

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LÍNGUA HEBRAICA, LITERATURA E
CULTURA JUDAICAS

MÔNICA DE GOUVEIA

Luzes Flamejantes:

O *Shabat* em contos de Mênделе, I. L. Peretz e Scholem Aleihem

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo

2017

MÔNICA DE GOUVEIA

Luzes Flamejantes:

O *Shabat* em contos de Mênделе, I.L. Peretz e Scholem Aleihem

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas, do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, para obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas

Orientador: Prof. Dr. Luis Sérgio Krausz

São Paulo

2017

Versão Corrigida. De acordo: _____

Prof. Dr. Luis Sérgio Krausz

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

d6881 de Gouveia, Mônica
Luzes Flamejantes: O Shabat em contos de Mênделе,
I. L. Peretz e Scholem Aleihem / Mônica de Gouveia ;
orientador Luis Krausz. - São Paulo, 2017.
117 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Letras Orientais. Área de
concentração: Língua Hebraica Literatura e Cultura
Judaica.

1. Literatura ídiche clássica. 2. Literatura
judaica. 3. Autores judeus. 4. Shabat. I. Krausz,
Luis, orient. II. Título.

Nome: GOUVEIA, Mônica de

Título: Luzes Flamejantes: o *Shabat* em contos de Mênделе, I. L. Peretz e Scholem Aleihem

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Letras

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Dedico este trabalho aos três pilares
da minha formação: meu Deus,
minha família e meus professores.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Luís Sergio Krausz, cujo conhecimento, apoio e dedicação foram essenciais para a construção deste trabalho.

Aos professores Moacir Amâncio e Gabriel Steinberg Schwartzman, membros da banca de qualificação, por seus apontamentos valiosos quanto à estrutura deste trabalho.

Aos professores da Escola Dominical na Primeira Igreja Irmãos Menonitas do Campo Limpo, os quais levaram-me aos textos bíblicos. E à professora Sueli, minha professora de português, da antiga quinta série, que me levou a apreciar a leitura de textos literários.

Aos meus tios e minha mãe pelo amor, paciência e incentivo financeiro durante o longo período de estudos na graduação.

Aos meus primos, Juliana, Carolina e André, pela disposição e apoio em ajudar-me na tradução de algumas passagens.

Ao meu amado Sérgio Inácio, pela paz de espírito em dias turbulentos.

Aos meus alunos da Escola Pública da Rede Municipal, que me ensinaram a traduzir o conhecimento.

Porém cada sexta à noite,
súbito à hora do sol-pôsto
cede o feitiço e o cão
faz-se humano ele de novo.
(Heinrich Heine, 1969)

O mundo acha que estórias são um remédio para dormir,
Eu digo que elas despertam as pessoas do sono
(Rabi Nachman de Bratzlav, 2000)

RESUMO

GOUVEIA, Mônica de. **Luzes Flamejantes: O *Shabat* em contos de Mêndele, I. L. Peretz e Scholem Aleihem**. 2017. 119 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

A partir dos contos da literatura ídiche clássica que foram traduzidos para o português, *Sabá* de Shólem Yákov Abramóvitsh, *A leitora* de Itzhok Leibusch Peretz e *O relógio* de Scholem Rabinovitch, este trabalho pretende investigar a representação do *Shabat* no contexto de uma literatura característica do alvorecer da modernidade judaica. O estudo individual de cada conto aprofundar-se-á na análise dos modos de representação de um evento religioso que cada conto apresenta. Para tanto, o conhecimento da biografia de seus autores foi de vital importância para o exame das obras, pois estes imprimiram em seus textos literários os ideais da *Haskalá*, por meio de seus narradores *fidedignos*, termo proposto por Wayne C. Booth, na obra *A retórica da Ficção* (1980), o qual revela a posição ideológica de seus autores implícitos nos contos. Esses autores implícitos uniram com maestria o dicotômico conceito tradição *versus* modernidade com o propósito de iluminar, a partir de dentro da comunidade do *shtetl*, o pensamento do judeu simples, visando transformá-lo em um homem moderno. Cientes de sua função social, Abramóvitsh, Peretz e Rabinovitch utilizaram a língua ídiche e a cultura do judeu do Leste europeu para instaurar um novo momento da literatura e cultura ídiche.

Palavras-chave: Literatura ídiche clássica. Literatura judaica. Autores judeus. Shabat.

ABSTRACT

GOUVEIA, Mônica de. **Flaming lights: The *Sabbath* in short stories of Mênделе, I. L. Peretz and Scholem Aleihem.** 2017. 119 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

Departing from three Classical Yiddish short stories that have been translated to Portuguese - Mendele Moikher Seforim's *Sabbath*, Itzhok Leibusch Peretz's *The Reader* and Scholem Aleichem's *The clock* - this dissertation aims to investigate the impact of modernity on literary representations of the *Sabbath*. The analysis of these writings will be conducted by comparing them to each other, highlight the differences in modes of representation on a same religious event. The biographies of these authors were extremely relevant to understand their work, since they expressed the ideals of *Haskalah* in their literary texts, through their reliable narrators. These authors have masterfully included in their production the dichotomized concept of tradition *versus* modernity in their texts, in order to illuminate the life of the *shtetl* community from within, and to portray the ways of thought of the simple Jew, while aiming at turning him into a modern man. Aware of their social roles, Abramóvitsh, Rabinovitch and Peretz have used Yiddish language and the culture of the Eastern European Jewish to establish a new era for the Yiddish culture and literature.

Keywords: Classical Yiddish literature. Jewish literature. Jewish authors. Shabat.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1: O <i>SHABAT</i> - PRINCÍPIO E CONTINUIDADE.....	14
1.1 O <i>Shabat</i> na Bíblia Hebraica.....	14
1.2 O <i>Shabat</i> e a visão dos profetas sobre o retorno ao cumprimento das leis	18
1.3 O <i>Shabat</i> na Diáspora.....	21
1.4 O <i>Shabat</i> : um ritual	22
1.5 As proibições no <i>Shabat</i> : a observância na prática	24
1.6 O <i>Shabat</i> e os críticos.....	27
CAPÍTULO 2: OS PIONEIROS DA LITERATURA ÍDICHE MODERNA.....	31
2.1 O Iluminismo, a <i>Haskalá</i> Berlinense e a Emancipação judaica no século XVIII	31
2.2 A <i>Haskalá</i> Russa e a condição dos judeus no <i>shtetl</i> da Europa oriental no século XIX... 38	
2.3 Língua, História e a Literatura Ídiche	43
2.4 Hassidismo: uma influência na literatura ídiche clássica	47
CAPÍTULO 3: O “TRIO” DA LITERATURA ÍDICHE CLÁSSICA - OS AUTORES E SUAS OBRAS.....	54
3.1 Shólem Yákov Abramóvitsh: o Mêndele, o vendedor de livros	54
3.2 Itzhok Leibusch Peretz: o I. L. Peretz	60
3.3 Scholem Rabinovitch: o Scholem Aleihem.....	64
CAPÍTULO 4: CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONTO COMO GÊNERO APROPRIADO.....	68
4.1 Ideias a respeito da estrutura do conto: o narrador <i>fidedigno</i> e o autor implícito	70
CAPÍTULO 5: A REPRESENTAÇÃO DO <i>SHABAT</i> NOS CONTOS SABÁ, A LEITORA E O RELÓGIO.....	73
5.1 <i>Sabá</i> de Mêndele, o vendedor de livros	73
5.2 <i>A leitora</i> , de I. L. Peretz	81
5.3 <i>O relógio</i> , de Scholem Aleihem	88
CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
REFERÊNCIAS	102
ANEXOS	109
Anexo A – Textos dos autores na íntegra	108
Anexo B – Cronologia de Escritos.....	117

INTRODUÇÃO

A literatura judaica moderna, isto é, aquela que surge a partir do início do século XIX, na Europa, como desdobramento da Emancipação judaica e da *Haskalá*, é rica em grandes autores, na mesma medida o é em modos e temas por estes abordados. Tomando como matéria-prima a própria sociedade judaica centro e leste-europeia, dividida entre a busca pela modernidade e a manutenção das tradições milenares que se cristalizaram na Diáspora, autores judeus do século XIX refletiram e problematizaram, em suas obras, as contradições presentes na sociedade judaica do seu tempo, parte da qual ansiava por modernizar-se, pois via a passagem para a modernidade como uma solução para uma situação de penúria econômica e como uma alternativa à sujeição praticamente absoluta às crenças e aos valores da religião.

Nesse sentido, diversos autores judeus ressaltaram a condição do homem judeu religioso frente à sociedade moderna, denunciando as misérias do *shtetl* e a passividade e resignação de seus moradores ante uma modernidade que lhes parecia incompreensível, e frequentemente atribuindo esta resignação à crença messiânica, que deposita todas suas esperanças no aguardado redentor da nação judaica, que libertará o povo de Israel da condição de exílio.

Como exemplo, temos um episódio em *As Viagens de Benjamim III de Mêndele Moher Sforim*, intitulado *Viva os judeuzinhos vermelhos!* Neste, retrata-se as condições precárias dos habitantes do *shtetl*. Enquanto muitos judeus do Ocidente se assimilavam à cultura europeia e se conduziam pela ideologia liberal, boa parte dos judeus do Leste europeu continuava “recolhida em seus guetos” e integrada “em suas formas retrógradas de viver e pensar” (GUINSBURG, 1996, p. 57).

Ciente das peculiares condições sociais do judeu do *shtetl*, Mêndele propõe-se a analisar os valores que mantêm cada indivíduo, conforme a perspectiva do autor, preso à ignorância e miséria. No capítulo do romance destacado acima, a cidade de *Glupsk* (uma das criações linguísticas de Mêndele - a cidade dos bobos) é descrita pelo prisma do grotesco, visto que a pobreza da cidade é entendida como o resultado do obscurantismo, advindo da submissão aos preceitos religiosos e da visão religiosa tradicional de que, formando um povo no exílio, situação determinada por vontade divina, só pela vontade divina poderiam ser redimidos deste exílio.

Neste romance, o autor propõe, de modo didático, a ideia de progresso do mundo e da humanidade e a busca por Emancipação, apontando, assim, para a formação

de uma nova identidade judaica, por meio de uma nova visão de mundo que se preocupa com o conhecimento racional e põe em nova perspectiva os valores religiosos. Portanto, com o propósito de reeducar os judeus tradicionalistas e resignados, Mên dele concebe uma literatura engajada que visa à instrução ilustrada, pois deve conduzir o sujeito a perceber seu próprio estado de miséria e nele provocar uma reação.

No conto *Sabá*, Mên dele também aponta para as condições de vida degradantes no *shtetl*¹, apropriando-se, em sua descrição, das concepções do Naturalismo. Assim, pelo exagero e pela deformação da cidade de *Cabtzansk*, o autor fará a sua crítica a esse modelo de vida tradicional dos judeus na zona de assentamento² do Império Russo. Contudo, chegando ao final do conto, quando as personagens estão engajadas nos preparativos e na celebração do *Shabat*, a narrativa se transforma, adquirindo um tom lírico-emotivo, revelando, assim, o autor como artífice do fazer poético, que conduz a narrativa conforme lhe convém, ou seja, “[...] consegue apresentar a sociedade judaica a partir de vários ângulos e posturas diferentes, expondo os seus disparates a partir de fora ou subvertendo seus valores a partir de dentro” (ROZENCHAN, 2002, p. 164).

Outras narrativas acerca do *Shabat* foram criadas por escritores judeus do século XIX em exaltação ao dia sagrado, com personagens representando tipos da sociedade judaica tradicional do Leste europeu: rabinos, judeus pobres e ricos, animais esquilidos, homens piedosos. Do cômico ao lírico, os autores de tais textos procuraram revelar o esplendor do *Shabat*, trama já presente em parábolas talmúdic as, como na história da “A vaca que observava o Shabat³”, em que o animal segue a tradição por conta de seu dono, um verdadeiro observante do *Shabat*.

Nessa narrativa, um humilde judeu vende a sua vaca a um não-judeu, toda a semana a vaca trabalha para o novo dono. Entretanto, ao entardecer de sexta e no decorrer do sábado, a vaca não admite realizar qualquer comando de seu novo dono. Curioso com a atitude do animal, o não-judeu recorre ao antigo dono para que este resolva o seu problema. O judeu, entendendo o motivo, sussurra ao animal: “agora, porém, você passou para a posse de um não judeu e você deve trabalhar no Shabat”⁴. A partir deste momento, a vaca passou a se comportar doutro modo e “imediatamente se

¹ *Shtetl* é o nome em ídiche para cidadezinhas. A designação denomina especificamente as pequenas cidades onde viveram os judeus da Europa oriental.

² Em 1804, um código definia os territórios russos nos quais os judeus podiam residir. Estes locais eram chamados de Área de Estabelecimento.

³ Apud GRUNFELD. I. A observância do Shabat na prática. In: **O que é respeitar o Shabat?** São Paulo: Editora e Livraria Sêfer Ltda: 2008. p. 70 e 71.

⁴ *Ibid.*, p. 70 e 71.

levantou e foi trabalhar”, o que deixou o novo dono ainda mais intrigado a ponto de recorrer, novamente, ao judeu, pois queria entender o porquê. Impressionado com a resposta dada pelo judeu, o não-judeu decide estudar sobre o *Shabat*, sendo, por fim, conquistado completamente pelos estudos, tornando-se um prosélito, conhecido como Rabi Iochanan ben Torta – Iochanan, o filho da vaca.

Vinda de um contexto totalmente diferente, mas representando também o tema da observância do *Shabat*, há uma narrativa ambientada à época do genocídio nazista: espremida contra outros prisioneiros no vagão terrível que conduzia a um campo de extermínio, uma senhora idosa abre a sua trouxa e retira dois castiçais e dois pães trançados que haviam sido preparados para o *Shabat*. Ao iluminar o vagão com as velas do *Shabat*, “a chama das velas iluminou as faces dos torturados judeus e se fez ouvir a melodia Lechá Dodi” (GRUNFELD, 2008, p. 15) e a incrível paz chegou ao lugar de morte.

Assim, ao abordar o *Shabat* em sua narrativa, Mên dele insere-se numa longa tradição narrativa, direcionando a sua crítica à miséria e à passividade das massas judaicas residentes no shtetl. Ele surpreende o leitor ao mudar o registro da sua escrita quando trata do *Shabat*, este que é pilar da fé religiosa judaica, retratando-o não somente pelo prisma do grotesco, mas também por meio de um inesperado lirismo.

Assim, neste trabalho pretende-se investigar as representações do *Shabat* presentes em três contos: *Sabá* (*Shabes*, a. 1910), de Shólem Yákov Abramóvitsh (1836-1917), *A leitora* (*Di Lezerin*, 1891)⁵, de Itzhok Leibusch Peretz (1852-1915) e *O relógio* (*Der Zeyger*, 1900), de Scholem Rabinovitch (1859-1916). Escritos em ídiche e traduzidos para o português, estes contos retratam aspectos da vida do povo judeu no *shtetl* em um momento específico do calendário semanal: aquele da observância do *Shabat*.

⁵ Em correspondência com diversos Departamentos de Estudos Judaicos de universidades estrangeiras (Harvard, Columbia, Trier, Hebraica, dentre outras) e projetos (YIVO e *Yiddish Book Center*, *The National Library of Israel*) para obter informações sobre a data de publicação dos contos *Sabá* e *A leitora*, o retorno sobre a data de publicação do conto *A leitora* foi dado pela bibliotecária Catherine Madsen, do *Yiddish Book Center*, uma organização que divulga, dentre outras atividades, livros em ídiche, tanto com a tradução de histórias judaicas, quanto com a digitalização de documentos antigos (o trabalho pode ser encontrado no site <http://www.yiddishbookcenter.org/>). Madsen informou, na data do dia 18/01/2017, que: “According to the Tsiko edition of Peretz’s works, “Di lezerin” was first published in 1891”. Já sobre o conto *Sabá*, a informação foi enviada por Shimon Kummer, da *The National Library of Israel*: “A obra de Mendele ‘Shabes un Iom-Tef’, me parece que foi publicado pela primeira vez no volume 14 da coleção de obras do autor, também chamada ‘Ale werk’ pela Editora ‘Central’ em Varsóvia, em torno de 1910”.

Estes autores foram representantes da literatura ídiche clássica e engajaram-se na integração do judeu tradicional à modernidade. Buscaram a criação de uma nova identidade judaica por meio de uma educação estética. Em cada um desses contos traduzidos para o português, selecionados por Jacob Guinsburg nas obras *O conto ídiche*, *Contos de I. L. Peretz* e *A paz seja convosco*, publicados pela editora Perspectiva no ano de 1966, o *Shabat* é abordado sob diferentes pontos de vista.

O propósito desta dissertação é, portanto, investigar as representações do *Shabat* presentes nesses contos, perguntando-se: De que modo é abordado o *Shabat* na literatura ídiche clássica, influenciada pelo Iluminismo judaico? Há convergência entre os modos literários adotados pelos autores? A crítica dos autores implícitos nestas narrativas é contra a miséria do *shtetl* ou contra a religião judaica?

Estudos sobre o *Shabat*, as condições de vida dos judeus do Leste da Europa no século XIX, a literatura criada por autores judeus do Leste europeu engajados na causa da *Haskalá*, as teorias acerca da estrutura narrativa do conto e da presença do autor implícito em cada conto selecionado para este estudo foram o ponto de partida para a escrita desse trabalho, de modo que os trabalhos de Luis Sergio Krausz (2012), Jacob Guinsburg (1966; 1996), Nancy Rozenchan (2012), Genha Midgal (2010), Irving Howe e Eliezer Greenberg (1990), Sol Liptzin (1963), Ken Frieden (1995) e Martin Buber (2011) foram essenciais como fontes básicas para o estudo das obras dos escritores engajados na literatura ídiche clássica.

Os críticos literários Wayne C. Booth (1980), Antonio Candido (2006), Tzvetan Todorov (1979), Julio Cortázar (1974), Ricardo Piglia (2004) e Victor Hugo (2014) iluminaram a análise literária ora proposta, no tocante à teoria do conto, ao texto e ao contexto. Para o aprofundamento do estudo do *Shabat*, foram fundamentais as obras de Abraham Joshua Heschel (2012), Aryeh Kaplan (1994), Walter I. Rehfeld (2003) e Michael Asheri (1995).

CAPÍTULO 1: O *SHABAT* - PRINCÍPIO E CONTINUIDADE

1.1 O *Shabat* na Bíblia Hebraica

A origem do *Shabat* está íntima e indubitavelmente ligada ao livro do qual ele nasce. Entender o *Shabat* pressupõe conhecer os textos cujas palavras formam a história de uma nação que vê a si mesma como eleita por um Deus Eterno⁶.

Sendo um compêndio de livros que narra a atuação de um Criador na existência de um povo ao longo de dois mil anos, a Bíblia Hebraica é uma reunião de livros escritos por diversos autores do povo de Israel, e também formado por meio das supostas palavras do Deus Único que se dirige ao povo. Os vinte e quatro livros presentes na Bíblia Hebraica são agrupados por temas, sendo eles: *Torá*, *Neviim*, *Kethuvim*⁷.

As palavras atribuídas pela Bíblia ao Eterno não apenas iluminaram o caminho do povo hebreu, tornando-o uma nação - mesmo por longas Diásporas e em contextos de assimilação cultural - como também reverberaram em diversas nações, sendo traduzidas a diversas línguas e utilizadas como manuais de vida pia por diferentes povos. As primeiras traduções foram realizadas por grandes rabinos, observantes dos preceitos expressos nas escrituras, que traduziram os livros do hebraico para o aramaico – língua dominante durante o Império Persa. Estas traduções são conhecidas como *Targumim*⁸. Outras traduções foram realizadas para as línguas grega e latina⁹, e, a partir destas, outras tantas traduções foram feitas para as línguas modernas¹⁰, dentre outras.

No Brasil, a Bíblia Hebraica foi traduzida tanto a partir do original em hebraico quanto da Septuaginta e da Vulgata. As diversas traduções¹¹ e versões¹² são utilizadas

⁶ A história do povo judeu está intimamente ligada à visão religiosa a qual esse povo funda: o monoteísmo. A novidade, em relação aos povos antigos, é a de que o povo hebreu estabeleceu a noção de um único Deus. O povo escolhido por um único Deus tem como dever cumprir as suas leis.

