conversas, organizados por uma voz autoral neutra e lacônica, que se encontra fora da narrativa de cada um dos capítulos e dos fatos narrados. Para os narradores de cada uma das conversas, seu presente e seu futuro serão avaliados por meio de uma volta afetiva, através do discurso dialógico, a um passado mais imediato e do qual participou: o período de seus contatos com os vários Srs. Máni

Assim como as várias épocas históricas são relativizadas e redimensionadas pela estrutura cronológica que se explicitou nos parágrafos anteriores, também os locais onde se deu a experiência de cada um dos narradores com um dos Máni são revelados aos leitores pelo contraste entre a imagem idealizada que deles fazem os narradores frente à sua descrição detalhadamente realista. Localidades tão díspares quanto Polônia e Creta também são “niveladas” como os períodos históricos, desta vez por um “macro-local” que paira sobre elas: Jerusalém.

De fato, a cidade perpassa toda a narrativa, mesmo quando os fatos narrados não se dão lá. Para algumas personagens, apreender a alma da cidade e de seus habitantes é resgatar parcelas importantes de sua identidade. Jerusalém é vista como um lugar de convergência, onde desembocam as mais variadas tendências ideológicas, concepções identitárias e tradições religiosas; o lugar por excelência, talvez, para a formação de uma nova identidade e consciência, quer psicológica e individual quer coletiva e nacional². Mas também um lugar de desestabilização de certezas e dogmas.

A Jerusalém descrita, representada e recriada por Yehoshua é, como bem observa Cinthia Ozick, surpreendentemente real³. Sua aura de santidade e de lugar eleito é constantemente confrontada, e mesmo desmentida, pela descrição realista de sua estrutura tanto física quanto sociopolítica. Esta descrição, às vezes, se vale dos mesmos recursos utilizados pela tradição para caracterizá-la: símbolo, metáfora e metonímia; mas com propósitos distintos: desmistificar, ressaltar o real. Ao longo de todas as conversas, a cidade é descrita em termos bem concretos e, às vezes, nada elogiosos (cidade que tem habitantes “depressivos e hibernais”, “cidadezinha poeirenta na Ásia Menor”, “útero de pedra”, “cidade pequena, devastada e enfadonha”, na qual a população espera qual a “próxima epidemia que virá com o verão”).

Voltando a considerar as relações entre os interlocutores de cada uma das conversas, vê-se que há entre ambos uma ligação complicada, problemática (com exceção da terceira conversa, que tem um caráter funcional e cujos interlocutores não mantêm qualquer relação que possa ser considerada familiar): a filha órfã com sua mãe dominadora na primeira conversa, o bastardo com sua mãe-avó de criação na

segunda, o filho indeciso e apaixonado pela irmã com seu pai idealista na quarta e o pupilo amoroso e vingativo com seu mestre e a mulher que o preteriu na quinta.

Como observa Nitsa BEN-DOV (obra citada: 9) e como está bem caracterizado na apresentação dos interlocutores de cada capítulo, as conversas se dão imediatamente após um período de desaparecimento dos narradores, no qual os mesmos tiveram uma experiência singular e transformadora com um dos Srs. Máni. Em todas as conversas, com exceção da terceira, na qual não há desaparecimento, tal desaparecimento deveu-se, aparentemente, a dificuldades de comunicação dos interlocutores com seus ouvintes; mas, na verdade, insinua-se nas entrelinhas do discurso que havia mesmo uma intenção de evasão por parte de quem narra, como uma forma de livrar-se, ao menos por algum tempo, da relação intensa e complicada que mantém com seu ouvinte, talvez com o intuito de propiciar um confronto consigo mesmo e seus traumas e de redimensionar, pelo afastamento, esta mesma relação.

O fator que propicia este auto-exame, este encontro com seu eu mais profundo e íntimo é a alteridade, ao mesmo tempo oposta e similar, dos Máni (ao que se voltará mais detidamente nos próximos capítulos deste trabalho). Neste período de introspecção, as mágoas e traumas dos narradores se lhes afiguram de uma maneira mais concreta e contundente, embora nem sempre clara e inequívoca, trazendo também à consciência o papel que seus ouvintes tiveram no desenvolvimento e/ou manutenção das mesmas. Seu desejo de narrar não serve, então, somente a uma necessidade de compreender e resolver seus recalques e dramas interiores, mas também a um desejo de “acertar contas” com aqueles que, de alguma forma, considera os responsáveis pelos mesmos.

Tal acerto de contas se externa de diversas formas no discurso dos narradores, desde a extrema irritabilidade de Agar para com sua mãe Yael, passando pela paciência compassiva de Efraim para com seu desatento e sonolento pai Sholom, até a reverência semi-subserviente de Avraham Máni para com o rabino Hadaya e sua esposa Flora Molcho. Contudo, as diferenças de tonalidade discursiva não embotam a similitude situacional das conversas: paciente ou impaciente, reverente ou hierárquico, o narrador toma para si todos os direitos do discurso (BEN-DOV, obra citada: *idem*). As respostas, comentários e contestações de seus ouvintes só são percebidos por sua fala, pois, textualmente, o que é informado logo na apresentação da conversa, falta sua parte.

Segundo o próprio autor (BESSER, obra citada: 27), a supressão da parte referente ao discurso do ouvinte é a expressão técnica de um desejo de criar algo entre o monólogo e o diálogo, pois não haveria sentido uma narrativa de cunho confessional na qual o narrador falasse para si mesmo. O diálogo é uma justificativa para a confissão, mas o desejo de confessar é tão premente que abafa o discurso do ouvinte, obrigando o leitor a um esforço na leitura não só para captar o discurso filtrado do interlocutor silenciado, mas também para construir-lhe o perfil. Veja-se o exposto em suas próprias palavras:

No resto dos diálogos, a unilateralidade foi necessária. Se eu trouxesse também o segundo parceiro, o romance sofreria uma grande queda, no sentido de que esses diálogos são, na verdade, monólogos. Mas, monólogo em si mesmo é, na verdade, uma palavra artificial, por isso tive que lhe dar uma justificativa — para quem conta o narrador sua narrativa e porque de repente ele abre sua boca e narra. Por isso, criei algo entre um monólogo e um diálogo. Não é exatamente um diálogo no sentido simples. Quis determinar um ponto entre o monólogo, que é uma convenção literária, e o diálogo, que é uma radiografia da palavra de dentro da vida. E eu acho que através disso é que eu obrigo o leitor a criar o interlocutor silenciado. Eu o torno responsável por um trabalho ficcional na matéria prima. Eu necessito todo o tempo da colaboração da atividade do leitor, não sendo o assunto nada mais que o barro úmido, do qual o narrador sabe tudo. Esse é um diálogo dramático, e é necessário

muito trabalho ficcional para penetrar e entender o que realmente está acontecendo. E por meio disso, eu faço o leitor parar, de modo que ele precise se questionar toda vez sobre o que foi dito aqui, que ele não leia de um jato, mas que precise fazer uma pequena interrupção a cada vez e perguntar a si mesmo: o que ele disse? O que é exatamente que ele está pensando aqui? Talvez até fazer um pequeno retorno. Eu o obrigo a participar comigo do trabalho ficcional de criar os interlocutores e a época. É lógico que eu estou preparado para aquilo que para o leitor é difícil. Eu acho que hoje em dia se considera demais o leitor. O leitor precisa trabalhar. Se escritores que principiaram este século, como Joyce ou Faulkner, como Virginia Wolff, tivessem pensado em facilitar algo para o leitor, como teriam sido criadas maravilhas como *As ondas* e *Absalão, Absalão*? Na minha opinião, a palavra “legível” aparece demais hoje em dia. Qual a importância de ser legível? E se é ilegível, então não é bom? Às vezes eu até tenho uma decepção quando alguém que leu o romance me diz que o leu depressa. Eu quero que se detenham mais. Que não o leiam tão depressa.

Não obstante a explicação de Yehoshua, pode-se também examinar o silenciamento dos interlocutores sob outros pontos de vista. É bem possível que as contestações dos interlocutores silenciados representem possibilidades de interpretação dos fatos que já teriam sido aventadas pelos narradores; as quais foram preteridas pelos mesmos em favor de interpretações que lhes são mais simples, menos complicadas ou dolorosas. Sua emergência na fala de seus ouvintes incomoda e amedronta, por isso são recalçadas, refutadas e relegadas a segundo plano.

Na verdade, o recalque de interpretações incômodas para fatos marcantes na história emocional dos narradores faz lembrar a situação e o discurso psicanalíticos. O interlocutor, ao que parece, é silenciado para propiciar ao narrador a audição de suas próprias palavras e sua auto-expressão, por meio de um discurso cujos emissores e receptores confundem, neste sentido, os seus papéis. Ou seja, o narrador também é seu próprio e mais importante ouvinte, no sentido de que ele, e só ele, poderá redimensionar sua experiência a partir de uma autoconfissão. Só que a tentativa de legitimação deste discurso se dá no sentido da aproximação de uma

experiência singular, do qual é expressão, a uma vivência coletiva, que poderia talvez melhor traduzi-lo e redimensioná-lo: a tradição.

Chega-se, então, ao um ponto muito importante na situação dialógica de *O Sr. Máni*: a assimetria entre os interlocutores das diversas conversas. Os narradores, além de serem mais novos e menos experientes do que seus ouvintes, também tiveram suas personalidades e sua educação moldadas por eles, uma vez que, em vários graus, são parentes, sanguíneos, adotivos ou afetivos (mãe e filha, enteado e mãe-avó de criação, pai e filho, pupilo e mentor espiritual). A terceira conversa parece fugir a esta regra, mas a hierarquia militar e o renome e respeitabilidade do Coronel galês são suficientemente equivalentes a este tipo de relações.

Segundo Walter BENJAMIM (1985: 197-198), a figura do narrador não existe mais na modernidade. O narrador é caracterizado como um contador de histórias, aquele que repassa uma experiência vivida, por si e por outros, rica de significados; as quais os seus ouvintes incorporam em suas vivências, repassando-as, por seu turno, até transformarem-nas em uma experiência coletiva. Ou seja, constrói-se a tradição e seus mecanismos de repasse. O filósofo atribui o declínio e o desaparecimento gradual da arte de narrar não só ao individualismo, mas principalmente às experiências desmoralizantes da guerra moderna e às profundas mudanças econômicas e éticas que experimenta o homem na modernidade. Os dois tipos básicos de narrador (BENJAMIN, obra citada, 198-199), que, ao interpenetrarem-se, dão completude ao ato narrativo, cuja fonte é a experiência que passa de pessoa a pessoa, são o camponês sedentário (repositório das tradições locais) e o marinheiro comerciante (que muito viajou e muito viu, levando e transmitindo suas experiências de todos os lugares a todos os lugares). Não cabe aqui

a explicitação de todas as transformações e variantes da figura do narrador nem a análise das causas de seu declínio e desaparecimento, profundamente ligadas, para BENJAMIN (obra citada:197-221) à disseminação da escrita e ao triunfo do romance enquanto principal gênero narrativo moderno.

Vistos sob esse ângulo, os narradores das cinco conversas de *O Sr. Máni* parecem apontar para uma tentativa de retomar um narrador clássico, via narrativa oral. Porém, no romance de Yehoshua, os narradores não são movidos pelo desejo de que seu ouvinte incorpore a experiência relatada em sua vivência, mas, ao contrário, redimensioná-la por um retorno ou reconexão a quem presumivelmente representaria a tradição. Porém, o jovem narrador não consegue contar sua história até o fim; ou porque não o conhece, ou porque ainda não está suficientemente amadurecido para assumir todas as implicações emocionais que o mesmo lhe traz.

Ao contrário do narrador clássico, que relatava uma experiência coletiva, os narradores de *O Sr. Máni* buscam compartilhar com seus interlocutores uma experiência pessoal e introspectiva, fragmentada e multifária, da qual só conhecem uma “fatia” (a sua parte nos acontecimentos e a interpretação e significação pessoais das mesmas). Ele não pode relatar a experiência até o fim porque perdeu-se a noção da totalidade. Deste modo, temos ainda o narrador moderno, dividido e incerto, pois carrega dentro de si algo desconhecido: o inconsciente. O que se propõe aqui é que a tentativa da retomada de um narrador clássico serve para salientar a própria impossibilidade de que o mesmo volte a existir, uma vez que as condições que propiciaram sua existência não são mais encontráveis na modernidade.

O final aberto de cada uma das conversas, em termos metafísicos, e a necessidade da volta da voz autoral para complementar as biografias dos

interlocutores, até o dia de sua morte, expressa de modo significativo o malogro dessa intenção de reconciliação do sujeito com a tradição, servindo o ato de narrar, aparentemente, apenas como um paliativo, um alívio passageiro para os dilemas existenciais, deixando a impressão de que uma mão pesada e invisível orienta o curso de vida do homem, condenando-o a uma eterna repetição de si mesmo e de situações arquetípicas, geração após geração.

Não é fortuito, portanto, que por sobre as encruzilhadas históricas do romance paire o mito. Dois mitos, para ser mais preciso: o mito de um “paraíso perdido”, uma era pré-histórica de inocência e felicidade, que se busca resgatar (a cultura minóica pré-clássica) e o mito grego da “transferência da culpabilidade” (BEN-DOV: obra citada, 24), que pesa sobre a cabeça de Avraham Máni, representada pelo pecado de seu incesto e pela morte de seu filho; dele se estendendo às gerações seguintes de sua família e, de diversos modos, compartilhada pelos vários narradores do romance.⁴

Ou seja, a permanência transcendente da dupla condição humana aludida por Martin Buber (BEN-DOV: obra citada, 8), a de realizar-se como ser único e especial e, ao mesmo tempo, como um ponto de referência de todas as gerações anteriores e posteriores a ele (o homem enquanto produto de uma tradição e, ao mesmo tempo, seu repassador e renovador), parece ser a dinâmica que interliga, através dos motivos recorrentes, todos os capítulos de *O Sr. Máni* entre si e suas partes específicas em um todo coeso e “presentificado”.

Entretanto, a busca pela superação desta culpabilidade primordial (a de haver transgredido as determinações do Divino e o próprio afastamento da tradição) desse fado, que se relaciona à consciência humana de que seu destino é morrer, e a

tentativa de resgate de uma felicidade e plenitude imemoriais é o que confere um sentido à experiência do homem. E o instrumental para a superação de tais elementos e para o dito resgate talvez seja o ato de narrar: contar para não esquecer, contar para redimir. Por exemplo, o saldo da narração dos conflitos da terceira conversa é positivo para seu interlocutor, deixando entrever uma possível “redenção”, que talvez se estendesse do indivíduo para o coletivo (Horowitz, no decurso de sua vida após a conversa, transforma sua experiência em um livro de direito sobre julgamentos de casos de traição em tempos de guerra e inicia uma bem-sucedida carreira de professor universitário). Os narradores dos cinco capítulos de *O Sr. Máni* inscrevem-se, então, numa categoria de contadores-memorialistas, motivados por sentimentos e sensações, não por fatos mais tangíveis e realmente concretos (será que Gavriel Máni quer mesmo se suicidar?); recorrendo à memória afetiva e fugaz, à memória que está mais perto do esquecimento: a memória inconsciente (GAGNEBIN, obra citada: 71).

A redenção, portanto, não seria algo de imediatamente alcançável apenas pela narrativa, mas uma potencialidade latente para as gerações vindouras; sendo, nesse sentido, um projeto. Por mais pessoais que sejam estas buscas pela superação da opressão, seja a do destino, seja a psicológica ou a ideológica, ou de um componente perdido da identidade (sobre o que se tratou no capítulo I deste trabalho); ao serem deixadas como um testemunho de resistência, assumem um caráter público-coletivo, capaz de inspirar outras buscas similares, a serem perpetradas por outros sujeitos.

Nesse sentido, o responsável pela possibilidade de um resgate e de uma redenção de momentos inspiradores do passado é a voz autoral neutra, que organiza as conversas e as biografias dos interlocutores. Uma espécie de macro-

narrador/historiógrafo/autor ou, como define ECO (1995), “autor-modelo”⁵; que reuniu o historiográfico ao ficcional com a intenção de conscientizar o leitor sobre a distinção entre os fatos passados que realmente ocorreram e os fatos por cujo intermédio proporcionamos sentido a esse passado, por cujo intermédio presumimos conhecê-lo; assemelhando-se, assim, ao historiador dialético ou materialista de BENAJMIN (obra citada: 229-230), aquele que é capaz de aproximar o presente de acontecimentos passados que possam lhe dar algum sentido ou direcionamento, por meio do resgate de suas semelhanças estruturais.

É sintomático que este historiador benjaminiano (GAGNEBIN: obra citada: 1-2) deva observar e interpretar a história sob a perspectiva da experiência coletiva dos derrotados, afastando-se da tradição historiográfica oficial, que relata a história sobre o ponto de vista do vencedor. A escolha do tema mais geral do romance aponta para essa concepção benjaminiana de historiografia: o relato da trajetória de uma família sefardita e sua ligação com Israel, Jerusalém e o âmbito do Mar Mediterrâneo. Yael FELDMAN (1995: 204-207) relata que a expressão “na direção contrária” (*ba-kivun ha-negdi*) é uma das mais recorrentes do romance e pergunta: contrária a quê? Nesse sentido, pode-se responder que a escolha por retratar a moderna história judaica tendo como foco principal um grupo cuja trajetória não pertence ao cânone historiográfico oficial do Sionismo, os judeus sefarditas, é a direção contrária, a contramão, desta mesma historiografia. A história contada pelo exame da vivência do reprimido e do silenciado.

A isso, pode-se relacionar a escolha dos diversos períodos históricos tratados no romance enquanto períodos problemáticos e de instabilidade, tanto coletiva quanto individual, como pano de fundo para a narração daquilo que, de um

certo modo, pode ser visto como um fracasso pessoal (tanto o fracasso pela falta de resultados emocionais mais palpáveis, que adviriam do ato de narrar, quanto o fracasso do final trágico da maioria dos Máni), mas também genérico, enquanto inerente a determinada condição humana.

Guershon SHAKED (obra citada: 134-137) assinala que estão bem representadas no romance a decadência e a perversão da linhagem sefardita dos Máni, a primeira ligada à tenção entre o desejo de vida e a vontade pela morte (a continuação do “sefaradismo” e o desejo de integração ao mundo ashkenazita-sionista) e a segunda às transgressões sexuais, que marcam a história de vida de várias personagens (incesto, filhos fora do casamento, relacionamentos amorosos de homens mais velhos com mulheres mais jovens).

Assim, a narração dessa “contra-história”, representada pela trajetória sefardita, não é detalhadamente descrita ou idealizada. Sua apresentação também opera por fragmentos, fazendo emergir aquilo que deveria ser esquecido e reprimido (a decadência e a perversão, ameaçadoras e grotescas). Além disso, o autor-modelo, afastando-se do historiador benjaminiano, delega a voz narrativa, como já mencionado, não aos membros do grupo dos “derrotados” (sefarditas), mas dos “vencedores” (ashkenazitas); que, ao relatarem uma experiência pessoal e parcial, também não reproduzem os procedimentos do historiador que se debruça sobre a historiografia canônica.

Ou seja, assim como está configurada no romance a impossibilidade do retorno de um narrador clássico, nele também se delineia, também em um afastamento das concepções historiográficas de Benjamim, a impossibilidade da volta de uma experiência coletiva redentora e total (seja a dos “oprimidos”, seja a dos

“opressores”); deixando entrever que, na modernidade, a única experiência coletiva que faz sentido é aquela formada pelas relações e tenções entre as muitas experiências subjetivas. Nesse sentido, a própria forma do romance iconiza o que nele vem narrado, ou, conforme SHAKED (obra citada: 138):

Esse sistema complicado — que narra sobre orfandades, desejos pela morte e desejos pela vida — interessa mais por seus detalhes do que pelo todo ideológico. Esses assuntos me parecem mais interessantes do que os resultados históricos e políticos, sobre os quais eu e muitos dos colegas de crítica deduzimos que, certamente, ainda aprenderemos muito deste romance. A força do romance, como a força de *Cinco Estações* e, talvez, de todos os outros romances de Yehoshua, está nas partes, mais do que no todo; ou melhor dizendo — as próprias partes são o todo. São elas que criam a montagem grotesca e ressaltam as grandes lacunas do incompreensível, de um todo cujas muitas partes estão escondidas de nós.

NOTAS AO CAPÍTULO II

¹ — Nitza BEN-DOV (1995: 165) sugere uma leitura do romance pela ordenação das conversas segundo a hora do dia em que cada uma delas ocorre (tomando por base o dia civil, não o judaico). Assim, a nova ordem seria: terceira conversa (7 da manhã), quinta conversa (pouco antes do meio dia, segundo indicado a partir da oitava reimpressão do romance, de 1991), segunda conversa (três horas antes do crepúsculo), primeira conversa (7 da noite) e quarta conversa (noite/madrugada). Esta ordem faz lembrar a estrutura temporal da tragédia grega, cujos acontecimentos deveriam percorrer o ciclo de um dia, e não é fortuito que, seguindo a ordem sugerida, o romance terminaria com o suicídio de Moshé Máni e com a morte de Efraim Shapiro no Holocausto.

² — Essa visão de ponto de convergência que representa a cidade de Jerusalém é sugerida por uma das metáforas mais belas do romance, aquela que descreve a luz da cidade como uma luz cor de vinho claro, formada pela luz azul vinda do mar e a luz amarela vinda do deserto. A metáfora se encontra na quinta conversa.

³ — OZICK, Cynthia. In: YEHOASHUA, A.B. *O Sr. Máni* (contracapa). – Rio de Janeiro: Imago, 1992.

⁴ — Noção mítica grega de que as ofensas do indivíduo aos deuses pesariam e seriam castigadas não somente nele, mas em seus descendentes, por várias gerações. O exemplo mais conhecido seria a ofensa de Laio à deusa Hera, castigada nele, em seu filho Édipo e em seus netos, Ismênia, Antígona, Polinices e Ethéocles. Sob este ponto de vista, é significativo o paralelismo com as gerações do Gênesis: a saga dos Máni só é contada mais detalhadamente a partir de Avraham (homônimo do primeiro monoteísta, pai do povo judeu, Avraham Avinu) e de seu pecado, o incesto, cuja culpa se estende pelas gerações posteriores.

⁵ — Conjunto de instruções e pistas textuais que vão direcionando o leitor no decorrer do texto (ECO, obra citada: 23-30)

III. MÁNI: A MANIA DO "QUEM SOU EU"? — O SIONISMO E A CRISE DE IDENTIDADE JUDAICO-ISRAELENSE

Como indicado por Yehoshua em entrevista a Yaakov BESSER (1990: 28), o nome de família Máni tem origem persa-iraquiana, estando ligado também, aparentemente, aos nomes gentios. Não obstante, partindo de sua estrutura morfofonética, de sua forma gráfica (מָאנִי) e das significações que lhe são atribuídas no decorrer do romance, pode-se começar a investigar os questionamentos encontrados na obra acerca da identidade judaica, sefardita e judaico-israelense. Tal estudo pode esclarecer as complexas relações de atribuição, suposição, projeção e identificação entre os narradores das cinco conversas e os Máni no que tange às possíveis manifestações de caracteres identitários específicos, que estariam metonimicamente configuradas em seu nome de família.

Levando em conta que מָאנִי pode ser tomado como uma corruptela de מָאנִי / מֵאנִי (má aní/ mi aní), "o que sou eu, quem sou eu", entra-se no cerne do assunto: questionamento identitário, que se dá textualmente, ao mesmo tempo, no nível da psicologia do indivíduo e no nível de sua inserção em um grupo específico. Nesse ponto, há uma armadilha para o leitor em *O Sr. Máni*. Embora os Máni sejam personagens de psicologia densa, intrincada e misteriosa, grande parte dos

questionamentos identitários percebidos como seus são, na verdade, projeções dos questionamentos identitários dos narradores das cinco conversas. Ao se perguntar quem é e o que é aquele Máni, cada narrador, na verdade, está tentando se situar frente a um perfil bastante definido e díspar, embora introspectivo e a ser "decifrado".

Decerto que o sujeito só se define pelo seu contraste com o outro, mas a maioria dos cinco Máni leva sua existência de uma forma bastante natural, sem questionamentos ou afirmações positivas de sua identidade sefardita frente a de outros grupos e seus indivíduos, ou seja : a definição de sua identidade se dá não por conflitos, mas na coexistência. Para eles, pelo que se depreende de suas ações, mesmo que manipuladas pela fala do narrador, a existência e a proximidade do "diferente" são tão naturais quanto o ato de respirar. Deve-se deixar claro, entretanto, que não se trata de um projeto político-ideológico consciente, mas tão somente uma entre tantas outras formas de vida possíveis no mosaico sociocultural e religioso do judaísmo. Resumindo: os Máni apenas "são", e isto lhes basta.

Essa figura tão claramente delineada, essa natural e inconsciente inserção em um grupo específico, é o que desperta nos narradores a percepção aguda de seu desajuste em relação ao eixo de sua própria vida comunal, familiar, religiosa e psicológica; de sua própria identidade grupal e individual. Em suma: a situação identitária dos Máni, e de uma identidade tão diversa da sua, provoca nos narradores a consciência de que eles próprios não têm muita noção de "quem são" e "o que são". O "problema", difusamente identificado, é, então, escamoteado e atribuído, transferido, aos Máni.

Pode-se dizer que o mesmo embate se dá, por uma via paralela, entre os narradores e seus interlocutores. O abalo causado às bases identitárias dos primeiros, advindo de seus contatos com os Máni, dificilmente é entendido ou aceito pelos segundos e, já que são silenciados, custosamente se consegue estabelecer o saldo ou os efeitos de seu contato com os fatos narrados sem recorrer a ajuda da fala do narrador e/ou das informações coligidas pelo autor-modelo, entidade narrativa já explicitada no capítulo II deste trabalho, nos complementos biográficos.

Claro que muitos questionamentos imputados pelos narradores aos Máni, mormente os relativos a suas identidades individuais, podem ser tomados como uma interpretação pessoal de algo que realmente estava ocorrendo. As angústias existenciais, conflitos ideológicos e religiosos dos Máni são bem claros para serem vistos como meras transposições e projeções das aflições dos narradores, embora, ao longo das narrativas, haja uma certa interpenetração entre ambas, o que ocorre tanto por suas similitudes e paralelismos quanto pelas transposições e projeções já mencionadas, que serão explicitadas mais tarde.

Parágrafos acima, foram feitas algumas generalizações acerca da situação identitária de narradores e personagens e de como alguns questionamentos não pertencem realmente a quem parecem pertencer. Serão analisadas agora, e nos próximos dois capítulos, suas ocorrências concretas no plano escritural.

Na primeira conversa, temos como narradora Agar Shiló. Todos os dados disponíveis sobre sua vida, presentes em suas biografias, levam à conclusão de que suas certezas sobre vida e sociedade são postas em xeque quando se depara com o(s) modo(s) de vida urbano(s) de Tel Aviv e Jerusalém. Nascida e criada em um kibutz no Neguev, educada em uma escola regional e agrária e recém-egressa do exército,

Agar só conheceu a vida em coletividade regida pelos princípios do Sionismo, em sua feição sócio-coletivista, e do Halutzianismo. Ao mesmo tempo, a dependência que sua mãe lhe "impôs" como compensação por sua orfandade paterna e a proteção que lhe é dada, pelo mesmo motivo, por parte de sua avó, que se revela em uma grande influência, reforçam sua subordinação a vontades e pressões "de fora".

Tematizado desde os princípios da literatura da Segunda Geração de escritores israelenses, cuja obra inaugural da temática é *Efraim volta para alfafa*, de S. Izhar, publicada em 1938¹, o conflito entre as necessidades e desejos do sujeito frente às exigências e imposições da vida comunal tem seu ponto crítico na literatura dos anos 60, quando as obras começam a refletir a visão que a sociedade passou a ter da vida no kibutz como algo coercitivo, que anula a individualidade. Pode-se encontrar esse sentimento bem representado na seguinte passagem de OZ (1982: 102):²

(...) Tia Léa ainda se lembrava de como os amigos caçaram de Michel, depois da Guerra de Libertação, porque ele não fora louco de acompanhá-los para algum kibutz no Neguev, mas agiu sabiamente, indo estudar em Jerusalém, na universidade e servindo o povo e a pátria com sua inteligência e seu talento, e não com os músculos, como uma besta de carga (...) Quando tia Léa disse: "kibutz no Neguev", torceu o rosto. E Neguev saiu de sua boca como se fosse "Neguef"³

Em certo sentido, Agar segue os passos da personagem de Oz: o primeiro sintoma de que deseja maior liberdade pessoal é sua vontade de seguir a sugestão da avó de que deixe o kibutz para freqüentar a universidade em Tel Aviv, contrariando o desejo de sua mãe. A diferença é que Michel decide contrapor-se aos ditames da coletividade por uma decisão totalmente pessoal, enquanto Agar, paradoxalmente, apóia-se na própria autoridade do coletivo para dar rumo à sua vida.

A avó, que apreciava a presença vívida da neta, tentava repetidamente convencê-la a se inscrever, após o serviço militar, na Universidade de Tel Aviv. E, realmente, com o fim do serviço militar, cujos últimos meses foram tempestuosos devido à guerra no Líbano que irrompera em junho de 1982, e, apesar da oposição da mãe, que era de opinião de que Agar devia voltar ao menos para um ano de trabalho regular no Kibutz, antes de iniciar os estudos, Agar conseguiu convencer a assembléia de membros da colônia a autorizá-la a estudar, ainda mais que isso seria subvencionado por uma bolsa do Ministério da Defesa para órfãos de guerra. (p. 13)⁴

Ao se ver sozinha em Tel Aviv, sem a dominação da mãe e sem a proteção da avó, que havia viajado, sente-se, então, totalmente livre das peias do coletivismo, o que se configura em uma liberdade exagerada em termos de comportamento pessoal. Sua noção, algo distorcida, de independência e autonomia é a de que seja capaz de estar com quem, quando e onde quiser. Mas sua incapacidade de estar sem companhia é indício de que só aparentemente gere sua vida. Não é por acaso que, ao final, procura companhia em alguém que está acima dela na hierarquia de seu novo meio social, o que aponta para sua dependência extrema de algo ou alguém que a conduza. Pode-se ver, aí, uma crítica à alienação, ao sacrifício do indivíduo e de sua autonomia em nome do coletivo.

Agar, baixinha e graciosa, que herdara os cabelos ruivos do falecido pai, ficou muito satisfeita com a idéia de que o apartamento grande e bonito da avó ficaria agora totalmente à sua disposição. No início, pensou em convidar para morar com ela uma amiga que conheceu no curso preparatório, uma moça vigorosa chamada Iris, igualmente órfã de guerra, que perdera o pai na Guerra do Yom Kipur. (...) Mas, no fim, o convite não se concretizou; do ponto de vista de Agar foi bom que isso tivesse acontecido, pois no início de dezembro ela começou a se relacionar, no apartamento da avó, com um estudante de mestrado, chamado *Efraim Máni*. Ele era instrutor do curso de hebraico do preparatório pré-acadêmico. (p. 14)

Mas nem o relacionamento de Agar com Efraim é capaz de substituir-lhe a "segurança" da vida comunal, representada pela dominação da mãe, pela proteção advinda da ascendência sobre si da avó e pelas supostas benesses "distribuídas" pelo

Ministério da Defesa aos órfãos de soldados mortos em combate. Seu despreparo para a vida em uma sociedade urbana, simbolizada por sua necessidade de "estagiar" em um curso pré-acadêmico, fica, então, evidenciada. Em suma: Agar necessita estar amparada pelo coletivo e é justamente seu afastamento do kibutz que desencadeia sua progressiva crise de identidade, cujo ápice se dará em Jerusalém, sempre definida pelo que se espera de uma órfã de herói de guerra e pelo que a ela "se deve". Tal fato fica bem claro ao se analisar a visão distorcida que tem das obrigações do Ministério da Defesa para com órfãos como ela. Nesse ponto, é interessante constatar o contraste entre a ingenuidade de Agar, advinda da confiança excessiva no coletivo, o clientelismo de Iris, que podemos relacionar com os valores individualistas das sociedades urbanas, a consciência de Yael sobre aquilo que seria socialmente justo, correto e decente e a realidade das vantagens proporcionadas pelo órgão estatal em questão:

— Se ele vai reconhecer a paternidade ou não, isso já não é comigo, mamãe... mas da minha parte, se eu quiser, eu posso dar à luz também sem ele...

— Porque o Ministério da Defesa, já lhe contei, nos ajuda em casos assim, mesmo se o nenê não tem um pai oficial... você pode ficar surpresa, mas lá, aparentemente, sopra um vento liberal...

— Refiro-me a este assunto, pelo menos, talvez por excesso de culpa... eu sei...

— Iris me contou, Iris sabe, ela averiguou lá todo os detalhes...

— Ela sabe de tudo, mamãe, ela realmente se tornou uma especialista em todos os detalhes sobre os nossos direitos. De tempos em tempos ela vai falar com o funcionário e extrai dele uma informação sobre mais direitos. Há uma porção de direitos para órfãos de guerra que nós jamais ouvimos...

— Eu sei que isso irrita você imensamente, mas o que é que você quer, não fui eu que comecei com este assunto...

— Repugnante? Você exagera, em que sentido é repugnante?

— Mas ainda não pedi nada a eles e não tomei nada... porque é que você está tão furiosa? (p. 22)

(...) E também ficou claro que a informação animadora que Iris havia dado sobre a questão da ajuda do Ministério da Defesa era exagerada. O setor de reabilitação do Ministério não era tão liberal a ponto de sustentar totalmente uma criança "não legal" e, no total, Agar recebeu depois de

muitas corridas, apenas um aumento de sua pensão de órfã de guerra. (pp. 83-84)

Talvez por empatia com seu namorado, que está distante do pai e, em certo sentido, órfão como ela, ou talvez buscando a representação de um relacionamento mais intenso, duradouro e seguro, Agar é tomada por um "furor" de dar cabo da "missão" que lhe foi confiada por Efraim: localizar seu pai em Jerusalém para avisá-lo de que não compareceria à cerimônia de inauguração da pedra tumular de sua avó. Esse simples favor, justificável pelas dificuldades de comunicação entre um posto telefônico móvel no *front* e os centros urbanos, transforma-se para Agar em um dever a cumprir, como se fosse uma ordem superior de cuja execução dependesse o bem-estar de todo um grupo, embora presente à mãe a justificativa de que se alegrava com o fato de que Efraim lhe confiasse uma missão tão pessoal e significativa para ele. Em nome disso, como seus insistentes telefonemas não surtem efeito, decide viajar para Jerusalém.

— (...) Assim, na noite da segunda-feira comecei logo a telefonar de novo para Jerusalém, mas agora de forma constante, sem interrupção, até meia-noite. Não desisti, mas o mesmo se deu com o telefone de Jerusalém, ou não respondia ou dava sinal de ocupado. Na terça-feira acordei cedo de propósito e me lancei ao telefone, mas sem resultado. (...) Então fui tomada, não sei como, mamãe, por uma tal necessidade de conseguir falar por telefone com este pai (...), que continuei a telefonar da universidade, em cada intervalo, na hora do almoço, até saí no meio da aula, realmente tentei sem parar. Eu lhe digo, realmente fui tomada por uma grande ambição de alcançá-lo por telefone.

— (...) Continuei a telefonar durante a manhã toda, já como uma louca, como se fosse algo compulsivo, (...) até que às duas horas da tarde não pude mais me conter. Decidi faltar à aula de inglês e ir para Jerusalém, para verificar o que realmente estava ocorrendo; o que é que tem? De qualquer modo, o que é hoje ir da costa para Jerusalém, uma hora de viagem no máximo. (pp. 28-29)

E é quando se encontra sozinha em Jerusalém que toda a dicotomia entre suas crenças sócio-coletivistas e o ambiente urbano se lhe apresenta de modo mais impactante, ainda que não tenha consciência do fato. Um primeiro índice dessa

desconexão é seu engano ao saltar do ônibus, o que a faz ter contato com uma parte desconhecida da cidade e, ao final, entrar na rua de Gavriel Máni do fim para o começo. Agar, na verdade, está entrando em uma Jerusalém que lhe é estranha não só fisicamente, mas principalmente no plano das significações, ou seja, a Jerusalém que passa a conhecer não é a cidade da descrição canônica, aquela do passado histórico e arqueológico ou da tradição místico-religiosa, mas a Jerusalém do dia-a-dia. A cidade que sempre mostraram a ela é o que se pode chamar de uma "cidade oficial", onde o visitante deve seguir um itinerário pré-determinado e "funcional", no sentido de que toda sua simbologia milenar precisa ser ressaltada, uma cidade na qual o israelense vai ou é levado para estudar e entrar em contato com o passado histórico da nação, o que acaba por se tornar, de certo modo, um estereótipo.