⁷ *Torá* é o nome dados aos cinco primeiros livros que apresentam as Leis de Moisés – o Pentateuco; *Neviim* é o nome hebraico para “profetas”, ou seja, é o conjunto de livros escritos pelos profetas hebreus, num total de oito livros. Por fim, *Kethuvim* traduzido como “escritos” é composto por onze livros de temas diversos: desde acontecimentos do passado (a história do povo hebreu) até o futuro (livro profético de Daniel), como também os pensamentos de sábios e louvores de reis e homens do povo hebreu.

⁸ *Targumim* é o plural em aramaico da palavra *Targum* que significa “traduções”.

⁹ A tradução do hebraico para o grego é a *Septuaginta* (realizada no Egito, entre os séculos III e I a.C.) e para o latim é a *Vulgata* (realizada pelo biblista Jerônimo, no final do século IV d.C.).

¹⁰ A partir da *Septuaginta* e da *Vulgata*, outras traduções da Bíblia Hebraica para línguas modernas foram realizadas.

¹¹ A primeira tradução ao português foi empreendida por João Ferreira de Almeida, sendo um livro em três volumes, incluindo os livros do Novo Testamento.

por muitos leitores da Bíblia, desde a que mais se aproxima ao texto original até aquela mais adaptada ao leitor contemporâneo.

Além de ser o livro sagrado para religiosos de múltiplas nações, a Bíblia Hebraica tornou-se também importante objeto de estudo, primeiro nas tribunas rabínicas, depois por pesquisadores de grandes universidades, de modo que seus escritos foram analisados à luz da crítica literária, por estudiosos dos departamentos de ciências sociais, dos estudos tradutológicos, da teoria literária e da filosofia, dentre outros.

Neste trabalho, elegemos o *Shabat* como objeto de análise. A primeira menção ao *Shabat* no texto bíblico está no livro de Gênesis. Giglio (2003) comenta que, conforme a tradição judaica, a *Torá* deve ser lida por um membro da comunidade, a cada manhã de *Shabat*, conforme a própria recomendação de Moisés. O membro da comunidade escolhido para fazer a leitura deve seguir determinado rito, como ler em voz alta e de forma cantada o texto diretamente dos rolos de pergaminho.

No primeiro livro da *Torá* – *Bereshit* (“início” em português e traduzido como “Gênesis”) – temos diversas narrativas, desde a criação do mundo (o início de tudo) até a eleição do povo de Israel como povo escolhido por Deus. Ser escolhido não simboliza receber gratuitamente as benesses do divino; antes requer do eleito uma ação fundamental: obediência total aos preceitos expressos na *Torá*. Assim,

[...] o caráter de escolhido que tem Israel não consiste num lugar hereditário no Céu, mas sim no seguinte: que Deus escolheu Israel para ser o povo que receberia Sua Lei, que a estudaria e compreenderia Sua Lei e obedeceria aos mandamentos contidos em Sua Lei. (ASHERI, 1995, p. 29).

A ideia de lei - mandamento, ordem, rigor na sequência dos fatos – pode ser verificada no modo como a narrativa da criação do mundo é feita, didaticamente. Dia a dia, Deus cria o mundo e, no sétimo dia, já com sua obra finalizada, Ele o consagra como dia abençoado e de descanso:

¹² Como principais versões: em 1898, a versão de João Ferreira de Almeida, que recebeu o nome de Revista e Corrigida; em 1932, de Matos Soares, elaborada em Portugal; em 1981, a Bíblia de Jerusalém, publicada pela Editora Paulus; em 1988, a Bíblia na Linguagem de Hoje que foi elaborada no Brasil, pela Sociedade Bíblica do Brasil; em 2001, as versões Nova Versão Internacional - publicada pela Editora Vida e Sociedade Bíblica Internacional - e a Bíblia Sagrada, tradução oficial da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

Deus concluiu no sétimo dia a obra que fizera e no sétimo dia descansou, depois de toda obra que fizera. Deus abençoou o sétimo dia e o santificou, pois nele descansou depois de toda a sua obra de criação. (Gn 2: 2,3)¹³.

Nos versos acima, a conduta exemplar parte do próprio Criador: Ele mesmo ressalta o sétimo dia (sábado) como dia de descanso e de consagração. Entretanto, o *Shabat* só será imposto ao povo hebreu (e depois a todos os observantes das escrituras) como dia a ser separado dos demais depois da apresentação do Decálogo por Moisés no Monte Sinai, conforme vemos em Ex 31: 12-17.

Ao final do livro de Gênesis, encontramos a história de José, filho de Jacó, um dos patriarcas que, sendo príncipe no Egito e estando ciente da grande fome que assolaria as regiões próximas ao império egípcio, traz para junto de si toda a sua família. Passados muitos anos, o povo de Israel que subiu ao Egito se multiplicou¹⁴ e foram tornados escravos do Faraó¹⁵.

Diante desse quadro, com a narrativa já no livro de Êxodo, Deus lembra-se¹⁶ da aliança que fizera com Abraão e decide libertar o povo da pesada escravidão em solo egípcio através de um novo líder: Moisés¹⁷. Este, seguindo as instruções¹⁸ dadas por Deus, retorna ao Egito e reivindica¹⁹, junto ao Faraó, a saída do povo hebreu em nome do Deus de Israel. O Faraó não aceita a exigência de Moisés, permanecendo impassível ante as palavras proferidas por Moisés. Além disso, o Faraó intensifica²⁰ o trabalho para os hebreus. Desse modo, também, Deus intensificou a sua ordem²¹, punindo²² o Faraó e o povo egípcio até que aquele cumprisse o que fora ordenado: a saída do povo hebreu. Contrariado, depois de sofrer diversas calamidades, o Faraó “libera” a saída do povo hebreu, porém traiçoeiramente procurou atacá-los²³, entretanto sem obter sucesso, mais uma vez.

¹³ A abreviação do nome dos livros presentes neste trabalho segue a regra de abreviaturas dada pela Bíblia de Jerusalém, cuja tradução parte dos textos originais em hebraico, aramaico e grego.

¹⁴ Ex. 1:7.

¹⁵ Ex. 1: 10 – 14.

¹⁶ Ex. 2: 24.

¹⁷ Ex. 2: 23 –24.

¹⁸ Ex. 3: 7 -21; 4: 1 – 17.

¹⁹ Ex. 5: 1 – 5.

²⁰ Ex. 5: 6 – 9.

²¹ Por toda a narrativa, fica claro que Deus não faz pedido algum ao Faraó, mas sim ordena que este libere a saída do povo hebreu. Na tradução, o verbo utilizado por Moisés é imperativo – “Deixa” - conforme vemos em Ex. 5: 1. Já a libertação, de fato, não vem com a saída, mas sim com o próprio desejo de Deus de libertar, conforme vemos em Ex. 3:8.

²² As dez pragas que assolaram o Egito atingiram apenas a corte de Faraó e os habitantes egípcios, conforme a narrativa nos capítulos 7 a 12 de Êxodo.

²³ Ex. 14: 5 -29.

Com o povo já em caminhada pelo deserto para a liberdade em uma Terra Prometida pelo próprio Deus a Abraão, Moisés declarou:

Ora, no sexto dia colheram o pão em dobro, dois gomos por pessoa; e todos os chefes da comunidade foram comunicá-lo a Moisés. Ele lhes disse: “Eis o que disse Iahweh: Amanhã é repouso completo, um santo sábado para Iahweh. Cozei o que quiserdes cozer, e fervei o que quiserdes ferver, e o que sobrar, guardai-o de reserva para a manhã seguinte.” Fizeram a reserva até a manhã seguinte, como Moisés ordenara; e não cheirou mal nem deu vermes. Então disse Moisés: “Comei-o hoje, porque este dia é um sábado para Iahweh; hoje não o encontrarei nos campos. Durante seis dias o recolhereis, mas no sétimo dia, no sábado, não haverá.” No sétimo dia saíram alguns do povo para colhê-lo, porém não o acharam. Iahweh disse a Moisés: “Até quando recusareis guardar meus mandamentos e minhas leis? Considerai que Iahweh vos deu o sábado, e que por isso vos dará ao sexto dia pão por dois dias. Cada um fique onde está, ninguém saia do seu lugar no sétimo dia.” E o povo descansou no sétimo dia. (Ex 16: 22 – 30).

O Decálogo foi proferido por Deus a Moisés, e deste para o povo, com o mandamento de separar o sábado dos demais dias, acrescentando ideias além do que já fora dito no livro de Gênesis. Além da exemplaridade confirmada pelo próprio descanso de Deus, a terra também cumpre o seu descanso e não oferece o alimento no dia sagrado. O descanso de Deus e a ausência do alimento principal não prejudicam o povo, pois a provisão divina é dobrada no dia anterior ao *Shabat*. Ou seja, mesmo que o homem cesse as suas atividades, Deus de antemão providencia o alimento destinado àquele dia santo e de descanso.

Assim, em Ex 20:8, ao proferir o Decálogo, palavras de Deus ditas por Moisés, aquele pede que se rememore a guarda do sábado, conforme já fora dito outrora, ao passo que, de igual modo, não se esqueça de observar o mandamento:

Lembra-te do dia do sábado para santificá-lo. Trabalharás durante seis dias, e farás toda a tua obra. O sétimo dia, porém, é o sábado de Iahweh teu Deus. Não farás nenhum trabalho, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem teu escravo, nem tua escrava, nem teu animal, nem o estrangeiro que está em tuas portas. Porque em seis dias Iahweh fez o céu, a terra, o mar e tudo o que eles contêm, mas repousou no sétimo dia; por isso Iahweh abençoou o dia do sábado e o consagrou.

Na passagem anterior, acrescenta-se outros participantes que devem cumprir o mandamento, estendendo a lei tanto ao povo hebreu como àquele em contato direto com este povo.

O descanso no sábado é previsto para todos, sem distinção de sexo, nacionalidade, condição social e, até mesmo, para o animal irracional. Ou seja, é um dia de cessar o trabalho em todos os elementos que compõem a sociedade hebreia.

Novamente, a lei é repetida, incluindo mais agentes na observância do dia sagrado, como vemos em Ex 23: 10 e 11, no qual a própria terra, depois de seis anos de muito labor, deve descansar de sua produção. Ao final do versículo, o caráter humanitário da lei é ressaltado: “Para que os pobres do teu povo achem o que comer, e os animais do campo comam o que restar”. De igual modo em Dt 5: 13 - 15, ao repetir a lei:

Trabalharás durante seis dias e farás toda a tua obra, o sétimo dia, porém, é o sábado de Iahweh teu Deus. Não farás nenhum trabalho, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem teu escravo, nem tua escrava, nem teu boi, nem teu jumento, nem qualquer dos teus animais, nem o estrangeiro que está em tuas portas. Deste modo o teu escravo e a tua escrava poderão repousar como tu. Recorda que foste escravo na terra do Egito, e que Iahweh teu Deus te fez sair de lá com mão forte e braço estendido. É por isso que Iahweh teu Deus te ordenou guardar o dia de sábado.

O homem hebreu, dono de escravo, seguindo o próprio exemplo de Deus, tanto na observância do dia instituído como sagrado, quanto na sua benignidade para com o sofrimento alheio, deverá agir com reciprocidade: assim como Deus fora compassivo libertando o povo hebreu da escravidão, o hebreu deveria agir com benevolência com seu escravo, deixando-o descansar no dia santo. Ou seja, torna o homem hebreu humano quanto ao seu escravo e a tudo que estava ao seu redor.

1.2 O *Shabat* e a visão dos profetas sobre o retorno ao cumprimento das leis

Para o estudo da Bíblia Hebraica, costuma-se dividi-la em três grandes partes: Pentateuco, Profetas e Escrituras. Na primeira parte, composta por cinco livros, a lei é dada por Deus a Moisés, assim como é determinada a maneira de praticá-la. A segunda parte, formada por oito livros, é dividida em “profetas anteriores”, “profetas posteriores” e “os doze profetas”²⁴. Nestes livros, é relatada a história do povo de Israel

²⁴ Os nomes dos livros e dos profetas estão traduzidos para o português, sendo a seguinte divisão: a) profetas anteriores - Josué, Juízes, Samuel e Reis; b) profetas posteriores - Isaías, Jeremias e Ezequiel; c) os doze profetas: Oseias, Joel, Amós, Abdias, Jonas, Miqueias, Naum, Habacuc, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias.

e o resultado de sua integração a outras culturas. Composta por onze livros²⁵, na terceira parte da Bíblia Hebraica há variados gêneros textuais, da poesia ao texto filosófico. Estes livros apresentam, também, a trajetória do povo de Israel.

A segunda parte da Bíblia Hebraica retrata a sucessão de formas de governos empreendidas pela nação hebraica, da liderança de homens simples (pastores, liga tribal e juízes) a líderes guerreiros que implementaram uma monarquia, que posteriormente sofreria uma cisão, sendo partida em dois reinos: Reino de Israel e Reino de Judá.

Ao longo da história, a nação israelita passa a enfrentar imensas crises, principalmente por sua tendência sincrética. O contato com nações estrangeiras, por conta de sua expansão territorial, levou povo hebreu a aderir a práticas socioculturais comuns às nações estrangeiras. Essa assimilação, principalmente no que dizia respeito aos cerimoniais religiosos, isto é, a adesão aos cultos oferecidos aos deuses pagãos, foi o tema central dos discursos proferidos pelos profetas.

Os profetas, homens considerados especiais nas grandes religiões da Antiguidade, eram pessoas inspiradas que pretendiam falar em nome de algum deus. Os profetas da Bíblia Hebraica tinham uma missão específica: revelar à nação os desígnios de Deus, através da palavra deste proferida ao homem escolhido como *navi*, isto é, conforme definição da Bíblia de Jerusalém (2013, p. 1231): “[...] aquele que é chamado ou então aquele que anuncia, e por meio de ambos os sentidos atinge-se desta vez o essencial do profetismo israelita. O profeta é um mensageiro e é interprete da palavra divina”.

Como explicitado ao início de cada livro, de modo bastante semelhante em todos os escritos, do seguinte modo: “palavra de Iahweh que foi dirigida a”; em alguns casos, a palavra a ser revelada vem através de uma “visão”.

De uma maneira ou de outra, Deus seleciona, entre o povo, homens separados por sua destacada espiritualidade, ainda que eles não se enxerguem como merecedores de tal escolha:

A palavra de Iahweh me foi dirigida [...] Mas eu disse: ‘Ah! Senhor Iahweh, eis que eu não sei falar, porque sou ainda criança!’ (Jr 1:4-6).

‘Ai de mim, estou perdido! Com efeito, sou homem de lábios impuros, e vivo no meio de um povo de lábios impuros. E meus olhos viram o Rei, Iahweh dos Exércitos’. (Is 6:5).

²⁵ Os livros chamados de “escritos” são: Salmos, Provérbios, Jó, Cântico dos Cânticos, Rute, Lamentações, Eclesiastes, Ester, Daniel, Esdras-Neemias e Crônicas.

A palavra de Deus transmitida aos profetas e que deveria ser propagada à nação é, basicamente, a da destruição (Is 6:9 -13, Jr 4:7, Os 4: 3, Am 4:6 – 12, Na 1:12 e 13, Mq 6: 13-15) que assolaria igualmente a outros povos (Na 3: 1-7, Sf 2: 4-15). E ela advém da mudança de comportamento do povo israelita, pelo fato de esquecer da aliança feita no Monte Sinai, conseqüentemente por não observar as leis, voltando-se à idolatria (Hb 2:19 e 18, Sf 1: 4-6, Os 4: 12), à corrupção (Hb 2:6-8, Mq 7:2-6, Zc 7: 10 e 11, Is 57:1) e à prostituição ritual aos deuses dos povos estrangeiros (Os 4: 13 e 14).

O afastamento em relação a Deus e a não observância dos preceitos são a causa da aniquilação do povo hebreu, tanto por meio da derrota em guerras contra povos sanguinários, quanto pelo próprio exílio resultante da dominação estrangeira.

O desrespeito aos mandamentos divinos é apontado pelos profetas como a causa da destruição da nação israelita e, dentre os mandamentos que são desrespeitados, está o que se refere à observância do *Shabat*. A corrupção e a injustiça social são o resultado de uma ação irrefletida:

Ouvi isto, vós que esmagais o indigente e quereis eliminar os pobres da terra, vós dizeis: ‘Quando passará a lua nova, para que possamos vender o grão, e o sábado, para que possamos vender o trigo, para diminuímos o efá, aumentarmos o siclo, e falsificarmos as balanças enganadoras, para comprarmos o fraco com dinheiro e o indigente por um par de sandálias e para vendermos o resto do trigo?’ Iahweh jurou pelo orgulho de Jacó: Não esquecerei jamais nenhuma de suas ações. (Am 8: 4-7).

Ao longo de todos os discursos proferidos pelos profetas, a destruição e o exílio eram apontados como as conseqüências da ausência de cumprimento de toda a lei. Não haveria o cumprimento da promessa (também oferecida a Davi) enquanto permanecia a violação dos preceitos da aliança. Não observar o *Shabat* significava infringir a lei e as sanções disto decorrentes alcançariam toda a nação, inclusive no que diz respeito ao próprio deleite proporcionado por este dia: “Acabarei com a sua alegria, com suas festas, suas luas novas e seus sábados e com todas as suas assembleias solenes”²⁶.

Apenas o retorno aos mandamentos abrandaria a ira de Deus e, assim, o povo de Israel seria salvo da aniquilação:

Se te abstiverdes de violar o sábado, de cuidar dos teus negócios em meu dia santo, chamando ao sábado “deleitoso” e “venerável” ao dia santo de Iahweh, se honrares, abstando-se de viagens, de correres atrás dos teus negócios, de fazeres planos, então deleitarás em Iahweh, e eu te farei levar em triunfo

²⁶ Os 2:13.

sobre as alturas da terra, eu te nutrirei com a herança de Jacó, teu pai, porque a boca de Iahweh o falou. (Is 58: 13 e 14).

Portanto, a contribuição dos profetas à sociedade israelita foi relembrar ao povo a necessidade de retornar à aliança e observar a lei, pois isso traria a unidade nacional, possível apenas para um remanescente puro, um novo Israel e, principalmente, confirmaria às nações estrangeiras a suprema divindade do Deus único.

1.3 O *Shabat* na Diáspora

O mandamento era que o sábado deveria ser guardado, isto é, separado para um dia de descanso, visto que nele o próprio Criador havia repousado. As leis religiosas foram dadas para o povo e deveriam ser cumpridas pelas gerações futuras, de modo que a lei é contínua e sinal da Aliança²⁷ de Deus com o povo de Israel.

Entretanto, por conta de exílios e diásporas sofridas pelo povo israelita, muitos mandamentos dados por Deus foram abandonados e esquecidos, tanto pelo povo que primeiro os ouviu²⁸, quanto pelas gerações subsequentes. Diante disso, os profetas buscaram trazer à memória do povo as leis - relembrando que, ao observar as palavras de ordem, bênçãos seriam dadas a toda a nação; de igual modo, a não observância traria maldições²⁹ - para que estes pudessem se arrepender de suas práticas³⁰ e, portanto, as desventuras se afastariam do povo.

Não apenas os profetas enfatizaram a importância do cumprimento da lei, como também procuraram mantê-la viva nos corações do povo. Ante o caráter permanente da lei, homens piedosos empenharam-se na sua interpretação e na observância rigorosa dos preceitos, sendo o *Talmud*³¹ o reflexo desse intento. O *Talmud* é visto pelos religiosos como um pilar central da tradição religiosa judaica, pois nele se encontra clarificada a *Torá*, por meio de comentários, explicações e debates. A busca pelo aperfeiçoamento na

²⁷ Dt. 29:14 e 28.

²⁸ Nm 15: 32-36.

²⁹ Dt. 27: 15 -26.

³⁰ Ne 13: 15-17.

³¹ Diante da Destruição do Segundo Templo e a Diáspora do povo judeu, por volta de 219 E.C., os rabinos (Tanaítas e Amoraítas) registraram de forma escrita as tradições orais. Assim, *Mishná* e a *Guemará* foram redigidos, a primeira na Palestina entre o século II a.C. e o século II d.C.; a segunda, uma interpretação da primeira, na Babilônia e em Jerusalém, a partir do início do século III d.C. E o seu conjunto, *Mishná* e *Guemará*, denominou-se *Talmud*. Sendo completado no século V d.C., o *Talmud* permanece como fonte básica para as decisões legais da comunidade judaica. Há no *Talmud* dois tratados, *Shabat* e *Eruvin*, cujas leis são postas para uma rigorosa observação.

aplicação da lei amplia o modo pelo qual o praticante da lei irá cumprir os mandamentos.

De modo que, se outrora o *Shabat* era um mandamento a ser seguido, agora o religioso deveria realizá-lo seguindo ritos previamente determinados, os quais conferiam maior rigor ao ato que, anteriormente, necessitava apenas do cessar de atividades. Ou seja, com o profundo desejo de entender e aplicar a lei, homens piedosos acrescentaram-lhe elementos simbólicos para observar com precisão o *Shabat*. Além dos rituais incorporados, alguns foram atualizados conforme a época e as condições em que o observante vivia, revelando, assim, a face progressista do entendimento sobre os modos de vivenciar o dia sagrado. Portanto, as regras se ajustam às mudanças de contexto do praticante, conforme Asheri (1995, p. 33) enfatiza:

A explicação para isso está no fato de que não a própria lei, mas a interpretação de certos pormenores dela assumiu direções diversas em diferentes partes do mundo, devido à ampla variedade de condições em que vivem os judeus, bem como ao desenvolvimento gradativo da tradição local e ao surgimento de figuras locais preeminentes – rabinos – que cresceram em contato com essas tradições.

De acordo com a *Torá*, deve-se guardar o *Shabat* para a santificação e também não realizar nenhum trabalho. E como deve ser realizado? O pôr-do-sol é o ponto de partida e de chegada: inicia-se com ele na sexta-feira, finaliza-se nele no sábado, sendo obrigatório o seu início aos 18 minutos antes do pôr-do-sol de sexta-feira e até aproximadamente 42 minutos após o pôr-do-sol do sábado.

1.4 O *Shabat*: um ritual

De acordo com a tradição, algumas práticas foram incluídas para se guardar este dia, tornando viável o não realizar trabalho algum. As leis para o *Shabat* são, ao mesmo tempo, negativas e positivas, pois estão relacionadas ao fato de não se poder realizar obra alguma, assim como de poder lembrar do dia para santificá-lo (ASHERI, 1995, p. 126).

Os outros elementos gerais acrescentados pela tradição (e que podem variar conforme a localidade) são: refeição especial, velas, orações e cânticos. Cada um dos

itens tem um modo de preparo, e também cada integrante familiar participa do momento colaborando com suas ações, seguindo uma ordem³².

No lar judaico, uma vela é acendida para cada habitante da casa, sendo também comum o costume de acender apenas duas velas para toda a família. O acendimento das velas é realizado pelas mulheres e cabe, normalmente, à dona da casa. Na ausência dela, às filhas³³ ou a outra mulher. Se não houver mulher na casa, um homem deve fazê-lo. O tamanho da vela é importante, pois ela deve permanecer acesa até o término do jantar na sexta-feira. Também é essencial o momento do acendimento, sempre 18 minutos antes³⁴ do pôr-do-sol, não devendo de maneira alguma atrasar. Orações também são realizadas após o acendimento das velas.

Uma refeição especial³⁵ é preparada na manhã de sexta-feira, os alimentos devem ter o cozimento iniciado antes do início do *Shabat*. Assim, usa-se um forno (ou fogo do fogão) em temperatura baixa para que o alimento seja cozido até o momento em que for consumido no almoço de sábado. Isso é feito pois não se pode preparar alimentos no *Shabat*. Portanto, no instante da refeição, tudo deve estar pronto e aquecido.

Os ingredientes variam conforme a região onde é preparada a refeição, porém alguns alimentos são comuns a todos: carne, batatas, grãos e especiarias. O prato é denominado *tcholent*, os ingredientes e o preparo são passados de geração a geração. Comê-lo neste dia sagrado é muito apreciado por todos os religiosos. Um total de três refeições - jantar de sexta, almoço e lanche ao sábado - devem ser realizadas, tanto em casa quanto na sinagoga junto com toda a comunidade. Outros alimentos e bebidas também são utilizados, como o vinho e o pão, conforme o momento correto de sua ingestão.

³² O ordenamento de cada elemento acrescentado ao dia sagrado é de vital importância, sendo executado com rigor pelos observantes.

³³ O ritual praticado no dia sagrado pode variar, há casas onde adolescentes acima de 12 anos acendem duas velas. Para os *sefaradim*, é tradição colocar um pavio especial, num recipiente com azeite de oliva. Também, pode-se acender lâmpadas elétricas – desde que sejam utilizadas apenas para esta finalidade – e que permanecem acesas por todo o *Shabat*.

³⁴ Conforme explica Asheri (1995, p. 128), “no minuto em que o sol se põe, o *Shabat* já começou e não podem acender velas”, visto que o atraso no acendimento “constituiria uma flagrante desonra do próprio dia santo”. Para que todos os judeus saibam o momento de acender as velas, em qualquer localidade, o jornal local informa a hora do acendimento.

³⁵ A descrição do ritual praticado no sábado pode sofrer variações conforme a nação em que alguns judeus vivem. Ainda que haja bastante semelhanças em como se observar o dia santo, algumas comunidades judias têm praticas diferentes. No texto há apenas o exemplo de um modo de serviço do *Shabat*.

As orações e os cânticos acompanham todo³⁶ o serviço de *Shabat*, sendo recitados versículos dos livros de Cânticos dos Cânticos, Salmos³⁷, Provérbios³⁸ e do Pentateuco³⁹. Outras preces são recitadas conforme o serviço de *Shacharit*, que podem ser encontradas no *Sidur*. As canções são diversas, sendo as principais: “L’cha Dodi”⁴⁰ e “Shalom Aleichem”⁴¹.

O acendimento de velas, as orações e os cânticos foram idealizados a partir da interpretação de textos bíblicos por homens piedosos, considerados sábios pela comunidade judaica. Estes, com o intuito de aprimorar o modo de se realizar o mandamento, entenderam que os verbos presentes no Pentateuco - “Lembrar” e “Guardar”⁴² - referem-se a “lembrar” da libertação da escravidão no Egito, e “guardar” significa respeitar e obedecer a cada restrição determinada para este dia.

1.5 As proibições no *Shabat*: a observância na prática

As leis acerca do *Shabat* presentes na *Torá* são específicas, sendo declaradas primeiramente no segundo capítulo em Gênesis, e reafirmadas ao longo dos outros quatro livros que constituem o Pentateuco, no qual se enfatiza o trabalho divino por seis dias ao criar mundo. De igual modo, o seu povo deve trabalhar por seis dias e, ao sétimo, descansar:

Lembra-te do dia do sábado para santificá-lo. Trabalharás durante seis dias, e farás toda a tua obra. O sétimo dia, porém, é o sábado de Iahweh teu Deus. Não farás nenhum trabalho, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem teu escravo, nem tua escrava, nem teu animal, nem o estrangeiro que está em tuas portas. Porque em seis dias Iahweh fez o céu, a terra, o mar e tudo o que eles

³⁶ As orações: Os serviços do *Shabat* são iniciados antes no período da manhã de sexta-feira com a *Mincha*. Seguido pelo serviço especial chamado de *Kabalat Shabat*; já à noite, a oração de *Arvit* ou *Maariv*, com a particularidade da *Amidá*. Na manhã de sábado, a oração de *Shacharit* é realizada, sendo finalizado com o *Kidush*.

³⁷ São diversos Salmos recitados em momentos diferentes: *Hallel* – recita-se Salmos 113 a 118. Assim como em *Kabalat Shabat*, recita-se os Salmos 23, 29, 93 e 95 a 99.

³⁸ Após as preces realizadas na sinagoga, o pai recita os versículos 10 e 31 do capítulo 31, livro de Provérbios, durante o jantar do *Shabat* em sua casa.

³⁹ Para a primeira parte do *Kidush*, versículos de Gênesis que relatam a origem do *Shabat* são repetidos. Assim como em *Kabalat Shabat - Shemá* (Dt. 6, 11; Nm. 15);

⁴⁰ Canção escrita pelo cabalista Solomon Alkabetz, traduzida como “Venha, meu amigo, saudemos a noiva”.

⁴¹ Traduzida como “A paz esteja convosco, anjos oficiantes”.

⁴² Conforme as passagens em Êx. 20:8 e Dt. 5:12, os termos em hebraico para “lembrar” e “guardar” são *Zahor* e *Shamor*, respectivamente. Sendo o primeiro termo relacionado à ideia de santificação e consagração do *Shabat*. O segundo relaciona-se ao princípio da abstenção de atividades pré-determinadas pela escritura, e que serão realizadas para o melhor proceder do observante.

contêm, mas repousou no sétimo dia; por isso Iahweh abençoou o dia do sábado e o consagrou. (Ex 20:8).

O descanso no *Shabat* é obrigatório a todos que compõem a sociedade israelita, não sendo reservado ao indivíduo o direito de se eximir deste mandamento. O descanso conforme a regra divina é vital, e o trabalho é primordial na constituição do mundo e do homem.

Nessa perspectiva, o trabalho não representa uma forma de degradação do homem, ao contrário do pensamento aceito entre os povos antigos de que o trabalho só deveria ser exercido por um escravo. Para a cultura hebraica, o trabalho dignifica o homem, pois Deus, o criador, trabalhou e, portanto, o ser humano, sua criatura, deve também trabalhar. O homem torna-se o senhor de sua obra, não escravo dela. O *Shabat* resgata o homem do próprio mal que este poderia fazer a si mesmo: trabalhar como escravo de seu trabalho.

Para impedir que a ação humana possa transformá-lo em um ser corrompido, Deus concede o Decálogo aos homens, requerendo destes a sua aplicação. Caso contrário, maldições são previstas, como descrito em Dt 27: 11-26.

Sabendo-se o que é [ou não] permitido e conhecendo as sanções advindas da desobediência à lei, cabe ao observante conhecer a lei para não a transgredir. Nesse ponto, quanto ao mandamento referente ao *Shabat*, a proibição é taxativa: “Não farás nenhum trabalho”. Embora a proibição seja pragmática, uma dúvida surgiu na mente do praticante: o que pode ser considerado “trabalho”?

Segundo Grunfeld (2008, p. 27), a *Torá* utiliza o termo *melachá* para se referir ao trabalho, e “não é de forma alguma algo idêntico a esforço físico”, logo, não envolve a quantidade de força aplicada para uma tarefa, se muito ou pouco esforço, mas sim o poder para realizar algo. Nesse sentido, cabe ao homem a consciência quanto ao seu poder de realização e, principalmente, o reconhecimento de que esta capacidade de dominar a natureza provém de Deus: “[...] o homem tende a esquecer que o poder que usa em sua conquista sobre a natureza provém de seu Criador, a Cujo serviço sua vida e trabalho devem estar submetido”.

Diante disso, o observante deve renunciar ao controle que pode exercer sobre a natureza, em gratidão e reconhecimento ao seu Deus criador, e dedicando-lhe o *Shabat* como dia sagrado. Desse modo, Grunfeld (2008, p. 28) sintetiza o conceito de *melachá* no *Shabat*: “É um ato que mostra o domínio do homem sobre o mundo por meio do exercício construtivo de sua inteligência e suas habilidades”.

Nenhum tipo de atividade que demonstre o domínio do homem sobre a natureza, a *melachá*, deve ser executada no *Shabat*. As atividades, conforme a tradição oral, são divididas em trinta e nove categorias: arar, semear, colher, fazer feixes, debulhar, joeirar, selecionar, peneirar, moer, misturar, assar, tosquiar, alvejar, cardar, tingir, fiar, operações de tecer, separar em fios, atar, desatar, costurar, rasgar, caçar, abater, retirar o couro, curtir, raspar, demarcar, recortar, escrever, apagar, construir, demolir, acender fogo, extinguir fogo, dar a martelada final e transportar.

Além disso, há ocasiões específicas (temporárias) em que é proibido realizar alguma atividade se for no dia sagrado do *Shabat* (ou outro dia santo), como celebração de casamentos. Em caso de falecimento, a *k'riah* deve ser adiada até depois do pôr-do-sol.

Com a modernidade, as trinta e nove categorias de trabalho podem se transformar em outras, adaptando-as ao contexto do praticante, por exemplo: lavar carro, aparar a grama, pintar, escrever, fazer negócios, telefonar, tocar campainha, ligar rádios e televisores, ligar ou desligar uma luz elétrica⁴³, fumar, viajar, usar elevadores, tocar instrumentos musicais, tomar banho – com exceção ao uso da *mikvá* e por outros motivos higiênicos – cortar – com exceção⁴⁴ à circuncisão – e carregar qualquer objeto para fora de casa.

Diante da enorme lista de proibições, poderia parecer impossível ao praticante observar a lei. Entretanto, o *Shabat* é um modo de vida separado da vida da semana que pode ser, inclusive, simples de se viver. Asheri (1995, p. 135) sublinha o prazer e a diversão em se vivenciar este dia, por ser um tempo de “descanso, relaxamento e fruição da vida” proporcionados pela leitura, bebida, oração, brincadeira com as crianças, por visitar amigos (sem a necessidade de uma viagem) e, principalmente, pelo descanso, o principal objetivo.

Já o poeta Heinrich Heine, em seu poema *Princesa Sabat*⁴⁵, aponta, com certa comicidade, a diversão, o relaxamento e deleite proporcionado pelo dia sagrado, contudo observando corretamente o mandamento:

⁴³ Asheri (1995, p. 133) aponta que “os judeus praticantes afrouxarão a lâmpada existente nos refrigeradores, a fim de que não acenda quando a porta deste for aberta”.

⁴⁴ Há outras exceções, como em casos de preservação da vida humana, em que a violação do *Shabat* é permitida, por exemplo, em situação de enfermidade gravíssima. Podendo, até, o judeu praticante pedir a um não-judeu que realize a atividade necessária.

⁴⁵ GUINSBURG, Jacó (org.). Heinrich Heine. In: *Quatro mil anos de poesia*. São Paulo: Perspectiva, 1969. pp.187- 192.

Permite ao amado tudo –
 Menos fumo de tabaco –
 ‘Querido! É proibido fumar,
 Porque, sabes tu, hoje é sábado’

A penalidade por realizar trabalho no sagrado *Shabat* foi muito bem apontada pelos profetas nos textos bíblicos, comunicando ao povo israelita que o exílio era uma das consequências da infração ao mandamento do descanso. Inclusive, outra grave penalidade, a própria morte, é descrita no livro de Números 15:32-36 como consequência da violação do sábado.

Nesse sentido, o mandamento revelado primeiramente em Gênesis 2:3 é continuamente reafirmado ao longo do Pentateuco (Ex 20:8-11; Lv 23: 3; Dt 5:12-15) e lembrado por todos os escritos proféticos, enfatizando a importância da aliança feita por Deus com seu povo escolhido.

1.6 O *Shabat* e os críticos

Para Fridlin (1997, p. 234) “lembrar” é “lembrar a condição especial do *Shabat*” e “dar-lhe uma característica de santidade, diferente dos outros dias da semana”. Quanto ao “guardar”, “implica o respeito pelas proibições referentes ao *Shabat*”.

Semelhante leitura fez Rehfeld (2003, p. 236,237), definindo “lembrar” como mandamento e “guardar” como uma proibição. Além disso, sua análise parte da definição de trabalho para concluir seu pensamento com o princípio “lembrar” e “guardar” ao final de sua reflexão. Para tanto, algumas questões são levantadas diante de um mandamento que possui em si mesmo mais de um imperativo ou, como o autor nomeia, duas motivações: a primeira relacionada à questão teológica – “podemos realmente presumir que Deus tenha ficado cansado e necessitado do sábado para a regeneração de suas forças?”; – e a segunda relacionada à questão social – “a razão de se impor um dia de descanso e de recreação para todos? ”

A resposta para a interpretação teológica é dada somente a partir da definição do que vem a ser “trabalho”, e o autor lembra teóricos como John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Adam Smith e Karl Marx, assim como autoridades entre os religiosos: o Rabi Mosché ben Nakhman e o rabino Samson Raphael Hirsch.

Com base no que fora dito pelos filósofos, Rehfeld (2003, p. 233) observa que todo o trabalho e/ou qualquer atividade exercida por um indivíduo gera uma produção econômica. Esta, por sua vez, tem consequências: acumulação de bens, objetivação do

trabalho, alienação e utilitarismo. Tais “distorções” promovem a desigualdade econômica e social, tornando “o trabalhador escravo do seu próprio trabalho ao invés de ser proprietário”. Além disso, o trabalho produz a distorção de valores, na medida em que o utilitarismo passa a ser mais relevante do que a ética.

Apesar das claras definições sobre o trabalho, os filósofos não puderam demonstrar como eliminar os efeitos avassaladores do trabalho, quando para o crítico, o afastamento da realidade é o princípio para a compreensão da mesma, ou seja, “é preciso colocar-se fora dela” (REHFELD, 2003, p. 242).

O afastamento para eliminar os efeitos avassaladores do trabalho fora empreendido pelo próprio Criador, quando este, ao se deparar com a obra a qual estava realizando, concluíra “que isso era bom⁴⁶” e, ao final, que “era muito bom⁴⁷”. Ao finalizar toda a obra da criação, o redator de Gênesis 2:1-3 declara que:

Assim foram concluídos o céu e a terra, como todo o seu exército. Deus concluiu no sétimo dia a obra que fizera e no sétimo dia descansou, depois de toda obra que fizera. Deus abençoou o sétimo dia e o santificou, pois nele descansou depois de toda a sua obra de criação.

Toda a obra da criação, independentemente de ter sido realizada em um dia ou em mil anos⁴⁸, necessita de um afastamento contemplativo para finalizá-la completamente. Ou seja, descansar, no relato de Gênesis, não é resultado de características propriamente humanas, pois “o ‘cansaço’ de Deus não se coaduna com as concepções que temos d’Ele” (REHFELD, 2003, p. 237, grifo do autor), mas sim com o coroamento de uma obra por meio da contemplação.

Também para Kaplan (1994, p. 25) não se pode associar o “descanso” de Deus a um descanso meramente humano, primeiro porque o próprio profeta Isaías declarou que: “Não o sabes? Não ouviste dizer? Iahweh é Deus eterno, criador das extremidades da terra. Ele não cansa nem se fatiga, sua inteligência é insondável”⁴⁹.

O descanso de Deus é dado quando este cessa a intervenção no mundo, porque “Ele descansou quando parou de criar” (KAPLAN, 1994, p. 25). Os praticantes da lei devem imitá-lo, deixando de interferir na natureza, pois “[...] assim, podemos entender o

⁴⁶ Gn. 1:9, 11, 12, 18, 21, 25.

⁴⁷ Gn 1:31.

⁴⁸ Sl 90:4.

⁴⁹ Is 40:28.

ritual do Shabat. Devemos deixar a natureza intocada. Não devemos demonstrar o nosso poder sobre ela e nem modificá-la, de forma alguma. ” (Idem, p. 26)

Ao descansar, seguindo a exemplar ação de Deus, o homem não interfere na natureza, mas a contempla. Ao contemplar, o homem cessa o seu trabalho, tornando-se livre do mundo material. Desse modo, as duas motivações – teológica e social - de Rehfeld se harmonizam e o *Shabat* corrigiria, semana a semana, tais distorções, pois “todos os judeus, ricos e pobres, poderosos e humildes, fazem parte do príncipe Israel que vai recepcionar sua noiva, a princesa schabat”⁵⁰.

Ou, nas palavras de Kaplan (1994, p. 29): “no Shabat, tudo isto muda. Todo homem é um rei dirigindo o seu próprio destino. Ele já não é definido pela sua ocupação. Ele é um homem – no mais amplo sentido da palavra”.