— Não, nunca estivemos ali, você está enganada... desde o dia em que eu me lembro, sempre me *trouxeram*⁵ a Jerusalém num grupo de crianças ou de soldadas, sempre para alguma cerimônia ou dia de estudos, para um museu ou para escavações, para correr sobre os muros em dia de sol abrasador seguindo algum guia irritante. Mesmo quando a gente já dormia em Jerusalém, era sempre um pouco longe, ao sopé do Monte Herzl ou nesta floresta atemorizante de Yad Vashem, num albergue de juventude, nunca na cidade mesmo, no próprio coração dela. (p. 30)

Contraste-se a passagem acima com o seguinte trecho de ELON (1992: 85), que confirma a realidade daquilo que foi expresso por Agar na citação anterior:

(...) No fim, tudo em Jerusalém torna-se um artigo de fé. Os reformadores enfrentam os contra-reformadores. Os israelenses enfatizam mais e mais o papel de Jerusalém como sua capital. Os discursos, as cerimônias oficiais realizadas com muito cuidado e solenidade, as crianças conduzidas pela cidade, os emblemas, os mastros de bandeira, os desfiles militares, a infindável pompa e circunstância são um tipo de religião civil.

Desta vez, Agar não é levada a Jerusalém, vai só e de livre e espontânea vontade. Seu objetivo ali é totalmente pessoal e, devido a ele, entra em contato com a

Jerusalém concreta, onde há governantes e governados, ruas e bairros reais, onde habitam pessoas reais. Só que Agar adentra na cidade "pela porta dos fundos", como uma intrusa, como se o ingresso pleno e público à Jerusalém não-oficial fosse franqueado apenas aos locais. Foi por um acaso, seu erro ao descer do ônibus, é que tomou contato repentino e, para ela, surpreendente⁶ com o coração da cidade: seu "centro político", onde as decisões são tomadas. Mesmo o componente europeu que, sabidamente, sempre foi preponderante em Israel causa maravilha a Agar, pelo contraste com a imagem marcadamente oriental que se tem da cidade.

— Está bem, está bem. Não importa... não importa... o principal, mamãe, é que na terça-feira fui para Jerusalém, e apesar de ter saído as cinco de Tel Aviv, com céu claro, quando cheguei a Jerusalém já havia uma escuridão total e muita neblina em torno. Chovia, é verdade que era uma chuva fina, mas fina e gelada; desta vez, por causa da escuridão, me confundi de parada e descí antes. Ao invés de descer no ponto do Vale dos Espíritos, descí no ponto anterior, que se chama Talbie. Não me arrependi, porque me senti como se estivesse numa cidade européia, numa praça grande e ampla, rodeada de casas lindas de pedra, que à luz dos postes pareciam realmente esplêndidas e mágicas, com uma espécie de alpendres, terraços com colunas, pátios internos repletos de ciprestes... algo extraordinário...

— Sim, exatamente, como é que a senhora sabe? Mas não só o presidente mamãe, também o primeiro ministro, o ministro do exterior, todos moram ali perto desta praça grande e linda. Eu estava perto e nem percebi, não fosse um guarda sentado numa guarita; fui pedir que me indicasse o caminho e também perguntei do que é que ele estava tomando conta; ele me apontou a casa do presidente e até me deixou espiar um pouco pelo portão. De repente tive uma sensação maravilhosa, de que havia penetrado no verdadeiro coração da cidade... (p. 30)

Começa então a moldar em sua mente o caráter da cidade e de seus habitantes, estabelecendo relações e interpretações pessoais e arbitrarias para os fatos concretos que vê diante de si. É o caso de sua interpretação para que os jerosolimitas aceitem em sua cidade um bairro ou região chamado "Vale dos Espíritos", relacionando estreitamente o clima que encontra ao modo de ser de seus habitantes:

— (...) Assim também, hoje, na hora do almoço, mamãe, repentinamente em Jerusalém, pressionada contra as grades da plataforma, nesta estação de ônibus deserta, entre os jerosolimitas

hibernais e depressivos, o ônibus para Beer-Sheba começou a se movimentar (...) (p. 18)

— O bairro da Colônia Alemã?

— Acho que não, não é este nome, no mapa estava escrito claramente Vale dos Espíritos; já então quando procurei no mapa o endereço que me deram na secretaria, vi que é o nome da região. Pensei que só mesmo jerosolimitas é que não se importam em morar num bairro com nome tão amedrontador. Os telavivenses há muito teriam se revoltado. (p. 31)

Decorre desta visão particular e repentina que Agar tem de Jerusalém seu mal-estar em relação à sua missão, que perde toda a importância. Agora, seu objetivo é compreender o desconforto que a cidade lhe causa, o que acredita conseguir por meio de um de seus habitantes: Gavriel Máni. As circunstâncias da perda de contato entre Efraim e seu pai, somadas às circunstâncias em que Agar chega à cidade reforçam em sua mente o caráter misterioso de Jerusalém, e é envolvida por este clima que chega à casa dos Máni, com predisposição para ver em tudo um componente de mistério e ficção e para atribuir à sua missão prosaica tons de heroísmo, abnegação romântica e aventura; o que, de certo modo, pode ser tomado como uma referência irônica à utilização literária da narrativa sionista-halutziana, que teve grande papel na literatura israelense dos anos 50.

— (...) Ainda havia a neblina flutuando em torno, e por ter entrado ao contrário na rua, levou algum tempo até que eu identificasse de novo o prédio. Quando cheguei na escada, eu estava encharcada e gelada, os sapatos cheios de lama. Tive que me recompor um pouco num canto e então, mamãe, ali naquele saguão escuro da escada, começou de repente, você está ouvindo? Você está me ouvindo?

— Esta sensação estranha, que desde então começou a me voltar de vez em quando naqueles dias em que andei por Jerusalém, como se eu, mamãe, como se eu não estivesse sozinha... como se... eu sei... me tivessem colocado na primeira página de um livro...

— Livro... como se... romance ou conto, ou, se você quiser, até mesmo um filme, e o principal, como se todo tempo estivessem pousados sobre mim olhos adicionais, até mesmo os meus olhos, me examinando de lado... como se estivessem me seguindo, mas não na realidade, ou seja, só num livro... como se eu, ou seja, como se estivessem contando a meu respeito na primeira página de um conto, onde está escrito, como se..., por exemplo... por exemplo... um livro velho que começasse assim: um dia de inverno, à tarde, uma estudante meio órfã, saiu da casa da avó na cidade grande para a capital, numa missão para o

namorado, para averiguar o que acontecera com o pai dele, com quem o contato havia se rompido. Algo que parecia ainda simples, e inocente, e que logo se complicaria. E assim, vêm-na entrando numa fria noite hibernal pelas escadas de um prédio, bem simples mas respeitável, e, após alguns segundos, a luz se apagou. A câmera que a seguia de fora entra para tentar achá-la; encontra-a postada ao lado de uma porta esverdeada fechada, sobre a qual está escrita uma palavra, Máni. Assim isto começa de verdade, esta história ou este filme, como você quiser, mamãe; uma leve batida, um toque breve, mais um toque e mais um toque, mas o homem que está lá dentro não quer inicialmente abrir a porta. Porém, esta jovem, a heroína, o obrigará finalmente a abrir e entrará no apartamento e assim, mamãe, também salvará a vida dele... (pp. 31-32)

A ironia nesse trecho não se relaciona somente à utilização literária da narrativa sionista-halutziana, mas também à sua funcionalidade no sistema cultural sabra. A idealização do kibutz, da vida comunal e dos valores de abnegação e solidariedade perpetrada pelos escritores da *Geração da Terra* preenchia uma função sancionada pela sociedade em geral: a divulgação e legitimação de mitos fundadores da nação, valores e ideais a serem compartilhados por todos os cidadãos, seu núcleo de identificação com o país. A grande maioria dos israelenses se sentia parte desta narrativa, mesmo que tivesse consciência de seu caráter de mito. Em muitos setores da população, o que valia mais era a hegemonia do símbolo, e não sua utilização concreta como diretriz para a práxis.

Pode-se descrever esta situação como um caso em que se configura a diferenciação que alguns sociólogos e demógrafos fazem entre os termos *identidade* e *identificação* (DELLAPERGOLA, 2000: 467), o primeiro termo representando *el sentido profundo de pertenencia que experimenta un individuo respecto de un grupo dado*, sendo que a identidade grupal *es real pero al mismo tiempo difícil de medir, puesto que puede estar oculta o inexpresada*; o segundo representaria *los modos mediante los cuales los individuos externalizan su sentido de identidad de modo concreto, a través de conductas mensurables y actitudes claramente definidas*. O segundo termo, *identificação*, só existe enquanto realização prática do primeiro,

identidade, enquanto que muitos componentes deste podem permanecer puramente no plano das idéias.

Mediando estas duas noções e com elas mantendo complexas interações e influências mútuas estão os conteúdos específicos da cultura de um grupo dado, *el conjunto específico de ideas, valores, símbolos e instituciones comunitarias com los que los individuos se identifican y en relación com los cuales externalizan su identificación*⁷ (DELLAPERGOLA, obra citada: idem).

O estrato social no qual as idéias divulgadas pelos escritores da *Dor HaAretz* tinham ampla circulação tanto quanto *identidade* quanto como *identificação*⁸, e não apenas como teoria, era o kibutz, que paulatinamente começa também a se modernizar. Sua influencia ideológica sempre foi desproporcional à sua força numérica, assim como durante certo tempo seu peso na economia israelense foi infinitamente superior ao seu quantitativo de material humano. Sua força, na verdade, sempre foi mais simbólica, por representar a volta do judeu ao trabalho na terra, situação totalmente diferente do que ocorria na diáspora.

A nova colonização judaica na Palestina cedo tomou características de uma colonização urbana e cosmopolita, mais condizente com as características da diáspora européia, fonte primeira dos colonos antes da independência, e com o grande fluxo de judeus das mais variadas procedências de 1948 em diante. Tal característica só ficou mais clara quando o processo de reconstrução nacional já estava mais adiantado, mas a permanência e a valorização "romantizada" da narrativa sionista ainda colocou por muito tempo o kibutz como um dos elementos preponderantes da identidade israelense e da própria imagem do país perante as outras nações.

Pelo que se depreende da narrativa da primeira conversa, o kibutz onde Agar cresceu é dirigido ainda de uma forma bastante conservadora, com posições ideológicas rígidas demais para os parâmetros atuais de Israel. Por isso, mesmo quando age no âmbito da sociedade mais geral, a personagem tenta atuar de uma forma condizente com as cobranças e preceitos ideológicos de seu meio de origem, causando, assim, uma inadequação de suas ações às situações em que se vê envolvida.

Neste sentido, os *olhos adicionais* que observam Agar *de lado*, inclusive os dela própria, podem ser interpretados como sendo os olhos de grande parte da sociedade israelense para a narrativa sionista, épica e ideologizada; sancionando-a, mas dela tomando parte só no plano abstrato das idéias e da identificação, em flagrante assincronia com a modernização da vida nacional e de seus modos de agir e de pensar. Esta situação literária parece apontar para uma crítica às respostas e soluções da sociedade e dos governos de Israel aos desafios que lhe são postos na atualidade, tendo por base conceitos desgastados e historicamente defasados.

Em seu texto teórico publicado no início da década de 80, *Judeu, Israelense, Sionista: redefinição de conceitos* (YEHOSHUA, 1996: disperso)⁹, o autor, considerando que muitos problemas e desafios postos aos israelenses na atualidade só podem ser coerentemente solucionados mediante um esclarecimento e uma redefinição ideológicas, propõe uma reformulação e uma readequação às condições atuais de conceitos básicos e fundamentais para a identidade nacional: os conceitos de judeu, israelense e sionista.

É proveitoso que se examine o acima exposto sob a luz das palavras do próprio YEHOASHUA (obra citada: 73), tomando como amostra sua redefinição do termo *sionista*:

Cuando una persona es definida como sionista, ese hecho, de por si, no lo obliga a ningún tipo de acción. Un funcionario del Ministerio de Absorción o un emisario de la Agencia Judia en el exterior, que se preocupan ambos com el nexo entre Israel y el pueblo judío, no son más sionistas que un obrero industrial o que un maestro de escuela. La definición del sionismo determina como suficiente la aceptación del principio. Ser socialista o demócrata no obliga a cometer acciones, tampoco, sino que exige la aceptación de un principio. Una persona puede ser llamada socialista aunque no tenga el carnet de afiliado al partido socialista y otra persona es llamada demócrata, aunque no haga todo el día "democracia". La aceptación del principio es el que define a la persona. Por supuesto, es mejor que la persona aplique en la práctica los principios en los que cree, que se esmere en conseguir que sus actos cuadren a sus ideas. Pero apenas exigimos hechos como parte de la definición, irrumpimos en un dominio complejo e imposible. Nunca lo podríamos implementar. Por esse motivo, según la definición, el judío que vive en la diáspora será llamado sionista cuando aprueba el principio que el Estado de Israel es también su estado. La definición, en esencia, no le exige la *aliá*. Si la *aliá* a Israel le fuera planteada como un prerrequisito para ser calificado como sionista, no se encontraría, según esa definición, ni un solo sionista fuera de Israel.

E mais:

(...) El sionismo no es el sustituto de otras palabras, como patriotismo o jalutzismo. El patriotismo es el patriotismo y el jalutzismo es jalutzismo. El language es bastante rico como para dar a cada objeto su propio nombre. Es necesario, sin duda, definir el término patriotismo, o jalutzismo, y luego examinar en la realidad quién se atiene a la definición y quién no. Pero no se deben mezclar esos vocablos com el sionismo. También el corredor de la bolsa puede ser sionista, a pesar de no ser muy pionero, muy jalutz, y la joven que no presta el servicio militar por motivos religiosos y se ajusta a la ley es sionista, aunque no sea muy patriota. (p. 72)

Na primeira conversa de *O Sr. Máni*, que foi composto entre 1983 e 1989, ao que parece, Yehoshua dá corpo literário aos mesmos posicionamentos teóricos presentes no texto citado, deixando a impressão de que se alguém age, como Agar, segundo um conjunto de preceitos defasados, as respostas às suas ações serão

inadequadas e as ações em si mesmas podem assumir um caráter ridículo, patético e até mesmo perigoso.

Na verdade, as exemplificações arroladas por Yehoshua em seu texto não-literário representam fatos que sempre ocorreram no seio da sociedade: nem todos foram pioneiros e agricultores, ou tinham uma rígida identificação com qualquer ideologia específica. O que caracteriza a situação atual é a necessidade de assumir, com as implicações político-ideológicas daí derivadas, que os princípios sionistas atuam no presente apenas como símbolo nacional, de utilização delimitada como preceito ideológico, a saber: estabelecer o caráter judaico do Estado de Israel, reconhecendo o direito que todo judeu tem de, se desejar, lá se estabelecer, sem, contudo, deixar de reconhecer sua importância histórica na construção do país e seu papel determinante em muitas das situações atuais de conflito intra e inter-étnico.

No trecho em que Agar se encontra na porta dos Mání, a ironia, então, é substituída por uma paródia, pela utilização de tons de literatura romantizada e aventureira. Postos na fala de um narrador advindo do kibutz e que tem como base de sua educação os valores comunais, racionais e socialistas, palavras e expressões como *heroína* e *salvar a vida dele* soam como um impiedoso deboche sobre o discurso oficial da trajetória da nova colonização judaica na Palestina e sua sanção por parte da sociedade.

O mesmo expediente, o de utilizar tons de literatura romantizada e aventureira na fala e nas aspirações de uma personagem que valoriza o kibutz, foi utilizado por Oz em seu romance de 1968. Porém, em *Meu Michel*, o recurso é utilizado para chamar atenção sobre a irrealidade gritante da narrativa sionista oficial e sua inadequação às características sócioeconômicas do jovem Estado, deixando

transparecer um certo desencanto pela inaplicabilidade da ideologia pretendida para o kibutz ao todo da sociedade. Não é a toa que a personagem/narradora Hana seja configurada como um caso de desajuste não apenas psicológico, como Agar, mas social. Seus delírios povoados de aventura e sensualidade são colocados par a par com sua incapacidade de vivenciar relações mais profundas com as pessoas que a cercam, incluindo, em certos momentos, seu marido Michel e seu filho Yair.

Na primeira conversa de *O Sr Máni*, o referido desencanto não é visto. Agar é retratada como um caso típico de desajuste psicológico causado justamente pela aplicação de uma ideologia "anacrônica" à sua educação. Em *Meu Michel*, as raras passagens que focalizam o kibutz o fazem de uma maneira positiva; já na primeira parte do romance de Yehoshua, a vida comunal é alvo constante de críticas, corporificadas nas ironias de Agar às crenças, valores e atos de sua mãe, Yael. Ressalte-se, porém, que tais comentários irônicos e irritados são relativos ao tempo da enunciação, quando Agar relata à sua mãe seu encontro com Gavriel Máni. No tempo do enunciado, o tempo dos fatos narrados, ainda não havia em seu espírito a consciência de certas limitações da vida no kibutz e, portanto, não poderia criticá-la.

— Mas, o que é que eu podia fazer, mamãe? Não é minha culpa que não haja mais ninguém com a cabeça no lugar neste kibutz, disposto a atender o telefone no refeitório depois do jantar, porque depois ninguém quer correr no frio por entre as casas para procurar a pessoa. Tente você telefonar uma vez, tarde, numa noite de inverno e falar em inglês, de longe, com um voluntário meio drogado que já esqueceu como se segura um lápis, e talvez compreenderá que não foi exatamente a coisa mais inteligente de sua parte comportar-se com um tal fanatismo na campanha contra telefones particulares, como se o socialismo dependesse disto. Em outras colônias, os telefones particulares há muito são parte natural da qualidade de vida...

— Ainda não vi nenhum kibutz que tenha falido, mãe... isto é fantasia... (p. 17)

— Novamente imaginação? Está fácil para você esta noite, pois tudo o que eu conto você diz que é imaginação...

— Por que é que você precisa procurar o que não existe?

— Nem nas entrelinhas não existe nada, só o que você inventa...

— Talvez nas entrelinhas das árvores da sua plantação de abacate, mas não nas linhas da minha história...

— Mas eu não quero ferir, mamãe, Deus o livre...

— Desculpe, desculpe... (p. 63)

— Não, espere... não se mexa...

— Não, não abra a porta... não agora...

— Diga depois que nós adormecemos... você pode...

— Você não precisa mentir... mas não é correto que esta porta seja igual à porta de ônibus, que deva se abrir automaticamente diante de cada pessoa do kibutz..... (p. 79)

E, finalmente, de modo mais claro:

— Você não acredita, mamãe, porque você não quer acreditar, porque a sua sabedoria é a sabedoria do coletivo, grande e poderosa, e neste deserto ela ainda confere segurança e força, mas fica tão abalada e escassa diante de uma pequena gota de mistério, que você a persegue impiedosamente em toda a parte, com a lógica férrea do dia claro... (p. 79)

Através da tematização do kibutz, de todos os valores ideológicos que o mesmo representa e do contraste entre este modo específico de "ser israelense" e a vida nos centros urbanos, Yehoshua e Oz chegam a resultados bem diferentes: Hana, ao final, refugia-se permanentemente em seu mundo quimérico. A impossibilidade da realização de suas aspirações na vida cotidiana, de certo modo, levam-na a um "conformismo social", a enquadrar seu comportamento aos ditames do meio, enquanto que seu mundo interior palpita de aventura, fantasia e sexo. O divórcio entre essas duas esferas de vida, a exterior e a psicológica, está bem configurada ao final do romance, quando admite que, embora lhe tenham restado palavras para narrar sua vida, estas não são capazes de modificar o mundo nem de adequar seus desejos mais profundos ao que é socialmente aceito e que sua maior força não está somente na capacidade de narrar, mas na de procurar refúgio na liberdade de seus sonhos.

Já na primeira conversa de *O Sr. Mâni*, o agudo contraste entre tudo o que lhe ensinaram e a realidade das relações sociais extra-kibutz (e mesmo as novas formas de organização e de relações socioeconômicas no próprio kibutz) levam Agar a uma tentativa de calibrar sua vivência, à busca de um equilíbrio entre ideologia e práxis. Seu desajuste psicológico, ao contrário do de Hana, não passa despercebido pelas personagens que com ela têm contato, nem a priva da percepção da real natureza do problema, ainda que esta se dê gradualmente, tanto no decorrer dos fatos narrados quanto no decorrer da narração. Buscando entender o porquê de fatos corriqueiros ocorridos em Jerusalém terem tanto peso na desagregação de suas crenças e valores, Agar questiona a validade das mesmas, chegando a um ponto em que nem renuncia completamente a elas nem assimila no todo as premissas da nova forma de pensar e de viver com que entrou em contato, daí decorrendo a permanência de seu desajuste e, também, sua recusa em mitigá-lo.

Levando parte de sua vida no kibutz e parte na universidade, como consta do complemento biográfico após o término da conversa, Agar parece apontar para o fato de que um equilíbrio entre os antigos valores e mitos fundadores da nação, por um lado, e as formas de vida do ocidente globalizado, por outro, a não se mencionar fatores específicos da sociologia israelense, ainda não foi encontrado, sintetizado ou incorporado ao que se chama de identidade nacional, que passa ainda por um momento de redefinição e crise.

Agar nos primeiros anos se sentiu um pouco abandonada e solitária no kibutz, conseguiu retomar os estudos regulares quando o menino completou seis anos. Em 1988 matriculou-se nas áreas de História de Israel e Educação na Universidade de Beer-Sheba; foi aceita, apesar de não ter o diploma anterior ao da universidade, graças ao curso preparatório pré-acadêmico que havia feito em 1982 na Universidade de Tel Aviv. Até hoje ainda não se casou e já está se aproximando dos 28 anos. Ela ainda se recusa a atender à pressão exercida pela mãe e pelas

amigas para procurar um tratamento, ou, ao menos, um aconselhamento psicológico. (p. 84)

Pode-se tomar essas duas personagens, Hana e Agar, como símbolo de duas correntes consecutivas de pensamento na sociedade israelense. A personagem de Oz simbolizaria o consenso nacional, da fundação do Estado à 1982, sobre a legitimidade da ideologia sionista e sobre todos os atos que em seu nome fossem cometidos, embora, de algum modo, com a consciência de que os atos não se enquadravam à ideologia e que ela em si mesma, dadas as circunstâncias do período de "construção nacional", era inaplicável à maioria das esferas do viver. Decorre daí o insistente e agudo mal-estar de Hana para com a realidade social que a cerca e sua recusa intensa em aceitá-la, sugeridos por BAND (1998: 170) como expressão do colapso destas mesmas certezas ideológicas tão decantadas na narrativa sionista dos anos 50 e 60. Veja-se em suas próprias palavras:

Sugiro que este mal-estar poderoso e inexorável [de Hana], este sentimento de alienação da sociedade e mesmo da natureza, seja uma expressão do colapso das certezas ideológicas da narrativa sionista dos anos 50 e 60. Pois, uma vez estabelecido o Estado, e as pessoas tendo que voltar às rotinas normais de obter o sustento, comprar bens domésticos, constituir famílias, os sonhos tornaram-se obsoletos, até mesmo absurdos. Os dias do pioneirismo tinham terminado, mas sua retórica persistia; o vácuo entre a linguagem e a realidade era palpável, um tema rico para sátira. Michel Gonen adaptou-se a esta realidade nova, não-romântica, porque ele nunca fora uma figura romântica, nunca, por exemplo, estivera na *palmach*. Mas Hana Gonen era estudante de Literatura na Universidade Hebraica de Jerusalém e com aspirações ilimitadas, por isso irrealis. Ela nunca poderia adaptar-se à realidade do "dia seguinte à revolução". Quando sua comunicação com a realidade entra em colapso, ela se volta à violência numa tentativa fútil de recapturar um sentido de existência e de identidade. (BAND, obra citada, idem)

Já a personagem de Yehoshua simbolizaria a ideologia desvelada, sua problematização e a denúncia de que muitos "monstros sagrados" da vida israelense (o kibutz, as guerras de defesa, a universidade, o exército), na verdade, não eram regidos por princípios tão sublimes quanto os que lhes eram atribuídos, embora fique

sugerida a existência de uma lacuna, causada pela falência da ideologia (configurada na permanência do desajuste psicológico de Agar). O símbolo ruiu e nada, a não ser o desconforto e a crise de identidade, foi deixado em seu lugar. Não é a toa que a primeira conversa de *O Sr Máni* se dê em 1982, ano em que o episódio da Guerra do Líbano, deliberadamente causada por Israel, abala profundamente as certezas do sabra quanto à legitimidade de seus atos não só para com as populações palestinas e o mundo árabe, mas também para com outros grupos étno-judaicos.

As duas correntes, entretanto, mostram o israelense como um ser essencialmente duplo, o que se reflete em sua organização social (laicos e religiosos, sionistas e anti-sionistas, direita e esquerda, sabra e *olê*, ashkenazitas e sefarditas, democrata e judeu) que, segundo YEHOSHUA (1999), não é nada diferente daquilo que sempre ocorreu com o povo judeu desde sua formação, uma espécie de *androginia* (obra citada, disperso) intrínseca e ancestral, responsável por sua permanente crise de identidade e por seus conflitos com e dentre os outros povos. Veja-se em suas próprias palavras:

Suponhamos que viesse a mim uma pessoa absolutamente estranha ao problema judaico e à história judaica e me pedisse para esclarecer, em poucas palavras e em resumo, a essência do povo judeu, de modo que pudesse receber resposta a pelo menos duas questões incômodas: uma, qual é o segredo da sobrevivência deste povo na história da humanidade, especialmente diante do fato de que passou a maioria de seus anos sem território, sem linguagem comum e sem uma estrutura de governo compulsora. A Segunda, qual é o motivo de conflitos graves, constantes e perigosos entre o povo judeu e os seus vizinhos, conflitos que o conduzem, mesmo após 3.300 anos, a uma luta constante pela existência. O que motiva o ódio terrível que lhe causou dores e sofrimento ao longo de toda a sua história e deu origem à maior das calamidades que já ocorreram? Um terço dos judeus foi exterminado em cinco anos da forma mais terrível e humilhante e, na verdade, sem um motivo aparentemente visível. Se eu precisasse dar uma resposta em poucas palavras que satisfizesse os ouvidos de um estranho, eu lhe exporia a metáfora do andrógino. O que é o andrógino? Ele contém o masculino e o feminino mas não é nem uma coisa nem a outra. Também o povo judeu é uma criatura andrógina. É um povo que contém elementos de nacionalidade e elementos de religião, mas não é nem um e nem o outro, somente algo problemático entre eles.

É razoável imaginar que este é o motivo para a intranquilidade básica e essencial de identidade que existe nos judeus. Uma intranquilidade que pode ser muito criativa do ponto de vista espiritual, mas também acompanha problemas existenciais graves, tanto em tudo o que está ligado à sua possibilidade de manter uma vida soberana e independente em seu país, como no modo do confronto constante dos judeus com seu meio não judaico, em sua terra e fora dela. E, realmente, às vezes não percebemos quão diferentes somos, membros de um povo de 3.300 anos de idade e que ainda polemiza e briga todo o tempo com a definição de sua identidade. Pois só o próprio parlamento israelense já substituiu nos últimos cinquenta anos por três vezes a definição de judeu e, até há poucos dias, no debate em torno da lei de conversão, esta definição foi alvo de uma divergência incisiva. Se eu apenas fosse examinar um dia comum, descobriria que de Melbourne a Boston, de Buenos Aires a Kiev, de Paris a São Francisco e, naturalmente, de Metula a Eilat, passando por Jerusalém, estão ocorrendo, no mesmo dia, através do mundo judaico, dezenas de conferências e simpósios sobre as questões fundamentais de quem é judeu, o que é um judeu, como ele é judeu, por que ele é judeu?

Sáímos, portanto, para a história, com um pavio duplo de identidade, entrelaçados e entretidos um no outro, tanto religião quanto povo, o que nos equipou aparentemente com uma capacidade de sobrevivência mais forte do que a de outros povos. No lugar em que um povo tem problemas territoriais, lingüísticos etc., pusemos a funcionar o pavio da religião, e no lugar em que a religião enfraqueceu e fracassou, pusemos em ação o pavio da nacionalidade. Porém, simultaneamente descobrimos que mantemos também algo paradoxal, cheio de contradições, e devemos compreender toda a singularidade da contradição que portamos dentro de nós antes de esclarecermos como é possível conviver com ela. (p. 23)

Por mais complexa que seja a definição (ou definições) de identidade judaica, os israelenses se vêem como judeus e não negam este *status* a seus concidadãos, seja qual for sua origem geográfica, padrão cultural ou filiação a determinada corrente religiosa (ortodoxos, reformistas, conservadores etc.). Essa certeza lhes dá, decerto, um sentimento de grupo, de sentidos compartilhados e, como bem explicitado por BRUMER (1994: 30), de uma *consciência de ser judeu - consubstanciada na pertinência a uma comunidade judaica e no fato de partilhar alguma coisa junto com outros judeus - , no reconhecimento de alguma distinção entre judeus e não-judeus e no fato de ser reconhecido como judeu pelos demais membros da sociedade.*

Mas, além de serem judeus, eles também são israelenses, e é aí que a delimitação dos conteúdos de identidade do grupo é problematizada. Segundo PESAVENTO (1993: 112), a identidade de um indivíduo representa uma construção

(...) imagética e discursiva, que (...) não precisa ter correspondência reflexa com o objeto representado. Ou seja, a adequação das representações não se mede por critérios de autenticidade ou veracidade, mas pela sua capacidade mobilizadora, de motivar práticas sociais e de granjear credibilidade, indo ao encontro daquilo que os indivíduos visam, sonham, esperam, temem.

Segundo estes critérios de ativação ou não de práticas sociais desejáveis e esperadas nas relações intra-grupo, que *determinam a distribuição, a manutenção e o exercício do poder na sociedade* (COHEN, A., 1978: 87), os conteúdos que dão corpo à identidade coletiva são selecionados como pertinentes ou não para a mesma, podendo seus portadores serem vistos como membros ou não de determinada coletividade pelo próprio grupo ou por outros grupos. Portanto, neste sentido, um conteúdo de identidade tão genérico quanto qualquer tipo de identificação judaica se torna insuficiente para a determinação do carácter nacional de Israel.

O problema identitário israelense reside, ao que parece, na tentativa de validação de um conteúdo específico como aquele que seria preponderante na formação do carácter nacional, a saber: a cultura ashkenazita europeia ocidental, acrescentando-se a isso o ideal romantizado de hebraicidade e a ideologia socialista e coletivista. Neste processo, escamotear a contribuição de outras formas de cultura judaica na construção sociocultural e econômica do país, juntá-las incoerentemente em um todo “antagônico” ao *stablishment* e mesmo negar a existência de sistemas culturais paralelos parece ter sido a forma encontrada para a manutenção dos princípios sionistas como elemento central da formação identitária sabra.

Mas como se revela esta problematização na conversa de *Mash'abei Sadê*? Como o contato de Agar com Gavriel Máni pode ser visto como mais do que uma crise aguda de nervos? Qual o contexto do momento deste encontro? A tensão presente entre Gavriel e Agar se trava no âmbito de um choque cultural, em dois pólos distintos; porém interligados. Já mencionamos a natureza deste confronto, a saber: diversos e quase antagônicos modos de "ser israelense", o kibutz e a cidade, a ideologia sionista (européia e socialista) e a tradição jerosolimita sefardita. Mas estes não são mais do que dois recortes, principais, decerto, do mosaico sociocultural e étnico de Israel. O que este confronto representa na primeira conversa do romance é a estrutura da sociedade israelense, o que, por diversos fatores recorrentes em quase todas as outras conversas, se estende à obra como um todo. Dos diversos modos de organização de uma sociedade multi-étnica e multicultural, que não pode ser analisada sem a recorrência à dimensão do humano, Agar só conhece a existência de duas; mal compreendendo uma delas: o mundo sefardita.

Para isso, em sua tentativa de entendimento do outro, algum parâmetro de identificação entre ela e o juiz se faz necessário, o que é encontrado no nível do pessoal e do familiar: Agar acredita estar grávida de Efraim, esperando um neto do Sr. Máni, o que a faz de algum modo sentir-se similar a ele em essência e reconhecer-se como membro do mesmo grupo a que ele pertence, e com direitos a participar de seus problemas e angústias, de compreender o mundo do qual seu filho também fará parte. Está é a explicação que dá para ter forçado a entrada no apartamento de Máni, rechaçando a explicação de sua mãe de que "atirou-se" sobre ele na tentativa de encontrar um pai substituto.

— Talvez, e daí? Mas desta vez em Jerusalém eu realmente não me atirei sobre ele, mamãe, porque eu tinha o direito de entrar.

— Em nome do que já está marcado dentro de mim, mamãe, mesmo que você tente anulá-lo, em nome do minúsculo ser que flutua nas minhas entranhas e consome continuamente células de dentro de mim, a fim de criar um homem novo, em nome do sangue daquele algo minúsculo, que mesmo que o mundo todo tente negá-lo, sairá no próximo verão de dentro de mim e berrará para vocês todos. Eu já me liguei, mamãe, a mais uma família, por força da própria natureza, e não faz diferença se Efi reconhecerá sua paternidade ou não. Por isso, mamãe, não só que eu tinha o direito de entrar sem licença naquele apartamento, mas também o dever, o dever que *o minúsculo Sr. Máni* me impôs, de me interessar em conhecer os seus antecessores e de entrar um pouco no espaço deles, porque, por enquanto, até que possa se apresentar, eu o represento. (p. 35)

Chega-se então ao ponto determinante da primeira conversa: as supostas tentativas de suicídio de Gavriel Máni. Agar descreve todo um cenário de "devastação" em um dos quartos do apartamento de *Adon Máni*¹⁰, o que prontamente identifica como um cenário para um suicídio, idéia reforçada pela hesitação de Gavriel em abrir-lhe a porta, sua resistência em franquear-lhe a entrada no apartamento, sua aparência desleixada e, sobretudo, o estado em que se encontra a persiana do quarto. Ora, passou-se mais de um mês desde a primeira vez em que Agar ali esteve para uma visita de condolências pelo falecimento da avó de Efraim e é natural, devido ao período de luto formal de trinta dias e às dificuldades que um homem órfão, só e ocupado enfrenta no cuidado das coisas do lar, que nada estivesse mesmo no lugar em que ela pensava terem estado.

A princípio, pode-se pensar em um mecanismo psicológico de projeção, uma vez que nada dá certeza ao leitor de que as tentativas de suicídio do juiz Máni realmente ocorreram. Até mesmo a luta que descreve entre si e o Juiz, que presumivelmente tentava arrancá-la à força do quarto onde entrara sem permissão, pode ser apenas um recurso retórico, semi-intencional, de sua parte para convencer à mãe da veracidade de sua narrativa e dos propósitos suicidas de seu hospedeiro. Não

se pode esquecer também o ânimo exaltado em que se encontrava a moça em sua chegada, vendo-se como heroína de uma história fictícia.

Também a caracterização que a narradora faz do juiz não ajuda em uma possível decisão do leitor quanto a probabilidade ou não das tentativas de suicídio, já que, por um lado, ele é descrito como um homem afável, polido, calmo e de um imenso magnetismo pessoal; por outro, como misterioso, calado, teimoso em sua suposta idéia fixa e oprimido (características essas que se repetirão, com pequenas variações, na descrição dos outros Srs. Máni do romance). A caracterização encontrada no suplemento biográfico é a mais neutra possível, inaugurando a recusa do autor-modelo do romance em fornecer pistas mais claras ao leitor, que talvez o direcionassem na escolha de um entendimento específico dentre a gama de significações da conversa; o que remete sempre o leitor de volta ao texto monodialógico, para tentar compreendê-lo.