Portanto, “no dia do schabat utilidade e eficiência nada valem e sim o estudo, o convívio familiar, a solidariedade humana, a canção e a música e os valores estéticos”⁵¹. A “benção do sábado” “fonte de toda a benção” e “fundamento do mundo” - conforme definição de Mosché ben Nakhman - é entendida por Rehfeld (2003, p. 243), na medida em que

O sábado revela-se, assim, como um princípio universal que vem complementar, acabar e coroar a produção do trabalho, indicar como corrigir as suas distorções e curar as feridas causadas por “uma atividade conscientemente intencional que intervém na ordem natural ou social a fim de provocar alterações permanentes a favor da produção ou apropriação de algo que se afigura como um bem”, numa palavra, pelo trabalho. Nenhuma “criação” alcançará o seu sentido, será verdadeiramente acabada, sem uma “recreação” contemplativa, compreensiva e normativa. Nenhum mundo sem o sábado.

Rabi Abraham Joshua Heschel (1907-1972), outro teórico de renomada importância e cujo pensamento servirá como base para a interpretação da representação do *Shabat* nos contos *Sabá* e *A Leitora*, definiu o *Shabat* para a especificidade do homem moderno. Nascido em Varsóvia e proveniente de uma família hassídica, Heschel iniciou os estudos tradicionais ainda pequeno, conhecendo a *Torá*, Cabala e o Hassidismo. Com a Primeira Guerra, um surto cultural se propagou nas comunidades judaicas da Europa e Heschel conheceu um grupo de poetas de vanguarda Iung Vilne. Em contato com o conhecimento secular, estudou na Universidade de Berlim e tornou-se professor, tanto nessa mesma instituição, quanto em Frankfurt. Adotando a escola do

⁵⁰ REHFELD, W. **Nas sendas do Judaísmo**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

⁵¹ *Ibid.*, p. 233.

existencialismo religioso, sua obra dialoga com Martin Buber, quando Heschel entende que o homem é um ser essencialmente coletivo.

Assim, na obra *O Schabat: seu significado para o homem moderno* (1951)⁵², o teórico conclui que o *Schabat* representa a eleição do tempo como superior ao espaço. O espaço que foi apoderado pelo homem moderno, pois a técnica colaborou para seu domínio sobre o espaço, acaba por ocupar todo o tempo da civilização técnica, ou seja, gasta-se o “tempo para ganhar o espaço” (HESCHEL, 2012, p. 11). Nesse sentido, “ganhar poder no reino do espaço” é, por outro lado, perder “todas as aspirações no reino do tempo”⁵³: “ao vender-se como escravo às coisas, o homem se torna um utensílio que é quebrado na fonte”⁵⁴.

Como solução para esse problema, Heschel afirma que “[...] a Bíblia preocupa-se mais com o tempo do que com o espaço”, diferentemente do que a mente mítica poderia imaginar, já que normalmente acredita em lugares eleitos como sagrados, a Bíblia estabelece a santidade no tempo: “para a Bíblia, segundo parece, é a *santidade no tempo*, o *Schabat*, que vem em primeiro lugar” (HESCHEL, 2012, p. 20, grifo do autor).

Portanto, para Heschel (2012, p. 22, grifo do autor):

O significado do *Schabat* é, antes, o de celebrar o tempo, e não o espaço. Seis dias da semana vivemos sob a tirania das coisas do espaço; no *Schabat* tentamos nos tornar harmônicos com a *santidade no tempo*. É um dia em que somos convidados a partilhar no que é eterno no tempo, para fugir dos resultados da criação para os mistérios da criação; do mundo da criação para a criação do mundo.

⁵² HESCHEL, A.J. *O Schabat: seu significado para o homem moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

⁵³ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 12.

CAPÍTULO 2: OS PIONEIROS DA LITERATURA ÍDICHE MODERNA

Falar em literatura é também falar de sociedade. A escrita literária não deve ser entendida como simples imitação da realidade, mas como matéria-prima para questionamento de uma realidade que passa despercebida ao olhar desatento. Como Rosenfeld (1976, p. 53,54, grifos do autor) enfatiza:

A literatura é o lugar privilegiado em que a experiência “vívda” e a contemplação crítica coincidem num conhecimento singular, cujo critério não é exatamente a “verdade” e sim a “validade” de uma interpretação profunda da realidade tornada experiência.

A literatura ídiche moderna, isto é, a que surge como um desdobramento da *Haskalá*, registrando e interpretando as transformações de uma sociedade tradicional a partir de seu confronto com a modernidade. Os dilemas e as questões decorrentes deste encontro são representadas pela literatura, sendo esta expressão de um momento histórico. Abordar a literatura ídiche moderna é, portanto, entender quais foram as questões históricas que motivaram homens daquele tempo a empreenderem uma grande revolução do pensamento e a se posicionarem de uma maneira crítica contra diferentes aspectos das crenças e das formas de vida tradicionais do judaísmo do Leste europeu.

2.1 O Iluminismo, a *Haskalá* Berlinense e a emancipação judaica no século XVIII

No chamado “século das Luzes”, a nova concepção de mundo, apoiada na conhecida ideia fundamentada à época do Renascimento, reafirmava o liberalismo, o individualismo secular, o racionalismo e o cientificismo. Ainda que alguns filósofos fossem deístas, o passado, as tradições e a cristalização de crenças tiveram seu sentido absoluto questionado e foram desprezados pelo que ficou conhecido como Iluminismo. Nesse sentido, o movimento iluminista, ancorado em bases racionais, preconizava o progresso através do livre pensamento, isto é, do pensar liberto das amarras da religião, do misticismo, das superstições, “das trevas”. Surgia, assim, uma nova concepção de mundo baseada na razão e na explicação científica a respeito da vida e do mundo, tomando como exemplo as concepções de mundo dadas por Galileu (1564-1642), das leis da natureza oferecidas por Newton (1643-1727) e do poder do pensamento individual proferido por Descartes (1596-1658).

A busca pelo pensamento individual presente no Renascimento adquiriu maior impulso no “século das Luzes”, em clara contraposição aos chamados “séculos das trevas”. Desse modo, a Idade Média, cujo regime estabeleceu uma ordem social, criou o privilégio por meio do nascimento e o poder da religião na figura da Igreja, que passou a ser contestada pela crítica empreendida por filósofos, tendo, ademais, o apoio popular na derrubada dessa antiga ordem.

Na França do século XVIII, diante de uma realidade complexa - por um lado o absolutismo político, por outro o desenvolvimento do capitalismo - a filosofia das luzes fertilizou a mente da burguesa esclarecida por meio da *Enciclopédia* (1751), obra composta por pensadores de diversas áreas do conhecimento, como os filósofos Voltaire (1694-1778) e Diderot (1713-1784), o jurista Montesquieu (1688-1775) e o matemático D’Alembert (1717-1783) que reuniu todo o conhecimento de A – Z, numa revolução pedagógica sob a defesa da ciência, a declaração de fé no progresso científico e o desapego ao supersticioso pela exaltação do racionalismo. A *Enciclopédia* resume toda a novidade de conhecimento científico dos séculos XVII e XVIII.

Para os filósofos iluministas, a sociedade ideal deveria ser organizada visando à felicidade do ser humano, sob o pressuposto fundamental de respeito aos direitos do homem, cuja garantia estava a cargo dos governos, assim como a liberdade nas atividades econômicas, comerciais, industriais, religiosas e de expressão.

Peter Gay (1966, p. 3, tradução nossa) enfatiza que os iluministas articularam um ambicioso programa que era secular, humanitário, cosmopolita e, principalmente, livre. A liberdade em suas diversas formas foi exaltada: a liberdade “[...] do poder arbitrário, de expressão, de comércio, de descobrir o talento alheio, de resposta estética, de uma moral humana, de ser autônomo”.

Para tanto, os governantes deveriam garantir a igualdade perante a lei, eliminando os privilégios dos eclesiásticos e dos nobres. Isto é, a partir do direito natural dos indivíduos e de sociedade civil, a ideia de hierarquia é desfeita. De igual modo, a partir da ideia de contrato social, quebra-se o conceito de poder e a justiça do governante proveniente de origem divina:

Com as ideias de direito natural dos indivíduos e de sociedade civil (relações entre indivíduos livres e iguais por natureza), quebra-se a ideia de hierarquia. Com a ideia de contrato social (passagem da ideia de pacto de submissão à de pacto social entre indivíduos livres e iguais) quebra-se a ideia da origem divina do poder e da justiça fundada nas virtudes do bom governante. (CHAUÍ, 1997, p. 403).

A nova concepção de mundo foi, portanto, uma revolução que conjurava um novo homem: moderno, pensante e livre. Um novo homem iluminado. O “século das Luzes” iniciado em solo francês tomou grandes proporções, expandindo-se por toda Europa e o fértil espírito da época agregaria pensadores de nações diversas.

Enquanto o liberalismo se consolidava na Inglaterra com a Revolução Gloriosa (1688-1689), que destituía o poder do rei absolutista, e a luta pela Independência Norte-americana (1776), outros reis absolutistas procuraram manter o seu poder, inclinando-se para o despotismo esclarecido. Na Prússia, Frederico II convidou o filósofo Voltaire a colaborar com o reino, visto ser o despotismo esclarecido uma modificação ideológica da monarquia sem negá-la, mas apenas um aprimoramento do governo. Também Catarina II na Rússia, José I em Portugal, Carlos III na Espanha e José II na Áustria optaram pelo despotismo esclarecido e promulgaram reformas - como abolir os privilégios, conferir igualdade de impostos e das leis - objetivando a organização nacional de seus Estados.

No entanto, conforme salienta Chauí (1997, p. 403 e 404):

O Estado liberal julgava inconcebível que um não-proprietário pudesse ocupar um cargo de representante num dos três poderes. Ao afirmar que os cidadãos eram os homens livres e independentes, queriam dizer com isso que eram dependentes e não-livres os que não possuísem propriedade privada. Estavam excluídos do poder político, portanto, os trabalhadores e as mulheres, isto é, a maioria da sociedade.

Lutas populares intensas, desde o século XVIII até os nossos dias, forçaram o Estado liberal a tornar-se uma democracia representativa, ampliando a cidadania política. Com exceção dos Estados Unidos, onde os trabalhadores brancos foram considerados cidadãos desde o século XVIII, nos demais países a cidadania plena e o sufrágio universal só vieram a existir completamente no século XX, como conclusão de um longo processo em que a cidadania foi sendo concedida por etapas.

Nesse sentido, se para a massa europeia a igualdade e a liberdade foram conquistadas com grandes lutas, e a cidadania plena só viria ao longo dos séculos, para os judeus que, mesmo sendo europeus, eram vistos como estrangeiros e assim tratados legalmente, o pensamento iluminista representou a solução para o fim de preconceitos, expulsões e mortes:

A maioria dos protetores reais da nova crença secular, caracteristicamente, fez pouco mais do que tangenciar a superfície da intolerância existente. Além disso, vários *philosophes* franceses acreditavam que a coerência racional não

lhes permitia encarar os judeus senão como um povo obscurantista, supersticioso, retrógrado e, talvez, ainda menos esclarecido do que o campesinato católico. (SACHAR, 1967, p. 28, grifo do autor).

Desse modo, era importante o reconhecimento dos filósofos europeus quanto à necessidade da cidadania do povo judeu:

O fato de alguns racionalistas, ainda que cautelosa ou mesmo relutantemente, mostrarem-se dispostos a reconhecer que certos judeus eram merecedores de emancipação foi um prenúncio de esperança para a comunidade judaica. (SACHAR, 1967, p. 28).

Com relação aos judeus da Europa Central, Frederico II, em 1750, deu oportunidades comerciais a partir de uma divisão da população judaica e de uma definição cuidadosa de como poderiam atuar: divididos em quatro grupos (“privilegiados de modo geral”, “regularmente protegidos”, “especialmente protegidos” e “tolerados”) e para todos estes o trabalho era restrito, não podendo desempenhar um ofício manual cujo monopólio fosse dado aos cristãos. Quanto à religião judaica, poderia ser praticada, mas as preces estavam proibidas por serem consideradas uma ofensa à fé cristã. Com tais decretos, Frederico II procurava promover o bem-estar de todos os habitantes, enquanto os judeus estavam sob seu domínio paternalista, ainda que fossem “[...] olhados com desprezo e desconfiança, como semi-alienígenas que podiam ser expulsos se não trouxessem para a Prússia benefícios” (SELTZER, 1989, p. 517).

Desse modo, acreditava-se que a Emancipação traria aos judeus a integração à cultura europeia, sendo a assimilação um expediente para o seu desejado reconhecimento como cidadãos plenos. Assim, em Berlim, os pensadores judeus alemães se apropriaram das ideias iluministas, reelaborando-as segundo a especificidade judaica, visando à integração do judeu na sociedade mais ampla. E, à luz dos ideários da época, definiram um movimento próprio: *A Haskalá*.

Caracterizada como um movimento racionalista-secular, a *Haskalá*⁵⁵ desenvolveu-se ao final do século XVIII entre judeus da Alemanha e, ao final do século XIX, também influenciou os judeus da Europa Oriental, sob a figura do destacado filósofo e escritor Moisés Mendelssohn (1728-1786), o qual acreditava na inclusão social do homem judeu apenas com a imersão deste no mundo moderno, isto é, com a integração à cultura europeia.

⁵⁵ Traduzida como “educação” ou “instrução”, a palavra *Haskalá* provém de outro vocábulo *Sekhel*, “razão”.

O Iluminismo judaico representava a passagem do mundo tradicional para a modernidade, ou seja, o abandono de formas de vida ancoradas no legado medieval – impregnado de perseguições e preconceitos, como também na crença incondicional nos preceitos religiosos - para a emancipação dos judeus.

Moisés Mendelssohn, visto como um “judeu de exceção” pelo historiador prussiano Christian Wilhelm von Dohn e como “o Sócrates judeu”, nasceu em gueto de Dessau, em 1729, proveniente de uma família pobre, cresceu em um ambiente ortodoxo. Na adolescência, em 1743, partiu para Berlim com o rabino David Hirschel Frankel e recebeu tanto a educação talmúdica quanto a filosofia secular.

Em Berlim, “[...] a população judaica era relativamente próspera e muitos de seus membros não deixavam de estar em dia com a literatura profana” (Sachar, 1967, p. 29), Mendelssohn trabalhava copiando cartas para um comerciante judeu enquanto aprendia não somente alemão e latim, como também filosofia e metafísica. Em 1754, após conhecer Gotthold Lessing (1729-1781), Mendelssohn foi introduzido ao mundo literário da Alemanha, apurando seu conhecimento sobre os problemas da filosofia e do criticismo. Assim, em 1755, tornou-se conhecido quando sua obra *Conversações Filosóficas* foi publicada por Lessing e, em 1766, com a obra *Phaedon* (uma defesa da imortalidade da alma e da existência de Deus), surpreendeu o público alemão. No entanto:

Os círculos intelectuais da Europa não estavam de modo algum preparados para estender a outros judeus a amizade e a admiração que sentiam por Moisés Mendelssohn. Ele nunca fora aclamado como um representante do povo judeu: prestavam-lhe, de preferência, as honras devidas a um “judeu de exceção” exótico. (SACHAR, 1967, p. 30).

A obra de Moisés Mendelssohn não apenas surpreendeu o público alemão, como também impactou seu próprio povo, sendo difundido pelos guetos da Áustria, Polônia e Rússia, pois declarou que “[...] a filosofia nunca o levava a duvidar da fé de seus antepassados, muito pelo contrário, a reafirmaria” (GUINSBURG, 1970, p. 31). Assim, seria visto pelos judeus como o maior representante dos *maskilim*⁵⁶.

Nas observações sobre a condição da vida no gueto, Moisés Mendelssohn concluiu que o estudo do alemão seria capaz de conscientizar o povo da fala ídiche da importância da integração na cultura europeia. Para isso, empreendeu um grande trabalho de tradução para o alemão da *Torá* e do *Biur*, um comentário que destaca a

⁵⁶ *Maskil* (pl. *maskilim*) é o nome dado ao partidário da *Haskalá*.

beleza literária e moral da Bíblia, porque acreditava “[...] que a sua tradução da Torah iria acender o estopim de uma revolução pacífica na vida cultural judaica” (SACHAR, 1967, p. 31). Mendelssohn também foi um dos promotores da primeira escola hebraica secular.

Em 1783, com a finalização da tradução da *Torá* acrescido do *Biur*, publicava-se o manifesto da *Haskalá*, cristalizando o movimento racionalista:

A obra visava duplo objetivo: permitir o acesso dos judeus alemães à língua literária alemã, e por isso mesmo foi impressa com caracteres hebraicos; possibilitar às próximas gerações, pela transladação fiel e comentário minucioso, pudessem iniciar-se na beleza poética do hebraico clássico e nas características gramaticais do idioma sagrado, afastando os jovens da mirrada casuística aramaico-talmúdica e reintroduzindo-os na “nobreza”, “dignidade” do mundo e da expressão bíblicos. Isto que, na época, já era não apenas uma audácia mas todo um programa, suscitou o maior entusiasmo entre os partidários das mudanças e a mais viva oposição entre os círculos tradicionalistas e rabinos conservadores. (GUINSBURG, 1970, p. 31).

Além de exaltar a educação secular, Mendelssohn também defendeu o judaísmo, mostrando que não há o conflito entre religião e pensamento, pois as leis divinas atendem a um modo de viver e não um modo de pensar. Desse modo, como um metafísico, Mendelssohn foi o pioneiro em combinar judaísmo com a cultura moderna.

Assim, discípulos da *Haskalá* prosseguiram com seus ideários de reforma da cultura judaica articulando novas ideais, tais como os pensadores: Salomon Maimon (1753-1874), um racionalista que via irracionalidade no *Talmud* e nas práticas judaicas ortodoxas; Abraham Geiger (1810-1874), o líder do reformismo judeu que propôs uma modernização religiosa e cultural à luz do liberalismo ocidental; e Samson Rafael Hirsch (1808-1888), um rabino que enxergava na reformulação judaica um maior cultivo da *Torá*.

Posteriormente, escritores representantes da literatura judaica moderna, judeus já integrados à cultura europeia - como Heinrich Heine (1797-1856), Karl Emil Franzos (1848-1904), Alfred Doblin (1878-1957), Arthur Schnitzler (1862-1931), dentre outros - documentaram, em obras literárias, o drama que assolava o homem judeu “entre dois mundos”⁵⁷. Os textos tratam de temas como o preconceito, a perseguição e os *pogroms*, a Diáspora e o exílio, a assimilação e a Terra de Israel. Nesse sentido:

⁵⁷ O crítico Anatol Rosenfeld sintetizou com exatidão, em um simples sintagma nominal, a situação dos judeus imigrantes, desajustados e marginalizados. Sendo Heine e Kafka os exemplos da extrema condição do judeu “entre dois mundos”. Assim, conforme as palavras do crítico, o “homem marginal é aquele a quem o destino condenou a viver dois mundos, em duas sociedades ao mesmo tempo, e a formar-se sob a

[...] tanto os problemas daqueles que procuram manter plenamente a sua identidade judaica, num ambiente mais ou menos adverso, como os daqueles que, em sociedade mais acolhedoras, vivem em várias fases e graus de adaptação. (ROSENFELD, 1967, p. 6).

Esses escritores judeus não apenas demonstraram por meio da escrita literária seu posicionamento frente aos acontecimentos ao longo dos séculos XIX e XX, como também pretenderam impactar o seu público, levando-o a refletir sobre o seu meio e suas atitudes. Estes autores pretendiam comunicar sua crítica a um público específico, com o intuito de fazê-lo refletir e, conseqüentemente, modificar seu pensamento e sua ação. Ou seja, o autor, conhecendo seu público, propõe um texto com uma finalidade específica, de modo que:

[...] todo o processo de comunicação pressupõe um comunicante, no caso o artista; um comunicado, ou seja, a obra; um comunicando, que é o público a que se dirige; graças a isso define-se quarto elemento do processo, isto é, o seu efeito. (CANDIDO, 2006, p. 31).

De igual modo, conforme afirma Rosenfeld (1967, p. 28) sobre a função primordial da literatura:

A literatura é sempre uma tentativa de conscientização e é no conflito e não no cotidiano corriqueiro que em geral se revela o fundo das coisas. Mesmo visando apresentar normalidade, a literatura tem de leva-la ao extremo do tédio e da náusea ante o invariável e a repetição monótona, para desta forma realçar a essência do cotidiano. Conscientizando, a literatura corresponde a uma de suas metas fundamentais.

O efeito imediato da literatura é, portanto, o de despertar no leitor o questionamento. O efeito do mundo moderno sobre o próprio homem era questionar seus pensamentos, valores e práticas tradicionais. Conforme ressalta Rozenchan (2012, p. 11):

O principal efeito foi a mudança de valores provocados na sociedade judaica. Os sinais foram sentidos em quase todos os aspectos da vida na grande maioria das comunidades judaicas, embora com intervalos consideráveis. De

influência de tradições e culturas diversas”. O termo “entre dois mundos”, também citado por Benjamim Harshav, fora utilizado para se referir aos judeus que aderiram ao cristianismo - como resultado de uma assimilação cultural - mas que ainda flertavam com a cultura judaica. O crítico cita como exemplo o fotógrafo Aba Konstantin Shapiro que escreveu sobre o destino dos judeus, assim como poemas de amor em hebraico.

novas concepções em relação à religião, revisão de todos os aspectos da educação, das condições de vida judaica, dos meios de sobrevivência e convivência em todas as localidades em que viviam há gerações, à criação artística, a *Haskalá* deixou a sua marca na vida do povo judeu do centro e leste europeus.

Frente ao mundo moderno, muitos judeus do Ocidente passaram gradativamente, ao longo do século XVIII e XIX, a assimilar-se à cultura europeia e conduzir-se pela ideologia liberal, enquanto boa parte dos judeus da Europa oriental continuava “recolhida em seus guetos” e integrada “em suas formas retrogradadas de viver e pensar” (GUINSBURG, 1996, p. 57).

2.2 A *Haskalá* Russa e a condição dos judeus no *shtetl* da Europa oriental no século XIX

O lema da igualdade de direitos levantado pela Revolução Francesa não foi realidade plena na vida dos judeus da Europa oriental, pois a desejada igualdade acabou não sendo concedida e estes não foram vistos como cidadãos de suas nações.

Em apenas um simples dado histórico, Eric Hosbsbawn, em texto intitulado *Virtudes da Diáspora*, revela a situação de desigualdade sofrida pelo judeu:

Os judeus do interior centro-europeu da monarquia habsburga permaneceram totalmente alheios à emancipação até a década de 40 do século 19, quando começou a ser possível uma migração em direção às cidades. E nos *shtetls* (aldeias judaicas) da Galícia e da Rússia, este momento só chegou ainda muito mais tarde.

Nesse sentido, enquanto a população judia que vivia na Europa ocidental e central - França (em 1791), Holanda (em 1796) e Itália (em 1797) - passava a receber direitos de cidadania, a parcela de judeus que vivia sob o domínio czarista sofreu imensas restrições:

[...] a Rússia mantinha quase que intacta a ordem pré-moderna de classes sociais legalmente separadas, privilégios aristocráticos, um campesinato escravizado, uma Igreja sob controle direto do Estado e as outras prerrogativas e incompetências dos antigos regimes da Europa, e algumas peculiares à Rússia. [...]

Logo veio a preocupação de proibir aos judeus interferirem em monopólios de outros grupos: em 1791, como resultado de pedidos feitos por cristãos de Moscou para que fossem protegidos contra a competição judaica, os negociantes judeus foram impedidos de se estabelecer na Rússia central. (SELTZER, 1989, p. 531, 533).

Além disso, medidas proibitivas - como o arrendamento de terras por parte dos judeus, o uso de vestimenta tradicional e o corte de cabelo; o alistamento forçado, abolição de escolas judaicas para uma reforma da educação judaica⁵⁸ e expulsões (1827 e 1835) - foram ordenadas pelo império czarista. Ou seja, enquanto na Europa ocidental e central as condições socioeconômicas e políticas eram favoráveis aos judeus, tornando-os cidadãos, no Leste europeu o judeu padecia a cada nova ordem governamental e “[...] continuava recluso na noite medieval do gueto, integrado em suas formas retrógradas de viver e pensar” (GUINSBURG, 1996, p. 57). Entretanto, sobreviviam por meio de uma identidade coletiva, criando uma solidariedade comunitária capaz de resistir às adversidades.

Nesse sentido, as características dessas comunidades são resultado da exclusão social dos judeus da sociedade russa czarista e sua residência era permitida apenas nas localidades no interior da zona de assentamento, onde a circulação de pessoas e a posse de campos para cultivo eram controladas pelas autoridades imperiais. A miséria do *shtetl* era o resultado de políticas imperialistas que pretendiam manter os judeus excluídos da sociedade.

Dessa forma, a história judaica também reflete a paisagem, pois “[...] abarca o ideativo, o social e a interação entre ambos, contra o fundo de um meio ambiente maior que afeta a existência judaica”⁵⁹, de modo que a história judaica em sua dispersão é a história de uma nação, com seus valores, crenças e ideais, vivendo em meio a outras nações que procuravam, a todo custo, eliminar suas especificidades.

Diante desse quadro desfavorável, alguns judeus ilustrados do Leste europeu, tais como Rabi Itzhok Beer Levinson (1788-1860) e Isroel Aksenfeld (1787-1866), foram fortemente influenciados pelos ideários racionalistas e reformistas da *Haskalá* berlinense. No entanto, adaptaram seus ideais levando em consideração as peculiaridades da vida do judeu da Europa oriental, como as Partilhas da Polônia (1772 e 1795) e o governo czarista da Rússia com suas leis antisemitas. O historiador Seltzer (1989, p. 532) ainda ressalta que “[...] ao contrário dos judeus ocidentais emancipados, a

⁵⁸ Segundo Seltzer (1989, p. 536) “este episódio contribuiu para o descrédito dos seguidores do Iluminismo judaico na Rússia, cujos esforços para modernizar os judeus foram vistos por muitos apenas como favorecimento dos interesses do governo”.

⁵⁹ SELTZER, Robert M. **Povo Judeu, pensamento judaico II**. Rio de Janeiro: Koogan Participações e Empreendimentos, 1989.

comunidade judaica russa manteve sua diferenciação étnica e sua cultura religiosa intensamente tradicional”.

Inicialmente, a difusão da *Haskalá* no Leste europeu pelos *maskilim* foi concentrada na educação e na difusão científica, dirigindo-as àqueles já inclinados (ou abertos a alguns elementos) a uma cultura profana, falantes da língua alemã e que viviam em localidades onde o poder tirânico procurava, por meio de lei, modificar a condição dos judeus (DELMAIRE, 2010, p. 169). Defendiam o uso da língua hebraica e recusavam o abandono da religião, embora atacassem veementemente os *hassidim*, considerando-os obscurantistas.

Delmaire (2010, p. 171, 172) enfatiza:

O maskil russo da primeira geração é um tipo cativante de autodidata que topa tudo, cuja memória treinada nos exercícios de aprendizagem do Talmude se nutre sem dificuldades com obras de divulgação científica e dicionários.

[...]

No domínio livresco, onde eles se chocam menos contra as duras realidades, logram produzir uma quantidade considerável de obras escolares e de vulgarização científica. Eles também conseguem com os panfletos, a sátira e a poesia depreciar certos aspectos da vida judaica: piedade hassídica, costumes locais, língua ídiche (todavia, são forçados a usar provisoriamente para fazer sua mensagem).

Seltzer (1989, p. 567), sobre os *maskilim*, também destaca que:

[...] eles eram frequentemente isolados das massas judaicas, olhados com suspeição por desejarem confiar no apoio dos governos austríaco e russo para realizar sua reforma educacional e outras. Tal qual muitos reformadores, também os *maskilim* estavam convictos de que só o seu programa representava progresso e avanço para os judeus; que sua adoção persuadiria o governo do merecimento dos judeus à emancipação.

Por intermédio dos *maskilim*, a cultura da ilustração adentrou pouco a pouco no mundo do gueto, exigindo de seus habitantes uma mudança de comportamento para que pudessem transformar sua forma de vida e de pensamento com vistas à integração numa sociedade moderna que, no entanto, não chegaria a se estabelecer na Rússia antes da Revolução de 1914. Nesse sentido, se outrora a língua ídiche fora utilizada para traduzir ao público obras consagradas, para os *maskilim* o uso do ídiche era uma forma de ridicularizar a cultura do gueto. Entretanto, como forma de aproximação ao seu

público leitor, certos escritores recorreram ao ídiche não de modo a ridicularizá-lo, mas como ligação, unindo-os ao povo, pois o:

[...] ídiche falaria diretamente ao povo em seu próprio e rico idioma vivo, expressaria suas experiências no presente como seres humanos livres e plenamente desenvolvidos, comunicar-lhe-ia os eventos, obras e ideias do grande mundo moderno e evocaria sua vitalidade e sabedoria popular, a única garantia de um rejuvenescimento por dentro. (HARSHAV, 1994, p. 150).

Nesse primeiro momento, as conquistas dos *maskilim* são poucas: tomando como exemplo o êxito da *Haskalá* no Império Austro-Húngaro que, com a ordem de José II, participou da abertura de escolas em 1780; e, posteriormente, na Galícia, mesmo com o fechamento de escolas em 1806, os *maskilim* participaram, com programa próprio, da abertura da escola Yosef Perl (em Tarnopol, 1813), os *maskilim* russos promovem a abertura de novas escolas em Uman (1822) e em Odessa (1826):

O esforço educacional não é negligenciável, porém desigual: é a ordem de José II que provoca a abertura de escolas no Império Austro-Húngaro dos anos 1780; na Galícia, elas são fechadas em 1806 e os *maskilim* abrem outras, com programas próprios, a partir de 1813 (escola de Yosef Perl em Tarnopol); no Império Russo, a primeira escola desse tipo foi fundada em Uman, em 1822, seguida em 1826 pela de Odessa, que serve de modelo para outras. (DELMARE, 2010, p. 172).

Já em 1841, objetivando a redução do isolamento dos judeus, o governo russo decidiu reformular a educação judaica com a ajuda do educador alemão Max Lilienthal:

[...] convidado a instalar uma rede de escolas judaicas reformadas na Área que substituiriam as tradicionais instituições educacionais judaicas (A escola que Lilienthal havia fundado em Riga, juntamente com modernas escolas judaicas semelhantes em Odessa e Kishinev foram os primeiros esforços bem-sucedidos dos judeus russos para competir com os métodos educacionais e currículos ocidentais). [...] As novas escolas judaicas, com funcionários em sua maioria cristãos foram instaladas em 1844, mas atraíram apenas um pequeno número de matrículas, e o governo desistiu de seu plano de abolir as escolas judaicas tradicionais. (SELTZER, 1989, p. 535).

Por volta de 1850, diante da crescente pauperização dos judeus, os *maskilim* propõem: a abertura de opções de ofícios, o estudo de línguas estrangeiras (principalmente o alemão), a desvalorização ao ídiche (utilizado apenas como instrumento de acesso ao seu leitor), a reforma nos costumes e em tudo que representava uma diferença do judeu em relação aos outros (como as vestimentas, a língua ídiche, as *peies*), a reforma política (por exemplo, o recrutamento forçado de

jovens para serviço militar) e a reforma educacional (com estudo do saber profano, o estudo da Bíblia em detrimento do *Talmud*).

Antes do fim do reinado de Nicolau II, a *Haskalá* russa empreende esforços no campo literário e, com a chegada de Alexandre II, abrindo a Rússia ao capitalismo e ao liberalismo, os *maskilim* acreditaram na concretização plena de seus projetos, conforme Delmaire (2010, p. 177) ressalta:

Não apenas o número dos maskilim aumenta rapidamente, mas sua posição em setores chave lhes dá um peso social. A Haskalah se torna visível e triunfante: ela se exprime no número de jornais (Ha-Melits, Ha-Maggd, Ha-Tsefirah em hebraico, Kol Mevasser em ídiche, Dien e Voskhod em russo), numa organização respeitável como a sociedade para a promoção da instrução entre os judeus (criada em 1863). A Haskalah ‘vinda do céu’ embriaga seus fiéis: ela os torna cegos a ponto de acreditar no próximo desaparecimento do anti-semitismo, e de assumir parte ativa na russificação da Polônia, depois do fracasso da grande revolta de que participáramos judeus poloneses ‘esclarecidos’.

A partir do momento descrito pelo excerto acima, a *Haskalá* na Europa oriental se dividiu em três grupos: os que defendiam um nacionalismo com a assimilação total à Rússia, aqueles que prosseguiram com a aproximação e educação em direção à Europa ocidental, outros que buscavam uma afirmação da nacionalidade judaica. A questão da educação é a mais cara aos *maskilim* e, por isso também, o movimento propagou uma literatura hebraica na Europa Central e Oriental (entre 1780-1880), utilizando-se dos gêneros literários europeus, principalmente no verso, que posteriormente seria transformada pela literatura ídiche moderna:

[...] a geração que cresceu na Rússia após 1882 criou e nutriu uma literatura moderna, em hebraico e ídiche, que aspirava a parear-se aos padrões do que havia de melhor na escritura europeia do século XIX. (HARSHAV, 1994, p. 132).

A Ilustração, portanto, viria pela escrita didática presente nas obras ficcionais empreendidas por judeus secularizados, os quais tomaram para si a missão de revelar ao judeu das pobres comunidades do Leste europeu a sua miserável condição.

Tanto para o judeu assimilado, quanto para o “estranho” judeu das cidadezinhas da Europa oriental, escritores empreenderam seu trabalho, tais como Shólem Yákov Abramóvitsh, Itzhok Leibusch Peretz e Scholem Rabinovitch: pôr a tradição do judeu simples em xeque frente ao mundo moderno. Para o judeu preso ao *shtetl*, encontramos,

na literatura ídiche, grandes quadros socioculturais da vida judaica do Centro e Leste europeu, descrita e ficcionalizada.

2.3 Língua, História e a Literatura Ídiche

A língua ídiche emergiu nas regiões do médio Reno por volta do ano 1000 com a migração de judeus provenientes de outras cidades europeias. Estes imigrantes falavam o *La'az* (uma variante do latim falado com a infusão de elementos hebraicos) e, com a migração para o Reno, incorporaram parte do vocabulário e da sintaxe dos dialetos correntes entre os alemães, conforme atesta Harshav (1994, p. 5, grifos do autor):

Os judeus apareceram na Europa desde o começo da era cristã, chegaram a Colônia com as legiões romanas no primeiro século. Uma nova e significativa migração, para o Reno, por volta do século X, originou-se no norte da Itália e na França. Os imigrantes falavam o que era chamado de *La'az* (o *Loez* de Weinreich, “a língua de um povo estrangeiro”). Na realidade, essas eram duas variantes do latim falado, anterior ao mais antigo “francês” e ao mais antigo “italiano”, com uma infusão de elementos hebraicos. Com tal embasamento, observaram parto do vocabulário e da sintaxe dos dialetos correntes entre seus vizinhos alemães, selecionados em seus próprios filtros linguísticos e semânticos.

Tentando preservar suas raízes, cultura, religião e língua, ao mesmo tempo em que não poderiam deixar de sofrer a pressão da assimilação, vista como uma forma de sobrevivência, os judeus viram-se obrigados a construir um novo falar, incorporando línguas distintas. Nesse sentido, Frieden (1995, p. 5, tradução nossa) aponta:

[...] a diferença de uma língua e um dialeto é que a língua tem um exército e uma marinha. O que se iniciou como uma variante medieval, de um assim chamado Médio-alto-alemão, na região do Reno, se tornou uma língua socialmente insular para os judeus, quando eles migraram em direção ao Leste, para a Polônia e Lituânia, Bielorrússia e Ucrânia – conhecida posteriormente como Área de Assentamento russa⁶⁰.

Uma característica fundamental presente nas comunidades judaicas da área de assentamento do século XIX é a sua organização interna. O grupo criava e mantinha suas próprias instituições: escola, sinagogas, casas editoras e escribas, tribunais de justiça, irmandades funerárias, cemitérios. Dentro dessa organização, o estudo era

⁶⁰ “The difference between a language and a dialect is that a language has an army and a navy. What began as a medieval variant of so-called Middle High German in the Rhine region became an independent and socially insular language for Jews, when they migrated eastward into Poland and Lithuania, Belorussia and the Ukraine-later known as the Russian Pale of Settlement”

imperativo, desde a tenra idade. No *heder*, o menino judeu era alfabetizado em hebraico, a língua sagrada usada para poder orar, ler e entender os textos sagrados. Além disso, na *yeshiva*, para a leitura de outros textos, como o *Talmud*, conhecer o aramaico era fundamental (HARSHAV, 1994, p. 10,12, grifos nosso).

A educação e a conversa cotidiana, nos séculos mais recentes da vida judaica no Leste europeu, eram conduzidas em ídiche. A tradução de textos sagrados, o estudo talmúdico e escritos contemporâneos eram também escritos em ídiche. Assim, o modo de viver da comunidade judaica propiciou o seu polilinguismo: “O mundo conceitual dos judeus era moldado em larga medida pelas imagens, termos e frases dessa literatura escrita em hebraico e aramaico e amiúde recontada, simplificada e folclorizada em ídiche”. (HARSHAV, 1994, p. 15).

Uma comunidade polilingue produziria uma língua complexa como o ídiche: a fusão do alemão medieval com elementos hebraicos, aramaicos e eslavos. Tudo isso escrito em caracteres hebraicos. Pode-se descrever, portanto, a língua ídiche “sob três cabeçalhos: bilinguismo, fusão e semiótica” (HARSHAV, 1994, p. 9). Na medida em que o povo de fala ídiche entrou em contato com outras nações, a língua incorporou ainda outros elementos, como a absorção de elementos linguísticos da Europa central, América e da URSS, formando um “jogo de componentes”. Contudo, a estrutura gramatical básica continuava assentada, conforme os exemplos:

[...] ainda é possível reconhecer alguns elementos romances, como *bentschn* (“abelha” de *benedicere*), *leyenen* (“ler”, uma forma pré-francesa derivada de *legere*), *kreplakh* (cf. francês, *crêpe*), *tscholnt* (“cholenta”, prato quente do sábado, cf. o francês antigo, *chalt*, “quente”) ou alguns nomes pessoais, como *Yentl* (de “Gentile”, *Bunem* (cf. francês, *bonhomme*) (...) ou *Beyle* (cf. “Belle”, em francês, ou “Bella”, em italiano), da qual derivou a ulterior *Scheyne*. (HARSHAV, 1994, p. 43,44, grifos do autor).

Kutchinsky (1966, p. 5) demonstra com clareza a fusão de duas línguas como resultado de imigrações realizadas pelo povo judeu, exemplificando a motivação em se manter uma língua, ainda que incorporada a outra língua estrangeira:

Formando novos centros, trouxe consigo a cultura e o idioma santificados, mas foi colocado face a face com línguas e culturas novas, virtualmente estranhas, sendo obrigado a travar uma luta, quer em prol de sua própria individualidade cultural e idiomática, quer em prol do direito de participar na vida material do país e, ao mesmo tempo, não se dissolver nas formas espirituais e linguísticas à sua volta.

O teórico ainda ressalta que o “primeiro impulso” para o desenvolvimento da língua ídiche começara com judeus da Diáspora nas regiões do Sudoeste na Alemanha em fronteira com a França, judeus conhecidos como *aschkenazim*. Por conta das relações econômicas e sociais, os *aschkenazim* se viram obrigados a dominar a linguagem popular alemã, embora não sem considerar sua escrita impura. Preferiram, assim, escrever em caracteres hebraicos. Por conseguinte,

[...] enquanto se mantinha a serviço do rico complexo de judaísmo um sagrado léxico hebraico, assentava-se a segunda base para uma autonomia da língua. Portanto: o tesouro vocabular germânico (em escrita hebraica) somado ao rico léxico hebraico. (KUTCHINKSY, 1966, p. 6).

Portanto, a história da língua ídiche está intimamente ligada à história de *aschkenaz*, sendo o ídiche a língua da educação, das reuniões comunitárias, da pregação, da vida em família, do comércio; a língua franca dos judeus espalhados por lugares distantes; a língua das narrativas, das traduções, do folclore e das crenças.