O parâmetro que pode ter servido a Agar para chegar à conclusão de que o apartamento do Vale dos Espíritos será o cenário de um suicídio é uma identificação de sua condição de órfã com a mesma condição que Máni passa a ocupar com a morte de sua mãe. Agar não quer se suicidar por ser órfã, mas pode ter considerado que a situação de Máni seria um tanto ou quanto diversa da sua.

Ela não ficou desamparada com a orfandade, podendo contar com o apoio da mãe e da avó e, ao menos presumivelmente, dos membros do kibutz e do Ministério da Defesa. As próprias circunstâncias da morte de seu pai poderiam servir de um certo alento, pois é considerada filha de um herói de guerra. Já Gavriel, como pode ter sido visto por Agar, não pertence a um grupo tão solidário e coeso como o do kibutz, já é um senhor de meia idade e, em vez de ser apoiado, ainda necessita dar

apoio ao filho. Essa situação específica do juiz podem ter reforçado na mente da jovem a idéia do suicídio.

A possível morte do juiz Máni também poderia ser vista como a morte do outro, o desaparecimento e a anulação daquilo que causa em Agar um sentimento de desconforto e desagregação, mas também pode representar a possibilidade de que nunca venha a conhecer a natureza específica de sua crise identitária. Por isso, ela não pode permitir que Gavriel concretize sua pressuposta intenção de auto-aniquilamento, passando a segui-lo tenazmente.

É justamente o ato de seguir o juiz Máni que lhe propicia não só um maior contato com o mundo sefardita, confirmando em sua mente alguns estereótipos e desmitificando outros, mas também com outras formas de organização comunitária, para ela desconhecidas e inimagináveis. Essas “descobertas” da personagem em suas andanças por Jerusalém parecem apontar para o fato de que basear-se em dicotomias pouco ajuda a compreender o todo da sociedade israelense e que este “pavio”, que é visto como duplo, na verdade é múltiplo.

Seu primeiro contato com uma forma diferente de organização social é quando sai na manhã seguinte à sua chegada para acompanhar o Sr. Máni em uma visita para a renovação de contratos de locação com alguns inquilinos de uma casa de cômodos que ele possui no bairro Keren Avrahan, onde a presença de judeus ultra-religiosos é marcante. Logo de início, Gavriel alude ao fato de que os religiosos não entenderiam a presença de Agar a seu lado e qual seria seu relacionamento com ele, pelo que pede que a moça o espere no carro. Também é necessário que se deixe claro que Máni, pelo que é sugerido textualmente, dá pouca relevância à forma de vida dos judeus que habitam o bairro e que alugam os quartos de sua casa. Pode-se dizer que

os considera, talvez, como mais um grupo cultural-religioso de Jerusalém, vivendo isolado em seu universo específico e de um fanatismo aparentemente inofensivo.

É possível também que suas desculpas sobre a insignificância e o pouco atrativo que o bairro tenha sejam apenas uma forma de se livrar da presença incômoda da namorada de seu filho, que, em mais uma tentativa de identificação por via de sua suposta maternidade, deseja ardentemente conhecer o local no qual há quase cem anos mulheres árabes e judias davam à luz (a clínica do Dr. Moshé Máni, na quarta conversa).

— (...) por isso, foi apenas natural que eu me sentisse atraída a ir com ele para lá, para ver o que era este lugar. Ele ficou um pouco confuso e surpreso com o meu pedido e disse “mas não há nada para ver ali, agora é apenas uma casa com alguns pequenos apartamentos”, para onde ele somente ia para renovar o contrato de aluguel com alguns inquilinos, porque daí é que vinha o dinheiro que ele mandava para Efi mensalmente para ajudá-lo nos estudos. Repentinamente insisti, quase implorei; se não a casa valia a pena ver ao menos o bairro; novamente tentou me convencer de que não havia nada ali para ver; que o bairro se tornara apenas um local de judeus ultra-religiosos de roupas pretas e não havia nada ali para ver (...). (p. 46)

Agar, que a princípio achou o local cheio de vida e até mesmo colorido, devido à ausência do juiz, logo passa a sentir-se oprimida e ameaçada pelo que vê a seu redor, a similitude com atitudes militares e bélicas com que descreve o modo de andar das pessoas pelas ruas do bairro aponta bem para o estado de espírito descrito: *(...) Ao meu redor, as pessoas andavam sem parar, em linhas retas, religiosos solitários com envoltórios transparentes em seus chapéus, agarrados aos seus guarda-chuvas pretos fechados como se fossem rifles.* (p.47)

Ao entrar na casa para procurar Gavriel, Agar entra em contato mais estreito com certo aspecto da ultra-ortodoxia, descobrindo que este sentimento de ameaça, que esta vontade de isolacionismo, não é unilateral, mas mútua. O comportamento das mulheres ultra-ortodoxas para com ela dão bem a dimensão do

quanto os *charedim*¹¹ se sentem ameaçados e abominam qualquer contato mais próximo com o mundo laico:

— (...) Senti que de toda parte já estavam me seguindo: janelas se abriam, cabeças espiavam e, por fim, uma jovem mulher grávida entrou no pátio, tentando averiguar delicadamente a quem é que eu estava procurando; quando eu disse que estava só esperando pelo dono da casa, ela ficou repentinamente muito preocupada, porque pensou que eu tinha vindo alugar um apartamento; logo começou a me explicar que eu estava enganada, que não havia ali nenhum apartamento disponível; ficou óbvio, mamãe, que ela descartava totalmente a idéia de que alguém como eu desejaria alugar ali um apartamento. Isso me irritou e eu disse a ela, “mas talvez venha a existir”, ao que ela retrucou, “não, nunca, há aqui uma longa fila de espera e nenhum dos inquilinos quer se mudar”. Senti então, mamãe, que a minha presença era pesada para ela; ela não podia sequer imaginar que eu tivesse interessada num apartamento para mim neste lugar; vi que ela fazia sinais para outras vizinhas, para descerem a fim de me convencerem que jamais haveria ali um apartamento vago; fiquei com muita raiva delas e disse, “estou aguardando o sr. Máni, vim com ele”, ao que elas disseram, “mas o juiz já foi embora” (...). (pp. 47-48)

A falta de um diálogo e de um entendimento e aceitação mútuos e genuínos entre esses dois recortes da sociedade israelense não é um fenômeno apenas atual, mas tem suas raízes mais imediatas e suas manifestações em todos os períodos da nova colonização judaica na Palestina, encontráveis desde os primeiros contatos entre os colonos askenazitas e a judiaria sefardita que formava as bases do Velho Ishuv, já no final do século XIX. Existiam além disso, e continuam existindo, atitudes de isolacionismo entre a ortodoxia de origem europeia e aquela de origem oriental. Em outras conversas do romance, especialmente na 3^a, é comum encontrar na fala dos narradores expressões como “eles”, “aqueles”, “uma gente muito estranha” ou “os outros” para se referir aos judeus ortodoxos, sejam ashkenazitas ou sefarditas.

Tais comentários e expressões deixam transparecer também um possível erro de avaliação dos narradores quanto ao papel e às aspirações dos religiosos na formação e no desenvolvimento do país, uma vez que é patente que são considerados

apenas fanáticos inofensivos, que não querem mais do que levar suas vidas isolados em guetos de homens e de mulheres pios, esperando serem os únicos redimidos quando do advento do Messias. Esse posicionamento de alguns narradores pode ser entendido como uma crítica de Yehoshua à própria avaliação sobre o grupo em questão, que durante muito tempo vigorou na sociedade e que ignorava o tremendo poder de mobilização de massas por parte de suas lideranças e de hábeis articulações políticas. Vejam-se alguns comentários do tenente Ivor Horowitz, sobre o relacionamento de Yossef Máni, o terceiro, com judeus hassídicos originários da Hungria, na terceira conversa, que se dá em 1918:

— (...) Ele foi até eles e disse: sou órfão, pois assim, senhor, se apresentava em toda parte, como se nem mãe tivesse; façam-me aí a bar-mitsvá; eles lhe ensinaram a melodia e a entonação, prepararam os doces e as bebidas, e assim começaram os seus estranhos contatos com eles, que se prolongam até hoje. Interoguei a fundo aquelas pessoas, a fim de esclarecer a sua essência, pois ele não pertence a eles e nem poderia pertencer mesmo que quisesse, pois é sefardita, livre-pensador e até mesmo sionista, e para eles será sempre um absoluto estranho. (...) Era uma espécie de pássaro estranho, um órfão dúbio, do qual era possível se livrar a qualquer momento. Ele prestava serviços, como redigir cartas em inglês a americanos ricos, negociar com os ismaelitas a respeito de moradias, resumir as notícias dos jornais cuja leitura lhes é proibida, e tudo isto por dinheiro ou por algo que valha dinheiro. (pp. 188-189)

— (...) Apressou-se em ir aos membros de sua seita, os piedosos hassídicos, bateu-lhes à porta, com o bebê nos braços, enrolado no velho casaco do pai, e lhes disse, “achem-me uma esposa”; (...) Pôs-se a pensar diante deles, e por fim decidiu, “achem-me uma mulher que cuide da criança e também de mim”. Mesmo havendo entre eles mulheres livres, viúvas jovens e também divorciadas, que se receberem uma ordem, casar-se-ão com quem for indicado, eles não lhe trouxeram uma mulher de seu grupo; como se dissessem silenciosamente, “guarde distância de nós”. Eles não crêem na fusão de grupos; (...). (p. 195)

O curioso nestes comentários é que o tenente Ivor também é judeu, considerando sua identidade britânica não-conflitante com sua condição judaica, que pode ser “classificada” entre conservadora e liberal, pelo que se depreende da narrativa. Ao deixar bem delimitadas para seu interlocutor as diferenças e as

desconexões entre as diversas formas de judaísmo, sem ressaltar um possível núcleo comum, leva a que este questione a identidade judaica em si. Ao que o tenente responde: - *Acaso realmente o senhor deseja, Coronel, que eu comece com esta questão de identidade? Ela é como um pântano, alagadiço, no qual os próprios judeus adentram firmemente, contudo, no final, ficam confusos e debatem-se. Temo já tê-lo cansado bastante.* (p.189)

Ainda na terceira conversa, o que constitui parte importante da fala de seu narrador e que será central na estrutura de significados da segunda conversa, encontra-se a questão da auto-imagem e da pressuposição das possíveis imagens que membros de outros grupos possam ter dos judeus. Ivor, em vários momentos, assegura a seu superior que sua judaidade não o levará a ser parcial ao dirigir a acusação no processo sobre a traição política de Yossef Máni, lançando mão de características suas que seriam características de todos os judeus ingleses e das quais, presumivelmente, seu interlocutor estivesse consciente, mas que, segundo seu discurso, não conflitam com a “britanicidade” dos mesmos:

— (...) Quando começar o julgamento e este não puder ser interrompido, até o final amargo, é meu dever como promotor buscar o rigor. Mas, será que é assim que deve se desenvolver a história britânica na Terra Santa, com um judeu enforcado em Jerusalém? Eu disse porém em meu íntimo, será que serei compreendido? E se eu falar claramente, será que me entenderá sem que deposite uma suspeita imediata da dupla fidelidade, pois não posso ocultar a minha judeidade como o fazem alguns oficiais judeus em nossa divisão. Também não desejo ocultá-la, não só devido ao meu nome, à aparência, aos óculos, às minhas ancas baixas e pesadas, ao meu fluxo de fala literária, rebuscada e importuna, ainda não dissolvida pelo tartamudeio de Cambridge. Tudo isso cria uma rejeição e também preconceitos prévios, pois eu também deveria supor que o senhor poderia ser um pouco influenciado pelo anti-semitismo, ainda que só no nível sociológico, devido à sua posição e aos círculos nos quais o senhor vive e por isso eu estava pronto à derrota de antemão, e talvez também a uma reprimenda dura, mas me lembrei do conselho de minha mãe, que me disse, não hesite, filho, não tema, enquanto você está seguro da pureza de suas intenções, mas também como cidadão da Grã-Bretanha, do império que vê sua vitória próxima e completa, o fim da guerra e o período glorioso que nos aguarda e a todos os povos que estão sob nós... (pp. 216-217)

As alegadas características dos judeus britânicos, formuladas por um de seus próprios membros, parecem, na verdade, um conjunto de especificações adquiridas *a posteriori*, ou seja, parecem uma assimilação nos caracteres do grupo de descrições e observações de fora, como se a avaliação dos ingleses não-judeus sobre os súditos de Sua Majestade de confissão mosaica houvesse penetrado em seu núcleo identitário, passando a fazer parte integrante dele. Tal fato atesta a complexidade das relações identitárias, que, segundo SOUSA (1999, disperso), não estão restritas apenas a questões intra-grupais, mas também encontra sua contrapartida na afirmação identitária do(s) outro(s) grupo(s) com que entra ou está em contato, o que pode em determinado momento se configurar em uma reversibilidade de visões do outro e de si mesmos, isto é, a visão que o outro tem de nós passa a fazer parte da visão que temos de nós mesmos (o que parece ser o caso encontrado na fala de Ivor) ou uma tentativa de confirmação de certos estereótipos da alteridade e/ou de si próprios. (cf. CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976: 45-47 e 73-74)

A questão da auto-imagem, como vários elementos que são recorrentes no romance, também está presente na primeira conversa, mas desta vez de uma forma um tanto ou quanto reversa. Pode-se dizer que Agar procura a afirmação e a validade de sua auto-imagem kibutziana na confirmação de alguns estereótipos sobre os sefarditas e outros grupos sociais israelense, em especial os árabes. Mas, ao contrário de Ivor, isso não vem ao encontro de seus anseios por uma delimitação precisa entre seu mundo e o do outro, pois percebe que para além dos estereótipos há algo mais, que não consegue captar nitidamente. Essa faceta de seus questionamentos está bem configurada no episódio do cemitério, quando se inaugura a pedra tumular da mãe do juiz Máni, em que supostas confirmações da imagem que faz da judiaria

sefardita e o desconhecimento dos rituais tradicionais relativos a funerais levam-na a uma observação distorcida tanto da cerimônia em si quanto do grupo em questão, sentindo-se de certo modo superior a eles e, ao mesmo tempo, buscando uma empatia com os mesmos:

— (...) Ele inclinou a cabeça, num triste gesto de agradecimento e só acrescentou num sorriso estranho que, apesar de tudo, era pena que eu fosse mulher e não homem, pois faltava-lhe para a cerimônia no cemitério alguns homens para completar o quórum para as orações e, sem o quórum, não poderia recitar a oração pelos mortos...

— Parece...

— Sim, muito estranho... também eu pensava que a oração do kadish é muito íntima e cada um pode rezá-la quando quiser, mas esta é a exigência; ele até tentou me explicar porque (...). (p.62)

— Sim, mesmo ele pertencendo a uma antiga família de Jerusalém, que se mudara para Creta e voltara, ele não tem muitos parentes em Jerusalém. Ele recolheu principalmente as mulheres idosas, viúvas que haviam sido amigas desta avó, e que queriam ir ao túmulo para participar da cerimônia, se o tempo permitisse. Como o tempo permitiu, elas estavam prontas de madrugada, vestidas de preto, envoltas em casacos, velhas pequenas e silenciosas, como a gente vê às vezes em filmes gregos, paradas em uma esquina como corvos solitários (...) (p.66)

— (...) O rabino cantava a oração pelos mortos com grande inspiração, num estilo oriental; finalmente o Sr. Máni começou a dizer a sua reza de enlutado; ele lia com a voz um pouco sufocada pela emoção; repentinamente, sem aviso, irrompeu num pranto suave que logo despertou os lamentos das velhinhas; uma delas começou a chamar pelo que devia ser o nome da avó e a gritar algo, simplesmente gritar, não porque na verdade doía mais para ela, mas porque achava que era seu dever fazê-lo, a fim de acompanhar mais a dor de todos. O rabino continuava a trinar com prazer a oração, e eu, mamãe, estava de certa forma me divertindo ali de lado, atraída por aqueles antigos sefarditas, não como se fosse algo de mim mesma, mas daquele que está dentro de mim, ... (p. 69)

Ainda assim, o delírio persecutório de Agar não cessa, retornando nas horas em que mais parece lúcida, em que parece ter encontrado um ponto de equilíbrio entre seu mundo e aquele que tenta analisar. Pela observação do comportamento de Gavriel Máni em sociedade, chega à conclusão de que ele não quer se suicidar, mas isso é apenas um lapso em sua “mania”, já que imediatamente após chegar a dita conclusão, sente novamente como se estivesse sendo observada

por alguém que, de algum modo, dirige suas ações; ao menos enquanto um possível expectador, a cujas pressuposições tivesse que satisfazer e/ou não frustrar.

— (...) Apesar de eu ter tido a sensação, enquanto permaneci ali, de que eu não queria mesmo entrar e me misturar a eles, como se eu realmente estivesse participando de alguma cerimônia que a gente vê nos filmes, de um cemitério de família, com aquelas velhas de preto ao redor, o Sr. Máni elegante no seu terno preto e de chapéu, lendo o livro, pensei comigo mesma, que loucura é essa que imaginei ontem, que ele quer se suicidar. Aqui está ele cercado por todas as pessoas que vieram em sua homenagem, só e único entre eles(...) De repente, sem sequer espiar para trás, era como se eu sentisse que eles estivessem ali, o escritor, ou o diretor ou o cinegrafista, ou sabe lá o diabo quem; eu pensei que eles já haviam me abandonado e eis que lá estavam eles, seguindo-me de longe, do alto, encarregando-se novamente de mim. (p. 69)

É justamente nestes momentos que seus sentimentos e suas ações assumem uma carga de emocionalidade e de teatralidade tais que levam o leitor a desconfiar da veracidade, embora não da verossimilhança, dos mesmos. Não é o fato de que fique a impressão de que Agar finja deliberadamente a intensidade do que sente e de seus atos ou minta conscientemente a sua mãe sobre o que se passou em Jerusalém, mas sim a impressão de que seu estado de ânimo exaltado lhe sugira a ocorrência daquilo que narra. Os meandros psicológicos desta primeira conversa do romance são mais difíceis ainda de deslindar por ocorrerem em dois níveis: há os fatos concretos de sua visita à Cidade Santa e há, também, os possíveis acréscimos, supressões, truncamentos e interpretações “póstumas” dos mesmos, que se dão no momento exato de sua narração, pela interação narrador-interlocutor.

Todos esses elementos que conferem peculiaridade à narrativa da primeira conversa, e também à das demais conversas de *O Sr. Máni*, já foram suficientemente analisados no segundo capítulo do presente trabalho. Porém, foram chamados à cena aqui para enfatizar o caráter profundamente humano deste romance. Todo e qualquer questionamento sociológico ou discussão identitária que possam

emergir da narrativa passam primeiro pela dimensão do sujeito, pois são significações atribuídas a fatos que desestabilizam de algum modo o precário equilíbrio da psique do indivíduo, mostrando sua fragilidade diante do mínimo abalo em suas certezas sobre vida e sociedade.

Neste sentido, se se pode ver a gravidez psicológica de Agar como uma tentativa extrema de identificação e de entendimento de tudo aquilo que concerne ao mundo sefardita e jerosolimita, pode-se do mesmo modo ver seu “aborto psicológico” como a negação e a rejeição de tudo isso; pois, se incorpora a si os valores e as visões de mundo da alteridade, não sobra mais espaço para aqueles com os quais foi criada e nos quais foi ensinada a acreditar; o que lhe é constantemente lembrado pelo diretor/roteirista e pelo câmara imaginários que a seguem em suas perambulações pela cidade.¹²

Por isso, Agar não revela a ninguém no cemitério as dores e contrações que sente em seu ventre, partindo dali sozinha para supostamente voltar a Tel Aviv. Esta fuga, que denota rejeição ao mundo ao qual esteve prestes a se integrar, paradoxalmente propiciará seu contato com outro mundo estranho ao seu e, desta vez, mais hostil à sua presença: o mundo árabe. Com esse mundo, Agar não deseja qualquer tipo de identificação ou mesmo aproximação. Já no tribunal, onde esperava o juiz Máni após a visita a Keren Avrahan, pode-se encontrar uma menção a este fato, quando um árabe que aguardava julgamento tenta dirigir-se a ela, fazendo-a ficar petrificada em seu assento.

Mas, por mais que tenha temido o contato, Agar encontrava-se “em seu território”, ao passo que o árabe estava em uma posição de dominado, esperando julgamento em um tribunal israelense pelo roubo de uma carteira. No episódio do

aborto, a situação se inverte, pois, por engano, é levada a um hospital destinado à população árabe e, justamente por via deste engano, é que a rejeição mútua entre árabes e determinada parcela da população israelense se revela. Nem mesmo toda a formação rigidamente ideológica de Yael, por exemplo, é capaz de impedi-la de questionar a filha sobre o inconveniente de “misturar-se” a tal população.

— (...) O motorista do táxi, que realmente estava disposto a ajudar, desejou provar que, mesmo tendo viajado tão pouco, chegamos, apesar de tudo, ao lugar certo e repetiu, “hospital, hospital”. Desceu ele próprio do táxi, ajudou-me a sair e começou a me levar, cuidadosamente ao ambulatório de triagem...

— O que é que você queria que eu dissesse a ele? “Deixe-me, leve-me daqui, não quero, o hospital de vocês não vale nada...”

— Não, diga, o que é que você queria? Que eu, assim, direto na cara, o ofendesse e dissesse, “não toque em mim porque vocês são sujos e conspiram”?

A falta de diálogo entre os dois lados é mais uma vez ressaltada pelo fato de que nem mesmo uma língua comum pode ser encontrada para o entendimento entre ambos. Os contatos de Agar Shiló com o motorista e com a enfermeira do hospital são feitos em um inglês penoso para todos, ainda mais que, da parte árabe, não há um desejo genuíno de entendimento, mas a ânsia de se livrar imediatamente da intrusa israelense. Ao que parece, há um tipo de *apartheid* entre as duas populações, não uma separação instituída em lei, mas tabus sociais, regidos por uma espécie de sentimento de superioridade dos sabras quanto a sua estrutura assistencial, um difuso sentimento de culpa pela posição inferior que delegam aos árabes e um forte ressentimento e revolta destes por suas penúrias. Tal estado de coisas é corroborado pelas asserções encontradas na fala de Agar e do médico e em suas ações, uma vez que a insistência da enfermeira para que a moça se dirija ao Hospital Hadassa, destinado à população judaica, não surte efeito:

— Sim, até à força... o que é que tem? Porque me senti ofendida com todo aquele comportamento. O que é que tem? E se por

acaso eu já caí lá, então ao menos que me examinassem e dissessem o que é que eu tinha... Do que é que eles têm medo? De dar um pouco de tratamento em troca de tudo o que tratamos deles nos nossos hospitais...? (p.74)

— (...) Ele ficou o tempo todo a uma certa distância de mim; não me incomodaria, porém, se ele me examinasse. Ele não pegou sequer a mão para verificar a pulsação, como se fosse claro para ele que eu vim, uma israelense, ao hospital na parte leste da cidade, apenas a fim de fazer alguma provocação que ainda não era clara para ele. Ele decidiu se afastar de mim, como uma pessoa foge do fogo e quando voltei a perguntar sobre a mancha, e se, a seu ver, não era perigoso, vi que ele estava zombando e que fazia pouco caso, “não é nada”, disse ele, “é apenas”, e eu vi que ele queria dizer, “sujeira”, mas no último momento se interrompeu e disse, “lama”, e parecia muito satisfeito por conhecer a palavra em hebraico, tanto que a repetiu algumas vezes.

— Sim, é tudo... apesar de tudo, ele embrulhou a calcinha no jornal para levá-la a um exame de laboratório. Ele cortou o assunto rudemente, “é melhor voltar para lá” e estendeu a mão para cima, vagamente, em direção ao oeste, “para a sua mãe, para o seu pai, vá ao seu instituto de assistência”, e ele, mais uma vez, mamãe, voltou a esta palavra com uma espécie de ódio estranho, mamãe, como se todo o ódio dele a Israel estivesse voltado todo ao instituto de assistência, não bem para a instituição, mas para a própria palavra. (...). (pp. 75-76)

Como ocorreu com relação ao universo sefardita e ao meio ultra-religioso, Agar também não alcança um real entendimento dos árabes israelenses; mas, como nos dois primeiros casos citados, o contato com eles não deixa incólume suas certezas sobre vida e sociedade e sobre as imagens que tem da alteridade. Ao andar com o juiz Máni pela parte velha de Jerusalém e pela aldeia de Siluan, em seu último dia na cidade, espanta-se com a familiaridade que o pai de seu namorado tem com os árabes, só restando em seu espírito muitas dúvidas quanto a natureza dos relacionamentos entre os mesmos e os israelenses:

— (...) Dali descemos a pé para visitar alguns árabes conhecidos dele na aldeia de Siluan; ele conversava com os árabes numa espécie de fala em que ficava difícil saber o que ele realmente pensava; eles nos odeiam? Eles nos amam? Eles querem se livrar da gente ou estão ligados a nós? Eles estão mesmo tranquilos ou conspiram? Era impossível compreender o que é que ele queria; (...) (p. 82)

Agar percebe finalmente que não havia mais sentido em ficar perambulando por Jerusalém para salvar Gavriel Máni de um possível suicídio, pois

intui de algum modo que as causas das angústias dela não estavam exatamente no juiz ou na cidade, mas em si mesma, em sua história de vida. Volta, então, para o kibutz não apenas para contar à mãe mais uma de suas histórias em busca de um pai, mas principalmente para mostrar-lhe que suas concepções de vida e sociedade haviam sido seriamente abaladas, volta para “procurar um chão”, para ver se no kibutz consegue restituir integridade à sua identidade.

O saldo disto tudo é o que se analisou no decorrer destas páginas, culminando com a percepção da narradora de que tudo aquilo de que se orgulhava (de ser filha de um herói de guerra, de ter a força do amparo do coletivo), na verdade, representou uma grande perda em termos pessoais. Tudo o que se passou em Jerusalém e o ato mesmo de narrar os acontecimentos têm como resultado não apenas questionamentos, dúvidas e incertezas, mas também uma constatação da desestabilização e da relatividade dos fatos; não levando a uma compreensão sintética das conseqüências e das interpretações dos mesmos. Vejamos a configuração do anteriormente exposto na última fala de Agar:

— (...) Por fim ele me atendeu e me deixou novamente na estação de ônibus, na fila para Tel Aviv; dali eu pulei por sobre as barras divisórias, no último momento, para o ônibus para Beer-Sheba, a fim de voltar para você, minha única mãe e dizer para você, ei, mamãe, ouça o que aconteceu. Eu também sabia o que você iria dizer, eis mais uma história de Agar procurando um pai. Você tem razão, você tem razão de novo, mamãe; o que fazer? Eu sei que você tem razão, mas eu sei também que além de sua psicologia há algo mais profundo, talvez espantoso, você também não se casou durante todos estes anos, fiel a este homem aqui, cuja foto ilumina na escuridão, mais tranqüila do que a prateleira na qual a foto está pousada; não se move, não muda, este morto, o nosso impossível, que existe mais do que todos nós em uma foto e que é a pedra de toque que nos acompanha; ele olha junto comigo na escuridão, como um espírito; não é imaginação e talvez dentro de mim agora, não sei se ele oscila entre vida e morte... (p. 82)

Tirando conclusões alegóricas de situações que marcam profundamente a vivência comum das pessoas, como a perda de um chefe de família e a permanência

de sua memória na vida de seus entes queridos, e mais ou menos como que resumindo a análise da primeira conversa, pode-se ver a permanência e a ascendência da memória de Roni Shiló nas vidas de sua filha e de sua esposa como uma referência à permanência da ideologia coletivista em certos extratos da sociedade israelense, mesmo que grande parte de seus pressupostos não sejam mais aplicáveis ao cotidiano do país e sobre cuja validade cada vez mais haja menos consenso.

Ao final, Agar está plenamente convencida de que as tentativas de suicídio de Gavriel Máni foram reais; mas, talvez por uma comparação com seu próprio modo teatralizado de lidar com suas angústias e fragilidades, conclui que a “mania” do juiz são apenas as tentativas de dar cabo à vida, sem intenção de lograr o fato; pois considera que lhe faltam motivos para tanto. Vejam-se tais considerações como estão presentes textualmente, quando Agar adentra sub-repticiamente pela última vez no apartamento dos Máni e percebe que o juiz havia cortado o pescoço ao se barbear:

— (...) Vi, mamãe, que ele estava totalmente surpreso comigo, espantado, passando a mão pelo rosto e pelo pescoço e vendo como ela ficou molhada de sangue. Ele ficou alarmado de verdade e, de uma só vez, mamãe, desapareceu toda a minha raiva por ele, como se agora, finalmente, eu houvesse compreendido, mamãe, a verdade, que ele não tem absolutamente domínio sobre este impulso que o leva toda a noite a tentar acabar consigo próprio, porque simplesmente ele não tem nenhum motivo, só parece ter um motivo... O que ele sente como motivo talvez não venha absolutamente dele, mas de algum outro, de outro lugar...

— Talvez algo que a falecida avó deixou no quarto e agora isto o persegue e domina, sem que ele saiba que não é parte dele...

— Não, ouça, mamãe, eu imploro, não desfaça logo de tudo o que eu falo, ouça...

— Sim, de outro lugar, de algum outro, ... sss... sss... não se mexa... (pp.78-79)

Supondo-se que as conclusões de Agar correspondem à verdade dos fatos, de que Gavriel tenta o suicídio a cada noite pela influência de alguém distante

e transcendente, mas que se presentifica e se consubstancia nestas mesmas tentativas; restam as perguntas: que outro é este? de que outro lugar vem? Assumindo como premissa que a observação de casos semelhantes pode esclarecer casos específicos, talvez sejam encontradas pistas que levem às respostas a essas perguntas na análise da conversa que relata um suicídio concretizado: o de Moshé Máni, bisavô do juiz.

NOTAS AO CAPÍTULO III

¹ — Tradução brasileira in BEREZIN (1982). [vide bibliografia]

² — Primeira edição hebraica de 1968 (vide bibliografia)

³ — Há, aqui, um jogo de palavras, um trocadilho: *Neguev* é a região sul de Israel, onde há um deserto com o mesmo nome. *Neguef* significa praga, epidemia, estorvo, obstáculo. Fica claro, por esta oposição de palavras, o sentimento de repulsa aos valores coletivistas e rurais das gerações anteriores ao estabelecimento do Estado de Israel.

⁴ — Todas as citações do romance *O Sr. Máni*, de A. B. Yehoshua, não virão com indicação bibliográfica (nem no corpo do texto que as precede nem ao seu final), apenas com o(s) número(s) da(s) página(s) em que se encontram. O autor do trabalho pensa ser isso o suficiente para diferenciá-las das citações de outros romances e/ou de obras teóricas, em cujas citações os elementos faltantes naquelas estarão presentes (i.e., indicação bibliográfica resumida, com sobrenome do autor, ano de publicação da obra e página onde se encontra o trecho citado). Dependendo da estrutura do parágrafo, tais indicações precederão as citações no corpo do texto ou virão ao seu final.

A primeira edição brasileira do romance (1992), utilizada como fonte para as análises e citações, apresenta várias divergências em relação às normas gramaticais da língua portuguesa, principalmente no que diz respeito ao sistema de notação sintática (pontuação). Em algumas passagens, fica evidente que a discordância referida se dá por erro de revisão e/ou tipografia, mas na maioria das vezes a não correspondência com as regras de nossa língua se dá pela tentativa de reproduzir na tradução o fluxo sintático do original hebraico. Optou-se por não fazer qualquer correção que fosse nas passagens citadas do romance.

⁵ — Grifo inexistente no original.

⁶ — Geralmente, quando se pensa em Jerusalém, a última coisa que se tem em mente é sua administração. Neste sentido, ela é uma cidade como as outras: há ruas a serem pavimentadas, lixo a ser recolhido, problemas de engenharia de tráfego, impostos e taxas a serem coletados, instituições e prédios públicos da administração central do país e da municipalidade. É este aspecto secular da cidade que surpreende Agar, pois a Jerusalém que conhecia é aquela que vive à sombra do passado histórico e da tradição religiosa.

⁷ — Quanto a citações em línguas estrangeiras, convencionou-se neste trabalho o seguinte procedimento:

- a) textos consultados originalmente em inglês e francês serão citados nessas línguas no corpo do trabalho, sendo traduzidos ao português em notas ao fim do capítulo;
- b) textos consultados originalmente em espanhol serão citados nessa língua no corpo do trabalho, sem tradução, uma vez que o autor do trabalho considera que sua forma escrita é bastante transparente aos leitores de língua portuguesa;
- c) textos consultados originalmente em hebraico serão citados diretamente em português, com indicação bibliográfica da publicação original em notas ao fim do capítulo. Quando textos em inglês, francês e espanhol já forem traduções de textos hebraicos, será feita também, quando possível, a indicação bibliográfica do original em notas.

⁸ — Os termos *identidade* e *identificação* só terão neste texto os significados descritos por DellaPergola quando vierem grafados em itálico.

⁹ — Publicados originalmente em *Bi-zchut Ha-normáliut* (1984) [Pelo direito à normalidade]. (vide bibliografia)

¹⁰ — Há duas palavras em hebraico que significam "senhor", *Mar* e *Adon*. A primeira é mais informal e figura no título do romance, a segunda é usada em uma situação de formalidade, sendo usada por Agar para se referir a Gavriel Máni. Pode-se relacionar o uso da palavra mais informal no título do romance com a familiaridade que, bem ou mal, o israelense tem com o assunto principal do romance (pluralismo cultural e as relações entre as várias etnias no país). O uso da palavra mais formal na fala de Agar pode ser visto como reflexo das extremas diferenças entre a vida e a ideologia do kibutz e a vivência jerosolimita como um todo, mais especificamente a vivência sefardita.

¹¹ — Tementes, do verbo hebraico *charad*, temer, ter medo (de Deus), denominação usual para os vários grupos de judeus ortodoxos e ultra-ortodoxos em Israel.

¹² — Talvez aqui seja permitida uma divagação com pressupostos similares aos da crítica genética: não seriam estes diretor/roteirista e câmera uma alusão à tarefa da instância autoral, tomando a primeira conversa como um projeto para as outras conversas do romance; uma vez que vários de seus

elemento e de seus procedimentos narrativos são recorrentes no restante da obra? Vale lembrar que a presença deste sentimento de vigilância, de observação e registro, por parte de algo ou alguém que está fora da narrativa e dos fatos narrados só ocorre aqui. Naturalmente que o referido elemento pode exercer, e exerce, outras funções na fala de Agar Shiló, funções essas já explicitadas no decorrer deste capítulo.

IV. MÁNI: A MANIA DO “QUEM SOU EU”? — O SIONISMO E A EMERGÊNCIA DA IDENTIDADE JUDAICO-ISRAELENSE

Moshé Máni, médico obstetra e ginecologista, suicidou-se em Beirute, deixando-se atropelar pela locomotiva de um trem no ano de 1899. O suposto motivo para esse ato foi a não correspondência de seu amor por Linka Shapiro, jovem judia-polonesa que havia conhecido, juntamente com seu irmão, Efraim Shapiro, por ocasião do Terceiro Congresso Sionista na Basileia, Suíça, do qual participavam. Os dois jovens passaram uma temporada como hóspedes do médico em Jerusalém e o suicídio se dá quando este os está acompanhando até Beirute para voltarem à Europa.

Os fatos ocorridos durante a viagem dos dois jovens e seus contatos com Moshé Máni são narrados por Efraim Shapiro a seu pai, Sholom Shapiro, na noite de sua chegada à fazenda da família, em uma cidadezinha nos arredores de Cracóvia. Examinando a biografia de Efraim, conclui-se que se trata de um jovem quase assimilado à cultura polonesa, cujos contatos com a cultura judaica se dão quase que exclusivamente no seio da família. Seguindo a terminologia de JOHNSON (1989: disperso), tratar-se-ia de um “emancipado”, aquele judeu que travou contato com a cultura secular européia e cuja ligação com a tradição judaica encontra-se esmaecida, embora não de todo ausente.

Porém, o que reflete bem toda a problemática dos judeus europeus no final do século XIX, o jovem médico também não encontra uma verdadeira integração ao mundo gentio, o que talvez seja uma das causas de não poder se afastar da fazenda paterna. Na verdade, sua identidade se encontra cindida: tem a consciência de ser judeu, mas sem uma profunda e verdadeira ligação com o mundo judaico e, ao mesmo tempo, sua ligação com o mundo não-judaico só pode ser satisfatoriamente realizada em contato com os poloneses que estão abaixo de si na escala social, os empregados de seu pai.