Assim, uma vasta produção de obras literárias em ídiche fora realizada, podendo ser divididas em períodos (antigo e moderno), levando em consideração os temas abordados em cada momento. Nesse sentido, num primeiro momento, destacou-se “o período dos menestréis”, cujos temas não são propriamente judaicos, mas próprios da literatura medieval - dos romances de cavalaria – permeada pela moral cristã. O leitor desse tipo de literatura era a mulher judia, visto que esta não tinha acesso ao estudo bíblico e talmúdico. O interesse pela literatura secular era uma consequência do desconhecimento do hebraico. Outro nome dado a esse período foi “época matronal”, justamente por absorver um grupo consumidor composto por mulheres, conforme enfatiza Guinsburg (1966, p. 43):

Mas as mulheres eram particularmente afeitas a tais composições épicas. Discriminadas na congregação sinagagal dos iguais, cerceadas em seu acesso aos céus da teologia, esfera privativa de uma dogmática masculina selada pela biblioteca da Lei judaica, enveredavam com sofreguidão pelo universo estranho e fantástico que, nas récitas por elas organizadas, o canto e a declamação dos jograis lhes abriam, na trilha de um Dietrich de Bern (Verona), na representação épica de Teodorico, rei dos ostrogodos, ou de um Hildebrando, herói de um duelo entre pai e filho, que termina com a morte do filho.

Posteriormente, a literatura ídiche buscou reconduzir o público leitor feminino às tradições judaicas, com traduções de obras sacras para o ídiche, o *fartaischung*.

Algumas traduções que foram realizadas por rabinos: *Sefer Midot* [Livro dos Princípios], em 1542, cuja autoria é atribuída ao cabalista Iom-tov Lipman; *Sefer Haira* [Livro do Respeito], em 1544, do rabi Ione de Gurundi; *Sidur* [Ritual], realizada por Iossef bar Ikar; em 1602, uma espécie de enciclopédia e o *Brand-schpiguel* [Espelho Ardente], que ensinava como observar os rituais da tradição.

Tais publicações alcançaram grande sucesso entre as mulheres judias, o que proporcionou diversas edições, porém foram criadas letras especiais para a impressão dos textos, visto que os rabinos não admitiam o uso das letras sagradas para livros femininos. Destaca-se, entre estas obras, o *Tzeine vereine* [Saia e Veja], a obra de Rabi Iaacov, publicada em 1622, que se tornou “[...] como que um utensílio doméstico de cada família judia durante três centenas de anos” (KUTCHINKSY, 1966, p. 12), pois apresentava as narrativas bíblicas num tom lírico, nostálgico e de súplica, cativando a alma feminina.

Já a chamada literatura ídiche clássica [também conhecida como a moderna literatura ídiche], tendo como maiores representantes Shólem Yákov Abramóvitsh (1836-1917), Itzhok Leibusch Peretz (1852-1915) e Scholem Rabinovitch (1859-1916) – os quais serão estudados no Capítulo 3 deste trabalho – desejaram inspirar os judeus orientais a buscar uma nova identidade moderna, substituindo o modo de vida tradicional, considerado ultrapassado, por uma nova cultura ocidental, vista como moderna. A literatura ídiche, nesse período, refletiu a ambivalência entre tradicional e moderno:

Como resultado de seus exílios sucessivos, os judeus nem se integraram completamente à sociedade europeia, nem se mantinham completamente enraizados em suas origens. A literatura ídiche expressou essa vida dupla, criando personas, máscaras ficcionais através das quais os narradores falavam. (FRIEDEN, 1995, p. ix, tradução nossa)

Para falar com o leitor implícito, o homem que vivia no *shtetl*, os escritores criaram grandes narradores: *Mêndelev, o vendedor de livros* e o célebre *Scholem Aleihev*, de Abramóvitsh e Rabinovitch, respectivamente. Esses narradores refletem a intenção de seus autores, isto é, queriam falar ao coração do homem simples com sutileza. Assim, Mêndelev, o satírico, atingiu as profundezas da vida estrutural no *shtetl*; Scholem Aleihev, o humorista, exprimiu a vitalidade e alegria presentes no *shtetl*; e Peretz, o intelectual, perscrutou o íntimo do indivíduo (KUTCHINSKY, 1966, p. 23).

2.4 Hassidismo: uma influência na literatura ídiche clássica

Oposto à visão de mundo proposto pela *Haskalá* e aos preceitos do judaísmo ortodoxo rabínico, o movimento místico-religioso conhecido como Hassidismo, cujo fundador é *Baal Shem Tov*, desenvolveu-se no Leste europeu com o uso da língua ídiche. Muitos rabinos hassídicos colaboraram com a literatura ídiche, produzindo canções e poemas de cunho filosófico, sendo Rabi Nachman de Bratzlav uma grande expressão do sentimento pietista. Desse modo, enriqueceram a língua “[...] extraordinariamente, quer no plano idiomático, quer no literário, preparando-a de certo modo para a exploração artística moderna” (GUINSBURG, 1996, p. 76).

Iniciado em um passado considerado primitivo aos olhos iluministas, o Hassidismo Alemão⁶¹, um movimento místico-religioso, nasceu no século XII fertilizando a escrita e o pensamento de piedosos judeus - influentes e milagrosos oradores - os quais prosseguiram dialogando em momento ulterior com o Hassidismo Polonês, na medida em que ambos pregavam a moralização da vida na comunidade judaica e viam em seu *tzadik* o protótipo “de uma vida mística que tende para a atividade social”⁶².

O fundador Israel Ben Eliezer de Mesbitsch - *Baal Shem Tov* (1700 – 1760), o Brescht, nascido em Podólia (atualmente Ucrânia), tornou-se famoso taumaturgo, que sabia como curar doentes com fórmulas mágicas e amuletos, por isso a designação “Mestre do Bom Nome”. *Baal Shem Tov* transmitiu seus ensinamentos para seu grande seguidor Dov Ber de Mezeritch, sendo posteriormente propagado a outros líderes espirituais.

Já no século XVIII, havia duas correntes no seio do judaísmo: de um lado, a ortodoxia, que cultivava o formalismo ritual da Bíblia e o rigoroso estudo do *Talmud*; de outro lado, a tendência ao misticismo e ao ocultismo que se fundamentava na Cabala e o *Zohar*. Como resposta à austeridade da ortodoxia surgiu o Hassidismo, nos séculos

⁶¹ O movimento Hassídico Alemão pregava o ideal de vida piedosa, com base nas seguintes doutrinas: a renúncia à vida mundana, a serenidade absoluta da mente e o altruísmo. Sua teosofia divergia da interpretação dada pelos estudiosos da lei, pois os *hassidim* davam novas interpretações ao “mistério da Unidade”, “da Criação”, da “Mercabá” e negavam a escatologia com a exaltação dos mártires como símbolo de bem-aventurança e redenção, não se preocupando, portanto, com a chegada do Messias. Como afirma Scholem (1972, p. 82), a sua escatologia era a “escatologia da alma” e seus idealizadores - Samuel, filho de Kalonimos de Espira, Iehuda, o Hassid de Worms e Eleazar ben-Iehuda – e discípulos mantiveram íntimo contato com a vida judaica e com os interesses religiosos do povo comum, e é “a eles que o judaísmo alemão deve em grande parte, a força e devoção interiores que exibiu quando surgiram novas ondas de perseguição”.

⁶² SCHOLEM, Gershom. **As grandes correntes da Mística Judaica**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

XVIII e XIX.

O Hassidismo, que começou por abandonar o formalismo ritual, atribuía maior importância ao sentimento religioso do que ao estudo. Proclamou a onipresença de Deus e por isso ordenou que a oração fosse feita com devoção psicológica e alegria especial, até chegar a um êxtase que permitisse ao homem entrar em comunicação direta com a divindade.

Como movimento, o Hassidismo rejeitou todas as tendências extremadas da religião ortodoxa ao salientar, principalmente, os ensinamentos básicos de unidade e responsabilidade mútua, afirmando a contribuição da liderança hassídica como capaz de fortalecer a unidade da sociedade judaica como um todo. O movimento também lançou esforços para defender os interesses, sociais e espirituais, do judeu do Leste europeu do século XIX, contra a intervenção dos governos, tanto da Áustria quanto da Rússia, que demonstravam hostilidade para com a autonomia judaica e que procuraram integrá-lo com leis abusivas. Além disso, os *hassidim*⁶³ desconfiavam das intenções dos *maskilim*.

Com o Hassidismo, a língua e a literatura ídiche foram enriquecidos⁶⁴, além de, principalmente, democratizar a religião, tornando-a acessível aos judeus pobres, os quais não podiam dedicar-se somente aos estudos. A incorporação de novas palavras capazes de expressar o cotidiano e os fervorosos momentos de oração prepararam o caminho para a literatura moderna ídiche⁶⁵, sendo a transmissão oral das narrativas hassídicas acompanhadas por sua difusão escrita⁶⁶. Estas foram registradas em diversos gêneros textuais: preces, canções, parábolas, contos, máximas e novelas. Além disso, tais textos sofreram acréscimos⁶⁷ por parte de seu público, de modo que tradição judaica e o mundo eslavo são elementos constantes nessa literatura. É o caso das coletâneas *Schibkhei Ha-Bescht* [Louvores do Bescht] e *Maisse Tzadikim* [Estória dos Justos], *Kahal Hassidim* [Assembleia de Devotos] e outras, publicadas no século XIX.

⁶³ *Hassid* (pl. *hassidim*) que significa pio, beato, piedoso é o nome dado ao adepto do Hassidismo.

⁶⁴ De acordo com Gershom Scholem (1972, p. 328), além dos escritos hassídicos serem acessíveis ao leitor simples, outros fatores tornaram tais escritores conhecidos: “o estilo relativamente moderno dos autores hassídicos” e “sua predileção por epigramas e aforismos”. Além disso, acrescenta Scholem, “em geral o estilo dos livros hassídicos é mais fácil e mais lúcido do que os primeiros trabalhos literários cabalísticos. Não obstante seu misticismo, existe neles o que é mister denominar de alento de modernidade”.

⁶⁵ Segundo Kutchinsky (1966, p. 13) salienta: “Os rabis desse pietismo (...) escreveram, sem querer, uma página gloriosa e original na poética e na imaginação literária ídiche, que em gerações posteriores veio inspirar os grandes mestres do verbo ídiche”.

⁶⁶ Inicialmente os escritos eram realizados para o uso próprio dos *tzadikim*.

⁶⁷ Segundo Buber (2011, p. 13): a partir da segunda metade do século XIX, os relatos escritos foram reelaborados “em verbosas narrativas remendadas com inventos posteriores e vertidas numa forma barata de beletrística popular”.

As narrativas hassídicas revelam uma realidade lendária sobre os *tzadikim*, contadas pela voz de seus piedosos seguidores, os *hassidim*. Em seus relatos, a simplicidade formal e o fluxo espontâneo da expressão oral ensinavam os fundamentos de uma vida fervorosa e da alegria entusiástica experimentada pelos *tzadikim*, de modo que o exílio não era mais compreendido como um impedimento para se provar uma vida plena, pois a vida fervorosa do *tzadik* “[...] produzia uma alegria no mundo como ele é, na vida como ela é, em cada hora da vida no mundo, como essa hora” (BUBER, 2011, p. 21)⁶⁸ a despeito da espera pelo novo mundo, perfeito e eterno, inaugurado pela vinda do Messias.

Os *hassidim* tinham a convicção de que todo judeu, o intelectual e o simples, o observante da lei e o não versado nos estudos talmúdicos, poderiam ter a sua ação profana transformada em sagrada, de modo que todo aquele que direcionasse a “força integral de tua paixão ao destino universal de Deus” (BUBER, 2011, p. 22) com a intenção sagrada, a *Kavaná*, seria capaz de reunir Deus e a *Schehiná*:

Para tanto não precisas ser erudito, nem sábio: nada é necessário exceto uma alma humana, unida em si e dirigida indivisamente para seu alvo divino. O mundo em que vives, assim como ele é e nada mais, te proporciona a relação com Deus, relação liberta a ti, bem como ao que há de divino no mundo, na medida em que está a ti confiado. E a tua própria condição, aquilo mesmo que és, constitui teu acesso particular a Deus, tua particular possibilidade para Ele⁶⁹.

Os ensinamentos trazidos pelos *hassidim* conquistaram a massa judia, transformando o movimento hassídico em um movimento popular, na medida em que o mestre e seus discípulos deviam, necessariamente, caminhar juntos: “O *tzadik* deve relacionar-se com o povo de tal maneira que este possa recebê-lo, deve formular seu ensinamento de tal modo que o povo o torne seu”⁷⁰. Um dos destacados seguidores do Hassidismo que se tornou grande contador de histórias miraculosas, tendo seus textos orais escritos por seus discípulos, foi rabi Nachman de Bratzlav (1772-1810). Dentre os *tzadikim*, Nachman era considerado um dos mais espirituais e totalmente voltado ao homem simples. Seus ensinamentos expressavam o desejo de unir-se ao Criador, com ansiedade pela redenção trazida pelo Messias.

⁶⁸ BUBER, Martin. **Histórias do Rabi**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 22.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 24.

A compreensão da prática religiosa proposta pelos mestres hassídicos foi incisivamente combatida pelos rabinos *misnagdim*⁷¹, assim como pelos adeptos da *Haskalá*. Também o êxtase religioso provocado pelas preces, danças e alegria hassídicas foram elementos amplamente utilizados na malha narrativa dos literatos *maskilim*, como fundamentos para críticas a este modo de vida, considerado obscurantista e manipulador das massas judias.

Por volta de 1850, o escritor Aizik Meier Dick (1814-1893), um precursor da moderna literatura ídiche e adepto da *Haskalá*, utilizou a prática religiosa dos *hassidim* como conteúdo em seus textos, fazendo sua crítica de costumes pelo viés satírico. Diferentemente de outros *maskilim*, que recorriam ao hebraico para ridicularizar a fala ídiche e a vida no *shtetl*, Dick acabou conquistando o público leitor no meio hassídico, ainda que o criticasse veementemente.

O conto *Dois forasteiros chegam à cidade*, de Dick, exemplifica essa postura crítica, na medida em que o naturalismo prevalece no desfecho da narrativa, sendo os habitantes da cidadezinha de Durachesok (a cidade dos tolos) levados facilmente ao engano por dois farsantes hassídicos.

Na véspera de um *Shabat*, no ano de 1830, dois desconhecidos chegam à hospedaria da cidadezinha e alugam os seus quartos. O primeiro, Reb Zundl Kreihun, se apresenta como o *hazan* de Schtoperk, cujo nome em ídiche significa “galo cocoricó” e diz caminhar de sinagoga em sinagoga, cantando durante os serviços de *Shabat*. De imediato e com grande entusiasmo, o hospedeiro recebe o desconhecido, visto que aquele é “um grande entusiasta do canto religioso”⁷², não apenas o estalajadeiro:

Nem bem tinha saído da hospedaria e se mostrado na rua, quando a cidade inteira começou a ferver com a notícia de que uma pessoa importante, um *hazan* ou um pregador, tinha chegado⁷³.

A alegria em receber um hóspede considerado ilustre também foi dispensada ao segundo visitante, conforme a descrição feita pelo narrador, revelando a enorme importância do desconhecido através de sua aparência:

Era grande e gordo, com um rosto redondo e vermelho como um sol poente. Tinha uma longa barba grisalha, usava um casaco de mangas largas, um

⁷¹ *Misnagd* (pl. *misnagdim*) traduzido para o português como “adversário”, é o nome dado aos opositores do Hassidismo.

⁷² GUINSBURG, J. **O conto ídiche**. São Paulo: Perspectiva, 1966.

⁷³ *Ibid.*, p. 52.

chapéu redondo, uma faixa de *hassid* em volta da cintura de seu capote, e na mão segura uma grossa bengala de bambu⁷⁴.

Toda a pompa física e a atmosfera de um célebre **rabi** mostrada pelo hóspede foi o bastante para alvoroçar os trabalhadores da hospedaria, os quais imediatamente chamaram Reb Borech Baal Schem de “um milagreiro”. Seu novo adjetivo mais que depressa correu a cidadezinha, trazendo pessoas ao santo homem, e a primeira delas foi a própria esposa do hospedeiro, Rivtcha, uma estéril atormentada.

Os recém-chegados e distintos senhores animaram a cidadezinha, a ponto de, em pouco tempo, os mesmos serem motivo de uma disputa no âmbito do discurso: qual deles possuiria maior virtude? A dúvida partia do *melamed* e Reb Lemel, que discutiam “sobre a Cabala e sobre um certo milagreiro”. Quando o *hazan* chegou à hospedaria e foi questionado pelos hóspedes, ele prontamente declarou ser o “certo milagreiro” (referindo-se ao Reb Borech Baal Schem) um grande charlatão. A contenda estava instaurada.

Na verdade, conforme o narrador revelará ao leitor, os viajantes eram antigos impostores e vigaristas trajados de religiosos hassídicos, dois comparsas trapaceiros que enganavam os ingênuos habitantes de cada *shtetl* por onde passavam. A população de Durachesok, tendo trazido “mais dinheiro e mais presentes”, fora, ao final de toda a contenda, iludida, envergonhada e humilhada:

E foi assim que Reb Lemel veio a descobrir que exatamente a mesma coisa acontecera em Lachmotz e em Durachesok. E quando começaram a discutir detalhes, ficou claro que, como nariz na cara, que os dois velhacos eram exatamente os mesmos. Todos compreenderam então que tinham sido ludibriados, e que o Baal Schem não era um verdadeiro Baal Schem, nem o *hazan*, um verdadeiro *hazan*⁷⁵.

Neste conto, portanto, o autor buscou revelar a fragilidade de uma sociedade empobrecida que é facilmente manipulada com aquilo que lhe é mais caro ao coração: a tradição.

Para Guinsburg (1996, p. 88), o Iluminismo moderado de Dick procurava “[...] ensinar condutas éticas e ampliar as perspectivas intelectuais do homem comum”. Escritores como Dick buscaram fertilizar a mente do homem simples, com uma construção literária familiar ao leitor do *shtetl*. Isto é, uma ficção que articulava a crítica

⁷⁴ Ibid., p. 53.

⁷⁵ Ibid., p. 67-68.

àquela sociedade, enquanto permeava o texto literário com ensinamentos, aforismos talmúricos e histórias midráshicas, sem alterar a sua verdadeira intenção:

No interior da literatura ídiche, o alvo negativo foi com frequência a retrógrada ou fossilizada e confinadora sociedade religiosa, ou o primitivismo da cidadezinha, com sua falta de cultura e senso do mundo e sua mentalidade irracional do gueto. (HARSHAV, 1994, p. 142).

Assim, Aizik Meir Dick foi um precursor da literatura clássica escrita em ídiche, visto como aquele que “preparou os leitores”⁷⁶ para o advento da moderna literatura ídiche. Desse modo, tanto a *Haskalá* quanto o Hassidismo buscaram fertilizar o terreno para novas formas de vida espiritual e para novos horizontes religiosos, o que proporcionou o desenvolvimento de um novo período: o da moderna literatura ídiche, na medida em que:

A *Haskalá* era propriedade de uma aristocracia intelectual; Hassidismo era claramente plebeu. A *Haskalá* queria elevar o hebraico, Hassidismo se voltou para o ídiche. A *Haskalá* queria ir em direção ao mundo moderno, o Hassidismo virou suas costas religiosas para o mundo moderno. Entretanto, ambos movimentos, buscavam preservar a integridade do povo, apesar que nenhum deles, como sabemos, conseguiu sobreviver além de seu momento inicial (HOWE, 1990, p. 19, tradução nossa)⁷⁷.

Em meados dos séculos XIX, a obra *Dos kleine mentschele* [O Homenzinho] de Mêndele Moher Sforim seria incorporada à nova literatura ídiche, cujos representantes notáveis seriam, além do próprio Mêndele, I.L. Peretz e Scholem Aleihem.

Tais escritores, o trio clássico, viram na literatura escrita em ídiche uma oportunidade de falar diretamente com o povo no *shtetl*, não de modo a germanizar o ídiche, como desejavam os *maskilim*, mas utilizando a riqueza cultural presente na própria língua e na literatura hassídica para assim atrair e mobilizar o coração do judeu simples do Leste europeu.