O problema de identidade se coloca aqui de uma maneira diferente da que se encontra na primeira conversa. Ao contrário de Agar, que possuía uma identidade e uma identificação com o coletivo definidas e consistentes, que entram em crise no contato com o outro, Efraim tem uma formação identitária dúbia: educado na infância sob os auspícios da tradição religiosa, completa sua educação em uma instituição leiga, não judaica e cosmopolita. O que se pode ver de comum entre os dois é o recalque de suas deficiências identitárias, emergindo o problema em uma situação de afastamento do lar (leia-se, afastamento do ambiente que propicia a suas identidades permanecerem em um equilíbrio razoável) e no contato com a alteridade.

Também há uma ligeira diferença entre o narrador da quarta conversa e o tenente Horowitz, narrador da terceira. Enquanto o último considera-se judeu e britânico ao mesmo tempo, não havendo em sua mente conflito entre as duas identidades, o primeiro, exagerando um pouco para fins de comparação, não é judeu nem polônês, mas algo problemático entre ambos. Seu confinamento à fazenda de Jelleny-Szad aponta bem para esta situação. Por um lado, está junto à família, o que

proporciona um contato, ainda que limitado, com o judaísmo;¹, por outro, o contato com o mundo polonês está assegurado, pois os serviços de seu pai não podem externar qualquer tipo de preconceito para com o filho do patrão.

Porém, essa situação cômoda para Efraim, tão cômoda quanto inconsciente, será quebrada pelo contato com o médico Máni. Nesse momento, instala-se nele um sentimento de deslocamento, de desconforto, mesmo que não chegue a ter claro em sua mente nem os problemas específicos de sua formação identitária nem que passa por uma crise de identidade, embora o resultado de sua relação com Máni, revestida de um caráter de disputa, tenha sido o envolver-se mais com o judaísmo. Contudo, antes de caracterizar Moshé Máni e o que se passou entre ele e os irmãos ashkenazitas, deve-se comentar o contexto de seu encontro.

Como já mencionado parágrafos acima, o conhecimento se dá no Terceiro Congresso Sionista, Basileia, Suíça. Devem ser ressaltadas aqui duas questões básicas para o entendimento de certo aspecto da quarta conversa e de suas relações com a primeira: as motivações das personagens para irem ao congresso e a caracterização do congresso em si (e, por conseguinte, da ideologia sionista em sua fase inicial). Já na apresentação biográfica dos interlocutores, encontra-se uma importante informação: além de tentar interessar o filho no movimento herzliano, Sholom Shapiro espera que na viagem ele encontre uma possível esposa. Ou seja, um motivo pessoal é o elemento determinante para o comparecimento a um evento que deveria ser marcadamente ideológico e de viés coletivo.

Porém, Efraim Shapiro não está interessado em nenhum desses motivos de comparecimento ao encontro, gastando grande parte de sua energia e de seu

tempo vigiando ciumentamente a irmã. Examinem-se as seguintes passagens do romance:

— Sim, ah, ah, novamente “não importa”, o senhor está tão atento a mim, enquanto eu falo em parte como em sonho, papai, mas não me atrapalhe em cada palavra, pois realmente tudo sofreu uma reviravolta; papai e mamãe enviaram o seu solteiro empedernido para um Congresso de judeus e judias, a fim de que finalmente encontrasse para si uma esposa; (...)

— Pois esta era a sua verdadeira intenção nesta paixão sionista, meu caro pai, o Congresso era apenas uma desculpa... (p. 236)

— (...) Já se encontravam ali os delegados judeus da Inglaterra e da Bélgica; na cozinha empenharam-se pela *cashrut*; separaram-se porco e queijo; ouvi o tumulto dos judeus; repentinamente amargurou-me a alma, fui para o meu quarto, atirei-me à cama e perguntei-me, por que vim?... Adormeci em seguida, e poderia ter continuado a dormir durante todos os dias do Congresso (...). (p. 235)

— Não, certo, há também pessoas boas, decisivas e fiéis, mas, papai, por que ocultar, havia também boas-vidas como eu, por exemplo, que procuraram se divertir por conta do destino judaico, que é uma espécie de jogo de bridge...

— Toda a nossa viagem, por exemplo, deveria ter sido uma diversão, até que ocorreu uma reviravolta... (pp. 254-255)

Essas citações servem para ilustrar uma verdade histórica, literariamente trabalhada, que geralmente não é mencionada ao se tratar dos primórdios do movimento sionista. Na verdade, não havia consenso sobre os pressupostos do movimento, radicalmente oposto ao que viria a acontecer em seu período palestino, e havia mesmo grande parte da população judaica da Europa que não se identificava positivamente com suas premissas, sem, contudo, apresentar-lhes oposição. Simplesmente não lhes importavam as idéias de Herzl sobre um Estado judaico independente na Palestina.

É óbvio que este, em alguns momentos, não é o caso do Dr. Shapiro, mas seu desinteresse pelo Congresso, pelos discursos e por toda a agitação do evento, configurados em sua dedicação quase exclusiva a seus assuntos pessoais, como a vigilância e o cerceamento contínuos sobre sua jovem irmã e a preparação da viagem

de ambos para a Palestina, ilustram bem a situação de um tipo de judeu em crise identitária, já bastante desligado da tradição, e mesmo da comunidade, mas sem haver ainda formulado uma resposta coerente quanto ao papel de seu judaísmo em um mundo não-judaico e secular, como explicitado por Ahad Ha'am em seu comentário ao discurso programático de Nordau, no Primeiro Congresso Sionista (AVINERI, 1983: 132).

Se o desinteresse de Efraim pode ser explicado pelo que se viu no parágrafo anterior e constata-se que para Linka o Congresso é em grande parte um divertimento extraordinário, uma ocasião que tem para conhecer algo mais do que a fazenda dos pais e pôr em prática seus atributos femininos de sedução, o que dizer sobre os interesses de Moshé Máni para ter feito a longa viagem Jerusalém—Suíça? Pelo que se depreende da fala do jovem médico da Galícia, mais uma vez um motivo pessoal é o que determina o comparecimento a uma ocasião em que se deveria ponderar e deliberar sobre os rumos da coletividade. Moshé vai à Basileia em busca de possíveis financiadores para sua clínica, cujas características serão analisadas mais tarde.

— (...) Continuava a tagarelar sobre a sua maternidade, de como ele tentava obter donativos, procurando carregar também a mim, como uma espécie de sócio financeiro ou médico, já que desde o momento em que ouviu falar a respeito da fazenda, ficou por demais entusiasmado, pois não só que lhe surgia um pediatra sionista, mas também rico e herdeiro de uma grande propriedade... (pp. 249-250)

— (...) temi que aquele Máni desaparecesse antes de saber dos hóspedes esperados, apressei-me para o salão de danças, encontrei-o vestido de fraque preto, dançando com uma anciã judia da Inglaterra, pesada e recoberta de diamantes; conversava com ela com fria seriedade, tentava certamente interessá-la na sua clínica, na esperança de obter dela alguma dádiva no último momento (...). (pp. 256-257)

Deve esse fato ser interpretado só no âmbito do pessoal e do particular, como o senso de negócios de um homem que vê uma boa oportunidade e dela não

hesita em tirar proveito? Decerto que tal dimensão existe, mas há algo mais para além do texto dialógico. Primeiramente, o objetivo pecuniário de Máni para ter se juntado aos sionistas pode ser visto como uma pista fornecida pelo autor-modelo para lembrar ao leitor que, embora não expressa textualmente, os Máni (leia-se, os judeus sefarditas) também têm uma visão formulada da alteridade, do outro-estranho com que entram em contato.

Se o obstetra acredita que na Basileia encontrará alguém capaz e disposto a lhe dar crédito para a ampliação de sua clínica, é bem capaz que a visão que tenha dos judeus europeus seja aquela que grande parte dos europeus não-judeus tinha: a de que todos eram ricos negociantes e banqueiros, homens de negócio que farejavam boas oportunidades de lucro fácil para a aplicação de seus imensos capitais e que não haveria mal em tentar interessá-los em seu empreendimento.

O desinteresse do médico jerosolimita pelo Congresso enquanto instrumento de debate, conhecimento e construção da ideologia nacionalista judaica e sua concentração em angariar recursos para seus projetos pessoais podem também funcionar aqui como uma alusão ao tipo de relação que os judeus sefarditas tinham com *Eretz Israel*, diametralmente oposta à dos judeus ashkenazitas. Segundo Guershon SHAKED (1995: 133) as relações e

As ligações dos sefarditas com o país e com a experiência sionista em todas essas etapas diferem daquelas de seus irmãos ashkenazitas. Para os sefarditas, o importante não era a ideologia sionista, mas *Eretz Israel* por si mesma. Na observação ashkenazita sobre os Máni há uma mistura de admiração, perplexidade e temor. Os ashkenazitas são testemunhas do desenvolvimento da linhagem e preocupam-se com seu vigor, um tanto barulhento em sua força para sobreviver em um mundo que se transforma diante de seus olhos. Essa sobrevivência depende do país muito mais do que a sobrevivência dos ashkenazitas. As raízes dos sefarditas estão plantadas no país mesmo quando eles emigram. (SHAKED, obra citada, idem)

Na fase socialista-trabalhista do movimento, a partir das primeiras décadas do século XX, essa ligação natural e atávica dos sefarditas antigos com a terra levava a que fossem vistos pelos ashkenazitas ideologizados como não-sionistas: não estariam embebidos dos ideais de reconstrução nacional através de sacrifícios pessoais e trabalho abnegado. Ora, se a ligação de Moshé Máni com o Sionismo se reveste de uma característica eminentemente individualista e pecuniária, a contrapartida disso é dada na análise do comportamento de seu filho, Yossef Máni, na terceira conversa. Ao formular um projeto político-ideológico consciente sobre a distribuição e divisão da Palestina entre as etnias que formavam a base do *Velho Ishuv*, o filho, de certo modo, resgata a “dívida” de seu pai suicida para com a ideologia sionista.

Na verdade, muitos membros da antiga comunidade sefardita, desde o início da nova colonização judaica da Palestina, em fins do século XIX, apoiavam firmemente o sistema de idéias preconizado pela ideologia sionista e, com o desenvolvimento do Estado, seus descendentes também faziam parte do grande consenso nacional em torno dos mitos fundadores da nação, como, por exemplo, a noção de *mizug galuiot*, entendida como o compromisso ideológico, inspirado nos pressupostos religiosos do Messianismo, da "Reunião dos Exílios," segundo a qual o Estado de Israel deveria estar de portas abertas para os judeus do mundo inteiro, unidos em uma comunidade na qual pudessem levar plenamente sua vida judia em segurança, sendo as diferenças físicas, culturais e de origem geográfica apagadas pela herança histórica e religiosa comum e tendo os sonhos e aspirações judaicas a dirigir tal coexistência.

Prestando mais atenção ao episódio da traição política de Yossef Máni, na terceira conversa, cuja causa pode-se presumir que seja sua percepção das pretensões britânicas à Terra Santa, privando seus “legítimos donos” (a seu ver, árabes e judeus) de um real domínio sobre si e sobre seus destinos, pode-se vislumbrar que sua consciência política foi formulada na convivência proveitosa e pacífica com as diversas identidades étnicas da Palestina pré-Estado e imediatamente pré-Mandato. Nesse sentido, seguiu os passos do pai, em cuja clínica mulheres árabes, cristãs e judias, sem qualquer distinção, vinham dar à luz aos cuidados de uma enfermeira sueca. Examinem-se os seguintes trechos:

— (...) Inicialmente, pensou em alterar a direção de sua educação e colocou o conhecimento de línguas em primeiro lugar (...). E por fazer pouco da autoridade da mãe e da avó, ausentou-se secretamente da escola hebraica “Doresh Sion”, onde o pai o havia matriculado e começou a vagar por Jerusalém, até que chegou à Dormição, a Escola Bíblica da Missão Escocesa, que é uma escola religiosa cristã, que se ocupa de escritos sagrados. Não era este o interesse do rapaz, mas a língua inglesa, que começou a aprender solidamente e com o acento de Inverness. A língua inglesa foi apenas o início; à tarde ele descia à aldeia de Silwan; havia ali um amigo do pai, um ancião árabe, um xeque, que conversava com ele em árabe e conjugava com ele os verbos. E à noite, visitava, por vezes, uma família argelina, cuidava das crianças, ouvia o francês e acostumava-se à sua entonação. Já então revelava-se este seu talento de passar de uma comunidade à outra; ele ainda não havia atingido a bar-mitzvá, a cerimônia de iniciação dos judeus, que é como a confirmação para os católicos e o *tuhur* para os árabes. (p. 188)

E sobre a continuação de sua educação em Beirute², encontra-se:

— (...) Ele estabeleceu para si um programa de estudos, cujo propósito era político-jurídico; assim ele estudou as leis dos Majlis turcos, ouviu a constituição americana, aprendeu a filosofia do Corão, mas freqüentou também um curso de poesia inglesa, arqueologia dos sumérios, arte dos ícones bizantinos; organizou o currículo de forma tranqüila e sólida, e se houve um curso que ele não conseguiu compreender, aguardou dois ou três anos até que o mesmo se repetisse e o assistiu novamente. À tarde ele ia aprofundar o seu conhecimento prático; freqüentava reuniões de drusos, xiitas, de comunistas cristãos, maronitas católicos e sacerdotes, vagando de uma identidade à outra, e todas as identidades se misturavam; era-lhe suficiente caminhar pela avenida principal de Beirute para que todas as identidades se lhe expusessem. Naturalmente, não esquecia a sinagoga sefardita, que freqüentava toda sexta-feira à noite, ainda que não cumprisse os preceitos religiosos; comia

alimentos proibidos, mas cuidava para não acender fogo no sábado. (...) (pp.193-194)

Portanto, sendo um autóctone e conhecedor das relações sociais e étnicas desenvolvidas naquele espaço, tem uma noção talvez mais clara e conveniente dos rumos a serem tomados pelas populações locais frente à possibilidade de independência política: Estados separados e forjamento de identidades nacionais claras e específicas. Eis o que tentava transmitir em seus discurso aos campônios árabes da região entre Ramala e Nablus, permitidos pelos turcos e alemães em troca dos documentos que roubava dos ingleses.

— (...) Ele começava e lhes lia a Declaração Balfour, em seguida estendia para eles o mapa da Palestina, que em homenagem a eles, estava colorido e no seu centro estava o azul. Eles olhavam o mapa, espantados porque pela primeira vez viam toda a sua pátria na forma de um papel tão pequeno. Ele lhes mostrava o mar azul, o rio Jordão, Jerusalém, e lhes dizia, “despertem”. Eles olhavam uns para os outros para ver quem ousava dormir, e ele continuava, “adotem uma identidade, em todo o mundo os povos adotam uma identidade, depois será tarde, depois haverá um desastre, estamos nos aproximando”. Ele tirava uma tesoura do bolso e dizia, “para vocês metade, para nós metade”, e cortava o mapa pelo comprimento; dava-lhes metade das montanhas e o rio Jordão, e guardava para si a margem costeira e o mar. O coração deles se afligia um pouco porque ele cortava o mapa; aproximavam-se dele, havia quem queria tocá-lo. Todavia os soldados turcos que se postavam ao seu redor, de pernas tortas, famintos, os olhos remelentos, apontavam as baionetas e batiam com os rifles, pois os alemães haviam dado ordens estritas para que não caísse um fio de seu cabelo. Pois por quanto ele se zangasse com eles, os insultasse e desafiasse, tanto mais compaixão sentiam por ele, e como crianças diziam, “também nós queremos o mar”. De início ele se espantava, se zangava, depois tirava furiosamente de sua mochila um outro mapa e o cortava pela largura. (pp208-209)

De acordo com SHAKED (obra citada, 137), *mais do que uma profecia política, há aqui uma idéia fixa de um habitante do país, que procura continuar a ser um habitante da terra e criar condições que possibilitem a ele e aos membros da coletividade com que se relaciona viverem nela.* Essa “idéia fixa” caracteriza todos os membros da família Máni, transfigurada em cada caso por comportamentos e

formulações específicas, o que remete à natureza das relações sefarditas com o mundo árabe. Veja-se sua asserção:

O romance, como uma viagem às profundezas da alma, descobre que as ações dos pais refletem-se nos filhos, nos filhos dos filhos e em seus filhos. Ele desnuda a grande força da herança como lei psicológica. A força vital do judeu sefardita é aquela da determinação em permanecer no âmbito do Mar Mediterrâneo, devido a que todos os seus dias lutaram não apenas pela sobrevivência genética, mas pela sobrevivência política, que resulta em sua intenção de judaizar os vizinhos, como a estratégia dos canaanitas (o segundo Yossef Máni), ou dividir com eles sua terra, como o método do Sionismo “moderado” (o terceiro Yossef Máni). Ao longo de todo o romance, a família Máni mantém relações estreitas com os habitantes árabes do país. Eles são parte integrante do país, como um todo, e de Jerusalém em especial. O seu vínculo com o mundo árabe difere do vínculo dos narradores e de seus interlocutores, que são todos — exceto os interlocutores da quinta conversa — ashkenazitas. Dois dos Yossefs têm uma solução política para os árabes, Gavriel Máni faz amizade com árabes, o Dr. Moshé Chaim Máni faz partos de árabes em sua clínica multi-étnica e, no geral, pode-se dizer que as personagens sefarditas tentam integrar-se ao meio ou o meio a si. O discurso pela divisão da terra na esteira da *Declaração Balfour* é uma continuação da idéia fixa da permanência, por meio de uma integração ao meio. Esta é uma tentativa de sobrevivência que sempre está no limiar da tentativa de suicídio. A aproximação dos Máni do mundo árabe não nasce de lucidez ideológica, mas de forças interiores, que lhes ordenam a sobrevivência, apesar do desejo pela morte (SHAKED, obra citada: 135-136).

Estaria sugerida no romance uma maior conveniência e adequação da visão e da experiência sefardita na convivência com o outro para a formação ideológica básica da sociedade sabra, em detrimento dos pressupostos eurocêntricos, canaanitas e sócio-coletivos do Sionismo? Na opinião de BAND (1995: 187), sim. Estaria aí sugerido que, se a convivência inter-étnica não foi pacífica desde o começo da nova colonização judaica na Palestina, ao menos a sociedade contemporânea deveria se valer da experiência desses judeus, acumulada em séculos de intercâmbio e trânsito entre Europa e Oriente.

O que se constata na comparação entre essas duas atitudes pessoais, a de Moshé Máni e a de seu filho, em relação a uma ideologia política com pretensões hegemônicas, o Sionismo, e sua vertente oficial, de movimento instituído, são as

profundas diferenças entre teoria e prática. O movimento sionista, como dirigido por Herzl e seus colaboradores, revestia-se de características de uma política de gabinete, diplomática e abstrata no jogo com os destinos da população judaica não só da Palestina, mas também da Europa. Já o comportamento dos Máni, pai e filho, são fruto de uma vivência mais imediata e prática da realidade em questão, motivo pelo qual procuram responder a ela de uma maneira que se lhes afigura a mais coerente e adequada para o enfrentamento dos dilemas e desafios que lhes são apresentados.

Porém, a sugestão de que um “sionismo sefardita” seja uma opção para redimensionar a ideologia sionista clássica também é relativizada no decorrer do romance, em especial na quarta e na quinta conversas: embora a ligação da judiaria sefardita seja mais forte com *Eretz Israel* e Jerusalém, o que representaria uma relação afetiva com o túmulo dos pais (SHAKED, obra citada: 137), suas raízes também se encontram fixadas no âmbito do Mar Mediterrâneo (SHAKED, obra citada: 136). Yael FELDMAN (1995: 204) assinala que, partindo do Iraque e da Pérsia, Constantinopla é o ponto mais ocidental a que chegaram os Máni (exceto Moshé Máni, em sua viagem ao congresso na Basileia, Suíça) e que a parte europeia da Turquia e os Bálcãs são vistos pelos europeus ocidentais como uma espécie de oriente. Daniel I. ELAZAR (1985: 34) também menciona que para os europeus ocidentais, judeus e não-judeus, os europeus do leste são exóticos e orientais.

A constante movimentação pendular dos Máni entre oriente e ocidente, sem jamais sair do âmbito do Mar Mediterrâneo, sua aproximação identitária e cultural com os árabes e sobretudo as condições de nascimento de muitos dos membros da família e de outras personagens (Moshé Máni nasce de um incesto, Efraim Máni, o segundo, talvez não seja filho biológico de Yessef Máni, o espião, e

talvez seu pai nem mesmo seja judeu, Roni Máni é filho de uma ashkenazita e o nascimento do rabino Hadaya é por demais obscuro³) levam BAND (obra citada: 189) a escrever que o romance denuncia o mito do “sefardita puro”. Aparentemente, mais do que a denúncia de tal mito, encontra-se no romance sua desconstrução.

“Sefardita puro” é como passaram a se autodenominarem as antigas comunidades sefarditas da Palestina, principalmente após a fundação do Estado de Israel, com o intuito de se diferenciarem dos novos imigrantes, oriundo dos países do Norte da África, Yêmen, e Mesopotâmia, alvo de muitos preconceitos por parte do *Novo Ishuv* ashkenazita-sionista, que os denominavam em conjunto de sefarditas (mais tarde de *bnei edot ha-miztach* ou, simplesmente, *mizrachim* — filhos das comunidades do oriente ou orientais).

O objetivo e as causas para que os “sefarditas veteranos” se autodenominassem dessa maneira estão claros: ninguém quer fazer parte de um grupo oprimido e estigmatizado; porém, o fato de os sefarditas serem vistos como similares aos judeus “orientais” aponta, em primeiro lugar, para o fato de que deveria existir em ambos os grupos características que os unificassem.

Em certo sentido, essa também é a interpretação de ELAZAR (obra citada: 34-38), ao afirmar que não se deve separar os judeus de origem oriental dos de origem hispânica; pois, embora sejam grupos étnica e culturalmente distintos, fazem parte da mesma tradição sefardita de comportamento e filosofia frente à vida, à religião e ao mundo não judaico que os cerca e, por isso, devem ser denominados sefarditas⁴. Ou seja, não há sefarditas puros, assim como não há “orientais puros”, ou mesmo “ashkenazitas puros”.

Por outro lado, o que já foi visto no capítulo III deste trabalho, a aglutinação de judeus de origens geográficas, línguas e padrões culturais diversos em um único grupo, que presumivelmente se contrapunha à ideologia sionista, européia e socialista e que representava uma ameaça a ela, foi o instrumento de validação e de implementação desta mesma ideologia enquanto uma identidade “étnica” em Israel; não poupando nem mesmo a judiaria ashkenazita tradicional (sobre isso, ver capítulo V deste trabalho)⁵.

Voltando a considerar a falta de sinceridade de Moshé Máni quanto a sua efetiva ligação aos princípios sionistas, percebe-se que o fato impede a mitificação por parte do leitor da trajetória sefardita na construção de Israel, de sua cultura e de sua estrutura social. Da mesma forma funcionam a traição de Yossef Máni na terceira conversa, a rejeição de sua condição judaica por Efraim Máni na segunda e o incesto de Avraham Máni na quinta. Rejeitando o martírio, o mito, o ufanismo e a abnegação, o autor-modelo constrói uma visão válida do devenir histórico da formação societária sabra, sem recorrer nem ao reducionismo da historiografia oficial nem à pretensão de substituí-la por uma outra visão monolítica e absoluta, mas sim esclarecedora de seus vazios e desvãos.

Nesse sentido, é interessante analisar a caracterização presente no romance do Terceiro Congresso Sionista, de seus discursos e do comportamento dos judeus que a ele assistiam. Impiedosamente crítica na quarta conversa, esta caracterização põe por terra o mito de uma continuidade orgânica no movimento, mostrando que suas orientações eram tipicamente burguesas e eurocêntricas (não é à toa que o idioma oficial dos Congressos Sionistas era o alemão e, além do idioma tedesco, Herzl e seus correligionários usavam também o francês em suas

conversações), românticas e algo ingênuas, o que é radicalmente diferente dos rumos e características tomados em sua fase palestina.

Na fala de Efraim, o evento é mostrado como uma verdadeira “fogueira das vaidades”, um desfile barulhento e algo decadente de judeus emancipados e assimilados, ávidos por um Estado “civilizado à européia”. Aí, nem mesmo a figura de Herzl escapa de críticas, como chefe e representante da “alta burguesia” judia européia, que se auto-elege e se arvora em representante de todo o povo, como se consenso inequívoco houvesse sobre os pressupostos sionistas.

— Não se preocupe. Não importa. O principal da questão, andávamos pela rua, com os delegados que se reuniam de todos os cantos da cidade, para o auditório do cassino, ainda como jogadores, mas respeitáveis e experientes. Os fraques pretos, as gravatas-borboleta misturavam-se tranqüilamente com os trajes típicos das corpulentas suíças, e os vestidos de gala, os braços desnudos das damas judias passavam entre as cestas de compras, carruagens, cervejarias; os habitantes locais olhavam para nós da profundidade de sua vida normal com um olhar de indiferença, e mesmo se tivéssemos vindo com mantos budistas, ou com peles de esquimós não teria feito diferença. Judeus, que diferença faz, éramos judeus, hoje aqui, amanhã partindo... e a nossa Linka... (p. 236)

Mais claros e críticos ainda são os comentários sobre Herzl, sua percepção algo errônea e romantizada da realidade judaica e palestina e sua ação como cabeça do movimento, vista apenas como um jogo (a interpretação simbólica do episódio da mesa de bilhar), no qual aposta todas suas poucas fichas. Os comentários de Efraim são feitos tendo por base o discurso de Herzl no Congresso:

— Apesar de tudo... uma palavra ou duas sobre Jerusalém. Algo poético sobre a noite, o luar. Agora, após a minha visita à cidade, sei que ele não entendeu nada. Ele vive uma idéia, não uma realidade. Fala sobre a lua e não sobre as ruas, sobre os muros e não sobre as casas, sobre os alemães e os turcos e não sobre os judeus; sobre o futuro e não sobre o presente. Ele gosta da receita mas não da solução.

— Somente três noites em Jerusalém, das quais duas, assim parece, foram passadas supliciando-se numa mesa de bilhar da hospedaria denominada Hotel Kamenitz.

— Assim parece, não havia um leito para ele e lhe prepararam as cobertas numa mesa de bilhar, é bem simbólico...

— Triste? Não, também não pessimista, mas muito delirante; acompanhei-o de perto, ainda que deixando-me levar pelos meus próprios pensamentos, pois tive dificuldade em compreender a sua linguagem vienense; repentinamente, querido pai, fui tomado por uma grande pena dele. Ele não viverá muito, papai...

De qualquer modo, ao apresentar o Sionismo como uma ideologia sobre a qual nem sempre houve uma concordância estrita e unívoca, o autor-modelo parece questionar a validade do consenso sobre o mesmo, que vigia até meados da década de 1980 na sociedade israelense, fato trabalhado na primeira conversa. Ao ressaltar o caráter fútil, burguês e inadequado às circunstâncias da vida judaica mais geral de fins dos XIX, de que se revestia o nascente programa político sionista, parece apontar também para uma crítica à inadequação e ao desgaste dessa ideologia, em sua forma sócio-coletivista, enquanto diretriz para a prática pública e para as soluções políticas dos problemas da nação na contemporaneidade.

Ou seja, a análise contrastiva entre o nascimento da ideologia sionista e seu declínio evidencia que, assim como as identidades, as ideologias são cambiantes, transformam-se de acordo com as condições históricas e sociais específicas, que lhes dão corpo, e que sua validação e valoração devem seguir parâmetros de avaliação e reformulação públicas pautados em sua capacidade de adequação ao momento sócio-histórico e de fornecer caminhos e respostas coerentes e “politicamente comprometidos” aos dilemas e impasses da nação. Ater-se sectariamente a dogmas políticos e sociais ultrapassados como condutores de práticas sociais levaria, então, a uma inadequação destas mesmas práticas às condições reais das relações societárias a que se destinam, sem um real comprometimento ideológico com as causas mais profundas de seus possíveis abalos e contradições, sendo as soluções encontradas meros paliativos, de eficácia e durabilidade duvidosas⁶.

Feita esta ponte entre a primeira e a quarta conversas, pode-se agora proceder a uma caracterização do Dr. Máni. Como na conversa de *Mash'abei Sadê*, novamente se encontra um Sr. Máni caracterizado como um homem de um imenso magnetismo pessoal, polido, jovial e articulado, por um lado; misterioso, obcecado e estranho, por outro. Novamente o tema central da conversa gira em torno do suicídio; só que, desta vez, a busca do narrador é pelo entendimento dos motivos de tal ato, já que Moshé Máni realmente deu cabo de sua vida.

Importantes aí são as duas interpretações dadas por Efraim ao nome Máni: uma é a de que é um nome comum no Oriente, a outra é a de que *Máni* soa como “maníaco”. A primeira interpretação pode significar que, a despeito da individualidade de Moshé, ele estaria ali representando todos os judeus orientais, no sentido amplo do termo, e as características que pudessem ser atribuídas a ele seriam extensíveis e inerentes a todos os membros de seu grupo. A segunda interpretação já representa a avaliação ashkenazita dos caracteres identitários sefarditas: “maníacos”, não apenas pelo elemento de estranheza e exotismo de sua forma de vida aos olhos ocidentais, mas também pela “teimosia” em manterem uma cultura supostamente anacrônica e atrasada.

É claro que esta crítica a avaliação ashkenazita dos grupos orientais, dentre eles os sefarditas antigos, deve ser vista como um elemento textual que não apenas introduz a problemática da quarta conversa, pois em 1899 apenas se iniciavam os contatos entre a judiaria européia ashkenazita-sionista e a comunidade de judeus sefarditas e orientais que formavam a base do *Velho Ishuv*, mas também vista como uma crítica retroativa, que se lê na quarta conversa, mas que se relaciona principalmente à primeira, no sentido de mostrar que as origens do problema intra-

étnico israelense não são simplesmente explicáveis pela imigração em massa de 1949, problema que apenas aí assumiu proporções maiores e revestiu-se de um caráter assimétrico na relação entre os dois grupos; uma relação do tipo denominado por CARDOSO DE OLIVEIRA (obra citada: 54-58) como relação assimétrica hierarquizada.⁷

As origens e as características dessa assimetria entre as duas principais etnias que formam a população israelense encontra-se bem delineada em um comentário de Efraim a seu pai sobre Moshé, antes de caracterizá-lo pelas interpretações de seu nome de família. Diz que imediatamente se sentiu atraído por aquele homem porque ele representava uma completa antítese de tudo o que até então conhecia do mundo judaico, um judeu de uma vitalidade e uma jovialidade orientais que contrastavam agudamente com a gravidade e a introspeção da judiaria ashkenazita, ao menos como era vista pelo jovem Shapiro. Veja-se em suas próprias palavras:

— (...), e eu me perguntava, se Herzl não tivesse desfalecido, será que teríamos nos encontrado? E mesmo se tivesse desfalecido e eu não tivesse ido até ali? Mas eu *sim* teria ido até ele, fui atraído por ele, eu o encontraria, talvez porque me parecesse desde o primeiro momento, uma antítese completa de tudo o que havia ali, aquele jerosolimita rechonchudo... vigoroso... com farta cabeleira... de feições agradáveis... um ginecologista oriental...

— Antítese...

— Antítese de todos nós, antítese do senhor, por exemplo, antítese de outros delegados, dos médicos judeus alemães... (p.244)

Pela seguinte passagem de MALKA (1991: 84-85), percebe-se que este sentimento de estranhamento, de modos de ser diversos e antitéticos até, literariamente trabalhado na quarta conversa de o *Sr. Máni*, realmente corresponde à natureza dos primeiros contatos entre os judeus ideologizados de origem européia e

aqueles de origem sefardita, que já há bastante tempo habitavam a Palestina, principalmente Jerusalém, quando do advento da *primeira aliá*:

Quand le premiers pionniers arrivent dans ce que l'on appelle encore la Palestine, des communautés sépharades y sont déjà installées. Le contact entre les uns et les autres n'est guère encourageant. Ce sont deux mondes, deux philosophies de vie, deux manières d'être, deux façons de concevoir le judaïsme qui s'affrontent. Des divergences de toutes natures marquent les premières relations entre sépharades et ashkénazes. Les premiers ne comprennent rien à ces juifs venus d'Europe avec des coutumes, des prières, des langues différents des leurs. Les seconds observent avec quelque mépris ces juifs d'un autre âge qui continuent à attendre du ciel l'accomplissement des promesses prophétiques. Les deux communautés s'organisent séparément. C'est de cette époque que date, par exemple, l'institution – encore en usage de nos jours – de deux grands rabbins d'Israël, l'un pour les communautés ashkénazes, l'autre pour les communautés sépharades. Chaque communauté a ses associations propres, ses journaux (les un en ladino, les autres en yiddish).

Au cours des congrès sionistes auxquels participe Théodore Herzl, on parle de toutes les communautés du monde sauf de celles du bassin méditerranéen. Herzl lui-même ignore – le fait est établi – jusqu'au sens même du mot "sépharad". Et quand, em 1903, les responsables du judaïsme du Maroc écrivent à Herzl ("Vous, notre maître, prince de Dieu") pour lui demander qu'on daigne leur envoyer du matériel d'information sur le mouvement sioniste dont ils ont entendu parler, on leur expédie de la littérature rédigée en yiddish⁸.

A segunda interpretação do nome Máni é recorrente também no romance, podendo ser encontrada na segunda e na terceira conversas. Na conversa jerosolimita entre os militares britânicos, há uma terceira interpretação, já que a pronúncia do nome lembra a palavra inglesa *money*, dinheiro; obviamente em referência a um mito que persiste até hoje de que os judeus são gananciosos, ávidos por dinheiro, avarentos e ricos. Porém, aí, a menção a esta similitude onomástica é utilizada pelo narrador para eliminar qualquer possibilidade de preconceito por parte de seu interlocutor, já que é capital que este veja Yossef Máni apenas como um traidor, e não que o julgue balizado por estereótipos sobre os judeus.

A relação atribuída Máni/mania aparece textualmente pela primeira vez na segunda conversa, que será analisada no próximo capítulo. Porém,

cronologicamente, a quarta conversa é a segunda que ocorre e a primeira na qual um Máni é caracterizado pelo “outro”, por um sujeito que não faz parte de seu grupo. Sendo assim, a primeira ocorrência real de dita relação atribuída é a da quarta conversa. Pode-se ver aí, então, o início de uma gradual perda de *status* dos judeus sefarditas, principalmente no que diz respeito à população da Palestina: de maioria no período do *Velho Ishuv* a minoria no advento do Estado.⁹

Entenda-se aqui o termo minoria como uma população que tem um *status* minoritário, no que tange à sua posição nos níveis de estratificação social, na influência de sua cultura na formação de uma identidade nacional e nas esferas do exercício e distribuição do poder, não pelo aspecto demográfico, quantitativo. Essa acepção do termo minoria é o que propicia também uma explicação para que os Máni, com exceção da quinta e última conversa (cronologicamente a primeira), não se “narrem”, ou seja, o mundo sefardita é apresentado nas outras quatro conversas do romance pela ótica do outro. Este fato textual pode ser interpretado alegoricamente como o progressivo recalcar da voz desses judeus e de sua cultura na sociedade israelense, culminando com a situação atual, grande parte de seus membros encontra-se “assimilada” ao estilo ocidental de vida do moderno Estado.

Entretanto, só se chega a essas conclusões contrastando a estrutura de significados da quarta conversa com o que já se apurou na leitura e na análise das conversas anteriores. Interpretando os fatos na conversa em si mesma, sem a recorrência às narrativas anteriores, o problema do choque de identidades se coloca aí como uma disputa de dois homens pela ascendência sobre uma mulher. Nesse ponto, toca-se em um tópico temático que também desempenha um papel capital no romance: o incesto.

Segundo o Aurélio, *incesto é a união sexual ilícita entre parentes consangüíneos, afins ou adotivos*. Assim, tem-se na quarta conversa do romance duas dimensões do fato: uma espécie de “incesto virtual”, que caracterizaria a relação de Efraim Shapiro com sua irmã, Linka, e o um incesto consumado, representado pelo fruto de uma relação ilícita, Moshé Máni.