Outros escritores importantes deste momento foram: Scholem Asch (1880-1957), considerado pós-peretziano, pois também analisou a trágica vida judaica do *shtetl* sob uma visão romântica e de idealismo nacional-judaico; Avrom Raizen (1875-1953), poeta e contista que retratou o judeu operário e o criado, no que há de mais

⁷⁶ Ibid., p. 49.

⁷⁷ “The Haskalah was the property of an intellectual aristocracy; Hasidism was unashamedly plebeian. The Haskalah desired to elevate Hebrew; Hasidism turned lovingly to Yiddish. The Haskalah desired to face the modern world, Hasidism to turn a religious back on the modern world. Yet both were efforts to preserve the integrity of a people, though, as it happened, neither was allowed to live out its span”

individual em cada personagem, procurando ressaltar certa beleza que provém da pobreza; e, por fim, Hersch Dovid Nuremberg (1874-1927), cujas personagens são solitárias e trágicas, afastadas de suas comunidades.

CAPÍTULO 3: O “TRIO” DA LITERATURA ÍDICHE CLÁSSICA – OS AUTORES E SUAS OBRAS

3.1 Shólem Yákov Abramóvitsh: o Mêndele, o vendedor de livros

Mêndele, o vendedor de livros, o pseudônimo de Shólem Yákov Abramóvitsh (1836-1917), imortalizou-se como o observador da vida dos judeus das aldeias do Leste europeu. Seu pseudônimo tornou-se conhecido a ponto de figurar em muitas enciclopédias e estudos críticos sobre as obras do autor em lugar de seu nome real. Na escrita de Mêndele aplica-se a técnica de fazer o escritor tomar a aparência de um personagem, funcionando como um narrador, e isto possibilitou a Abramóvitsh tomar uma distância artística da coisa narrada e posicionar-se como observador daquele espaço.

Nascido em Kapúlie (Kopil), filho do rabino e ativista comunitário Haim Moshê Broida, Shólem Yákov Abramóvitsh teve educação judaica tradicional, estudando em academias rabínicas da Lituânia com o rabino mestre Yossef Hareuveni. Na adolescência, vagou pelas cidadezinhas da Europa Oriental, Bielorrússia, Lituânia, Rússia e Ucrânia com um grupo de mendigos, o que lhe proporcionou conhecer os “[...] aspectos da vida de então e pôde avaliar a terrível situação de atraso e miséria em que se encontrava o seu povo”⁷⁸.

Na primeira fase de sua atividade como escritor, após obter o título de professor e dedicar-se à educação e à publicação de textos em hebraico, produziu obras com certo didatismo, como: *Mikhtav al dvar hachinuk*⁷⁹, *Mishpat Shalom*⁸⁰, a série *Toldot hateva*⁸¹ e *Limdu hetev*⁸², todos com a finalidade de “[...] preparar a pessoa para ser um membro útil para a comunidade”, por meio do estudo da língua local, das ciências e dos ofícios, “tudo o que era preciso para se adaptar à vida no país” (ROZENCHAN, 2012, p. 15).

Nessa primeira fase, após conhecer um importante ativista da *Haskalá*, Abraham Baer Gottlober (1811-1899), que publicou algumas das obras acima referidas no periódico *Hamaguid*, Abramóvitsh imprimiu em seus textos as preocupações do mundo ilustrado e, sob efeito da literatura alemã e russa, empenhou-se em educar e iluminar o

⁷⁸ Ibid., p. 69.

⁷⁹ Carta sobre tema da educação, atual Elk. 1857.

⁸⁰ Julgamento, Vilno. 1860.

⁸¹ História Natural, Leipzig. 1862.

⁸² Aprendam bem, Varsóvia. 1862.

gueto através de sua produção literária. Como homem engajado nos ideais iluministas e influenciado pelos pensadores da *Haskalá*, o escritor acreditava na reforma da vida judaica através da integração da massa do *shtetl* na sociedade europeia, propondo, inclusive, o fim de seu isolamento em aldeias.

Para isso, além das obras em hebraico acima relacionadas, publicou a novela hebraica *Haavot vehabanim*⁸³ e traduziu diversos textos sobre as ciências naturais, pois via no mundo das cidadezinhas um modo de atuar cientificamente, observando a história natural dessas localidades sob a influência da “escola natural” russa.

Abramóvitsh objetivou o renascimento do homem judeu e sua transformação, por isso o trabalho literário empreendido por ele demonstra seu engajamento no ideário da *Haskalá*. Suas obras denunciam, com o uso da sátira e da ironia, a estrutura social interna da comunidade judaica ao expor a miséria como resultante de fatores externos e internos: a falta de direitos políticos, por um lado, e a opressão vinda dos judeus mais ricos, por outro. A adesão de Abramóvitsh à *Haskalá*, “[...] era mais radical do que ela no sentido social e mais tradicionalista no sentido espiritual”, pois não dividia os judeus em ilustrados e atrasados, “mas em produtivos e parasitas” (KUTCHINSKY, 1966, p. 16). Nesse sentido, Wiener (1899, p. 153, tradução nossa) aponta que enquanto os representantes da *Haskalá*

[...] viam na reforma religiosa e na cultura alemã uma solução para o estado degradado no qual os seus correligionários tinham caído, ele pregava toda uma reforma de dentro, que deve preceder toda a regeneração de fora⁸⁴.

Assim, preocupado com o maior alcance de suas obras no meio popular, Abramóvitsh decide escrever em ídiche, pois queria ser entendido também pela população simples. Entretanto, como afirma Dan Miron no artigo *Abramovitch, Sholem Yankev* (2010, tradução nossa), Abramóvitsh sabia que, ao adotar o ídiche:

[...] ele estava cruzando uma fronteira cultural, pois, no que diz respeito aos defensores da *Haskalá*, o ídiche era considerado uma linguagem desprovida de gramática normativa, sem status cultural e indigna de uso intelectual e literário. Por isso [...] o autor tomou todas as precauções para esconder sua identidade⁸⁵.

⁸³ *Pais e filhos*, Odessa, 1868.

⁸⁴ “While these saw in a religious reform and in German culture a solution out of the degraded state into which their co-religionists had fallen, he preached that a reform from within must precede all regeneration from without”

⁸⁵ “He knew that by adopting Yiddish he was crossing a cultural boundary, for as far as the proponents of the Haskalah were concerned, Yiddish was regarded as a language devoid of normative grammar, without

Abramóvitsh cria seu narrador *Mêdele, o vendedor de livros*. Um narrador do povo que falaria diretamente ao coração do leitor. A escolha desse pseudônimo, feita com a ajuda do editor de *Kol Mevaser*, Alexandre Zederbaum⁸⁶, reafirma sua intenção de penetrar na mente das massas judias, “[...] pois naqueles dias o livreiro viajante, muitas vezes, era portador de conhecimento tanto religioso quanto secular, assim como uma espécie de jornal vivo” (HOWE, 1990, p. 73, tradução nossa).

Dan Miron, no mesmo artigo citado acima, acrescenta que a primeira história de Abramóvitsh foi publicada ainda sob o pseudônimo Senderl, sendo alterado somente *a posteriori* pelo editor para Mêdele.

Esta criação foi considerada por Dan Miron como “o personagem de ficção mais elaborado concebido por Abramóvitsh”⁸⁷. Também por Meir Viner e Shmuel Niger, respectivamente (FRIEDEN, 1995, p. 90, tradução nossa), foi considerada como “a encarnação da sinceridade popular e da sabedoria, ele é um homem do povo”⁸⁸ e o “fio que está intimamente entrelaçado com os leitores, e com o grande tecido que, desde a antiguidade, percorreu o mundo sob o nome de Judeu”⁸⁹.

Além disso, Dan Miron enfatiza que Mêdele é

[...] também uma máscara e uma persona, um intermediário, nem sempre confiável como narrador, e um comentarista que constantemente atravessa a distância entre o mundo das histórias e do leitor [tradução nossa]⁹⁰.

Além de Mêdele, Abramóvitsh criou as cidades fictícias que representavam a geografia judaica: Glupsk⁹¹, Tuniadevka⁹², Cabtzansk⁹³ e Tzvetshitz⁹⁴.

A preocupação com uma literatura em ídiche que alcançasse as massas tomou forma com o romance *Dos kleine mentschele*⁹⁵, no qual Abramóvitsh escreve em ídiche

cultural status, and unworthy of serious intellectual and literary use. Therefore [...] the author took every precaution to hide his identity”

⁸⁶ LIPTZIN, S. **The flowering of Yiddish literature**. New York: A.S. Barnes and Company, 1963. p. 23.

⁸⁷ “Mendele is the most elaborate fictional character created by Abramovitch”

⁸⁸ “Mendele is the embodiment of popular sincerity and wisdom, he is a man of the people”

⁸⁹ “Mendele is a thread that is closely interwoven with readers, and with the great fabric that, since ancient times, has traveled through the world under the name of Jew”

⁹⁰ “[...] but also a mask and a persona, an in-between and not always reliable narrator and commentator who constantly traverses the distance between the world of the stories and that of the reader”

⁹¹ Glupsk é a “cidade dos tolos”. É uma cidade com atividade comercial e dinâmica. O lar de *Fishke der Krumer* e o espaço da trama em *Dos Kleine Mentshele*.

⁹² Tuniadevka é a cidade da indolência, inatividade e o lar de Benjamim III.

⁹³ Cabtzank, baseada em Kapúlie, é a “cidade dos pobretões”. O lugar da pobreza como mentalidade, onde a riqueza chega por intervenção divina.

⁹⁴ Tzvetshitz é a “cidade dos fingidos”.

⁹⁵ *O Homenzinho*, Odessa, 1864.

já com seu grande narrador Mêndele, o vendedor de livros. O enredo se delinea com base em uma dupla transformação da personagem Itzhok Avrom: a primeira mudança social e moral, de pobre judeu oprimido pela sociedade para um rico opressor, isto é, conforme consta no romance, o processo de tornar-se um homenzinho; a segunda mudança sofrida pelo protagonista é de caráter moral e parte do remorso que ele sente por suas ações impiedosas, culminando em arrependimento através de uma confissão.

Nesse romance de formação às avessas, fruto de uma magnífica paródia da ideia de *Bildung*⁹⁶, o protagonista da trama, Itzhok Avrom, empreende uma jornada em busca de riqueza enquanto imita seus opressores para alcançar seu objetivo. Nessa jornada, depara-se com muitos “homenzinhos” (ricos opressores), com exceção de um único personagem, o senhor Gutman (que em ídiche significa “homem bom”), que era alemão, pobre, de extrema educação, vista pelo protagonista como grande virtude diante de tamanha miséria:

Os olhos do alemão marejaram de lágrimas.

Segurando-me pelo ombro, encarou-me dizendo:

- Coitado! Coitado! Você parece ter sofrido muito; apesar de tão jovem, já não tem osso inteiro! Sim, sim! Ele é realmente ingênuo, um pouco tonto, mas um bom rapaz! – disse o alemão para o meu judeu, que calado alisava o bigode.

- Não! Confirmou o alemão – Não tocarei em você, dou-lhe minha palavra! Você é um ser humano como eu e, além de tudo, solitário. Fique tranquilo, jamais baterei em você! E então, fica comigo?

- Ficarei com o senhor! Respondi aliviado, e fiquei com ele.

O alemão, coitado, era muito pobre, porém a pobreza não se manifestava na casa através da imundície, desmazelo, indolência e demais indícios de penúria, frequentes em todos, especialmente entre os judeus pobres, sem posses.

[...]

O meu alemão permanecia em seu quarto dia e noite. Livros estavam espalhados sobre a mesa e embaixo dela, escrevia sem parar. Ele concentrava-se em escrever com “corpo e alma”. Percebia-se claramente que extraía da escrita sua força vital⁹⁷.

⁹⁶ O conceito de *Bildung* é essencial para entender a questão judaica na Europa dos séculos XIX e XX. Tendo como princípio a transformação dos judeus em cidadãos e a sua integração numa sociedade europeia pautada na liberdade e nos direitos individuais do homem, a *Bildung* traz a ideia de progresso do mundo e da humanidade por meio da emancipação com relação aos dogmas religiosos e ampliação dos conhecimentos. Assim, o novo conceito tem por objetivo formar uma nova identidade judaica por meio de uma nova visão que se preocupa com o crescimento interior e a verdade. Estes que são as premissas da religião, que não propõe o abandono da religião, mas sim, uma religião secular.

⁹⁷ SFÓRIM, M. M. **O Homenzinho**. São Paulo: Humanitas, 2012. p. 92-94.

Gutman era um padrão diferente dos outros, não detinha autoridade pela violência, nem conquistara a virtude de ser chamado “bom” por conta da riqueza, mas sim pela gentil humanidade resultante de sua educação esclarecida.

Mêndele revela sua interpretação do mundo do *shtetl*, pois observava as condições precárias da população das aldeias como uma das consequências das práticas ilícitas dos poderosos e dos governantes comunitários que aumentavam sua riqueza por meio da espoliação da comunidade:

O livro é um libelo contra “as pequenas pessoas”, ou seja, os poderosos e dirigentes comunitários de mente mesquinha que extorquiam as comunidades, fazendo com que a miséria e condições precárias de subsistência se perpetuassem. (ROZENCHAN, 2012, p. 18).

Para construir tal realidade, Mêndele passou a escrever sobre a cultura de um povo utilizando sua própria língua, o ídiche, pois percebeu que por meio dela poderia representar de forma expressiva os judeus do Leste europeu.

Na segunda fase de sua criação literária, o escritor prosseguia com a missão de reformar a vida judaica. Entretanto, diferenciando-se dos *maskilim*, passou a escrever em ídiche sem mimetizar as línguas alemã e russa, mas criando o seu próprio “estilo ídiche”, sendo pioneiro na chamada literatura ídiche moderna, conforme declarou Peretz:

Foi o primeiro a demonstrar amor e atenção pelo seu instrumento literário, a palavra ídiche, e o manteve e o desenvolveu: não germanizou, não russificou, sequer o europeizou. E por isto ele é o primeiro que criou um estilo ídiche, seu estilo ídiche pessoal⁹⁸.

Sua escrita em ídiche tinha um propósito específico: o de alcançar com maior eficácia o seu leitor, dirigindo-se ao povo em seu idioma para ensiná-lo por meio de uma renovação de suas ideias. Desse modo, Abramóvitsh influenciou tanto a literatura hebraica moderna, quanto a literatura ídiche, pois compreendeu a vertente do hebraico de sua época enquanto alcançava a vivacidade do ídiche, declarando ele mesmo (1899, *apud* MIGDAL, 2010, p. 11), anos mais tarde, que o:

⁹⁸ A citação é uma tradução realizada por Nancy Rozenchan na “Apresentação” do livro *O Homenzinho*. O excerto foi retirado de MARK, I. Mendele Ioshn. **Ídishe shprach** – Jurnal far di problemen fun der ídicher clal-shprach. YIWO, vol. XXVII, vol. XXVII, n. 1, junho de 1967.

[...] meu texto foi a pedra fundamental na nova literatura ídiche. Desde aquela época minha alma ansiou pelo ídiche e eu o adotei para sempre. Proporcionei tudo o que ele necessitava e ele tornou-se uma grande figura bem-dotada e me legou muito herdeiros.

Diversas obras são escritas durante o período de 1865 a 1879, em hebraico e ídiche: *Dos vintshfingerl*⁹⁹ [O anel Mágico, 1865], *Êin mishpat* [O âmag do julgamento, 1865], *Eltern un Kinder* [Pais e filhos, 1867], *Fishke der Krumer*¹⁰⁰ [Fishke, o aleijado, 1868], *Di takse* [A taxa, 1869], *Di Kliátshe*¹⁰¹ [A égua, 1873], *Kítser massóes Beniyómin Hashlísh*¹⁰² [Viagens de Benjamim III, 1878], e *Luákh hassokharim* [Calendário dos comerciantes, 1879].

Conforme aponta Dan Miron no artigo *Abramovitsh, Sholem Yankev* (2010), foi também nessa época, de diversas publicações em ídiche, que gradualmente Abramóvitsh se afasta dos *maskilim* quando estes, por conta de certo patrocínio, se unem à classe média que participava do desenvolvimento do capitalismo na Europa Oriental. Assim, Abramóvitsh percebe que a ideia inicial de trazer a racionalidade para a população judaica se perdeu quando os *maskilim* se preocuparam com seus próprios negócios:

[...] depois de encontrar a hierarquia de poder em Berdichev, ele concluiu que as classes médias se preocupavam apenas com seus próprios privilégios econômicos. Eles tinham pouca preocupação com a moralidade ou com a liberdade do indivíduo e estavam dispostos a colaborar com a dinastia hassídica e os líderes comunitários corruptos às custas dos pobres [tradução nossa]¹⁰³.

Miron conclui que o lento afastamento de Abramóvitsh dos ideários da *Haskalá* resultou em uma mudança no modo narrativo, “já não autoral, onisciente, objetivo, mas coloquial, monológico, subjetivo” [tradução nossa] – assim como no tema abordado. O teórico acrescenta que as obras, publicadas a partir de 1869, mudavam drasticamente o foco social de sua ficção. Como exemplo, em *Di takse* [A taxa, 1869], na qual denuncia a corrupção dos coletores, visto que estes demonstravam prontidão em cooperar, desde que lhes fosse rentável, pois o desejo geral era de explorar os mais pobres e impotentes.

⁹⁹ A obra foi traduzida para o hebraico como *Beemek Habakha*.

¹⁰⁰ A obra foi traduzida para o hebraico em 1909 como *Sefer hakabtzanim*.

¹⁰¹ A obra foi traduzida para o hebraico em 1911 como *Sussati*.

¹⁰² A obra foi traduzida para o hebraico em 1896 como *Massoes Binyomin Hashlishi*.

¹⁰³ “After encountering the power hierarchy in Berdichev, he concluded that the middle classes cared only about their own economic privileges”. They had little concern either for morality or for the freedom of the individual, and were quite willing to collaborate with ‘benighted’ elements such as Hasidic dynasts and corrupt communal leaders at the expense of the poor”

Por conta da publicação dessa obra, Abramóvitsh precisou partir de Berdichev, em 1869, depois que membros poderosos da comunidade, expostos no drama, ameaçavam sua vida.

Na década de setenta, enquanto escrevia em ídiche, também publicou em hebraico diversos artigos no jornal *Hamelitz*, nos quais manifestou sua posição sobre a necessidade de unir a cultura com a religião, além de sugerir mudanças na educação judaica e denunciar a miséria e a exploração na sociedade judaica. Também publicou em hebraico, no diário *Hayom*, o romance *Besseter Raam* [No esconderijo estonteante, 1886], o qual seria posteriormente traduzido para o ídiche como *Tzurik Aheim* [De volta para casa].

Após o assassinato de Alexandre II, em 1881, o governo russo adotou políticas discriminatórias que culminaram em *pogroms* contra as cidadezinhas judaicas. Desse modo, os objetivos estabelecidos pelo Iluminismo foram postos em avaliação por Abramóvitsh, dizendo que “a questão judaica tem se tornado ultimamente obscura” e que a “visão sobre muitas coisas tem mudado decisivamente” (1959, *apud* FRIEDEN, 1995, p. 30, tradução nossa)¹⁰⁴. Nesse período, o escritor sofreu uma longa depressão, a qual influenciaria sua escrita, na medida em que a sátira e o criticismo social passaram a ser substituído pelo neorromantismo, pietismo idealizado e nacionalismo. Frieden (1995, p. 29, grifo do autor) salienta que o autor “se limitou a sugerir que a passividade e a fé silenciosa não eram ‘respostas’ adequadas para a catástrofe”.

Mêndele foi visto como o “avô” dessa moderna literatura em língua ídiche, por Scholem Aleihem, o qual chamou a si mesmo de “neto”.