No *Velho Testamento*, não há palavra hebraica para incesto, lançando-se mão de circunlóquios tais como *chegar-se a* [um parente] para *descobrir-lhe a nudez*. A proibição de intercurso sexual entre parentes consangüíneos e adotivos encontra-se em Lev., 18: 1-18, prevendo vários níveis de parentesco e consangüinidade, desde o incesto com a mãe até o incesto com a irmã da esposa (durante a vida desta última). As punições para tal ato encontram-se em Lev. 20: 14,17,19, 20,21, embora não sejam prescritas penas para todos os tipos de incesto relacionados no capítulo 18, sendo apenas especificada morte por cremação para culpados de incesto com a sogra (ambos, sogra e genro).

Na lei talmúdica (cf. ENCICLOPÉDIA JUDAICA, vol. VIII, verbete *incesto*, p. 1317), o incesto com a mãe, a madrasta e a nora, caso de Avraham Máni, são considerados os mais graves, passíveis de morte por lapidação; sendo o incesto com a irmã, como muitos dos outros tipos, passível de punição apenas por vergastação. As penas, capitais ou não, somente eram aplicadas quando os sujeitos envolvidos no delito tinham plena consciência de seu caráter pecaminoso, não sendo o coito a única forma reconhecida de consumação do tabu. De qualquer forma, além de punição judicial, esperava-se que os “desvios” citados também fossem objeto de “punição divina”.

Considere-se primeiro a situação dos irmãos Shapiro. Pelo que se explicita em sua própria fala, Efraim está perdida e irremediavelmente apaixonado pela irmã. Percebe-se o fato não só por seu ciúme, excessivo para um irmão, de todos aqueles que por ela são atraídos, mas também, e principalmente, por sua descrição por demais entusiasmada de seus atributos de feminilidade e sedução, sem contar a estranheza de saber intuitivamente o período exato de sua menstruação. Em suma, não é exagero dizer que Efraim se sente atraído sexualmente por Linka, e uma vez que não pode concretizar esta união, procura substituí-la por uma ascendência e dominação sobre ela. É nesse campo, portanto, que vai disputá-la com Moshé Máni.

Já o caso do médico jerosolimita é mais complexo. Moshé, na verdade, é filho de seu avô, Avraham Máni, fato que é narrado na quinta e última conversa do romance. Por várias situações que lá são apresentadas, Yossef Máni, filho único de Avraham, não “coabita” com sua esposa Tamara e morre deixando-a uma “viúva- virgem”. Avraham, para perpetuar o nome da família, “conhece” Tamara, sendo Moshé fruto dessa união proibida.

Pela Lei do Levirato, uma viúva jovem e sem filhos deve ser dada como esposa ao irmão do morto, para perpetuar sua linhagem. Se este não tiver irmãos, deve-se dá-la a um primo e, na falta deste, a moça está liberada para casar com outro homem que não seja da família de seu falecido marido. Jamais ela poderá ter qualquer relação sexual/afetiva com o sogro, pois ao casar com seu filho, torna-se também sua filha; configurando-se aí um caso inequívoco de incesto. É esta, pois, a origem de Moshé, um incesto. Frutos desse tipo de união são considerados *mamzerim*, bastardos, havendo para eles várias restrições legais na lei judaica (tanto religiosas quanto sociais).

Encontra-se nessa situação de nascimento do Dr. Máni o caso mais importante de intertexto no romance. Na leitura da quinta conversa, percebe-se que o contexto da concepção da criança se constrói em referência a vários episódios bíblicos: a questão da genealogia do rei Davi, cuja raiz apresenta um caso duplo de incesto e uma parcial origem estrangeira, e a própria história de Moisés, o profeta e legislador que tirou o povo hebreu do Egito.

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

Eis a interpretação de KRISTEVA (1994: 80-81) para o fato de que o incesto e a condição estrangeira estejam na raiz da soberania de Davi:

(...) O relato bíblico sugere assim que uma eleição é paga e é merecida pela possibilidade de transgredir a estrita obediência e de correr o risco do desvio, sob a condição de subordinar este a um desígnio global. Também supõe uma concepção da soberania que repousa no rejeitado, no indigno, no fora-da-lei. Segundo a tradição, a epístola *dalet* significa “pobre”: Davi é duas vezes pobre e a sua ancestral Rute, a estrangeira, está ali para lembrar aos que não poderiam ler que a revelação divina em geral necessita de afastamento, a acolhida de uma alteridade radical, o reconhecimento de uma condição de estrangeiro que se teria tendência a considerar, à primeira vista, como a mais decaída. (...) Arruinada, talvez, de qualquer modo inquieta, essa soberania se abre — pela condição de estrangeiro que a funda — à dinâmica de uma eterna interrogação curiosa, ávida do outro e de si mesma como outro.

Seria lícito aplicar a mesma interpretação ao caso da ascendência de Moshé Máni? Excluindo-se as referências explícitas a questões religiosas e descartando qualquer similitude do termo *eleição* com o começo da nova colonização judaica na Palestina, pode-se reformular a visão de Kristeva em uma base

sociohistórica. Se *eleição* pode significar qualquer espécie de direitos adquiridos, seja por que meios, é mais lícito, então, que se veja essa palavra e essa acepção como francamente negadas, desmentidas, no quarta conversa de *O Sr. Máni*.

Na época das primeiras *alioth*, os judeus (fossem ashkenazitas, sefarditas ou orientais) eram minoria em relação ao total da população da Palestina, que nessa época incluía também a região onde hoje é a Jordânia; situação que só muda substancialmente por volta de 1939. Além disso, judeus nativos, como o Dr. Máni, eram muito raros ainda, sendo a grande maioria formada de imigrantes, estrangeiros.

Nesse sentido, Moshé Máni, e o grupo que representa, é tão estrangeiro para Jerusalém quanto os irmãos Shapiro (i. e., os judeus ashkenazitas); não permitindo ao leitor qualquer interpretação maniqueísta sobre quem teria direito de, futuramente, exercer a função de dominante na estrutura social israelense. Não se pode pensar que este direito caberia aos *sefaradim* só pelo fato de estarem há mais tempo estabelecidos no país, pois, interpretando simbolicamente a origem do Médico jerosolimita, os mesmos estão aí também enquanto estrangeiros. Também não é válida a premissa de que a atual posição dominante dos ashkenazitas se deva ao fato de que foram eles os idealizadores e realizadores da empreitada sionista, que culminou com o estabelecimento do Estado de Israel, pois esta é a versão da historiografia oficial, e não a verdade dos fatos, como já se explicitou ao longo deste trabalho. Então, a disputa pela dominação socioeconômica e cultural do espaço em questão não tem nada de *eleição* e não se baseia em quaisquer critérios de antigüidade, anterioridade e/ou maior/menor labor de determinado grupo, mas se dá no momento mesmo dos primeiros contatos sociopolíticos entre esses dois principais ramos do judaísmo, interagindo em um mesmo contexto.

Tudo isso é potencializado pelo reconhecimento e pela crença do “outro em si”, ou seja, por mais diferenças que possam ser arroladas entre europeus e orientais (sefarditas ou não), há o sentimento de algo que os une, o judaísmo, mesmo que este algo seja tão tênue e tão complexo quanto a idéia vaga, mas sólida, da “união na dispersão”. Reconhecendo o outro enquanto judeu, portanto como parte de si mesmo, não se pode fugir a um sentimento de culpa por, de algum modo, lesar a si próprio ao disputar o que quer que seja com o “outro-eu”.

O pulo de uma geração que se dá entre Avraham Máni e seu filho/neto reforça, então, o caráter de artificialidade na possível alegação de autoctonismo e, portanto, de maiores direitos das comunidades sefarditas no exercício do poder ou na preponderância de sua cultura e natureza da ligação com o país, sugerindo que isto não é uma coisa que se herda, e que não se poderia herdar, dadas as características da nova colonização judaica na Palestina, mas que se conquista no embate político.

Além disso, por ser fruto de uma união ilícita, um *mamzer*, mesmo que ignore sua condição, são vedados a Máni direitos básicos que qualquer judeu normal tem desde o nascimento, dentre eles o de se casar com um “judeu legítimo”, isto é, um judeu fruto de uma união lícita (cf. ROSENBERG, 1992: 182). Estaria aí, então, sua impossibilidade de manter por muito tempo a ascensão sobre Linka, que, como será visto mais adiante, talvez não tencionasse ser estritamente amorosa.

Moshé Máni teve tempo para armar sua rede ao redor da jovem Linka, uma vez que seu irmão passou extremamente mal durante toda a viagem por mar, deixando-os praticamente sozinhos. Ao que parece, a primeira estratégia do obstetra foi a de avivar a vaidade feminina da moça, mostrando-se por demais interessado nela, em seu jeito meigo e infantil e em sua capacidade de falar o inglês, que para ele

seria a “língua do futuro”. Absorvendo-se nela, conseguiu que, ao menos aparentemente, seus esforços fossem acolhidos com simpatia, pois um homem capaz de compreender e valorizar seus atributos deve ter parecido ao objeto daqueles cuidados como alguém especial.

Ao chegar a Jerusalém, porém, talvez por se encontrar em seus domínios, Máni passa a ter uma atitude mais impositiva, semelhante àquela com que conduzia sua família, tornando Linka como que uma prisioneira de sua autoridade e personalidade, fazendo com que ela se identificasse com seus projetos, sonhos e aspirações e tivesse vontade de segui-lo em sua empreitada com a clínica e com os partos. Fazendo-a sentir-se responsável e útil, como elemento importante e imprescindível de seu trabalho e da realização de seu ideal, Moshé consegue uma adesão sem reservas de sua parte.

As passagens a seguir ilustram suficientemente o quanto Linka já estava envolvida por Máni quando da chegada dos três a Jerusalém e a caracterização da estratégia sedutora do médico em sua consumação. A primeira mostrará o receio de Linka em perder as atenções a ela votadas, já que se recorda que em breve terá que dividi-las com nada menos que a própria família do ginecologista. A segunda pode ser tomada como o ponto de partida da disputa citada entre os dois médicos, posto que somente no episódio do primeiro parto a que os irmãos assistem é que Efraim toma consciência de algumas das intenções de seu hospedeiro.

— (...) E Linka, que estivera calada durante todo o trajeto, de repente começou a implorar que nos separássemos deste Máni e não fôssemos para a casa dele. Que fôssemos logo procurar uma hospedaria para nós, como se não quisesse saber que ele tem casa e família. Mas eu recusei. (...) (p. 270)

— Realmente ele era de certa forma um captor, este ginecologista, uma capacidade em matéria de arrastar com a presença, meio suave, meio confusa, certamente, inesperada, desaparecendo sem

aviso; eu já havia percebido como ele moldava os seus familiares, e até o menino, que queria se lhe antepor, era freado em sua revolta. A sueca também se lhe submeteu, ainda sinto na minha pele o tremor de Linka, quando ele depositou no seu colo, num só gesto, o nascituro molhado, impondo a ela, uma viajante estranha e distante, de uma só vez, uma intimidade conjunta. Como é que eu poderia imaginar que esta sua natureza branda, impetuosa e imaginativa, não era verdadeira e natural, mas só um reflexo ilusório, como os espelhos partidos e pendentes da clínica dele, da destruição emergente que existia dentro dele?

— Sim, um perigo para Linka que fora seduzida para trabalhar como enfermeira, que se transformaria numa enfermeira-concubina. (p. 285)

Pode-se dizer que Máni age desta forma totalitária e abrangente, como ocorre em alguns casos, por ter sido criado como um órfão mimado e protegido pela mãe e pelo cônsul britânico e sua esposa, conforme encontra-se caracterizado na terceira conversa do romance, quando Horowitz narra a seu superior toda a história da vida e da família do traidor Yossef Máni. Não é provável, porém, que o obstetra tenha se interessado apenas no trabalho gratuito de Linka, como sugerido por Efraim; nem mesmo se pode pensar em um interesse estritamente amoroso. Embora esta segunda dimensão de seus empenhos seja inequívoca, o objetivo maior dos mesmos é, paradoxalmente, Efraim.

Claro está para todos que com eles travaram contato, e isto não escapou a Máni, que Efraim, ao tentar dominar Linka e submeter-lhe o espírito, acaba por ser dominado pelas vontades da irmã, tentando agradá-la em tudo. Não é absurdo imaginar, portanto, que Máni tente chegar a ele por meio de uma ascendência sobre a moça. Não é difícil imaginar os desígnios de Moshé: conseguir a adesão e o financiamento de seus projetos para a clínica, contando para isso com uma intervenção a seu favor a ser empreendida pela jovem Shapiro. Essa é sua última chance de conseguir recursos para seu empreendimento, já que na Europa nem mesmo promessas conseguiu, lançando-se a essa tábua de salvação com todas as suas forças e armas.

Efraim também é prisioneiro por algum tempo da rede envolvente de Máni, seja pelas impressões ainda fortes do caráter antitético do médico em relação aos judeus do Congresso Sionista, seja pela debilidade física e o cansaço que a longa viagem lhe trouxe, seja ainda pela comoção de finalmente estar em Jerusalém. Restabelecendo-se, porém, das fadigas e das fortes impressões emocionais a que esteve sujeito desde a Basileia, logo percebe que havia perdido para Máni grande parte de sua preponderância sobre a irmã, o que o leva a querer reconquistar a antiga posição. Entretanto, a personalidade do hospedeiro é por demais forte e atraente, não havendo possibilidade de resgatar Linka à força, como a havia tomado aos *pans* poloneses no episódio da hospedaria, na primeira noite do Congresso. Mais ainda: ele próprio corria o risco de deixar-se levar pela estratégia sedutora e pelo encanto de seu colega de profissão.

Sua estratégia então, é a de retirar-se momentaneamente do convívio da família Máni e de Linka. Esse afastamento propicia-lhe duas coisas que serão capitais para o seu êxito, se não na reconquista, ao menos no resgate da irmã: desvencilha-se da influencia de Moshé e, ao mesmo tempo, toma contado com Jerusalém, tentando apreender sua essência e a de seus habitantes. Como que estudando e compreendendo o terreno do “inimigo” para melhor vencê-lo.

— Ameaça sim, querido pai, ameaça à felicidade que também é uma ameaça, e por isso eu senti que se eu quisesse permanecer em Jerusalém, só poderia ser como peregrino, ainda que peregrino secular; eu devia em primeiro lugar me separar do doutor Máni e de suas mulheres, encontrar um hotel, de preferência uma hospedaria para peregrinos. (...) (p. 286)

— (...) Eu só o ouvia, não o via; lavei-me e estando demasiadamente faminto, decidi ver a própria Jerusalém e conhecê-la sozinho, para não estar preso às mãos deste Máni, já que desde que eu adentrara a sua casa, as intenções dele me pareceram ainda mais sombrias. Saí e deparei-me com uma grande claridade; voltei-me em direção às vozes, comecei a caminhar pelos campos; passei por pequenas casas e bem depressa deparei-me com os muros cinzentos da cidade;

adentrei por um dos portões e andei pelas ruazinhas; assim, desde aquela manhã até o último dia, andei a pé pela cidade, cujos calçamentos de pedra atraem os pés e fazem-nos apressar os passos. Desde aquele momento comecei a entender totalmente a cidade e de agora em diante tenho uma vantagem sobre todos os judeus, sionistas ou não: eu estive ali.

— Estive e conheci o útero de pedra do qual nós brotamos.
(pp. 282-283)

Nesse ponto, é interessante a imagem que Efraim faz do que deve ser sua passagem por Jerusalém. Deve passar pela cidade como um peregrino. No Aurélio, encontra-se o vocábulo *peregrino* como: *Adj. 1. Que peregrina. 2. Estranho, estrangeiro. 3. De bondade ou beleza rara. 4. Excelente, raro, extraordinário, excepcional. S. m. 5. Aquele que peregrina, que faz peregrinação (2); romeiro, peregrinante, peregrinador.* Sujeito que tem objetivos eminentemente religiosos, visitar lugares santos ou de devoção, geralmente com propósitos de aperfeiçoamento espiritual ou penitenciais, um peregrino é a imagem perfeita do estrangeiro, mas também é aquele que vem trazer de longe a certeza de que a santidade do local tem um caráter universal.

Além disso, o peregrino carrega em si a marca da transitoriedade, já que ao alcançar seus objetivos no lugar visitado, parte de volta ao lar, onde geralmente é esperado com ansiedade e visto como portador de uma aura de superioridade e de sabedoria, adquiridas não só no lugar específico da visita, mas também e principalmente durante o percurso de ida e vinda.

Naturalmente que Efraim não tem objetivos religiosos. Seu símile, na verdade, aponta não só para a condição de estrangeiro, e de um “estrangeiro-eu”, enquanto judeu, mas também para uma reconciliação com a tradição através do conhecimento e do entendimento de seu local de origem; análoga à reconciliação do peregrino para com a divindade. E é este mesmo o saldo, anos depois, de sua visita à Cidade Santa: um maior, mas não total, envolvimento e identificação com a cultura

judaica de seu tempo, como está sugerido na complementação biográfica, ao final da conversa (sua oposição ao casamento da irmã com um católico e a ligação com seus sobrinhos “gentios” por via do judaísmo). Corroborando a interpretação do termo *peregrino*, há o fato de que a parte mais importante e significativa dos contatos dos irmãos Shapiro com Moshé Máni em Jerusalém se dê no período entre o Ano Novo Judaico e o Yom Kipur, época de introspecção, arrependimento e reconciliação.

Mas tal reconciliação não se faz sem um preço a pagar: o suicídio de Máni, de cuja sentimento de culpa e remorso, indubitavelmente, Efraim tenta se livrar ao atribuir ao médico uma intenção suicida desde o princípio, sendo os irmãos poloneses e a perda de Linka meros pretextos. Restabelecido e parcialmente reconciliado com seu judaísmo, o que não deixa de ser uma configuração mais branda de sua crise identitária, com a qual agora é-lhe possível conviver, chega a hora do rompimento dos laços e do resgate da irmã. Percebendo o que tal ato causará a Máni, constantemente, no ato da narração, tenta convencer-se e a seu interlocutor de que Moshé se suicidaria de qualquer forma, sendo sua separação de Linka apenas um motivo aparente. Embora o procedimento justificativo do narrador seja recorrente do começo ao fim da conversa, o trecho a seguir basta para ilustrar o fato:

— Ficou pacientemente sentada, o livro de rezas no joelho, e agora no pátio barulhento com as saudações festivas, ela recebia a recompensa, porque Máni começou a apresentá-la a todos. Apresentava-a com uma estranha elegância, uma espécie de grande dama muito importante; para os amigos e os vizinhos, tirava o chapéu e a anunciava com admiração, como um objeto precioso. Ela representava a sua parte nesta cerimônia secreta, fazia uma leve reverência, estendia a mão num gesto principesco. As pessoas se aproximavam dela; mesmo ele tendo mais do que o dobro da idade dela, tratava-a com muita importância. Agora, quando me lembro deles, parados naquele calor, fico chocado com a minha cegueira.

— Porque, sem dúvida, já havia decidido se matar por ela, por isso ela se tornou muito querida, de valor, não por ela mesma, mas por causa da catástrofe que, por causa dela, traria para si próprio. Essa importância que fora reservada a ela, continuou a consumir o desespero dele e o seu desejo de se destruir. A destruição dele, a catástrofe que

planejou para si, irradiou-se também sobre ela, envolveu-se em torno dela, foi se arrastando para dentro dela, como se, Deus o livre, uma catástrofe também estivesse à espera dela, de Linka. Essa catástrofe, papai, que Deus o livre, destinada a ela, era até maior, pior e mais importante do que a catástrofe que ocorreria, e que ocorreu mesmo com ele. Isso se tornou mais importante do que sempre, mas já não por ela própria; era uma importância que pairava sobre ela, como se não tivesse sido colocada à toa para ela, não era apenas a nossa Linka, a moça de vinte anos, a jovem um tanto roliça, risonha, de olhos brilhantes, desta fazenda denominada Jelleny-Szad, mas uma delegada, uma emissária de muitas outras mulheres, infundáveis, algumas grávidas, outras não, algumas com filhos, outras sem, muito mais maduras e bonitas do que Linka, uma imensa fila de mulheres como que postadas atrás dela. E foi como se este ginecologista rechonchudo e de bom coração quisesse por toda força englobar a todas dentro de si, e nos espelhos trágicos e grotescos que dispôs em seus aposentos, como se procurasse redimi-las e conjurá-las através da jovem ruiva que por acaso assistiu ao Terceiro Congresso Sionista... (pp. 287-288)

Se Efraim e Linka são somente um pretexto para o suicídio, quais seriam então seus verdadeiros motivos? A dimensão de perda amorosa, ao que parece, é como que a gota d'água em uma sucessão de outras perdas pelas quais passou o médico jerosolimita. A aparência de sua preponderância para o ato extremo que cometeu se dá pelo fato de ser o último e mais perceptível desses transes. Não é, porém, de modo algum, apenas um pretexto para a consecução de um desejo obsessivo de auto-aniquilamento, metafisicamente descrito por Efraim, mas uma angústia a mais no amálgama de decepções na vida de Máni.

O que se sugere aqui é que, além da dor de um amor quase impossível, a perda de Linka representa para Moshé o desvanecimento da última possibilidade que tinha para obter êxito em seu projeto de dar corpo a uma maternidade “pluri-étnica”. Sendo uma pessoa importante em sua comunidade, freqüentando desde o cônsul britânico às autoridades turcas, passando por vários chefes árabes, o sentimento de vergonha pelo fracasso de sua empreitada, somado ao fracasso no campo afetivo/emocional, pode ter-lhe parecido insustentável. Pela seguinte passagem,

pode-se ter uma idéia não só de seu prestígio junto aos diversos grupos etno-culturais de Jerusalém, mas também da integração da judiaria sefardita a este mosaico.

— Nem sempre sozinho; quando viu que eu estava interessado na cidade, vinha às vezes com Linka, a fim de se juntar a mim, e como estava ansioso para nos apresentar e anunciar a sua própria volta, convidou-nos para tomar um chá da tarde na casa do cônsul britânico, que parecia ser para ele uma espécie de mentor. Linka encantou ali a todos com seu inglês suave. Uma certa manhã nós surpreendemos o paxá turco com uma visita inesperada; ele nos serviu um café extremamente amargo. Na visita ao Patriarca armênio bebemos, á noite, vinho gelado. Num outro dia Máni alugou uma carruagem particular e conduziu a mãe, os dois filhos, Linka e eu até uma aldeia muçulmana na descida de uma das colinas de Jerusalém. Fomos ver um xeque, um ancião venerável, antigo amigo da família, que tinha conhecido, aparentemente, o pai de Máni e também o seu avô; nos grandes feriados, Máni costumava visitá-lo. (...) (pp. 290-291)

Reproduzindo um dos procedimentos mais recorrentes do autor-modelo do romance, o de desmitificar um fato para logo em seguida impedir a mitificação da desmitificação levada a efeito, ou seja, desestabilizar os fatos para que não haja uma visão única ou mesmo dualista dos mesmo, mas múltiplas e complementares, talvez seja permitido aqui desmentir, sem invalidar, o que se afirmou páginas atrás sobre as motivações de Moshé Máni para sua adesão ao Sionismo, caracterizadas como puramente individuais, de cunho pecuniário.

Porém, se se examina certa passagem da quinta conversa, quando se justifica a escolha do nome Moshé para o recém-nascido, pose-se encontrar a chave para uma outra explicação de seu Sionismo, mostrando que interesse individual e coletivo são complementares, não excludentes, ao contrário do que se passou a acreditar a partir da preponderância da ideologia sionista-socialista-trabalhista no *Novo Ishuv*. Veja-se a passagem:

— Dei-lhe o nome de Moshé Haim, esperando que seja um novo começo.

— Não, não o nome do pai. Basta-me o nome que me coroa antes e depois como uma maldição. Cansei-me dos nomes dos falecidos

que carregam a lembrança da derrota e do fracasso; desdenhei o livro de Gênesis e fui para frente, para o livro de Êxodo, tomei o nome Moshe em toda a sua simplicidade. Possa o seu mérito interceder por nós, pois houve um milagre aqui... antes da morte uma preciosa semente... veja, Dona Flora, novamente ele esboça este maravilhoso sorriso. Será que ele aprova esse nome? (pp. 325-326)

Que novo começo seria esse? O que tem o projeto de Moshé sobre uma clínica ginecológica e obstetrícia a ver com seu nome? Assim como a liderança do profeta Moisés significou um novo começo na história do povo hebreu e de sua relação com Deus, Moshé Máni pode ter visto o empreendimento de sua clínica como uma nova etapa do desenvolvimento da Palestina enquanto uma nação não só judaica, mas pluri-étnica. Sua busca incessante por trazer o capital judaico da Europa para Jerusalém pode, então, ser revestida de um caráter coletivo, uma vez que poderia ser a fonte de investimentos para muitos outros projetos que visassem ao desenvolvimento socioeconômico da região.

E acaso não foi este mesmo o caminho tomado pelos novos colonos, principalmente a partir das primeiras décadas do século XX? Quando de sua independência, em 1948, o país já contava com uma infra-estrutura bastante adequada nos setores primário e secundário da economia graças ao trabalho coletivo, mas também a muitas iniciativas privadas, empreendidas desde a última década do século anterior. A diferença entre o que historicamente se passou e o projeto de Moshé Máni é a de que o desenvolvimento da região foi um empreendimento exclusivamente judaico, ao passo que o projeto do médico jerosolimita englobaria todas as etnias e credos religiosos que formavam a população do *Velho Ishuv*, pelo que se depreende do “ecumenismo” de sua clínica.

Porém, Máni falhou em pôr na prática aquilo em que acreditava, podendo ter avaliado que tal falha afetava não apenas a ele, mas à sua comunidade (entendida

como todo e qualquer membro do *Velho Ishuv*). Moisés, como castigo por uma desobediência a Deus, não vê seu povo finalmente adentrar na Terra Prometida, após amargo exílio. Similarmente, Mání, ao escolher suicidar-se em Beirute, como autopunição, não retorna à Palestina para ver e participar do rápido desenvolvimento da comunidade judaica que ali se dará logo ao princípio do século XX.

Começou-se a análise desta conversa com o pretexto de talvez encontrar pistas que solucionassem as possíveis motivações que levariam Gavriel Mání a “brincar” de suicidar-se a cada noite. Embora tenham sido aventadas motivações plausíveis para o suicídio concreto de seu bisavô, estas não podem, nem poderiam, ser aplicadas a seu caso; deixando a impressão de que, talvez, a “mania” dos Mání seja mesmo a do suicídio. Não se pode esquecer, entretanto, que além do estado de espírito desequilibrado de Agar quando de sua visita a Jerusalém, há o fato de que durante todo o caminho de volta de sua primeira ida à cidade, a visita de condolências, conversou com o namorado a respeito da história da família dele. O suicídio de 1899 pode ter sido, então, mencionado; ficando gravado em sua memória.

As dúvidas de Agar e de Efraim, então, podem ser colocadas no mesmo nível, no sentido em que são configuradas como dois momentos de identidade não só em crise, mas em vias de mudança. Em ambas o Sionismo representa um papel crucial: para Agar representa uma opção de identificação que não existe mais, ou melhor, que já lhe é insuficiente; para Efraim, uma opção nascente, embora com algumas deficiências, que impedem uma completa assimilação de seus pressupostos.

De volta ao penúltimo ano do século XIX; de qualquer modo, a relação dos jovens irmãos ashkenazitas com Moshé e sua morte trágica deixaram marcas profundas em sua vivência, não só como seres humanos, mas também como judeus.

Assim, ocorre uma inversão no comportamento de ambos. Linka, no final, abandona o judaísmo para casar-se com um católico, ao passo que Efraim reconcilia-se com ele a seu modo. Pode-se afirmar que a reconciliação total só se dará às portas de sua morte, quando abdica da salvação que um esconderijo montado por seus empregados poderia proporcionar-lhe, para solidarizar-se não só com sua sobrinha, aprisionada pelos nazistas, mas com todos os judeus exterminados no campo de concentração que se montou a poucos metros de sua fazenda.

Conforme a complementação biográfica, após o término da conversa, Efraim Shapiro é alvejado e morto na entrada de um campo de concentração aos 74 anos de idade, em 1944, mesmo ano da morte de Efraim Máni, neto de Moshé Máni, perpetrada pelos nazistas, o que se deu em Hiraklion, Creta. Essas mortes “homonímicas” de dois judeus de grupos bastante diferentes, mas que não obstante eram vistos pelos seus assassinos como iguais, leva a duas indagações inquietantes: haverá conteúdos identitários que possam ser encontrados em quaisquer identidades étnicas específicas, conferindo-lhes, assim, características e princípios norteadores comuns? Qual o impacto que a visão do outro, suposta e radicalmente oposto, tem na construção e/ou transformação de uma identidade? Tentar-se-á encontrar esclarecimento para essas questões na análise da segunda conversa do romance, o que se procederá no próximo capítulo.

NOTAS AO CAPÍTULO IV

¹ — É certo que a célula da vida judaica é a família, mas de igual importância, e que propicia a própria existência de famílias judaicas, é a comunidade. Nesse sentido é que se diz que a vida judaica de Efraim é limitada, por seu afastamento quase total da comunidade.

² — Segundo a Professora Nancy Rozenchan, no exame de qualificação a que o autor deste trabalho se submeteu antes de sua defesa, a prática de famílias sefarditas enviarem seus filhos à Beirute para receberem uma educação européia era bastante comum nesse período. Beirute, na segunda metade do século XIX e começo do XX era denominada “a Paris do Oriente Médio”. Realmente, essa prática está plenamente configurada no romance: Yossef Mání vai estudar em Beirute e seu pai, Moshé Mání, forma-se em medicina nesta mesma cidade. A vontade do sefardita em adaptar-se ao estilo ocidental também é sugerida pelo fato de Efraim Mání, o segundo, partir para a Inglaterra, para seu doutoramento. O próprio Yehoshua passou quatro anos em Paris realizando estudos para a obtenção do mesmo título.

³ — Cf. Avrahan BALBAN (1995: 151-163), o fato de Avraham Mání despir o inerte Hadaya, na quinta conversa, está ligado ao fato de que queria averiguar se o rabino era circuncidado, pois desconfiava que o mesmo talvez não fosse judeu. Tal desconfiança se dava pelas constantes viagens e desaparecimentos do mestre em direção cada vez mais ao oriente, até chegar à Pérsia e ao Iraque, terra de seu possível nascimento e nas quais as comunidades judaicas na metade do século XIX não diferiam muito, seja física ou culturalmente, dos locais. A incerteza também se dá pela história de vida do rabino, que chegou à Marselha, órfão de pais, em um navio vindo do oriente; sendo adotado por uma família judia.

⁴ — A tradição sefardita é descrita por ELAZAR (obra citada: disperso) como “clássica”, caracterizando-se por uma busca constante de equilíbrio entre as diversas esferas do viver: entre religião e secularismo, entre sujeito e coletividade, entre tradição e renovação, entre emoção e razão e entre judeus e não-judeus.

⁵ — Sobre as formulações da sociologia funcionalista israelense sobre esses grupos, remeta-se o leitor a EISENSTADT (1977) a EEISENSTADT e outros (1970). Sobre seu desvelamento e desmitificação, remeta-se o leitor a SEGUEV (1986) e MALKA (1991).

⁶ — Cf. YEHOSHUA: 1996, disperso

⁷ — Cf. CARDOSO DE OLIVEIRA (obra citada: idem), as relações assimétricas entre grupos étnicos podem ser *hierárquicas* e do tipo *dominação/sujeição*. Embora não esteja explícito no texto citado, pode-se conjecturar que a relação de dominação/sujeição pode tomar corpo em repressão política, práticas preconceituosas e/ou racistas explícitas e desigualdades de *status* legal entre os grupos em situação de contato inter-étnico e as hierárquicas pressupõem a tendência e/ou predominância, em sociedades de organização cultural complexa, da distribuição desigual dos sujeitos nas diferentes camadas ou papéis sociais, segundo sua etnia; sem necessariamente haver desigualdades formalizadas (i.e., instituídas em lei ou consagradas pela tradição).

⁸ — Quando os primeiros *halutzim* chegam naquela que então já se chamava Palestina, as comunidades sefarditas lá já se encontravam instaladas. O contato entre uns e outros é pouco encorajador. São dois mundos, duas filosofias de vida, dois modos de ser, duas formas de conceber o judaísmo que se confrontam. Divergências de toda natureza marcam as primeiras relações entre sefarditas e ashkenazitas. Os primeiros não compreendem nada a respeito desses judeus vindos da Europa com costumes, preces, línguas diferentes das suas. Os segundos observam com algum desprezo estes judeus de uma outra era, que continuam a esperar do céu o cumprimento das promessas proféticas. As duas comunidades se organizam separadamente. É desta época que data, por exemplo, o costume — ainda em uso hoje em dia — de [haver] dois rabinos-chefes para Israel, um para as comunidades ashkenazitas, outro para as comunidades sefarditas. Cada comunidade tem suas próprias associações, seus jornais (uns em ladino, outros em iídiche).

Durante os Congressos Sionistas, nos quais participa Theodor Herzl, fala-se de todas as comunidades do mundo, menos daquelas da Bacia do Mediterrâneo. O próprio Herzl ignora — é fato comprovado — o sentido mesmo da palavra “Sefarad”. E quando, em 1903, os responsáveis pelo judaísmo do Marrocos escrevem a Herzl (“Vós, nosso mestre, príncipe de Deus”) para pedir-lhe que se dignasse enviar-lhes material informativo sobre o Sionismo, do qual ouviram falar, expediu-se-lhes a literatura redigida em iídiche.

⁹ — Segundo ELAZAR (obra citada: 31-32), até 1800 os sefarditas eram a maioria da população judaica mundial, em 1840, começaram a perder a hegemonia da população judaica na Palestina para os ashkenazitas e em 1860, já são apenas 13.6 % da população judaica em todo o globo.

V. MÁNI: A MANIA DO “SOMOS TÃO DIFERENTES ASSIM?” — O PAPEL DO HOLOCAUSTO E DO JUDAÍSMO NA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE JUDAICO-ISRAELENSE

A segunda conversa ocorre em Hiraklion, Creta, em 1944, quando as forças de ocupação nazistas estão prestes a deixar a ilha, em retirada, devido ao avanço dos exércitos aliados. Seus interlocutores são Egon Bruner e sua “avó”, Andreia Sauchon. Servindo a uma unidade do exército alemão baseada na ilha desde 1941, Egon, neste tempo todo, deu poucas notícias de si à “avó”, o que levou a senhora a vir ao local, em 1944, para trazer-lhe uma ordem de transferência que, devido à influência da família, havia conseguido para ele.

É nesse contexto que o soldado narra seus contatos com uma família judia que por acaso descobre na ilha, a qual faz sua prisioneira particular, os Máni. A família é constituída pelo pai (o Yossef Máni da terceira conversa, filho de Moshé Máni), que por sua traição aos britânicos havia sido deportado para Creta, seu filho Efraim Máni, a esposa deste e seu filhinho (o juiz Gavriel Máni da primeira conversa). Antes da análise do que se passou entre Egon e os Máni, principalmente em relação a Efraim, faz-se necessária uma caracterização do perfil biográfico e psicológico do primeiro.

Pode-se começar a traçar-lhe as características pela situação essencialmente dúbia de seu nascimento. O Casal Sauchon perdera o filho único, Egon Sauchon, em um combate durante a Primeira Guerra Mundial. Após o término do conflito, sentiram falta de um sucessor e, como a senhora Sauchon não pudesse mais procriar, acordaram que o Sr. Sauchon teria um filho com Mariette Bruner, uma criada da família, para servir-lhes de herdeiro, se o menino se mostrasse merecedor.

Contudo, não ocultaram da criança sua origem bastarda e só lhe deram permissão para chamá-los de “vovô” e “vovó”. Embora lhe tenham dado o nome do filho morto e tentado reproduzir a educação que lhe proporcionaram, insistiram para que Egon conservasse o sobrenome de sua mãe biológica, Bruner, e para que com ela mantivesse contatos. Temos, pois, aí, o segundo caso de bastardia no romance, com a diferença de que Moshé Máni não estava a par de sua condição e Egon não é fruto de um incesto.

Devido a isso e com a morte do “avô”, Egon se torna extremamente dependente da Sra. Sauchon, sendo por ela dominado e conduzido não só em sua educação, marcadamente humanística, mas também em sua carreira militar. Submete-se a isso não só por amor a quem o criou e educou, mas também por uma busca de aceitação plena no seio da família, por se fazer um Sauchon legítimo. Para tanto, procura, guiado pela “avó”, seguir os passos de seu pai, militar respeitadíssimo, e de seu meio-irmão e homônimo morto em combate.

É imbuído desse espírito, da ideologia nazista, de que ainda em 1941 estava impregnado, e de estereótipos valorativos sobre a cultura greco-cretense arcaicas, em sua visão intimamente ligada aos ideais germânicos da pureza ariana, com a qual entrou em contato em suas aulas de história antiga e mitologia, que se

lança entusiasticamente à conquista da ilha. Veja-se seu estado de espírito na ocasião do fato mencionado:

— Não, eu era novo demais para compreender. Pois foi ele quem exigiu que se jogasse a corrente de ferro enferrujada da história alemã a este mar que a senhora vê diante de si, porque aqui, segundo ele, encontra-se o útero azul, quente e verdadeiro, da essência alemã... “Cuidado, Egon!”, gritava para mim quando eu confundia os nomes e os acontecimentos nas lendas, “estes são os seus antepassados primitivos, dali nasceu a nossa Europa infeliz, porque se as tribos alemãs tivessem chegado à Grécia há mil e quinhentos anos e não se detido na desgraçada Roma, ah... ah...” (p. 102)

— É verdade. Foi assim, de uma só vez, vovó, no avião balouçante e que rugia, perdendo altura, que eu, totalmente enrolado nas correias do pára-quedas, das mochilas, da padiola e da arma, com o capacete de aço obstruindo o meu rosto, e os óculos, que, na minha estupidez, eu não quis colocar no fundo do meu bolso, amarrados na minha nuca com cordões de sapatos, que o terror se afastou de mim, como se não houvesse existido. Fui tomado, vovó, por um êxtase, como se houvesse finalmente compreendido o sentido verdadeiro da guerra... Transformei-me num elo concreto na corrente de ferro enferrujada do velho Koch, lançado num maravilhoso impulso no ar por sobre os Alpes, para arremessar-me sobre os nossos ancestrais legendários do ar. É assim que fundiremos a umidade da Floresta Negra e o vapor dos pântanos dos hunos nas ondas quentes do mar, e os sonhos teutônicos que nos atormentam receberão finalmente o seu significado no mármore branco de Hellas... Por isso, quando a luz vermelha se acendeu, a sineta tocou e o sargento encarregado dos saltos lançou a ordem, todos os jovens lobos se ergueram, introduziram uma bala no cano da Schmeiser, e, com um tremendo grito, desapareceram, um após o outro de pernas entreabertas, através da abertura. Também eu, repentinamente gritei com toda a força, o grito do Prof. Koch, o classicista da escola primária e fui também atraído por este espaço diante do qual a senhora se encontra agora... (p. 103)

Similarmente a Agar Shiló, Egon conhece o lugar com que entrará em contato apenas pelo lado de sua descrição “oficial”. A Creta que imagina é aquela que se encontra envolta pela aura do mito de uma civilização arcaica, porém perfeita, dos livros de história e de mitologia. Como a kibutziana de *Mash’abei Sadê*, atribui à sua missão uma maior relevância do que realmente a mesma possui, pois está convencido de que sua tarefa naquele local transcende a simples ocupação militar, revestindo-se de uma busca pela confirmação da legitimidade do ideário ariano e de sua missão civilizadora da humanidade, que seria análoga à dos antigos gregos.

Essa idéia não é nova, tendo origem nas teorias de uma história evolutiva, de fins do século XVIII e princípios do XIX, segundo as quais o progresso e a civilização estariam a cargo de sucessivas raças ao longo dos tempos, cada qual aperfeiçoando ainda mais o legado das antecedentes, que, cumprido o seu papel, desapareciam do cenário histórico. Sendo assim, atribuíam-se aos antigos hebreus o mérito da revelação divina e a ética religiosa monoteísta; aos gregos, todo o aparato intelectual ocidental e, finalmente, o corolário disso tudo, com a expansão da cultura e da civilização cristãs a todo o ocidente, atribuída por muitos autores aos germanos. O papel que cada raça estava destinada a cumprir em cada etapa da história universal estava subordinada, para diversos teóricos, à Providência Divina (POLIAKOV 1974: 214-215).

A certeza inabalável de Egon na supremacia racial teutônica e no papel a ela destinado na história dos povos será quase que imediatamente posta em xeque ao chegar à Creta. Por um mero acaso, como ocorreu com Agar, que desce em um ponto de ônibus errado e, assim, toma contato com uma Jerusalém que lhe é estranha, o jovem militar alemão também entrará em contato com uma ilha que só fisicamente corresponde àquela dos livros de história. Seu pára-quedas é arremessado para além do campo de batalha, na direção das ruínas de Knossos, o que lhe propiciará o conhecimento daqueles que desencadearão sua crise identitária, os Máni.

Fato curioso na chegada acidentada de Egon a Hiraklion é a presença de uma metáfora que também encontramos na primeira conversa e em um episódio do romance de OZ (1982: 153): a perda e/ou quebra dos óculos de uma personagem em situação de guerra. Na conversa entre Agar e sua mãe, encontramos relatado que Efraim Máni perde seus óculos no *front*, ficando impossibilitado de ler qualquer

coisa que fosse; em *Meu Michel* (OZ, obra citada: idem), Michel Gonen quebra seus óculos no próprio dia da partida para a guerra, ao passo que o mesmo acontece a Egon Bruner em seu pouso forçado em Creta. O que se pode ver de comum entre essas três personagens e em relação ao mesmo fato corriqueiro que a elas ocorre? Os três são homens ligados à cultura e ao estudo, estando mais interessados nas leituras e em seus problemas pessoais do que nas respectivas guerras em que se vêem envolvidos. Veja-se a passagem de Oz, referenciada neste parágrafo:

Michel começa me perguntando ansiosamente pela minha saúde, pelo menino e pela casa. Depois me informa que está bem de saúde, a não ser devido à azia que piorou devido à má qualidade da comida, além de ter quebrados os óculos no próprio dia da viagem. Obediente às leis da censura militar, não me revelava onde seu batalhão estava estacionado. Mas consegui me dar a entender que sua unidade não participara dos combates e fora encarregada de missões de segurança dentro das fronteiras do país. Por fim, me lembra de que Yair precisaria ir ao dentista na próxima quinta-feira.

A quebra/perda dos óculos pode representar, portanto, nessas três situações, o estorvo que a guerra vem causar às suas vidas práticas, o que pode ser estendido a grande parte da sociedade israelense (talvez também à alemã, na época do *III Reich*?), em mais uma referência à questão da não-convergência eventual entre interesse pessoal e coletivo, tratada no capítulo IV deste trabalho.

Pode também significar miopia, dificuldade de ver; tomadas metaforicamente como o não-entendimento pleno das razões que os levaram a estarem envolvidos na situação em questão, com apenas uma aparente compreensão dos fatos, mas não de suas causas mais profundas. Ou seja, ao sujeito inserido na realidade histórica específica, só é dado conhecer as relações causais mais imediatas dos fatos, uma vez que, além de se posicionar ideologicamente em relação aos mesmos, deve também agir e reagir de acordo com o fluxo dos acontecimentos, o

que pode lhe dar uma sensação ou ilusão de compreensão plena do momento em questão.

Yehoshua, em entrevista a BESSER (1990: 27), interpreta a perda/quebra dos óculos como a possibilidade de que se vejam as coisas talvez um pouco menos nítidas, mas de uma forma mais ampla e que Egon, quando quebra seus óculos, passa a ver a história e o local onde se encontra de uma forma completamente diferente. Ver-se-á mais adiante em que consiste tal mudança de visão das coisas e dos fatos e a natureza do discurso que lhe serve de expressão.

Assim, ao rechaçar as reprovações de sua avó, que está convencida de que Egon tentou desertar da guerra, o rapaz lhe dá a seguinte justificativa para não ter seguido para o campo de batalha logo que se desenredou dos fios de seu pára-quadras, preferindo seguir em sentido contrário:

— Certamente. Sim. Zango-me porque a senhora não quer realmente me ouvir, vovó, porque a senhora já fixou a minha sentença, e decidi que eu tentei desertar da guerra, mas eu não quis desertar da guerra, somente compreendê-la. Já no momento da minha saída, totalmente só, do ventre do avião para o espaço, no momento em que ouvi a matança das balas e os gritos dos mortos, eu soube que o caminho mais fácil era *ser morto*, e o caminho mais difícil era *entender*; escolhi o caminho mais difícil, e por isso, quando me livre do emaranhado da árvore, voltei-me para o sul, vovó, para o isolamento, confiando na força da razão pura contida em mim, para me transmitir ordens corretas, ao menos com aquela exatidão e responsabilidade do quartel. (p. 117)

O fato mais importante nos primeiros contatos de Egon com a família Máni é o de que ele não os identifica de maneira nenhuma e por parâmetro algum como judeus, tomando-os como nativos. Isso, em uma primeira instância, aponta para uma desmistificação do estereótipo nazista sobre os judeus, pois representa o desconhecimento europeu ocidental da multiplicidade étnica, fenotípica e cultural judaica, invalidando, assim, as generalizações anti-semitas, como a que será

transcrita a seguir, a qual usa o exemplo judaico para comprovar a tese da fixidez racial, a despeito do clima:

Citarei... um exemplo que não deixará dúvidas. Os traços dos judeus são tão caracterizados que é difícil enganar-se a este respeito, e como se encontram em todos os países da Europa, não existe figura nacional que seja conhecida e reconhecível de modo mais geral. Podem ser considerados como colônias da mesma raça estabelecidas nestas regiões ... o clima não os assimilou às nações entre as quais habitam. (W. F. Edwards, *Des caractères physiologique des races humaines, considérés dans leurs rapports avec l'histoire. Lettre à M. Amédée Thierry* [Paris, 1829], citado em POLIAKOV, obra citada: 209)

Não cabe aqui analisar e descrever todas as teorias racistas do anti-semitismo alemão sobre os judeus e as origens das mesmas, as quais eram uma mistura de cientificismo determinista/evolucionista/positivista do século XIX e um aglomerado de crenças irracionais e estereótipos sociais e biológicos herdados do medievo¹. O que importa é que essa visão era arraigada e subordinava todo e qualquer aspecto da vida judaica, sua cultura, a psicologia de seus indivíduos e seus traços físicos, seus hábitos sociais, à raça; algo intrinsecamente mal e impuro em seu sangue. Mesmo a *intelligentsia* judaica, ao renegar e combater tais idéias, apoiava-se igualmente em teorias raciais, como a apologia à raça pura judaica perpetrada por Disraeli (POLIAKOV, obra citada: 215)

Portanto, não se deve imputar o não-reconhecimento dos Máni enquanto judeus por parte de Egon apenas ao fato de seu atordoamento com a queda brusca e/ou por estar só e sem óculos em um ambiente hostil e perigoso, mas principalmente pela vacuidade da estereotipia nazista anti-semita, baseada em teorias raciais pseudo-científicas, que não só falhava em descrever um tipo particular de judeu (os judeus da Europa Ocidental e Centro-oriental), mas também mostrava-se ridiculamente insuficiente para abarcar a multiplicidade de manifestações étnicas, biotípicas e

culturais judaicas. Veja-se a descrição que é feita de Efraim Máni e de seu pai, confundidos com dois nativos da ilha.

— Dois, pai e filho. E justamente o filho, que talvez fosse apenas um ano mais velho do que eu, que parecia ser um dos nossos, bonito e claro, com feições agradáveis, ele é que foi tomado por um grande pavor pela minha Schmeisser apontada para ele; o pai manteve a compostura, talvez porque já parecesse com um fantasma que houvesse saído de uma das tumbas do palácio, vestido num terno preto empoeirado, com uma gravata de listras finas, como se fosse uma forca ao pescoço², o crânio calvo, portanto óculos que foram, na verdade, vovó, um motivo a mais para o meu assalto rápido... (pp. 114-115)

E mais o seguinte e curioso comentário sobre o caráter de Yossef Máni:

— *Sim, vovó, um tipo melancólico e rígido, mas eficiente e decisivo, a ponto de eu suspeitar que ele tivesse um pouco de sangue alemão* (p. 123). Portanto, aparência e comportamento, para essas teorias raciais, estariam intrinsecamente relacionadas à constituição fisiológica dos indivíduos de determinada raça. Como as características identificadas em Efraim e Yossef, segundo tais teorias, das quais o espírito de Egon se encontra saturado, não são encontradas em judeus, os mesmos não poderiam de qualquer modo serem identificados como tais.

Porém, a necessidade de classificar a alteridade, de construir uma identidade particular por parâmetros de diferenciação com relação às características reais ou pressupostas do outro, ao que BARTH (1976: disperso) chama de identidade contrastiva, é tão forte no gênero humano, que leva Egon a uma tentativa de formular e encontrar uma “classe” na qual possa inserir Efraim e seu pai, pela estranheza que lhe causam a aparência de um e a erudição do outro, maior do que seria possível para um simples guia turístico nativo. Examine-se a seguinte passagem, na qual Egon justifica o não-reconhecimento dos Máni como judeus, devido à ausência de quaisquer sinais característicos:

— Não, nenhum chapéu...

— Não, nem mesmo pequenos vestígios de cachos atrás das orelhas... pois eu também conheço aquelas fotografias de enciclopédia, e logo eu teria tomado cuidado... não, vovó, eram pessoas absolutamente comuns, mas se a senhora acabou de tomar o chá vamos nos levantar e continuar a seguir para a nossa próxima estação... a fim de que a escuridão não nos confunda... (p. 132)

O parâmetro encontrado para classificá-los como judeus é o fato de Yossef Máni ter nascido em Jerusalém. Isso por si só, como bem observa sua avó, não é motivo suficiente para que o indivíduo seja judeu, dada a multiplicidade de etnias que formam a população da cidade; mas Egon chega a essa conclusão relacionando o local de nascimento de Yossef à sua cultura e erudição, comparada com a sabedoria dos anciãos judeus e, talvez, pela maneira astuta com que impediu o aprisionamento do filho, da nora e do neto, colocando-se como prisioneiro voluntário do jovem soldado.

Mas uma vez, encontram-se estereótipos sobre a alteridade. Agora, estereótipos culturais sobre a pressuposta característica inteligência do povo judeu e sua ligação com a cultura e o estudo. Porém, na ideologia racista anti-semita, tais inteligência e erudição, no caso dos judeus, eram apenas instrumentos para o mal, para obter vantagens pessoais, enganar a boa-fé dos não-judeus e, até, dominar o mundo. A lembrança de relacionar a erudição e o comportamento astuto de Yossef Máni à sabedoria dos *chachamim*, se deve, provavelmente, a um mito já bastante difundido na época da Segunda Guerra e que tem origens na segunda metade do século XVIII: o dos Protocolos dos Sábios de Sião³. Vejam-se algumas passagem, nas quais Egon chega à conclusão de que, na verdade, seus prisioneiros eram judeus:

— Não. É importante. Ouça. E assim, comecei a juntar as coisas... Mas também a senhora própria sentiu e ficou perturbada com a minha história dizendo, *idéia judaica... estudiosos judeus...*

— Exatamente... eu também, repentinamente despertei do meu sono no meio da noite e disse, certamente eles deviam ser judeus... e fui tomado por uma grande tristeza... (p. 133)

— (...) Saiba, vovó, que já examinei muitas carteiras de identidade e certidões de nascimento nesta ilha, tornei-me grande especialista nelas, de modo que Schmelling em tom de brincadeira me denomina “sargento de identidades e de certidões”, mas nenhum documento me deu tanto prazer e satisfação quanto este primeiro que peguei, porque vi imediatamente, vovó, quão acurada e exata havia sido a minha suspeita.

— Não, em carteiras de identidade deste tipo não se escreve quem é judeu e quem não é judeu, mas estão anotados o endereço, data e local de nascimento, e foi assim que eu descobri o nome daquela cidade pequena e bárbara na Ásia Menor onde nasceu o civil Sr. Máni...

(...)

— Mas é simplesmente Jerusalém, vovó! Jerusalém, simplesmente...

— Certamente, eu sei. Não é obrigatoriamente judeu... certo, pode ser também árabe, grego, turco, inglês, também qualquer outro que nasça em Jerusalém, mas todos estes, eu sabia, não são os nossos verdadeiros inimigos, apenas obstáculos que é preciso tirar do nosso caminho. (...) (pp. 135-136)

Até mesmo a questão de uma possível conspiração judaica é sugerida em alguns comentários do jovem sargento sobre os contratempos que poderiam advir de seus contatos com os Máni e, mesmo, da presença da família em Creta:

— Não sei, o pensamento começou a me remoer e subiu-me uma espécie de repulsa...

— Que talvez apesar de tudo os judeus me enganaram e desviaram a minha atenção da guerra... (p. 132)

— E assim, vovó, este pensamento continuou a me atormentar, que os judeus é que me deixaram enredado e que este fato poderia por fim ser averiguado e complicaria minha situação; por isto, decidi em meu íntimo que não partiria da ilha antes de examinar a verdade e cuidaria dela se houvesse necessidade. (...) (p. 134)

As passagens citadas acima ilustram bem alguns pressupostos teóricos mencionados, como a questão da visão alemã sobre os judeus e o mito de que os mesmos conspiram para dominar o mundo. Há que se explicá-las, porém, no contexto dos fatos narrados, para dar uma noção ao leitor que desconhece o romance do encadeamento dos fatos que levaram Egon às verbalizações referidas e continuar a proceder a análise da conversa.

Já se mencionou que o pára-quedas de Egon foi atirado para longe do campo de batalha, ficando enredado em uma oliveira. Ao conseguir libertar-se, refugia-se nas ruínas de Knossos, onde aprisiona a família Máni. Passa aí três dias, a ouvir as histórias de Yossef sobre a civilização minóica, até que este morre de forma natural. Egon, então, libera Efraim, sua esposa e seu filho e parte para se reunir ao exército alemão, que já havia conquistado a ilha. Ao juntar-se a seus compatriotas, paira sobre ele uma suspeita de deserção. Após passar um período preso, é liberado, passando a fazer parte da milícia do exército. É nessa função que passa a buscar Efraim Máni e sua família, atraído pela estranheza e especificidade de sua identidade judaica.

Não se pode afirmar quais seriam as intenções de Egon ao dar caça à família Máni, se queria matá-los, prendê-los ou outra coisa qualquer. Porém, o mais provável é que sua ânsia em encontrá-los estivesse ligada a uma espécie de premonição de que algo de insólito estivesse por trás da identidade daqueles *judeus que não pareciam judeus*, algo que deveria ser entendido para, talvez, redimensionar suas crenças, já bastante abaladas, na missão redentora e purificadora germânica.

Se esse ponto de vista é assumido como princípio norteador da análise, o que implica assumir também que aí tem início mais uma das crises de identidade étnica do romance, deve-se dizer que suas “premonições” são confirmadas logo em seu primeiro encontro com Efraim, após sair da prisão, o que se torna o ponto central da narrativa da terceira conversa, uma vez que é aí que se dá a declaração do guia turístico de que havia anulado sua identidade judaica, de que havia deixado de ser judeu, por livre e espontânea vontade. Veja-se o trecho em questão:

— (...) Naquele momento, vovó, eu estava a ponto de atirar nele, como havia atirado nas cabras, pois ainda pensava em minha

ingenuidade, no ano de 41, que o medo é a melhor prova de culpa; eu não sabia que há um medo limpo e isento de crime e culpa, mas me controlei e voltando-me para ele, sem raiva ou ameaça; mas olhando diretamente nos seus olhos, disse lentamente no alemão mais fácil e simples que é possível inventar, “então, o senhor é judeu...”

— Sim, vovó, sem filosofar e sem rodeios de livros de detetive, pois não só que eu não possuía uma língua comum para uma investigação arguta, mas também porque decidi usar a tática do choque direto, a fim de mostrar a ele e à jovem mulher que estava com ele, que já chegara à verdade absoluta, mesmo ainda não tendo decidido o que fazer com ela. Então, vovó, este civil se empertigou, lançou um olhar desesperado para a mulher, para saber se ela também entendera o que havia sido dito, e depois ergueu para mim um olhar claro e direto e eu jamais saberei, vovó, se a resposta que ele me deu então lhe nascera naquele momento ou se já estava pronta há muito, talvez desde o momento em que descobrira o pai morto junto aos grandes vasos e agora só achara finalmente o pretexto para pronunciá-la. Pois assim começou a gaguejar para mim, vovó, e com estas palavras, “sim, fui judeu mas deixei de ser...já cancelei isto...”

(...)

— (...) e ainda numa linguagem agradável e em alemão fácil eu o provoquei com a pergunta “e quanto a Jerusalém, senhor, também a cancelou?” Ele se confundiu totalmente à vista do documento de identidade na minha mão, caminhou pesadamente em minha direção, carregando o menino no colo, puxando sem autorização o documento dos meus dedos, como se agora, quando o pai se encolhera tanto, ele poderia finalmente ousar e libertá-lo à força da minha mão. Olhou mais uma vez desesperado para a mulher, voltou-se para mim, sacudiu as mãos procurando as palavras alemãs, repetindo o mesmo moto, “já estivemos em Jerusalém, já deixamos de estar”... e então, vovó, ouça bem, enchi-me de alegria e até de felicidade... (pp. 138-139)

As reações de Egon Bruner à anulação da identidade judaica de Efraim Máni e as reflexões nele provocadas pelo fato ocupam, a partir daí, um lugar central no desenvolvimento da segunda conversa, com implicações muito relevantes para a discussão da formação de identidades étnicas, o papel da alteridade nestas identidades e os conteúdos genéricos que possivelmente as relacionam entre si. Porém, antes da discussão destes fatores, deve-se proceder a uma análise do que pode representar o auto-cancelamento do judaísmo de Máni filho em termos de identidade judaica e judaico-israelense.

Segundo YEHOSHUA (1996: disperso), em seu texto teórico *Judeu, sionista israelense: revisão de conceitos*, sempre houve a possibilidade, prevista até na *Halachá*, de que um judeu, por livre arbítrio, abandonasse o judaísmo. O autor

evoca a legalística rabínica para dar suporte à teoria de que, se um judeu pode deixar de ser judeu, um não-judeu pode se tornar um judeu, por uma escolha pessoal, sem necessariamente ter como parâmetro de identificação elementos religiosos. Difícil é comentar este posicionamento teórico do autor, uma vez que o mesmo não elenca razões possíveis para o abandonar o judaísmo nem para o abraçá-lo, deixando a “escolha” do vértice de identificação nas mãos do sujeito.

De qualquer modo, a ênfase da escolha pelo abandono da pertença ao povo ou a adesão a ela é imputada totalmente ao indivíduo, negando até mesmo que visões de fora, negativas ou estimulantes, tenham qualquer função em dita opção. Veja-se em suas próprias palavras:

Las teorías seudo-sartrianas que basan la pertenencia judía en la existencia del gentil (en el mejor de los casos) o del antisemita (en el caso peor), que obligaría al judío a identificarse, son ridículas. No necesito la mirada del gentil ni la agresividad del antisemita para determinar mi identidad judía. Aun que no hubiera ningún antisemita en el mundo, quiero identificarme como judío. ¡Cuán reprochable es querer presentar la identidad y pertenencia judía como una especie de trampa inevitable! (YEHOSUA, obra citada: 67)

Ora, esse princípio vai radicalmente de encontro ao axioma antropológico da identidade contrastiva, já mencionado páginas atrás, da definição de todo e qualquer *eu*, não só um “eu judaico”, pelo contraste com *o outro*, deixando a impressão, pela leitura da totalidade do texto, especialmente quando autor passa a redefinir o conceito de israelense, de que a necessidade de redefinição do conceito de judeu, na verdade, serve a um desejo de esvaziamento de seu peso na caracterização da identidade israelense.

Além de não coincidir com o pressuposto antropológico básico com relação à formação de identidades étnicas, exemplos históricos claros demonstram que em várias situações o motor de mudanças na identidade judaica foi a tentativa de rejeição

de imagens negativas que do grupo tinham os não-judeus. Nesse sentido, veja-se a opinião de DEUTSCHER (1970: 45-46)⁴ sobre o mesmo assunto, a qual difere radicalmente da de Yehoshua:

(..) Acredito que se o anti-semitismo não se mostrasse tão arraigado, persistente e poderoso na civilização católica européia, os judeus não existiriam agora como uma comunidade distinta. Teriam sido completamente assimilados. O que vem recriando constantemente essa consciência judaica e injetando-lhe, sempre, nova vitalidade tem sido o hostil ambiente não judeu que o cerca. Há trezentos anos Spinoza não via nada de milagroso no fato de que os judeus resistam a uma dispersão e a uma perda do seu Estado. Diz Spinoza que eles incorreram em “ódio universal por se colocarem à parte dos outros povos”⁵. Atribui sua sobrevivência, em grande parte, às hostilidades dos não-judeus e lembra que, quando o Rei da Espanha forçou os judeus a aceitar a religião oficial do reino ou ir para o exílio, grande número deles abraçou o catolicismo romano, após o que lhes foram outorgados privilégios e honrarias iguais aos dos outros cidadãos. Os judeus em breve se identificaram com os espanhóis e, em pouco anos, misturaram-se com a população local. Em Portugal ocorreu o oposto. Quando Manoel I forçou os judeus a aceitar a sua religião, eles se “converteram”, mas *el rei* não os julgava ainda dignos de quaisquer honrarias; então, eles, judeus, continuaram a viver separados da comunidade portuguesa.

Imagens e definições "de fora" existem e podem ter influência na mudança ou criação de novos modelos identitários, ao menos na "livre e espontânea" vontade de criá-los e/ou modificá-los. É o caso da imagem do novo judeu construída pela *Haskalá*, do novo hebreu dos princípios da nova colonização judaica na Palestina, da figura do sabra, ligada ao Movimento Canaanita das décadas de 30 e 40, todas criadas como uma tentativa de negação de estereótipos sobre os judeus aceitos como modelo a ser rechaçado. As imagens e definições "de fora" podem também criar a necessidade de impor a criação e/ou adaptação de modelos. É o caso do desejo dos colonos veteranos de Israel em absorver os judeus orientais em sua cultura hebréia/ocidental. É o caso também de judeus religiosos que não reconhecem judeus seculares e/ou assimilados como judeus, apesar de serem judeus segundo a definição da *Halachá*, procurando impor a ortodoxia como única forma válida de judaísmo.

Explicitando apenas um dos exemplos mencionados no parágrafo anterior, pode-se ter uma noção de como durante algum tempo todo o passado diaspórico do povo judeu, especialmente os períodos mais negros de perseguição e extermínio, incluindo o Holocausto, foi rejeitado em Israel, enquanto fonte de vergonha e de uma identidade oprimida e trágica, a qual era preciso que fosse esquecida e transformada em uma identidade, por assim dizer, dos fortes, dos vencedores, daqueles que se lançavam corajosamente à maior aventura coletiva do século, a de reconstruir uma nação praticamente do nada.

Nurit GUERTZ (1995: 309-320) assevera que na segunda conversa, mais do que em qualquer outra do romance, há embricamentos e junções históricas complicados e insólitos, pois não impregnam somente o nível dos acontecimentos justapostos, mas também o do discurso. Assim é que Egon apresenta à sua “avó” um rol de idéias humanísticas, as quais são expressas por um discurso típico do nacionalismo nazista. Porém, há ainda na fala de Egon ecos de um terceiro discurso, o qual a autora identifica como sendo o discurso canaanita. Veja-se:

A história israelense está bem entrelaçada com as idéias de Egon a respeito da história alemã. As duas histórias ecoam por entre as palavras, por expressões e por sentenças completas, as quais ele usa. Por exemplo: “para saber se é possível voltar ao ponto inicial”, pergunta Egon, “e ser novamente *apenas um ser humano, um homem novo*, que cancelou a casca da história (...) e que saiu de seus aposentos escuros e úmidos, cheios de livros embolorados, quadros a óleo desbotados e estátuas distorcidas, de volta a esta porta de entrada iluminada” (144)⁶. O termo “homem novo” serve aqui para Egon definir o homem livre das fronteiras de sua identidade nacional e étnica. Mas, por trás deste termo ecoam dois significados opostos, alemão e israelense. Conforme Hitler, o “homem novo” estava destinado a compor a base de uma “nova ordem”, na qual agiria um homem jovem, forte, bonito, sem qualquer fraqueza ou suavidade; para o leitor israelense, o termo “homem novo” remete aos significados que lhes deu o Sionismo: um homem hebreu novo em uma pátria nova, ao contrário do judeu diaspórico, que foi queimado pelo ódio do “homem novo” nazista. Esse “homem novo” está destinado a sair, segundo Egon, da história antiga; e essa história logo é descrita por termos israelenses e alemães como um todo: as estátuas distorcidas e os quadros a óleo desbotados, que apontam para isso, podem ser relacionados à cultura decadente da pintura e da escultura, que foi

desqualificada pelos nazistas e substituída pelo ideal da arte grega harmônica e estética; mas, por outro lado, os aposentos escuros e úmidos, cheio de livros embolorados, fazem lembrar o *Beit-Hamidrash*, do qual deve se libertar o homem novo hebreu. (GUERTZ, obra citada: 314)

Grosso modo, os pressupostos canaanitas caracterizavam-se não só por uma forte rejeição à diáspora e sua cultura, mas também por uma negação da mesma, de sua importância na construção da consciência nacional. Seus seguidores consideravam que os autóctones não tinham qualquer ligação com o judaísmo mundial, tanto o contemporâneo quanto o de qualquer período diaspórico, e que, desse modo, eram o elo perdido entre o Israel soberano dos períodos do Primeiro e Segundo Templos e a modernidade.

Como observa SHAKED (1998: 49), mencionando idéia de Kurzweil, por um curto período de tempo, essa corrente de pensamento exerceu maior influência na vida do país do que o reduzido número de seus simpatizantes, principalmente no que diz respeito à literatura. Esta é a visão do sistema cultural sabra que estaria na base do esquema do programa literário canaanita, nas palavras de seu próprio fundador, Yonatan Ratosh, em 1948, citado em MIRON (1998: 108):

Culturalmente, o problema é se no centro da nova cultura hebraica surge o judeu, o imigrante com seus problema de aculturação, enquanto os israelenses nativos, no que diz respeito a esta cultura, são simples filhos de imigrantes, já aculturados, ou se no centro estão os nativos, os hebreus, os filhos da terra dos hebreus. Se se trata deste último caso então aqueles que chegam ao país são meramente imigrantes, cujo problema não é de aculturação, mas de assimilação e que, falando de modo geral, não serão bem sucedidos numa assimilação completa. Somente os seus filhos, eles próprios filhos da terra dos hebreus, serão hebreus. Esta perspectiva se coloca, é claro, em oposição total àquela da literatura de imigrantes, e a maior tarefa cultural que ela postula é a da libertação dos hebreus, os filhos da pátria, do sistema de valores da geração judaica de imigrantes. Esta guerra, a guerra hebraica da independência, é tanto uma luta pelo passado quanto uma luta pela formação do presente e da visão de futuro.⁷

Posteriormente, o contexto cultural do país mudou muito em relação às atitudes e pensamentos sobre a diáspora, mas o que se quer ressaltar aqui é que esta atitude anti-diáspórica está eminentemente ligada à visão negativa que os israelenses passaram a ter da vida judaica tradicional da *Galut*, como conseqüência, em uma instância mais imediata, da suposta passividade com que os judeus se deixaram aniquilar pelos nazistas.

Assim, mesmo que negando a continuidade histórica do grupo no tempo, um dos traços que caracterizam a identidade étnica de um grupo (MARTIN, 1992), esses judeus acabaram mantendo, ainda que inconscientemente, um vínculo com o judaísmo: através da lembranças das violências cometidas contra o grupo, outro fator responsável pela permanência das identidades étnicas, ainda segundo MARTIN (obra citada), reforçaram a idéia de mantê-lo vivo, ainda que sob outra forma, transformando a memória das perseguições — que, pela força de tentar esquecê-las, resguardavam-na— e limitações passadas em estímulo para melhorar sua situação.

O mesmo fato se pode depreender do que Itamar EVEN-ZOHAR (1998: disperso) resalta, ao considerar que inovações em um sistema cultural não se dão no vácuo, não são criadas a partir do nada, mas que se procuram elementos materiais de cultura (alimentação, vestuário, linguagem etc.) em um repertório já conhecido para preencher novas funções culturais (diferenciação de um grupo em relação a outro, reorganização de padrões familiares, sociais etc.), trazendo-os da periferia da cultura (isto é, elementos que não eram considerados primordiais na caracterização desta cultura) para seu centro.

Dessa forma, todo um cabedal de elementos da cultura diaspórica, especificamente judaicos ou da cultura dos países de exílio, foi selecionado e

manipulado, desde os princípios da nova colonização judaica na Palestina, para preencher novas funções culturais, criadas ou sentidas como necessárias por causa do novo contexto sócio-histórico que os judeus passaram a vivenciar. Veja-se em suas próprias palavras a questão emblemática da volta do hebraico enquanto língua de comunicação diária, por exemplo:

Eu disse, anteriormente, que a origem de elementos é de importância secundária no novo sistema cultural em formação. Isto não significa que o aspecto material dos próprios elementos seja neutro. Do ponto de vista do mecanismo que tanto os aceita ou rejeita, eles podem (em princípio) ser considerados neutros. Mas este não é o caso com relação à sua disponibilidade. O desejo de tornar verdadeira uma oposição cultural gera a procura de materiais alternativos, capazes de suprir as funções desejadas; mas “as pessoas na cultura” podem procurar alternativas *apenas onde elas estão acostumadas a achá-las*, o que significa, geralmente, nas proximidades ou em contextos acessíveis. Isso tornou possível as transferências de um sistema adjacente: russo, iídiche, árabe, ou qualquer construção (imaginária ou crível) formulada, pelo menos em um nível ideológico, como uma opção dentro da cultura. Por exemplo, o desejo de descartar o iídiche, desistir dele como uma língua falada, conduziu à escolha do hebraico como substituto. Mas o hebraico, é claro, foi um fenômeno existente e estabelecido dentro da cultura judaica durante *todos* os séculos de dispersão. Foi apenas a opção de *falá-lo* que não tinha se tornado concreta e até parecido impossível. De forma similar, o desejo de dispensar a maior característica visível da diáspora europeia conduziu à decisão de abandonar a pronúncia ashkenazita; ela lembrava muito o leste europeu e o iídiche. Daí a popularidade da pronúncia sefardita. Mas esta última foi uma opção *existente*, mesmo no repertório da cultura da *Haskalá* na Europa Oriental, apenas não tinha se tornado concreta na *fala* hebraica. (EVEN-ZOHAR, 1998: 19-20)

De qualquer modo, o ato de refutar uma imagem negativa pela assunção daquilo que representa o seu oposto, o que de certa forma a confirma, não é, naturalmente, a única forma de afirmação identitária. Sendo uma construção etnocêntrica, qualquer imagem que se tem da alteridade pode muito bem não corresponder à realidade específica do grupo-alvo da caracterização procedida, podendo a resposta dessa coletividade a isso ser a exacerbação de seus caracteres positivos de identificação, ou seja, a exacerbação daqueles traços que são

considerados pelo grupo como os mais relevantes para seu sentimento de pertença comunitária, o que pode causar conflitos em contextos de contato inter-étnico.

Pode-se ter uma visão literária do anteriormente exposto em uma das situações centrais da narrativa da quinta e última conversa de *O Sr. Máni*: o projeto religioso do segundo Yossef Máni, filho de Avraham Máni. Resumidamente, sua teoria era a de que tanto os muçulmanos quanto os cristãos do *Velho Ishuv* (os fatos narrados nesta conversa se dão em 1847-1848) não eram mais do que judeus que haviam esquecido de que eram judeus, fato que um dia lembrariam por si próprios. Assim, tomou para si a missão de ser para eles um agente facilitador desta lembrança e, para isso, perambulava por toda Jerusalém, algumas vezes a serviço do Cônsul inglês, outras como pretense guia, o que lhe possibilitava o acesso a lugares proibidos aos judeus. Como resultado de suas atividades, Yossef é assassinado na noite de Natal de 1848, quando se infiltra em uma procissão de peregrinos russos. Veja-se uma das passagens nas quais seu projeto é explicitado na fala de seu pai, que o caracteriza como *idée fixe* (idéia fixa, mania. O termo em francês deve-se a uma das interlocutoras, uma judia que tem o francês como língua materna, Flora Hadaya):

— (...) pensando em meu pai e em minha mãe, de abençoada memória; repentinamente quis recitar o *kadish* por eles na Terra Santa e rezar pela elevação de suas almas; fui até ele perguntar se se encontrariam por ali na aldeia próxima alguns judeus que pudessem se juntar para formar um quorum, para que eu pudesse recitar a minha oração; de início ele se espantou, como se eu lhe tivesse pedido para trazer estrelas, “judeus? Aqui?” Espantei-me, será que havia um local sem judeus? Ele levantou a cabeça, fincou-me um olhar, depois sorriu levemente, e talvez naquele momento, ilustre mestre, é que lhe brotou no íntimo a idéia terrível, ou talvez ela já existisse dentro dele antes, pois não passou muito tempo e ele reconsiderou e disse em voz suave, “em seguida, papai, logo” e passou por dentro da grande abertura de sebe de cactos, entrou nas choupanas, extraiu dali uma silhueta após a outra e as trouxe a mim; eu me vi rodeado de muçulmanos, de rosto escuro e pés descalços, em ponte com fez gasto à cabeça e outros com duas *kefies* prestos, silenciosos e muito dóceis, como se tivessem sido arrancados do seu primeiro sono, *madame*. “Aí está, papai”, disse Yossef, “estes são para o seu *quorum*”. Assustei-me e perguntei, “quem são eles, meu filho” no silêncio da noite ele me sussurrou, como se tivesse enlouquecido,

rabino Hadaya, meu mestre e senhor, Dona Flora, minha cara, “eles são judeus, papai, que ainda não sabem que são judeus...”

— Sim, *madame*, foi isso que ele disse, são judeus que logo mais entenderão que eles são judeus, ele repetia; enquanto eu começava a gaguejar (...) (pp.340-341)

Sabe-se que há mais de um milênio o judaísmo não é uma religião proselitista e que, ao contrário, por vários motivos, perdeu mais fiéis do que ganhou adeptos. A que imputar ou relacionar, então, este projeto de “reconversão” de muçulmanos e cristãos em judeus? Em primeiro lugar, além da ligação natural e não-ideologizada do sefardita para com a terra e seus habitantes, descrita no capítulo IV deste trabalho, temos uma referência a um nível mais elementar e óbvio: a de que ambas as religiões citadas têm sua origem histórica no monoteísmo judaico. O Cristianismo como uma seita do judaísmo do final do período do Segundo Templo; o Islamismo como fruto dos contatos de Maomé com os judeus da Península Arábica.

Nesse nível mais elementar de alusão, percebe-se a sugestão de que, esquecer as características discrepantes de cada uma das três religiões e ressaltar seus traços comuns, seria o caminho para uma convivência pacífica entre os diversos grupos etno-religiosos da Palestina. Esse tipo de idéia é o que se chama hoje de um posicionamento “politicamente correto”, um pressuposto que não deixa de ser verdadeiro, mas que se mostra insuficiente nas soluções de problemas político-sociais por suas características simplistas e banais. Em suma, uma idéia bonita, romântica e humanitária, mas que não traz em seu bojo seu *modus operandi*, as maneiras pelas quais deve ser posta em prática. A seguinte passagem dá mostras da legitimidade deste primeiro nível de apreensão do problema:

— Realmente, *madame*...

— Como é possível, a senhora pergunta? Pois é possível...

— Algumas vezes... também dentro da mesquita e também dentro da cúpula dourada...

— É verdade, meus caros, uma terrível provocação...
 — também a eles... não só aos cristãos...
 — Uma provocação dupla, e todo o seu sentido e justificação é que ela é dupla e por isso tem intenção pacífica, pois segundo ele, quando todos se lembrarem da essência oculta e verdadeira, farão a paz entre si. (p. 357)

Porém, não é a alusão a este clichê de concórdia entre os povos e religiões o que importa na situação ficcional desenvolvida. Através de algo conhecido pelo leitor, o autor-modelo faz uma ponte para um nível mais profundo de significação. Ora, os pacificadores e unificadores não se utilizam de meios provocativos para disseminar sua mensagem, ao contrário, dão o exemplo de respeito ao outro, o qual deve ser seguido. Essa provocação de Yossef, através do ato de infiltrar-se nos ambientes em que sua presença, enquanto judeu, não é bem vista nem solicitada, remete, em uma segunda instância, à própria disseminação dos judeus no ambiente da Palestina; em uma prefiguração do que viriam a ser as sucessivas *alioi*.

Seu desejo de transformar árabes e cristãos em judeus, então, pode ser relacionado a um sentimento etnocêntrico de superioridade do Povo Eleito e, mais tarde, da ideologia sionista, em seu já mencionado esforço para assimilar e ideologizar a maioria da população do Estado. Não é à toa que Yossef planeje castigos e aflições para aqueles que teimarem em não se “lembrarem” da essência judaica esquecida que jaz em si:

— (...) até que, por fim, à guisa de brincadeira eu procurava arreliá-lo um pouco com sua *idée fixe*, que estava atirada diante de nós e perguntava: “e agora, diga-me, meu filho, quanto àqueles judeus que ainda não sabem que são judeus?” Ele inicialmente zangava-se muito, porque percebia o tom de zombaria, mas depois se acalmava, seus olhinhos se iluminavam num sorriso, “devagar papai, eles só esqueceram, por fim se lembrarão sozinhos...” “E se insistirem em esquecer”, eu continuava repetindo, “e se não quiserem se lembrar por si próprios...” Os olhos dele já estavam se fechando, mas o sorriso que ainda brilhava de dentro deles, transformava-se em um sorriso algo maldoso. “Se insistirem”, espantava-se com a minha insistência, “pois então nós os afligiremos até que reconheçam o erro por si próprios”.

— Sim, afligir, explicitamente afligir, mas sem especificar, como se as punições fossem conhecidas, claras e disponíveis em toda parte e não fosse preciso enumerá-las para que se tornassem concretas. Honrado mestre, o senhor me ouviu? (pp. 350-351)

A questão é configurada também em termos de política internacional, corporizando na pessoa do Cônsul britânico e na de sua esposa (simbolicamente tidos como “pais substitutos” de Yossef [p. 346]) as futuras pretensões Britânicas à Terra Santa e seu papel crucial no reconhecimento do direito judaico ao estabelecimento de um lar nacional na região e no estabelecimento mesmo da comunidade. Nesse sentido, e em comparação com a quarta conversa, vê-se insinuada uma simbiose entre ingleses e judeus, como que um pacto mútuo de cooperação, ao menos nas fases iniciais do Sionismo; uma vez que o Cônsul considera os judeus como uma *chave para o futuro* (p. 349)e, posteriormente, Moshé Máni considerará o inglês a *língua do futuro* (p. 252). Em relação a isso, vejamos alguns trechos da quinta conversa:

— (...) então, todos que ele via a seu redor eram judeus , mas são judeus que esqueceram que são judeus; por isso, ele se dirigiu a eles com amizade e grande compaixão, pois sofria com o seu esquecimento, e temia o choque da recordação e do conhecimento que logo tomaria conta deles, e, junto com o cônsul britânico, ele queria prepará-los para aquela hora esperada, para que não se abalassem em demasia.

— Sim, *madame*, Se o meu mestre está ouvindo, este é o pensamento que encheu o coração do meu filho, e está é a *idée fixe* que se lhe fincou com força como se fosse uma barra de ferro e que o cônsul pressionou.

— Não é possível saber quem conduzia a quem e quem venceria a quem, pois o cônsul, como é costume dos ingleses, nos vê a nós judeus não como gente de carne e osso, mas como heróis da literatura, que saíram do Velho Testamento e que, no fim dos dias, encarnarão no Novo Testamento, e só é preciso, por enquanto, cuidar para que não entrem por engano em outro livro, por isso eu logo percebi que deveria ficar ali de guarda para proteger o casamento do meu único filho. (p. 345)

A aparente afabilidade com que os nazarenos e os ismaelitas abordados o recebem e escutam parece refletir na tessitura da ficção o erro histórico de

avaliação dos membros do *Novo Ishuv*, mas não de vários teóricos e pensadores do Sionismo em sua fase inicial, quanto à capacidade de mobilização e de resistência dos árabes palestinos em defesa de sua terra. Tal fato já havia sido mencionado por Ahad Ha'am em um de seus escritos, comentados por AVINERI (1983:141):

Lo que distingue el ensayo de Ajad Haam es su aguda percepción acerca de la necesidad de enfrentar el problema árabe de Palestina y escribe algunas cosas en extremo desagradables acerca de las actitudes de algunos de los primeros colonos hacia la población árabe. Com frecuencia se há afirmado que el sionismo no tomó en cuenta la existencia de los árabes en lo que se consideraba como la patria judía. Históricamente, ésta es una aseveración completamente falsa. Para Moses Hess, el surgimiento de un estado judío en Palestina va de la mano con el renacimiento del nacionalismo árabe y con el reestablecimiento de estados árabes en Siria y Egipto. Herzl presentó una propuesta humanitaria , aunque quizás ligeramente ingenua, para integrar a la población árabe dentro de los valores humanistas universales de su *Altneuland*.

Ajad Haam va aún más lejos. Su ensayo fue escrito antes de la aparición de la novela de Herzl, pero no solamente capta que en la Tierra de Israel existe una *población* árabe masiva, sino que también vislumbra claramente el potencial existente para el surgimiento de un *movimiento nacional* árabe palestino. Habiendo escrito en 1891, en una época en la que escasamente había aparecido alguna manifestación de nacionalismo árabe en Palestina, la percepción de Ajad Haam del problema que enfrentarían los sionistas en el futuro, constituye un claro testimonio de la gran sensibilidad demostrada por los pensadores sionistas sobre las trágicas dimensiones implicadas en el posible choque entre ambos movimientos nacionales.

Ainda no terreno das prefigurações, na quinta conversa também são encontradas referências às origens mais remotas do futuro conflituoso das relações entre ashkenazitas e sefarditas, inclusive com menção à velha discussão de qual dos dois grupos é “mais judeu” ou “verdadeiramente judeu”:

— E o que é que eu poderia fazer, Dona Flora? Despedir-me deles ali? Eu não queria voltar com ela a Jerusalém, não teria outra alternativa a não ser transformar-me em ashkenasita .

— Porque se acabara a última das minhas moedas, acabaram-se também os condimentos que eu trouxera de Salônica, e se voltasse assim a Jerusalém, pobre e ignóbil, seria obrigado a me agregar à comunidade ashkenasita para poder me qualificar a fim de receber de sua caridade. E eu não quis, meu mestre, Ilustre, me transformar num ashkenasita, será que o senhor queria que eu fizesse isso?

— Ele não gostaria, *madame*, mesmo sem falar. Eu o conheço, ele ainda tem as suas dúvidas a respeito deles. (p. 333)

O resultado de todo esse esforço de Yossef para fazer *os judeus que esqueceram que são judeus* lembrarem-se de sua *essência judaica oculta* é sua morte trágica, de certo modo causada por seu próprio pai, já que é Avraham Máni que, involuntariamente, chama a atenção da turba para ele⁸. Também se pode dizer que o Cônsul britânico tem parte ativa nessa morte, pois, segundo Avraham, concorda com a *idée fixe* de seu funcionário e a incentiva

Assim, pode-se tomar tal *mania* e o apoio que recebe em sentido mais amplo, como a *idéia fixa* judaica de voltar a Palestina e lá reconstruir seu lar nacional, com o apoio britânico, tornado concreto em 1917 através da *Declaração Balfour*. Porém, a morte do jovem Máni, caracterizada como quase que uma auto-imolação, mostra os perigos de negligenciar-se a alteridade e a força imanente à sua identidade específica, assim como aponta para uma possível “tragédia” no nível sociopolítico, se Israel continuar a dirigir suas ações levando em alta conta os interesses das grandes potências ocidentais na região. Vejam-se duas passagens que sugerem o anteriormente exposto:

— Agora eu sei, Dona Flora, que já me havia nascido aquela sensação de perigo que ia se concretizando naquelas caminhadas noturnas, sonhos e miragens do cônsul inglês que fala hebraico, pois ainda não se sabia quem conduzia quem, quem era emissário de quem. (...). (p. 352)

(...)

— O cônsul? Mas justamente ali é que se encontra a raiz da amargura, naquela excitação consular inglesa isenta de moderação, que lhe dá a segurança de que a esquadra britânica, que passa sobre as colinas entre el-Bire e Ramala, estava pronta a defendê-lo em todo movimento que fizesse... (p. 358)

A *idée fixe* de Yossef Máni, o segundo, suscita também uma questão mais profunda: a da possibilidade de mudanças identitárias e mesmo a de, futuramente, não haver qualquer identidade específica, com conteúdos e caracteres próprios e divergentes dos de outros grupos e de seus indivíduos. Identidades étnicas

são construções ideológicas de representação do coletivo, que requerem, decerto, uma adesão do indivíduo aos pressupostos deste artefato culturalmente construído. Tal construção, porém, e por força de ser inconsciente, é vista como imanente à comunidade e aos indivíduos aos quais caracteriza.

É nesse sentido que ANDERSON (1983: disperso) conceitua as noções de *gênio do povo*, *identidade nacional*, como *comunidades imaginadas*, pois representam características e modos de ser, de agir, e de concepção de mundo criados e selecionados, de maneira inconsciente, através da história de determinada coletividade como os mais representativos para, no plano do simbólico, representá-la. Porém, o simbólico é o parâmetro de avaliação e de valoração da realidade das relações sociais que se desenvolvem no seio do grupo, sendo, portanto, *imaginado*, mas não *imaginário*; uma vez que mobiliza condutas desejáveis e/ou previstas para a manutenção de sua coesão interna e é, por seu turno, também avaliado segundo suas capacidades de mobilizar tais condutas, vindo ao encontro das aspirações e crenças do indivíduo.

Em um trecho da segunda conversa, que será mais adiante transcrito para outros propósitos, há uma menção a esta dimensão de ideologia e estratégia imaginadas de representação do coletivo de que a formação de uma identidade étnica se reveste, cristalizada na afirmação de Egon de que os judeus se “auto-inventaram” e, por isso, podem muito bem se “auto-anularem”. Essa propriedade, então, seria extensiva às demais identidades étnicas, posto que as mesmas compartilham de um traço comum, que é o de serem artefatos culturais historicamente construídos.

Imaginadas ou imanentes, as identidades étnicas são fato e não se confundem com outros tipos de identidade social, como as identidades de classe, por

exemplo (cf. CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976). Também já se viu que as identidades étnicas não são algo acabado, mas mutáveis no decurso da história de determinado povo, sempre balizadas pela diferenciação com a alteridade, podendo mesmo absorver as visões formuladas sobre si pelo outro. A questão que se coloca, então, dado que o homem é um ser essencialmente social, é a da possibilidade, ou mesmo plausibilidade, da existência de sujeitos que consigam manter suas identidades pessoais estáveis sem vinculá-las a qualquer identidade étnica, especificamente, ou social, de maneira mais geral. Algo como uma identidade puramente humana, psicológica e existencial, metafísica até.

Parece ser este o questionamento que se insinua no episódio da “anulação” da identidade judaica de Efraim Máni, na segunda conversa. Note-se que suas declarações sempre giram em torno do fato de que deixou de ser judeu, mas não declara ter assumido qualquer outra identidade no lugar da judeidade. E é justamente assim que seu ato é interpretado por Egon Bruner. Tentando explicar à “avó” o porquê de ter se forçado a acreditar nas alegações de Máni, vislumbra-se o que seria, em sua concepção, um mundo sem identidades étnicas:

— Certamente vovó, pois eu poderia dizer para mim próprio, como a senhora tem me dito, “ele enganou você, este civil, um judeu maldito, que tenta escapar do seu destino”, mas eu sabia que esta era uma fala fácil, simples, a resposta daqueles que não têm paciência, e ao invés de pensar, coloca-se a Schmeisser sobre a barriga deles e bombardeia-se. Mas talvez justamente porque eu cheguei a esta ilha depois de pairar solitário vindo do céu, senti o dever de prestar atenção inicialmente pela redondeza, não pelo cidadão Máni, mas por nós, pela Alemanha e pelos alemães, para saber se é possível voltar ao ponto inicial e ser novamente *apenas um ser humano, um homem novo*, que cancelou a casca da história que se apegou a ele como escamas feias e que saiu de seus aposentos escuros e úmidos, cheios de livros embolorados, quadros a óleo desbotados e estátuas distorcidas, de volta a esta porta de entrada iluminada, estendida aqui à sua frente, vovó, com todo o seu esplendor, ruidosa com os coros dos grilos que não me abandonarão, eu temo, para ouvir a nós mesmos, até que ergamos e continuemos o nosso caminho... venha, vovó, continuemos...)p. 144

E, mais adiante, ao explicitar à “avó” o porquê de ter deixado de vigiá-lo durante as noites, encontra-se o seguinte:

— (...) Assim eu não precisava mais vigiá-lo durante as noites, pois eu mantinha um controle visual com o ex-judeu que voltara a ser, disto eu tentei me convencer, só um ser humano, um puro *homo sapiens*, que anda por uma civilização antiga e feliz, pois como ainda não havia nele a contaminação judaica auto-inventada, havia vivido sem culpa ou medo, existindo com segurança, sem muros protetores, fluindo por degraus de mármore e salões avermelhados repletos de ilustrações de rapazes e moças caminhando felizes atrás de um touro silencioso; era assim, vovó, que eu às vezes me encontrava com ele, junto dos imensos vasos bem no lugar onde o pai dele tinha sido atado e morrera; eu me enchia de esperança e fé de que o ser humano pode se transformar em si próprio; até ele ficava postado e sorria tranqüilamente para mim, e se tudo isto era, conforme a sua opinião, vovó, apenas fingimento, então ele representava maravilhosamente, atraindo o menininho para si com naturalidade, pois também para lá ele o levava, afim de que não ficasse no caminho do grupo de oficiais que eu levava comigo, vestidos de preto ou com trajes civis, com botas brilhantes, ouvindo-me falar sobre uma civilização antiga sem culpa e sem medo; os oficiais sorriam para si próprios misteriosamente... eram os dragões diplomados, os superassassinos, os gênios da destruição... a escória e a desgraça da espécie alemã... (p. 146-147)

GUERTZ (obra citada: 312-314) assinala que essa idealização da cultura e da história minóicas funciona como uma opção histórica de renovação cultural e identitária tanto para o nacionalismo nazista quanto para o Sionismo canaanita; mas que um passado como esse, segundo os historiadores, sem guerras, sem medos e sem culpa, nunca existiu e nunca existirá. É significativo que os dados e as interpretações para as características dessa civilização, como formuladas por Egon e por Yossef Máni, o terceiro, sejam completamente inexatos; seja pelo ponto de vista das descobertas arqueológicas seja pelo ponto de vista da versão instituída do mito.

Yossef Máni assegura que os cretenses antigos não acreditavam em deuses; pois, se os tivessem, por força deixariam escritos sobre suas crenças. Egon confunde os “dados biográficos” das figuras míticas sobre as quais discorre: em sua versão, a Europa nasceu em Creta, mas, segundo o mito, o local de seu nascimento é

na Fenícia. Minos é descrito como bisneto de Zeus, quando na verdade é seu filho. Essas confusões conceituais, ainda segundo GERTZ (obra citada: idem), representam um desejo de criar uma outra história, um desejo de libertação de dogmas, preceitos e autoridades; de uma maior autonomia do indivíduo em face do nacional e coletivo; o que caracterizaria tanto a história alemã quanto a israelense.

Porém, o que se percebe em algumas verbalizações de Egon sobre a anulação da identidade judaica de Efraim é ainda o etnocentrismo alemão, uma vez que, em um primeiro momento, há o desejo de somente os judeus se anularem. O sargento também aventa a possibilidade de anulação, parcial, da identidade alemã, mas apenas como um estratagema para que os mesmos não sejam punidos pela guerra que “causaram”. Ou seja, sua concepção de um “mundo novo”, de uma volta do gênero humano ao “puro estado” de *homo sapiens* serve exclusivamente aos interesses identitários germânicos.

— Certamente... certamente... e por isso fiquei tão feliz com a resposta do cidadão Máni filho, porque compreendi que se por si própria se pode cancelar a essência judaica teimosa e maldita, então também para todos nós, vovó, há esperança...

— Novamente por dois motivos, vovó, um para que não precisemos correr atrás de cada um dos judeus a fim de exterminá-lo, pois ele próprio se cancelará e exterminará e, em segundo lugar, quando chegar a hora poderemos, também nós, como eles, cancelar um pouco a nós mesmos...

— Suponhamos, se ocorrer novamente um dia de julgamento como este, vovó, e se nos quiserem cobrar como então, na Primeira Guerra, quando lhe causaram tanto agravo, poderemos também dizer a quem quiser ouvir, “éramos alemães acabamos com isto... cancelamos...” (pp.140-141)

Em uma primeira instância, o que se pode ver neste projeto de uma auto-anulação germânica, que deveria ser levada a efeito apenas parcialmente e em caso de extrema necessidade, é uma racionalização, ainda que peculiar, da barbárie, com o propósito de imiscuírem-se de culpabilidade. Como bem observa BAUMAN (1998:

disperso), uma das manifestações de tal racionalização é encontrada na gigantesca burocracia que cercava todos as ações referentes ao Holocausto. Com a divisão detalhada das tarefas de classificar, registrar, selecionar, embarcar, transportar, até chegar à pessoa que apenas apertava o botão que liberava o gás letal nas câmaras da morte, as tarefas constituintes do genocídio ficavam a cargo de tantos sujeitos, que, por exemplo, aquele alemão que tinha como função somente carimbar os documentos dos judeus dificilmente se sentiria culpado por sua morte.

Também se pode entrever neste episódio um certo sentimento de culpa da *intelligentsia* alemã quanto ao Holocausto, pois muitos dos colaboradores do regime ou bem sabiam da inconsistência das teorias de superioridade racial ariana ou sobre elas mantinham profundas dúvidas; tendo consciência de que os judeus, ao menos os da Alemanha, em termos de identidade nacional, eram tão germânicos quanto qualquer alemão não-judeu. Veja-se uma passagem que, ao mesmo tempo, evoca as duas noções expostas:

— E portanto, ouça bem agora, vovó. Não, um momento, eu a ouvi em silêncio; agora ouça-me e me diga, se não é ridículo e de mau gosto falar assim, de modo biológico ou zoológico sobre pessoas ou povos inteiros, pois é humilhante até para nós, os alemães... como se todos nós fossemos espécies de cães ou macacos. Não, vovó, por favor, não foi esta a intenção do nosso Daemon, porque a palavra “raça” foi só um exemplo para outra palavra mais ilustre, que é *natureza*, que é o principal, e o que é na realidade esta natureza, se não caráter, é o caráter humano e nacional que é preciso descobrir e é possível também mudar... pois o próprio *Führer* falava do *perigo do judeu dentro de cada um de nós...*

Sejam quais tenham sido as intenções de Hitler ao formular esta frase de efeito, é lícito, no âmbito desta análise, interpretá-la como uma admoestação aos alemães para que evitassem qualquer tipo de identificação com os judeus. E qual a necessidade de tal alerta, a não ser a existência de uma real possibilidade de empatia entre os dois povos? Evitar “o perigo do judeu que existia dentro de cada alemão”

equivalaria a fechar os olhos a todo e qualquer caracter comum possível entre judeus e alemães, para ressaltar as especificidades de cada um deles, com propósitos valorativos e classificatórios. Tal procedimento, portanto, é típico de povos em flagrante crise identitária, levando aos extremos os mecanismos de identidade contrastiva em sua auto-afirmação enquanto grupo étnico singular.

Voltando a considerar a situação da anulação da identidade judaica de Efraim Máni, pode-se questionar até que ponto sua resolução é verdadeira ou mesmo possível. Inicialmente, o leitor é levado a desconfiar seriamente da sinceridade dessa decisão, uma vez que a mesma pode muito bem representar um estratagema de sobrevivência em uma situação extrema de perigo de vida. Tal fato, e também a possível anulação da identidade germânica em um momento de necessidade, remete a um outro ponto teórico sobre os mecanismos de identificação étnica, principalmente em contextos conflituosos de relações inter-étnicas: a noção de manipulação da identidade.

Examine-se a descrição de CARDOSO DE OLIVEIRA (obra citada: 10-14) do caso dos diversos grupos indígenas denominados Guaná (Cachoeirinha, região do Chaco, às margens ocidentais do rio Paraguai). Através dos últimos 150 anos, só restaram três grupos étnicos Guaná: os Terêna, único grupo étnico organizado, maioria e donos das terras, os Kinikináu e os Layâna (ambos constituídos de umas poucas famílias, não organizadas entre si enquanto grupo étnico específico). O pesquisador nota que os três grupos familiares Kinikináu se auto-identificam como tais apenas perante indivíduos de fora, os brancos e outros grupos indígenas não-Guaná, por exemplo, que supostamente seriam capazes de vê-los como são, “diferentes” dos Terêna, “melhores” do que eles.

Porém, em situações de contato dos Kinikináu com indivíduos Terêna, sem a presença de outras etnias, o que se constata é que seu comportamento verbal é direcionado no sentido de evitar qualquer menção à sua identidade Kinikináu, escamoteando-a, evitando o estigma de minoria, tentando identificar-se com os “donos do lugar”. Veja-se a interpretação de CARDOSO DE OLIVEIRA (obra citada: 12) para a situação descrita.

Esse caso sugere que bem se trata do que Erikson denomina (tomando o termo de Vann Woodward) “surrendered identity”⁹, a saber, uma identidade latente que é apenas “renunciada” como método e em atenção a uma práxis ditada pelas circunstâncias, mas que a qualquer momento pode ser atualizada, invocada. Mas essa invocação nos indica que no grupo fechado de sua parentela, os Kinikináu buscam se apoiar numa ideologia étnica que os munície de valores capazes de fortalecê-los no confronto cotidiano com os Terêna que insistem em considerá-los, há pelo menos 50 anos, “hóspedes”! Experimentam neste sentido uma “dolorosa consciência de identidade”¹⁰, moralmente indispensável para sustentá-los na situação de “minorias étnicas” de que desfrutam.

Vê-se, portanto, a complexidade do conceito de identidade étnica que, em alguns casos, prescinde até mesmo de um grupo étnico organizado para se manter atuante na psique do sujeito. A necessidade de Egon pôr à prova a franqueza de Máni em relação à sua mudança identitária sugere, então, que talvez não seja possível a existência de sujeitos que não tenham qualquer parâmetro de identificação étnica, pois esta se mostra sempre determinante na caracterização do indivíduo por um outro ou por ele próprio, especialmente quando dois ou mais grupos étnicos coexistem em um mesmo contexto social.

— (...) Eu poderia, se quisesse, suprimir a distância e devolver a família Máni aos judeus com a mesma facilidade com que os nomes são adicionados à lista, mas aqui eu sabia que chegava a hora da prova, não só *dele*, mas também *a minha*, vovó, porque eu precisava decidir imediatamente se este cancelamento era verdadeiro e também se era possível, não só para ele mas para qualquer pessoa do mundo, ou que nós dois, ele e eu, só nos tínhamos divertido com uma palavra durante três anos; decidi logo sem hesitar... vovó, o que foi que decidi? (pp. 148-149)

E talvez estivesse correto em sua desconfiança, pois, ao procurar Máni, encontra-o prestes a fugir:

— (...) Eu soube que já chegara a ele a notícia a meu respeito e sobre a relação que estava em meu poder, e ele pretendia fugir. Apanhei-o pálido e confuso e lhe disse, “meu senhor, cidadão Máni, vim lhe dizer que não precisa se preocupar, nem fugir, pois o senhor se cancelou totalmente e o senhor é apenas um homem, um puro *homo sapiens*, que vive em Knossos nas ruínas da civilização que não pôde conhecer o judeu mesmo que quisesse, pois ele ainda não se havia inventado. E por isso, agora, assim eu disse a ele, “chegou a hora da *sua* prova, se o senhor crê em *mim* como acreditei *no senhor* até agora...” (p. 149)

Ora, em sua resolução de permanecer em Creta, pode bem ser que esteja configurado o fato de que a anulação da identidade judaica de Efraim Máni siga os mecanismos descritos de uma “identidade renunciada”. Pelo que se sabe da narrativa da segunda conversa, Creta era habitada por poucos judeus e a família Máni não mantinha contatos regulares com os mesmos (Cf p. 148). Sem o reforço de uma vida comunitária organizada, como é o caso dos Kinikináu, a renúncia à uma identidade específica é facilitada. Porém, como algo latente, enquanto resposta a uma circunstância adversa, esta identidade renunciada pode emergir em contextos específicos, nos quais a mesma seja necessária para dar conta de impasses postos pela própria situação conflituosa que determinou seu retraimento.

E qual o contexto e a manifestação desta reativação da identidade judaica de Máni? Pode-se dizer que sua reconciliação com o judaísmo não se dá em relação a si mesmo, mas em relação a seu filho. Respeitando o direito que Gavriel Máni e sua mãe têm de permanecerem judeus, enquanto não “decidissem” o contrário, Efraim mostra um respeito à tradição, sendo tal respeito seu elo com a judeidade. Há neste posicionamento uma contradição evidente: se se defende que uma auto-identificação ou não como judeu é fruto de uma opção pessoal, assume-se que o judaísmo,

enquanto identidade étnica, é um artefato culturalmente construído (comunidade imaginada). Por outro lado, ao afirmar que seu filho é muito jovem para se auto-anular enquanto judeu, assume que o mesmo é judeu por nascimento, ou seja, que a identidade judaica lhe é imanente. Veja-se o trecho em que essa incoerência conceitual emerge:

— (...) Mas eu não desisti, porque desejava saber se ele confiava em mim e não fugira, como eu confiara nele e se ele confiava em si próprio, em que ele podia mesmo cancelar a sua essência supérflua conforme seu desejo e liberdade. Quando me aproximei da casa dele, meu coração ficou alegremente aliviado, pois vi luz por trás das cortinas veladas, mas quando bati à porta e a abri, entrando na casa, da qual durante os anos anteriores eu conhecera todos os detalhes, ele logo se ergueu em minha direção; vi pelas suas mãos que se moviam nervosamente em torno dele que algo havia ocorrido ou que faltava algo. Como um raio atravessou-me o pensamento de que a mulher e a criança haviam sido conduzidas para as montanhas. Ergui a Schmeisser num acesso de raiva a fim de matá-lo com uma longa rajada. Mas ele lançou um grito amargo no aposento cheio de sombras, ergueu-se e agarrou o cano da minha arma e em seu arremedo de alemão, sem tradutor, começou a gaguejar e a implorar, a explicar e a comprovar que justamente pela total confiança e compreensão entre nós, ele despachara o menino e a mãe, porque ele ainda não podia comprometer o filho com o que comprometera a si próprio, ou seja, ele ainda é muito jovem para saber o sentido do cancelamento e optar por ele, e por isso ele continua por enquanto como é, ou seja, *um judeuzinho que não se cancelou...* (pp. 150-151)

O fato de Egon aceitar os argumentos de Efraim sobre o *judeuzinho que não se cancelou*, condenando-o apenas por dar fuga a judeus, aponta não só para a imanência psíquica, mas não metafísica, da identidade contrastiva, mas também para os parâmetros ecléticos da ideologia nazi de “classificação” dos judeus, que ia desde seus nomes à ascendência materna/paterna do sujeito, passando por características físicas e hábitos sociais. O “nascer judeu” era o que determinava a pertença a este grupo específico, similarmente ao que se instituiu na *Halachá*.

Manifesta-se aí a “dolorosa consciência de identidade” a que se refere Erikson (Cf nota 7 ao final deste capítulo), a qual leva Efraim a temer pela vida de

seu filho e de sua esposa, uma vez que sabe que ainda são vistos pelo seu algoz como membros de uma “pseudo-espécie”. Pode-se dizer que esta é a mesma consciência que levou, durante certo tempo, à rejeição por parte da sociedade israelense de todo o passado judaico diaspórico e, mais tarde, a uma tentativa de resgatar sua dignidade, com a caça mundial a criminosos de guerra nazistas perpetrada pelo *Mossad*.

Resta analisar o que representa a anulação da identidade judaica de Máni em termos pessoais, pois, apesar de ter dado fuga ao filho e à mulher, continuou na ilha, ao alcance de Egon e do exército alemão, levando o leitor a ter uma razoável certeza sobre a sinceridade de seu abandono do judaísmo. É possível ver a questão por dois prismas: pelo ponto de vista de sua história de vida e pelo viés da situação específica em que se encontra.

Já se sabe, pela leitura da terceira conversa do romance, que a ligação de seu pai, Yossef Máni, com o judaísmo não era das mais ortodoxas. Seus posicionamentos políticos e sociais sempre tiveram mais importância em sua vivência do que qualquer identificação judaica específica. Sabe-se também que a ligação entre filho e pai era muito estreita, servindo a mulher iraquiana, que não é mencionada na segunda conversa, mais como uma “babá” para os dois do que como uma mãe adotiva. É razoável, então, que se imagine que a educação por ele recebida de seu pai, em conjunção com o afastamento da família da comunidade judaica local, tenha-lhe proporcionado uma visão de mundo mais ampla, mais “cosmopolita”, tendo consciência de ser judeu apenas por origem; fato que poderia ter facilitado sua pronta rejeição a essa identidade étnica.

Nesse ponto, insinua-se mais uma ironia à visão nazista sobre os judeus, já que se encontra na terceira conversa a possibilidade de que Efraim Máni não seja

filho biológico de Yossef e que nem mesmo seu pai e sua mãe sejam judeus. Ora, se um sujeito que pode não ser um judeu, segundo os parâmetros tanto da *Halachá* quanto das teorias bio-raciais que davam suporte às idéias nazi, é visto e tratado como tal, tanto pelos judeus quanto pelos alemães, então é evidente que tal identidade está sujeita aos mesmos mecanismos de construção a que qualquer outra está, isto é, sua natureza é discursiva e cultural, encontrando ecos profundos tanto no sujeito que a porta como nos membros de outros grupos identitários.

Em relação à situação específica em que Máni se encontra, a de um perigo iminente de sua vida e da dos seus, o fato de sua permanência na ilha pode ser relacionado, talvez, a uma excessiva confiança no convencimento de Egon sobre sua mudança identitária. Porventura tenha imaginado que seria poupado e, como os alemães estavam prestes a deixar a ilha, poderia posteriormente se reunir à família nas montanhas cretenses. Porém, o que ilustra mais uma vez, e de um modo curioso, os mecanismos da identidade contrastiva, Egon necessita de que haja judeus para afirmar-se enquanto alemão. Tal fato é bem ilustrado pela desconfiança constante que nutre em relação à veracidade da desistência de Efraim de sua identidade étnica, o que já se percebeu nas passagens citadas neste capítulo.

Não podendo puni-lo por uma volta ao judaísmo, o que representaria a derrocada de sua tão acalentada “mania”, o jovem sargento resolve prender o guia turístico por facilitar a fuga de judeus, o que, de certa maneira, equivale a reconduzi-lo ao *status* de judeu. As circunstâncias de sua morte no afundamento de um navio cheio de judeus reforça o fato de que, anulado ou não, Efraim compartilha com eles de um destino comum, ditado por uma origem comum. É o velho fenômeno do anti-semita, que quer a assimilação dos judeus, mas que, uma vez alcançado seu objetivo,

os traz de volta ao judaísmo, pois lhe falta o *outro*, o qual confere especificidade e sentido à sua identidade. Pode-se dizer que essa seria uma das causas para que Egon, quase vinte anos após a morte de Efraim e a fuga da esposa e da criança judias, continuasse a buscá-los, até mesmo em Israel.

Então, o papel do Holocausto e do judaísmo na formação da consciência nacional de Israel só pode ser entendido em uma perspectiva integrada, que abarque, em uma primeira instância, o grande desejo de diferenciação entre a comunidade palestina e o restante da diáspora, desde as primeiras *alioth* em fins dos XIX; tomando-se o desastre do judaísmo europeu como um fator de reforço para esta diferenciação, que se externou como uma forte rejeição, e, ao mesmo tempo, como elemento que resguardou este vínculo, já que a memória das perseguições levou à firme vontade de que o grupo não permitisse que as mesmas ocorressem de novo.

Contudo, os elementos materiais que formaram a cultura israelense, a não se mencionar elementos religiosos e éticos, foram selecionados em grande parte diretamente da cultura judaica da diáspora; sendo, por isso, uma continuação e uma transformação específica desta mesma cultura e identidade, mesmo que em determinado momento tal fato tenha sido negado e a responsabilidade pela catástrofe que atingiu a judiaria européia tenha sido, paradoxalmente, dividida entre os algozes e as próprias vítimas.

Talvez se possa interpretar por este vértice a metáfora final da conversa, quando Egon diz a “avó” que ela não é *Minos, bisneto de Zeus, que julga os mortos* (p. 156), como uma referência dupla e ambígua aos nazistas e israelenses “canaanitas”; os primeiros enquanto aqueles que dão a sentença de morte, os segundos enquanto juizes das possíveis causas do genocídio.

NOTAS AO CAPÍTULO V

¹ — Para uma visão mais detalha e crítica do assunto, remeta-se o leitor a POLIAKOV (obra citada), onde encontrará também indicações bibliográficas bastante completas.

² — A gravata apertada ao pescoço de Yossef Máni, o terceiro, faz lembrar a forca do juiz Máni da primeira conversa, insinuando novamente a mania pelo suicídio, que provavelmente seria característica da família.

³ — Os Protocolos dos sábios de Sião são um documento fraudulento, elaborado e reelaborado por anti-semitas desde meados do século XVIII, no qual estariam registrados os supostos planos dos judeus para dominar o mundo, em uma conspiração subterrânea chefiada pelos sábios mais notáveis do povo, que, periodicamente, se reuniriam em sínodo para deliberar os modos pelos quais tal objetivo seria alcançado.

⁴ — Idéias originalmente expressas em 1963 e 1966, em entrevistas e debates (cf. referenciado in DEUTSCHER, obra citada: 41, nota 1, rodapé).

⁵ — Tratado sobre religião e política, capítulo III (cf. referenciado in DEUTSCHER, obra citada: 46, nota 1, rodapé).

⁶ — Cf. edição brasileira.

⁷ — RATOSH, Y. *Literatura judaica em língua hebraica*. Tel Aviv: Hadar, 1982, p. 41 (cf. referenciado por MIRON, 1998: 106, nota 17, rodapé e 108, nota 22, rodapé).

⁸ — Segundo BAND (1995: 189 e 192) há uma grande possibilidade de que Avraham Máni tenha matado o próprio filho, de acordo com o que se encontra na última sentença do terceiro parágrafo da página 383 (terminando na 384) do romance. BAND (obra citada: 192) ainda relata que em uma correspondência e em uma conversa pessoal com Yehoshua, este admitiu que Avraham Máni realmente era o assassino do próprio filho. Porém, Band pondera que, se os narradores das cinco conversas não são confiáveis em relação ao que narram; Yehoshua, enquanto autor, é o menos confiável de todos.

⁹ — “Gosto deste termo (identidade renunciada) porque ele não presume ausência total, mas algo a ser recuperado. Isto deve ser enfatizado porque o que é latente pode se tornar uma realidade viva e, assim, uma ponte do passado para o futuro” (Erikson, 1968: 297, cf. referenciado por CARDOSO DE OLIVEIRA, obra citada: 28, nota 22).

¹⁰ — Falando sobre a criação artística entre minorias judias ou negras, Erikson diz que “... ela inclui a decisão moral de que uma certa identidade-consciência dolorosa pode ter que ser tolerada a fim de fornecer à consciência do homem uma crítica de condições, com o ‘insight’ e as concepções necessárias para curá-lo do que mais profundamente o divide e o ameaça, ou seja, a sua divisão no que chamamos de *pseudo-espécies*” (Erikson, 1968: 298, cf. referenciado por CARDOSO DE OLIVEIRA, obra citada, idem, nota 23).

COCNCLUSÃO: CONSIDERAÇÕES SOBRE A IDENTIDADE JUDAICO-ISRAELENSE

Como indicado no capítulo II deste trabalho, uma das características que mais chamam a atenção em *O Sr. Máni* são as repetições de ordem estrutural: a mesma organização rígida em cada um dos cinco capítulos, o mesmo tipo de relação afetiva complicada entre os interlocutores, o mesmo destino trágico que pesa sobre os Máni e, sobretudo, tópicos temáticos recorrentes, que circulam livremente por entre todos os capítulos do romance. Deste modo, Yehoshua consegue criar cinco mundos autônomos, coesos e únicos; cujas personagens têm motivações psicológicas e histórias de vida particulares; mas nos quais, graças aos motivos cíclicos, fala-se de uma única e só coisa: da história judaica, das questões da identidade judaica, em suas várias feições e perspectivas (BESSER, 1990: 28).

Segundo Nurit GUERTZ (1995: 309), muitos dos motivos recorrentes do romance não têm sequer um significado, local (em uma conversa específica) ou geral (no romance como um todo), e aparecem na obra devido a inclinação de Yehoshua em fazer ressaltar o idêntico e o cíclico dentro do mutável e do permutável. Yair MAZOR (1995: 324-338), examina vários motivos, dentre os quais os da cor preta, da gravata estreita, da manta, do casaco, do desaparecimento, do suicídio, da alucinação, dos fantasmas, da orfandade, do incesto, da viuvez, da depressão, do

sonambulismo, do cavalo, do carro, do trem e o da busca; dividindo-os em dois eixos semânticos: o eixo da atividade e o da passividade, como forma de marcar a transição que o romance representa na obra de Yehoshua quanto a caracterização de suas personagens; o que já se viu no capítulo I deste trabalho.

Embora esses motivos se multipliquem por todas as conversas de *O Sr. Máni*, Yehoshua não caracteriza um mundo imutável e estagnado, mas, ao contrário, explicita que por baixo das evoluções e mudanças, por baixo da “casca da história”, das mentalidades e relações socioeconômicas cambiantes, contextuais, permanece uma essência, que é metafísica e geral (a condição humana) e, ao mesmo tempo, também historicamente determinada e específica (a condição judaica). Neste sentido, vários dos motivos recorrentes no romance (o suicídio, a orfandade, a bastardia, o celibato, a viuvez, a apostasia, a cegueira e outros) apontam, metaforicamente, para a caracterização de uma essência judaica, de suas tendências de direcionamento enquanto uma espécie de consciência — ou mesmo inconsciência — coletiva.

Em cada capítulo, cada um desses motivos funciona como uma metáfora, que tem significados diversos, ou mesmo não tem qualquer significação, de acordo com o contexto em que aparece (por exemplo, a perda dos óculos na primeira conversa tem um significado diferente daquele que adquirirá na segunda), mas que, tomados em sua totalidade, um por um e em seu conjunto, revestem-se de um caráter de alegoria, de uma macro-representação das questões judaicas de todos os tempos, incluindo aí sua modalidade israelense.

Nesta conclusão, foram selecionados alguns desses motivos para uma análise explicitamente alegórica; portanto, em certa medida, arbitrária, que talvez dê conta da caracterização das tendências de materialização da essência da identidade

judaica, em todos os lugares e em todos os tempos, incluindo Israel. Para tanto, tais motivos serão colocados em duas ordens paralelas: aqueles que representam uma certa condição pessoal (orfandade, celibato, viuvez, bastardia) e aqueles que representam certas atitudes pessoais (incesto, suicídio, apostasia), todos avaliados segundo suas relações para com o coletivo.

Como já se viu no capítulo IV, uma das transgressões mais graves para a lei religiosa judaica é o incesto. Em um primeiro nível, pode-se relacionar a recorrência do incesto a questão da endogamia judaica; o que é uma prática comum (a endogamia) em grupos que se definem marcadamente por sua etnia. Neste sentido, o incesto representaria a falta de diálogo com a alteridade, que poderia enriquecer a experiência judaica, o isolacionismo judaico que, segundo ELAZAR (1985: 337), sempre foi mais uma característica ashkenazita do que sefardita.

Por outro lado, se se leva em conta que o incesto de Avraham Máni, na quinta conversa, foi a transgressão que propiciou a continuidade de sua família, pode-se ver no incesto, tomado como alegoria do autocentramento judaico, a condição necessária para a continuidade do povo, a preservação da tradição. Entretanto, a relação entre indivíduo e tradição, principalmente na modernidade, não é tão simétrica e tranquila quanto a admissão da endogamia. Sua autoridade tanto pode ser vista como uma valor a ser respeitado, embora possa trazer certa “estagnação”, quanto como algo coercitivo; com o qual se convive de maneira dúbia ou do qual o sujeito procura livrar-se. Surgem, então, as figuras do órfão, do viúvo e do celibatário.

No romance, a figura do órfão tem, no mínimo, três faces, representadas por Agar Shiló, Yossef Máni, o terceiro, e Moshé Máni: Agar representaria aquele

órfão desprotegido, que precisa ser amparado e que busca incessantemente algo ou alguém que o “abrigue”. Alegoricamente, trata-se do indivíduo ao desamparo da tradição (no caso de Agar, da tradição “ideológica”), sem rumo, em busca de um passado que faça seu presente compreensível e significativo.

Yossef Máni, o espião, representaria aquele tipo de órfão que, à falta de um pai, anula todo e qualquer vínculo com o passado, tornando-se auto-suficiente, independente, cujo presente significa, ou não significa, por si só. Não é fortuito que a condição de criatura política lhe seja mais importante do que a identidade judaica. Está-se diante da alegoria do indivíduo desligado da tradição, que, ao menos teoricamente, poderá construir para si um presente e um futuro inteiramente novos.

Moshé Máni, o médico suicida da quarta conversa, aponta para um terceiro tipo de órfão: aquele que encontra um pai substituto. A pessoa que cumpriu este papel para ele foi o cônsul britânico, o que sinaliza para uma abertura para uma outra tradição, a incorporação do outro, do estranho, do estrangeiro. Moshé Máni não abandonou o judaísmo, mas tem um comportamento e ideais tipicamente europeus, ingleses. Nesse sentido, pode ser visto como parcialmente assimilado. Esta absorção do estrangeiro (que, como visto no capítulo IV, está na base da realeza davídica), pode trazer efeitos benéficos enquanto fonte de renovação da tradição receptora, mas também pode trazer o perigo de uma assimilação completa.

Porém, no decurso de suas vidas, os órfãos do romance ou suicidam-se ou tornam-se celibatários. O celibato, aqui, representaria o não querer ou não poder continuar a tradição, não dar frutos. Mesmo aquele que se casa, Yossef Máni, o segundo (que é uma espécie de órfão de um pai “espiritual”), não deixa legado; pois substitui o celibato pela abstinência. O futuro novo que poderia ser criado pela

ausência da moldura da tradição se mostra, então, inviável; uma vez que não há algo de mais profundo e transcendente para ser repassado (O filho de Yossef Máni, o terceiro, por exemplo, não é uma criatura política como ele, além de haver uma possibilidade de que não seja seu filho biológico).

Enquanto o órfão e o celibatário, de uma forma ou de outra, são criaturas que mantêm uma ligação frágil e problemática, ou não a mantêm em absoluto, com o passado, a figura do viúvo, principalmente Yael Shiló, ao não se casar de novo, aponta para uma permanência do passado no presente. A sombra do passado tolhe sua existência atual, presentifica-se a cada instante e obstrui o palmilhar caminhos futuros (uma volta redimensionada de Yehoshua ao tema central de seu romance anterior, *Cinco Estações*). Talvez se possa ver aí não uma rejeição da tradição, mas a urgência de sua renovação; para que, assim, o presente se potencialize enquanto construção do futuro. Sob este ponto de vista, o interesse mútuo entre Yael e o juiz Máni e o relacionamento de Sholom Shapiro, após sua viuvez, com uma moça mais jovem apontam efetivamente para essa interpretação.

Até agora, alguns dos temas recorrentes mais importantes do romance foram vistos sob um ponto de vista que, majoritariamente, está centrada em questões intragrupais. É necessário agora que se mencione uma figura que iconiza, de certo modo, o judeu da diáspora, principalmente os membros das comunidades européias pre-emancipação e aqueles judeus que ainda hoje vivem sob regimes autoritários e segregacionistas: a figura do bastardo.

Já foram vistas, também no capítulo IV deste trabalho, as restrições a que os bastardos estão sujeitos, segundo as leis religiosas judaicas. Vale lembrar que, em hebraico, uma das piores injúrias que alguém pode sofrer é o ser chamado de

mamzer, bastardo. Em termos laicos, mesmo tendo havido nos últimos anos mudanças importantes na legislação da maioria dos países, que tratam dos direitos de filhos “ilegítimos”, o bastardo ainda é visto pelo senso comum como aquele sujeito que não tem direitos à herança do(s) pai(s), ou os tem parcialmente (por exemplo, nos complementos biográficos da segunda conversa, está relatado que Egon Bruner herda apenas uma parte das terras de seu pai).

Acaso não era essa a condição judaica dentre os povos no exílio? Eram filhos daqueles solos, mas por outro lado, ao manterem uma cultura e uma religião distintas das dos seus vizinhos, não o eram. Sendo assim, de várias formas, cambiantes no tempo e no espaço, eram-lhes negados direitos que o mais humilde dos cidadãos não-judeus tinha. Mesmo hoje, vários povos ainda negam o direito judaico ao seu moderno Estado, Israel, com a alegação de que os mesmos não têm raízes verdadeiras no local; sendo os israelenses (imigrantes e nativos), portanto, estrangeiros invasores, usurpadores e, nesse sentido, bastardos.

Decerto que esta situação dúbia no seio da diáspora e mesmo em Israel (o medo de, por algum modo, perder sua pátria e a culpa pela pátria perdida do árabe) reforçou a adesão do grupo em torno de suas tradições, dando uma direção dupla ao isolacionismo: para manter a tradição e a coesão grupal e por serem segregados. Por outro lado, criou também um certo sentimento de inferioridade nacional, de deficiência e limitação nos horizontes de possibilidades de realização do potencial humano de seus membros; com o conseqüente desejo de superá-las.

Chega-se, então, a duas atitudes completamente distintas uma da outra, mas similares em termos interpretativos: o suicídio e a apostasia. Qual o componente que aproxima o suicídio, o desistir da vida, da apostasia, o desistir o judaísmo? Qual

a similitude nas atitudes extremas de Moshé Máni, o suicida, e seu neto Efraim Máni, o primeiro, o apóstata?

O verbo hebraico para suicidar-se é *lehit'abed*, literalmente “perder-se” e, nesse sentido, o suicida não só perde a vida e o mundo vindouro, mas também está perdido para o judaísmo. Sintomático disso é o fato de que um suicida seja sempre enterrado do lado de fora dos muros de um cemitério judaico, marcando que o mesmo não mais pertence à comunidade. O desejo de suicidar-se, portanto, pode ser visto, tal qual a apostasia, como um desejo de abandonar o judaísmo. Não se está tratando aqui de um abandono literal da pertença judaica, mas sim de um desejo de transcender particularismos para se inserir em uma condição humana mais ampla e genérica.

Porém, das três ocorrências principais do tema no romance, só uma se concretiza: o suicídio de Moshé Máni. Avraham Máni, na quinta conversa, e Gavriel Máni, na primeira, não dão cabo de suas vidas. Estabelece-se então, no âmbito desta interpretação alegórica, a tensão entre a necessidade de continuar a tradição, de manter uma identidade especificamente judaica, por um lado, e, por outro, o desejo de inserir-se o sujeito em uma condição mais ampla, cosmopolita.

Todos esses motivos analisados, ao que parece, ultrapassam a historicidade e temporalidade da alegoria (cada um desses motivos tem um significado diferente em cada ocorrência) para serem concentrados na intemporalidade e fixidez do símbolo: um rebanho de cabras pretas, assustado e barulhento, sem pastor, que irrompe diante dos narradores em todas as conversas. Na quarta conversa, essas cabras são explicitamente relacionadas aos judeus, mas nas outras em que aparecem, e no conjunto das aparições, fica inequívoca a alusão.

Esses animais resumem em uma só imagem três questões fundamentais e recorrentes na história judaica: os judeus, por seu isolacionismo obstinado, o que levou a criação de estereótipos negativos, advindos do desconhecimento, em muitas épocas foram vistos como a ovelha negra dos povos; um povo rebelde e teimoso para o cristianismo medieval, ganancioso e conspirador para os nazistas, só para citar dois exemplos.

Aliado a essa imagem, há também o papel de bode expiatório relegado aos judeus em épocas de desestabilização política, econômica e social. A história judaica está saturada de tais ocorrências, sendo uma das mais antigas a destruição da segunda comunidade (66-70 d.C.), perpetrada com vigor pelos romanos para dar uma mostra aos demais povos do império do que acontecia àqueles que ousassem contestar e oferecer resistência ao poderio de Roma. Tal papel também foi um dos muitos, e o mais trágico de todos, atribuídos aos judeus pelos nazistas; resultando na aniquilação de um terço da população judia da Europa.

A terceira questão levantada pela imagem das cabras pretas sem pastor, e que talvez seja o elemento que unifica as duas anteriores, é sua inquietação. Andando sem rumo e sem guia, aparecendo e desaparecendo repentinamente, sem deixar rastro e nem lembrança, seguindo adiante ao sabor do instinto e do destino, esses animais parecem encarnar, em um primeiro nível, a imagem perfeita das diásporas judaicas e de seus constantes deslocamentos, enriquecendo a cultura dos povos e por elas sendo enriquecidas, experiência comum entre as trajetórias sefardita e ashkenazita.

Porém, atente-se para o fato de que os rebanhos só transitam livremente, sem ter quem os moleste, em Jerusalém; pois em Creta as cabras, significativamente, são abatidas a tiros por Egon Sauchon. Isso parece indicar que tal inquietude não

representa em absoluto uma desorientação, mas que tem um direcionamento específico, o qual se busca alcançar por caminhos tortuosos e divergentes (caminhos e descaminhos, que não estão só em suas mãos, da imemorial busca judaica por Sião).

Entretanto, a aludida inquietação não se materializa apenas em deslocamentos físicos e ideais místicos e míticos de um retorno à terra prometida. A principal manifestação dessa inquietação está, segundo JOHNSON (1989: disperso) na capacidade judaica de transgredir as normas estabelecidas, às vezes pelos próprios judeus, em busca do novo, *em uma tentativa perene de conferir à vida humana a dignidade de um propósito* (JOHNSON, obra citada: 14); sendo este papel de agente desagregador, desestabilizante, de certezas já caducas e rançosas, ao longo de toda sua história, o fator que propiciou tanto a sobrevivência de sua especificidade quanto o ódio e perseguições incomensuráveis de que tanto foram alvo (JOHNSON, obra citada: 622-623).

Como já explicitado algumas vezes ao longo deste trabalho, Yehoshua teve a intenção de que a segunda leitura do romance se desse na contramão da contramão; ou seja, da última conversa para a primeira (BESSER, 1990: 27). Sob esse ponto de vista, o romance terminaria com as visitas de Gavriel Máni a seu neto, Roni Máni, no kibutz do Neguev. Como está relatado nos complementos biográficos ao final desta conversa, Efraim Máni, o segundo, não se interessa muito por seu filho, visitando-o pouco e, depois, partindo do país para fazer seu doutoramento na Inglaterra.

Nesse sentido, Roni Máni é órfão, de pai vivo. Porém, estabelece-se uma ligação forte, mas lenta, entre o menino e seu avô e entre este e Yael Shiló. O que se

sugere aqui é que há uma opção para se romper a esterilidade da orfandade, do celibato e da viuvez, de acordo com as significações que lhes foram atribuídas nesta conclusão; como agentes de estagnação do presente e de tolhimento do futuro, não pelo rompimento brusco e definitivo com o passado, mas por meio de sua renovação, da eliminação de seus ranços.

Com o malogro da tentativa de dar um *status* de ideologia étnica, que é inconsciente e imaginada, à uma ideologia política conscientemente formulada, o Sionismo, Yael e Agar não poderiam repassar valores mais significativos e estáveis a Roni, somente uma aguda crise de identidade. A presença de Gavriel Máni na educação do menino redimensiona, então, a experiência de vida de todos eles, uma vez que o mundo sefardita e o mundo do kibutz se interpenetram (Yael se sente atraída por Gavriel, apesar de ele ter vindo de um mundo estranho e desconhecido para ela e Gavriel não se intimida pela paisagem seca do Neguev), deixando entrever em Roni Máni uma possível síntese dos dois.

Porém, este não é um final simplista ou “super-sionista”, como bem assevera Yehoshua (BESSER, obra citada: 28), pois a aludida “inquietação” judaica, após o colapso das certezas ideológicas e da premência de se redimensionar a tradição, parece ter voltado a presidir a dinâmica identitária dessa sociedade, com todas as contradições inerentes à busca pelo novo, com a problemática de se selecionar os elementos mais relevantes a serem revigorados, o que se dá tanto no embate político quanto na avaliação de um debate público vigoroso e honesto sobre as características de interação socioeconômicas e inter-étnicas que foram construídas desde as primeiras *alioth* nesse país.

Significante é a última situação descrita nos complementos biográficos da primeira conversa, aqui tratada como última: Máni desiste de viajar de Jerusalém para o Neguev tomando a estrada de Hebron devido a que, no início do outono de 1987, atiraram-lhe uma pedra grande no carro (alusão ao início da Intifada), embora o caminho continuasse a lhe atrair. Ou seja, as questões de uma identidade judaico-israelense não podem ser dissociadas das questões de uma identidade árabe, eles não podem ser ignorados, pois estão ali dividindo o mesmo espaço físico e fazendo parte da mesma rede de relações político-sociais.

O fato de Máni ainda se sentir atraído pelo caminho perigoso pelas aldeias do sul do Monte Hebron aponta para o fato de que a questão não se resume a uma mera divisão da terra e de seus recursos naturais, mas abarca algo mais complexo, como uma possível sintonia de dois povos que têm um sentimento de pertença incondicional ao mesmo solo. Portanto, a busca de uma identidade judaico-israelense renovada que passe ao largo das questões identitárias árabes-palestinas será uma busca desde já destinada ou a um fracasso ou a um resultado parcial, falho, defeituoso.

Ao que parece, fica sugerido então que a experiência do sefardita antigo em sua trajetória pendular e histórica no âmbito do Mar Mediterrâneo, sua ligação natural, emocional e atávica com a Terra de Israel, que independe de uma ideologia política, mas que pode por ela ser redimensionada e redimensioná-la, e sua aproximação identitária e cultural com os árabes sejam os elementos que propiciariam uma renovação na identidade nacional de Israel e uma solução para a crise que a mesma vem sofrendo, de diversas maneiras e com intensidade cambiante,

desde os primeiros anos da década de 1980; devido ao colapso da ideologia e ao constante estado de tensão intra e inter-étnica.

Yehoshua diz que a recorrência das tentativas de suicídio em seu romance aponta para o fato de que o israelense parece estar sempre disposto a cometer atos perigosos, que, paradoxalmente, visam à sua sobrevivência enquanto nação e que a ameaça da morte sempre paira sobre esse jovem estado, cercado de inimigos tenazes, levando a sentimentos ora de superioridade ora de um perigo iminente e inevitável de aniquilação (BESSER, obra citada: *idem*). Nesse sentido, a tensão que existia na diáspora, e ainda existe em um nível menos dramático do que o da aniquilação física, entre continuidade e desaparecimento, parece ter-se transportado para o moderno Estado Judaico.

Já se disse, em referência a *Guerushim Meucharim* (Divórcio Tardio), de Yehoshua, que a “psicose” específica do israelense só pode ser compreendida contra o pano de fundo da vivência diaspórica (MIRON: 1998: 116) Portanto, uma busca pela renovação da natureza da identidade nacional deve preocupar-se necessariamente com as questões judaicas diaspóricas, de agora e de todos os tempos, enquanto balizadoras da identidade judaica de Israel. Assim, parafraseando a paráfrase de Yehoshua a Proust, pode-se dizer que *O Sr. Máni* é sua contribuição pessoal, por uma perspectiva que abarca também a presença do sefardita antigo na formação da consciência nacional e seus possíveis papéis futuros, para iluminar e inspirar os caminhos do israelense em sua busca do tempo judaico perdido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ADORNO, Theodor. *Minima moralia*. São Paulo: Ática, 1993.
2. ANDERSON, Benedict. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres:Verso, 1983.
3. ARMSTRONG, Karen. *Jerusalém: uma cidade, três religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
4. ABADI, Adina. Cheker ha-siach be-Mar Máni: djener dialog hama'alim pan mi-panav [Análise do discurso em O Sr. Máni: um gênero de diálogo no qual desaparece um dos seus lados]. In: BEN-DOV Nitza (org.) e outros. *Ba-kivun ha-negdi*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1995, pp. 90-108.
5. AVINERI, Shlomo. *La idea sionista; notas sobre el pensamiento nacional judío*. Jerusalém: La Semana Editora, 1983
6. BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. 4ª ed. São Paulo: Unesp/Hucitec, 1998.
7. BALABAN, Avraham. Haim haya hachan Hadaya yehudi? Al shtei dmuiot be-Mar Máni.[Será que o sábio Hadaya era judeu? Sobre duas personagens em O Sr. Máni].In: BEN-DOV, Nitza (org.) e outros. *Ba-kivun ha-negni*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad,1995, pp. 151-163.
8. BAND, Arnold. Archeológuia shel hona'á atzmit [Arqueologia do auto-enganar-se]. In: BEN-DOV, Nitza (org.) e outros. *Ba-kivun ha-negdi*. Tel Aviv: Hanibbutz Hameuchad, 1995, pp. 182-192.
9. ----- Sombreamento da “crise de identidade” israelense na literatura hebraica dos anos 60. In: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/USP. *Cadernos de língua e literatura hebraica*. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP, n ° 1, ago., 1998, pp. 163-173.
10. BARON, Salo W. *História e historiografia*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

11. BARTH, Fredrick e outros. *Los grupos etnicos y sus fronteras*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1976.
12. BARZEL, Hilel. Keter ha-ribui ve-cheter ha-achdut [A coroa da multiplicidade e a coroa da união]. In: BEN-DOV, Nitza (org.) e outros. *Ba-kivun ha-negdi*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1995, pp. 114-129.
13. BESSER, Yaakov (entrevistador). Má ani betoch ha-vikuach ha-gadol? [O que sou eu dentro do grande debate?]. In: *Iton 77*. Israel: número 124-125, mai-jun, 1990, pp. 26-28.
14. BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
15. BEN-DAVID, Joseph. Ethnic differences or social change? In: EISENSTADT, S. N. e outros. *Integration and development in Israel*. Jerusalém: Israeli University Press, 1970.
16. BEN-DOV, Nitza. Maslul chaim belô techilá uvelô sof [O caminho de uma vida sem princípio e sem fim]. In: *Iton 77*. Israel: número 124-125, maio-jun, 1990, pp. 8-9 e 24.
17. BEN-DOV, Nitza (org.) e outros. *Ba-kivun ha-negdi: kôvetz mechkarim al Mar Máni, shel A. B. Yehoshua* [Na direção oposta: coletânea de pesquisas sobre O Sr. Máni, de A. B. Yehoshua]. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1995.
18. BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. v. 1, 7^a ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
19. BEREZIN, Rifka (org.). *O novo conto israelense* São Paulo: Símbolo, 1978.
20. ----- *A geração da terra*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
21. ----- *Dicionário Hebraico — Português*. São Paulo: Edusp, 1995.
22. 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.
23. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
24. CENTRO de informações de Israel. *Israel hoje*. Jerusalém: 1996.
25. ----- *Jerusalém*. 3^a ed. Jerusalém: 1995.

26. Comissão Nacional da UNESCO (Portugal). *Judeus e árabes da Península Ibérica*. Lisboa: 1993.
27. COHEN, Abner. *O homem bidimensional; a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1978.
28. CUSANO, Angel Maria. *Presencia de Israel en Medio Oriente*. Montevideo: S/ed, 1958.
29. DELLAPERGOLA, Sergio. Assimilación/continuidad judia: tres enfoques. In: LIVEROUT, J.B. & BACKEL, A. *Encuentro y alteridad: vida y cultura judia em America Latina*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 2000.
30. DEUTSCHER, Isaac. *O judeu não-judeu e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
31. DIVISÃO de turismo da prefeitura de Jerusalém. *Yerushaláim*. Jerusalém: 1998.
32. ECO, Umberto. *Seis passeios pelos bosques da ficção*. São Paulo: Companhia das Letras 1999.
33. EISENSTADT, S. N. The process of absorption of new immigrants in Israel. In: EISENSTADT e outros. *Integration and development in Israel*. Jerusalém: Israeli University Press, 1970.
34. ----- . *Sociedade israelense*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
35. ELAZAR, Daniel I. Sefaradim y ashkenazim: la tradicion clasica y romantica en el judaismo. In: *Dialogo*. Jerusalém: Organizacion Sionista Mundial, n ° 16, primavera, 1985, pp. 31-38.
36. ELON, Amos. *Jerusalém, a cidade dos espelhos*. São Paulo: Saraiva, 1992.
37. ENCICLOPÉDIA JUDAICA, Cecil Roth (editor). Rio de Janeiro: Tradição, 1967.
38. EVEN-ZOHAR, Itamar. O surgimento de uma cultura hebraica nativa na Palestina (1882-1948). In: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas/USP. *Cadernos de Língua e Literatura Hebraica*. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP , n°. 1, ago. 1998, pp. 13-31.
39. EZRAHI, Yaron. *Rubber bullets: power and conscience in modern Israel*. Berkeley: University of California Press, 1998.

40. FELDMAN, Yael. Chazará le-Bereshit: al ha-mudchak u-me-ever lo ba-zchut ha-isreelit [Retorno ao Gênesis: sobre o reprimido e o que está além dele na identidade israelense]. In: BEN-DOV, Nitza (org) e outros. *Ba-kivun ha-negdi*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1995, pp. 204-222.
41. GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. 2^a ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.
42. ----- . *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
43. GAVISON, Ruth. Jewish and democratic? A rejoinder to the 'ethnic democracy' debate. In: *Israel studies*, 4(1), 1999.
44. GUERTZ, Nurit. Historia acheret [Uma outra história]. In: BEN-DOV, Nitza (org) e outros. *Ba-kivun ha-negdi*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1995, pp. 309-321.
45. GOMES, Renato Cordeiro. *Todas as cidades, a cidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
46. GUIVELDER, Zevi. A trajetória judaica. In: *Jornal de Letras*. Rio de Janeiro: nov. 1998, p. 13.
47. HEVER, Hanan. Discurso de minoria de uma maioria nacional: ficção israelense do início dos anos 60. In: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/USP. *Cadernos de língua e literatura hebraica*. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP, n^o 1, ago., 1998, pp. 139-161.
48. HIRSHFELD, Ariel. Mar Máni, ha-reí ve-ha-omanut ha-fuga: yiun ba-kontrapunkt ba invérsia [O Sr. Máni, o espelho e a arte da fuga: observação sobre o contraponto pela inversão]. In: BEN-DOV, Nitza (org.) e outros. *Ba-kivun ha-negdi*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1995, pp. 80-89.
49. JITLOVSKI, Haim. *Teoria da nacionalidade*. São Paulo: Centro Brasileiro de Cultura Judaica/USP, 1971.
50. JOHNSON, Paul. *A história dos judeus*. 2^a ed. Rio de Janeiro: Imago, 1989.
51. KAPLAN, Aryeh. *Jerusalém: o olho do universo*. São Paulo: Maayanot, 1997.
52. KIMMERLING, Baruch. Religion, nationalism and democracy In Israel. In: *Constellations*, 6(3), 1999.

53. KRISTEVA, Julia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
54. LACERDA, Carlos Augusto & GEIGER, Paulo (edit.). *Dicionário Aurélio Eletrônico — Século XXI*, versão 3.0. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
55. LACQUEUR, Walter. *História del Sionismo*. Jerusalém: La Semana Editora, 1988.
56. MALKA, Victor. *Les juifs sépharades*. 2^a ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
57. MARTIN, Denis-Constant. Des identités en politique . *In: Revue Française de Science Politique*, 42(4), pp. 582-593, août, 1992.
58. MAZOR, Yair. Ha-av, ha-ben, ha-evion ve-ha-uvdán ha-bilti-nisbal shel ha-evioná [O pai, o filho, o indigente e a perda insuportável da libido]. *In: BEN-DOV, Nitza (org.) e outros. Ba-kivun ha-negdi*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1995, pp. 324-338.
59. MIRON, Dan. Literatura hebraica moderna: perspectivas sionistas e realidades israelenses. *In: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/USP. Cadernos de língua e literatura hebraica*. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP, n^o 1, ago., 1998, pp. 93-119.
60. NUNES, Benedito. *O tempo na narrativa*. 2^a ed. São Paulo: Ática, 1995.
61. OLIVEIRA, Leopoldo O. C. de. A terceira geração da literatura israelense: Meu Michel, de Amos Oz. *In: Principia: Revista do Departamento de Letras Clássicas e Orientais da UERJ*. Rio de Janeiro: CEH/-IL-LECO/UERJ, ano 3, n^o 4, 1999. pp. 75-80.
62. ----- Questão de identidade: quem é judeu? O que é ser judeu? *In: Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas/USP. Vértices, revista da Pós-graduação em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas*. São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP, n^o 2, maio, 2001, pp. 127-142.
63. OZ, Amos. *Michael sheli*. Jerusalém: Keter, 1968.
64. ----- *Meu Michel* (trad. de Rifka Berezin, Sônia Boguchwal e Nora Rosenfeld). São Paulo: Summus Editorial, 1982.
65. ----- *In the land of Israel*. Nova Iorque: Vintage Books/Random House, 1984.

66. PESAVENTO, Sandra Jatahy. Imagens da violência: o discurso criminalista na Porto Alegre do fim do século. *In: Humanas*. Porto Alegre: IFCH/UFRGS, v. 16, n° 2, 1993, pp. 109-131.
67. POLIAKOV, León. *O mito ariano*. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1974.
68. ROSENBERG, Roy A. *Guia conciso do judaísmo: história, prática e fé*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
69. SEGEV, Tom. *1949: the first israelis*. (primeira edição pela Owl Books, com novo prefácio). Nova York: Owl Books, 1998.
70. SHAKED, Guershon. Shorashim [Raízes]. *In: BEN-DOV, Nitza (org.) e outros. Ba-kivun ha-negdi*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1995, pp. 132-138.
71. ----- A vida por um fio. *In: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/USP. Cadernos de língua e literatura hebraica*. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP, n° 1, ago., 1998, pp. 47-92.
72. SIGNORINI, Inês (org). *Língua(gem) e identidade*. Campinas: Mercado das Letras, 2001.
73. SILBERSTEIN, L. *Knowledge and power in Israeli culture*. Londres: s/ed, 1999.
74. SOUSA, Ivo Carneiro de. Etnicidade e nacionalismo: uma proposta de quadro teórico. *In: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto. Africana Studia, revista internacional de estudos africanos*. Porto: Universidade do Porto, n° 1, jan., 1999, pp. 109-122.
75. TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
76. TRADUÇÃO do novo mundo das *Escrituras Sagradas*. São Paulo: Sociedade Torre de Vigia de Bíblia e Tratados, 1992.
77. UNESCO. *Vida e valores do povo judeu*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
78. WERBLOWSKY, R. J. Zwi. *El significado de Jerusalem para judios, cristianos y musulmanes*. 3ª ed. Jerusalém: Centro de Informação de Israel, 1995.
79. YEHOSHUA, A. B. *Bi-zchut ha-normáliut* [Pelo direito à normalidade]. Tel Aviv: Shokan, 1984.
80. ----- Be-chipus acher ha-zman ha-sefaradí he-avud [Em busca do tempo sefardita perdido]. *In: YEHOSHUA, A. B. Ha-kir ve-ha-har* [O muro e a montanha]. Tel Aviv: Zmurá Beitán, 1989.

81. ----- *Mar Máni.* Jerusalém/Tel Aviv: HaSifriá HaChadashá/Hakibbutz Hameuchad, 1990.
82. ----- *Cinco Estações.* (trad. de Tati Moraes e Emanuel Brasil) Rio de Janeiro: Imago, 1990.
83. ----- *O Sr. Máni.*(trad. De Nancy Rozenchan). Rio de Janeiro: Imago, 1992.
84. ----- Judio, israelí, sionista: redefinición de conceptos. *In: Centenario del Primer Congreso Sionista.* División y Capacitación para la Diáspora. Jerusalém: 1996.
85. ----- O pavio duplo dos israelenses. *In: Caderno Cultural Na'amat Pioneiras*, 22(1), 1999.