3. 2 Itzhok Leibusch Peretz: o I. L. Peretz

Com possível origem *sefaradita*, Itzhok Leibusch Peretz (1852-1915) nasceu em Zamostch, uma cidade polonesa governada pela Rússia e um reduto do Iluminismo judaico. Seu pai era um homem piedoso e bem estabelecido que trabalhava com exportação de madeiras, e possibilitou a seu filho o aprendizado das línguas polonesa, russa e alemã, sem deixar de lado o ensino talmúdico do *heder* e da *ieschivá*. Já na infância, Peretz esteve exposto ao conflito de ideias: o tradicionalismo (notabilizado pela herança hassídica) e o modernismo (a nova corrente do pensamento secular que

¹⁰⁴ “[...] the Jewish question has lately become nuclear to me, and my view of many things has changed decisively”

estava alcançando o mundo judaico da Europa do Leste). Assim, embora tenha sido educado conforme os preceitos religiosos, por própria iniciativa procurou pelos conhecimentos seculares, sendo atraído, também, pela filosofia aristotélica medieval de Maimônides, pela Cabala e pela *Haskalá*. Nas suas obras ficariam impressas tanto o legado medieval hebraico quanto a influência dos movimentos literários europeus, como o naturalismo, o simbolismo e o romantismo.

O embate entre a tradição religiosa e uma visão de mundo secular permeou a vida e a obra literária desse autor: em 1870, foi casado, pela escolha dos pais, com Sarah Lichtenfeld, filha do *maskil* Gavriel Yehudah Lichtenfeld (1811-1887), este que seria uma influência literária para Peretz, resultando na publicação do primeiro livro de poesia hebraica *Sippurim ba-Schir ve-Schirim Schonim* [Histórias em Verso e Poemas Seleccionados, 1877]. Peretz teve dois filhos em tal matrimônio, entretanto não pode permanecer em uma comunhão contra a sua própria vontade, separando-se de sua esposa em 1875.

Vivendo em Varsóvia nos anos de 1875 e 1876, trabalhou como professor de hebraico e, nesse período, publicou uma fábula no periódico *Haschahar*. Retornando a Zamostch, em 1877 praticou a advocacia e era ativo em assuntos cívicos, chegando a ajudar na fundação de uma moderna escola secundária judaica. No entanto, em 1887, foi destituído de sua licença por supostamente promover o nacionalismo e o socialismo polonês. Não podendo retomar sua prática legal, mudou-se para Varsóvia. Por toda sua vida, Peretz dividiria seus dias entre seu trabalho formal e a escrita literária.

No período de 1870 a 1878, além de casar em segundo matrimônio (com a filha de um comerciante bem-sucedido, Helena Ringelheim), Peretz publicou alguns poemas, como *Ha Tinshemet vahaYareah* (1875) e *Li Omerim* [Me disseram, 1876]. Nessa época, já era um típico *maskil* que tinha considerado o “jargão” (o ídiche assim era chamado) apenas um meio temporário para educar as massas judaicas, até que eles aprendessem a língua do seu país nativo. Porém, após os pogroms de 1881, seu pensamento e sua escrita se voltariam ao nacionalismo e, por preocupar-se com o destino dos desprivilegiados, sua atitude com relação ao ídiche se tornou mais positiva¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Em *Bildung*, a primeira publicação de *A Biblioteca Judaica* (1891), Peretz defendeu que três milhões de judeus que entendiam ídiche deveriam ter uma literatura em ídiche. Também defendia que o ensino do hebraico, assim como a língua do país de nascimento.

Em 1888, publicou em ídiche a balada *Monisch*, que se tornou um marco no desenvolvimento da literatura ídiche, sendo impressa na *A Biblioteca Judaica*, um importante anuário que publicava uma vasta gama de artigos sobre temas seculares.

Peretz, então, iniciava uma nova fase em sua literatura, escrevendo preferencialmente em ídiche sobre a vida judaica no Leste europeu. Para isso, conheceu diversas cidades da Rússia e da Polônia, coletando estatísticas sobre a economia judaica, participando por um breve tempo no movimento socialista judaico e servindo como editor no periódico *A Biblioteca Judaica*.

Em 1894, após sua primeira tentativa como editor, Peretz lançou *Yontev Bletlekh* [Folhas Festivas, 17 edições durante o período de 1894 até 1896], publicação na qual defendia o Iluminismo e o socialismo. Seu engajamento com a causa socialista o levou à prisão em 1899, quando foi a uma reunião ilegal e permaneceu encarcerado por vários meses.

Ruth R. Wisse, em artigo intitulado *Peretz, Yitskhok Leybush* (2010, tradução nossa), aponta que, nos três meses de prisão em 1899, Peretz já questionava a influência repressiva da ideologia materialista sobre a expressão individual e nacional. Assim, em seus escritos, no período de 1893 a 1899, “ampliou a sátira *maskil* da hipocrisia religiosa para introduzir ataques contra a exploração econômica e representação da vida proletária”¹⁰⁶. A mudança na sua escrita foi reconhecida pelos organizadores trabalhistas, quando estes usaram histórias como *Bontshe, o Silencioso* (1894), para ensinar a consciência de classe e a necessidade de organização política.

A influência do neorromantismo e do simbolismo em Peretz fizeram com que ele revitalizasse o folclore e ressaltasse uma leitura do mundo por meio do inconsciente traduzida em símbolos. O impacto dessas escolas pode ser visto nas seguintes obras: as duas coleções de *Contos Hassídicos* (1900) e *Contos Populares* (1909), e seus dramas poéticos *Ruína da Casa do Tzadik* (1903), *Noite no Mercado Velho* (1907) e *Agrilhoado na Antecâmara da Sinagoga* (1909).

Peretz não era um poeta popular inocente, nem um seguidor do Hassidismo, mas incorporou o elemento popular e a religiosidade às suas próprias crenças e pontos de vista. Ele impôs sua própria experiência sobre este material popular e tradicional, modulando-o conforme sua expressão estética. Em meio à pobreza e à trivialidade,

¹⁰⁶ “Peretz broadened the maskilic satire of religious hypocrisy to include attacks on economic exploitation and portrayals of proletarian life”

descobriu beleza moral e grandeza, assim como profundas verdades místicas na vida e fé de gente pobre e simples, conforme afirma Guinsburg (1966, p. 7):

[...] apesar da individuação artística, é certo que por trás do típico, no que ele tem de exterioridade álgida, estereotipada, reencontram o humano na sua intimidade essencial através da multiplicidade de suas manifestações, da linguagem polivalente da obra de arte realizada, do seu impacto emocional e da sua comunicação racional, oferecendo ao leitor de toda parte a possibilidade de visualizar-se num mundo literário aparentemente tão estranho, de redescobrir aí a sua própria imagem, de captar a voz de seus próprios sentimentos e perceber o seu próprio ser.

Desse modo, em seus textos irrompe a angústia do homem moderno, cindido “entre dois mundos”, isto é, vivendo o conflito entre a tradição e a modernidade, entre o atraente mundo ocidental intelectualizado e o mundo pietista da religião judaica, mas que anseia pela transformação social:

Bipartido entre a tradição e a atualização, entre a atração pelo mundo externo, ocidental, moderno e a idealização do mundo interno, pietista e popular, arcaico mas puro, entre o anseio de renovação social, de melhoria das condições imediatas de vida e o sonho de uma utopia ética, inviável na prática humana, entre a crença nos valores e o ceticismo quanto à inteireza destes, entre as palpitações do indivíduo e as reivindicações do coletivo, transformou esses chamados contraditórios e conflitantes na fonte de uma arte extraordinariamente viva, sensível e humana, voltada para o “compromisso” social e nacional, que, ao mesmo tempo, não abdica por um só momento de suas inquietações específicas e de suas buscas artísticas. (GUINSBURG, 1966, p. 83-84).

Peretz foi visto pelos críticos como modernista, realista, simbolista e, sobretudo, romântico, porque tomou para si a função de crítico social ao se envolver com uma reforma da sociedade, apropriando-se inclusive das narrativas populares, revestindo-as com a sua marca intelectual. Conforme salienta Howe (1990, p. 56, tradução nossa), enquanto “Mendele e Scholem Aleihem foram amados pelas massas, Peretz foi o herói dos intelectuais”¹⁰⁷. Assim, Peretz transformou cada um de seus apartamentos, primeiro na Rua Ceglana, depois na Rua Jerozolimskie, em um centro literário, influenciando diversos escritores, como Scholem Asch (1880-1957), Dovid Bergelson (1885-1952), Hersch Dovid Nomberg (1874-1927), Dovid Pinski (1872-1954), Avrom Reyzen (1875-1953), e muitos outros¹⁰⁸.

¹⁰⁷ “Mendele and Sholom Aleihem were loved by the masses, Peretz was the hero of the intellectuals”.

¹⁰⁸ WISSE, R.R. **Peretz, Yitskhok Leybush**. YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern: 2010.

Nesse sentido, os escritos de Peretz em ídiche elevaram o prestígio da língua ao status de uma língua literária. Também revelaram uma sutil diferença estilística em relação a Mên dele, pois Peretz demonstra uma desestabilização da noção de coletivo, fundamental na forma tradicional de vida judaica, para ingressar no mundo da individualidade, concentrando-se na caracterização de indivíduos que eram representados de modo estereotipado na literatura judaica moderna. Em outras palavras, a partir de personagens tipos, já cristalizados pela narrativa judaica, Peretz trouxe à reflexão crítica as questões sociais que angustiavam o judeu moderno, como também revelou artisticamente a história popular e hassídica. Questões éticas e estilísticas foram incorporadas a seus contos, objetivando a educação estética de seu leitor. Portanto, a inquietude e o engajamento reproduzidos em seu trabalho são, também, autobiográficos.

3. 3 Scholem Rabinovitch: o Scholem Aleihem

Scholem Aleihem, o pseudônimo de Scholem Rabinovitch (1859-1916) - cuja tradução é “A paz seja convosco”, uma expressão usual em cumprimentos - tornou-se um dos grandes representantes da literatura ídiche.

Rabinovitch colaborou com a literatura ídiche em sua fase clássica, sendo um dos grandes nomes desse momento, juntamente com Mên dele e I.L. Peretz. Assim como ocorreu com Abramóvitsh, Scholem Rabinovitch tornou-se mais reconhecido pelo seu pseudônimo: Scholem Aleihem.

Nascido em uma família humilde, na cidade Pereieslav (região da Poltava, do antigo Império Russo; atualmente Ucrânia), e logo transferindo-se para o *shtetl* de Voronka, Rabinovitch primeiro teve educação religiosa hassídica, a qual lhe rendeu material para seus escritos futuros, incorporando em suas personagens o mundo da educação tradicional, esta que “[...] fazia das crianças velhos precoces e na qual o fardo das provações se abatia sobre a alegria ingênua e traquina da infância”¹⁰⁹. Apesar de seu pai ser “meio *hassid* e meio *maskil*”¹¹⁰, a educação secular russa só viria a Rabinovitch por influência de amigos. No entanto, após a viuvez e segundo casamento de seu pai, os estudos seculares de Rabinovitch seriam amargamente contestados por sua madrasta, uma mulher de Berdítchev, que reforçou o estereótipo da madrasta terrível.

¹⁰⁹ GUINBURG, J. *Aventuras de uma língua errante*. São Paulo: Editora perspectiva: 1996.

¹¹⁰ *Ibid.*, p.101.

Na fase adulta, exerceu diversas atividades: professor, rabino oficial¹¹¹, empregado de escritório de advocacia e comerciante. Como professor, em 1876, após concluir os estudos, deu aulas particulares em sua cidade natal. No ano seguinte, empregou-se na casa de Elimelekh Loiev como preceptor de sua filha, lecionando por três anos.

Abandonou o cargo de preceptor para exercer a função de rabino civil em Lubne, região da Poltava, no período de 1880 a 1883. Em 1883, quando deixou a função de rabino e casou-se com Olga Loiev, sua antiga aluna, passou a trabalhar como empregado de um escritório de advocacia. Por conta do falecimento de seu sogro, Rabinovitch recebe uma rica herança e assume a condução dos negócios da família, o que o tornou membro da burguesia de Kiev.

Sua trajetória de vida rendeu-lhe abundante matéria-prima para a sua outra atividade: a de escritor. Assim, em 1883, publicou as suas primeiras obras sob o pseudônimo de Scholem Aleihem. Nessa atividade, “[...] educou-se na arte de observar, na ciência minuciosa das desgraças vulgares, das desditas monótonas” (GERCHUNOFF, 1966, p. 39). Eis o seu melhor objeto de trabalho: seu próprio povo.

Chegou a escrever em russo, porém sem obter sucesso, mas encontraria o reconhecimento como escritor na desprestigiada língua ídiche. Em 1883, seus primeiros textos em ídiche foram lançados na *Biblioteca Popular Judaica: Tzvei Shteiner* [Duas pedras] e *Dos messerl* [O canivete]¹¹², em 1887.

Nas primeiras obras produziu uma ficção de crítica social, com influências das sátiras de Mên dele e Gógol. Porém, em ficções posteriores, após a revolução russa de 1905, atacaria a exploração dos mais ricos judeus de Kiev sobre os pobres, desenvolvendo um humor espirituoso, de um realismo amplo:

O fenômeno Scholem Aleihem surge em primeiro lugar em função do humor. Após milênios de melancolia filosófica, de desespero e elegia, fez-se ouvir um riso claro e límpido, sem suspiros secretos. [...] É um humor dos mais legítimos, com a inevitável reserva de que o humor é a arma do homem no trágico. (KUTCHINSKY, 1966, p. 19).

¹¹¹ Em biografia oferecida por J. Guinsburg à obra *A paz seja convosco – Scholem Aleihem* (1966), o crítico utiliza dois adjetivos “oficial” e “civil”, de modo sinônimo, para se referir à função exercida pelo rabino como mediador entre o Estado russo czarista e a comunidade judaica. Desse modo, seu dever era cuidar do registro civil da população judaica, assim como representá-la em cerimônias oficiais.

¹¹² Com tradução para o português em antologia de contos e novelas, organizadas por J. Guinsburg na obra “A paz seja convosco – Edição do cinquentenário da morte de Scholem Aleihem”.

Scholem Aleihem compreendeu a essência de seu amado povo e percebeu a necessidade de retratá-lo pelo viés cômico, conforme salienta Slovès (1966, p. 26): “[...] o riso judeu, durante séculos e séculos, fundia-se quase em camadas subterrâneas, invisíveis da superfície literária. Refugiou-se nas profundezas da vida social, no humor popular. Aí, tornava-se mais e mais uma arma”.

Nesse sentido, descreveu, também com lirismo, a comicidade inerente ao gueto, o riso com nó na garganta - o qual “para poder rir, enxuga as lágrimas” (CARPEAUX, 1966, p. 10), que faria de Rabinovitch, o magnífico *Scholem Aleihem*.

Para isso, Scholem Aleihem construiu três grandes personagens e três cidades imaginárias que representam sua visão do mundo do *shtetl*. As cidades de Boiberik, Karíslevke e Iehupetz foram o palco da tragicômica vida de seus muitos personagens pobretões e poucos ricos gananciosos. E as personagens, que são como arquétipos da alma judaica, isto, é do coletivo: Mottel, Menahem-Mendel e Tévye, o leiteiro. Representam, respectivamente, a infância judaica, a juventude inquieta e idealista e a voz popular do judeu pobre da Europa Oriental.

Um exemplo da representação cômica do mundo do *shtetl* está na personagem Tévye, o leiteiro. A personagem que expressa o humor espirituoso, o protagonista que discute consigo mesmo, que tenta compreender os desígnios de Deus em seus monólogos, que “fala ao povo, contando uma história que enseja e desencadeia outras”¹¹³ e que constantemente sofre as consequências das leis impiedosas enquanto enfrenta uma tragédia familiar: a pobreza e o casamento das filhas. Até quando é enganado em uma negociação por Menahem-Mendel mantém sua conduta de homem simples:

[...] se eu pensar, digo eu, que tua maldade fez isso, seria uma tolice, pois você era um sócio igual a mim, meio a meio no lucro. Eu entrei com dinheiro, você com o cérebro, ai e pobre de mim! A tua intenção era certamente, como diz o outro, para vida e não para a morte, e por que isso resultou em nada? Era decreto do destino, como o senhor diz: ‘Não te gabes pelo dia de amanhã’, o homem pensa e Deus ri.

[...]

Não quero nem te perguntar, digo eu, onde está o meu dinheiro; entendo sozinho onde meu dinheiro ficou enfiado, meu rico dinheirinho, que ganhei com meu suor e meu sangue, ai pobre de mim!

[...] e quem é culpado, senão eu próprio que me deixei iludir por castelos construídos no ar, por disparates e tocos de ilusão? Dinheiro, irmão, só vem com trabalho duro, sofrido e suado!

¹¹³ WALDMAN, B. **Tévye, o leiteiro**. São Paulo: Editora perspectiva: 2012. p. 14.

[...] O principal é o homem, quer dizer, quando o homem é um homem!¹¹⁴

Conforme enfatiza Waldman (2012, p. 18), Tévye é a voz que ultrapassa a si mesmo, “[...] para tornar-se também a do povo que apela a Deus por seu sofrimento, a partir de uma abundância de amor, mas também responsabilizando-o pelos descaminhos da vida judaica”. Howe (1990, p. 54-55) conclui que Tévye representa a “[...] geração de judeus que já não conseguia encontrar a libertação completa no Deus tradicional, mas que não concebia a ideia de abandoná-lo”¹¹⁵.

Scholem Aleihem é comparado a outros escritores, como Gógol, Dickens, Cervantes e Mark Twain. E, sendo um escritor judeu, é visto como “o escritor de um povo” (BAAL-MASCHSCHOVES, 1966, p. 13), a voz que “ecoou, pelo mundo inteiro, o riso secular das massas populares judias” (SLOVÈS, 1966, p. 27) em que “a poesia da ingenuidade se alterna com o humor da marginalidade” (GUINSBURG, 1966, p. 42).

¹¹⁴ Ibid., p. 90,91.

¹¹⁵ “The generation of Jews that could no longer find complete deliverance in the traditional God yet could not conceive of abandoning Him”

CAPÍTULO 4: CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONTO COMO GÊNERO APROPRIADO

O conto parece ser o gênero literário mais apropriado para representar literariamente o *Shabat*, pois o que se pretender narrar, inicialmente, é um episódio. Tal episódio deve ser relevante, independentemente da grande discussão sobre a extensão do conto (nas formas breves, longas, simples ou complexas), e provocar o interesse no seu leitor, a ponto de “[...] nada tendo deixado de dizer, impossível seria incluir, em tais histórias, uma palavra a mais”¹¹⁶. Friedman (2004) aponta que a leitura de um conto deve, inclusive, reverberar no coração de seu leitor após o término de sua leitura, para além da extensão de sua narrativa impressa no papel.

Muitos críticos e contistas procuraram definir a estrutura do conto. Alguns disseram que o conto tem sua narrativa construída linearmente, é basicamente episódico, podendo ser extravagante em suas verdades (o conto maravilhoso); agradável ao leitor em virtude de sua imaginação (a fábula); histórico e com visos de verdade (o conto realista)¹¹⁷. Para outros, as características e peculiaridades do conto podem ser analisadas à luz da nomenclatura presente na *Poética* de Aristóteles.

Os conceitos que Aristóteles emprega para a análise de dramas são relacionados com a estrutura do conto, assim: o *espetáculo* (no conto seria o cenário ou a atmosfera), o *caráter* (colocado em segundo plano por Aristóteles, mas que no conto pode predominar), o *enredo* ou *fábula* (o mais importante na visão aristotélica, devendo ser singular, único e completo), a *peripécia* (o conflito é largamente utilizado pelos contistas), a *dicção* (elementos de estilos manipulados pelo autor para instigar o leitor à leitura para além do óbvio), o *ponto de vista* (o autor implícito na narrativa), o *ritmo* (a critério do contista, mas fundamental para Aristóteles), o *pensamento*, a *epifania* e as *imagens*.

Sobre as personagens do conto, diz-se que elas são caricatas e sem aprofundamento no estudo psicológico, apenas explicitando sua conduta por meio de suas ações, ou seja, é pela ação das pessoas que as suas motivações e desejos são revelados. Assim, resume Magalhães (1972, p. 21), a fértil discussão sobre as

¹¹⁶ MAGALHÃES, R. Jr. O Conto Breve. In: **A arte do Conto** – sua história, seus gêneros, sua técnica, seus mestres. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1972.

¹¹⁷ Os tipos de contos é uma teoria oferecida por Diderot, em uma pequena história intitulada “Os dois amigos de Bourbonne”.

peculiaridades desse gênero: “[...] todos os teóricos do conto insistem em que só podem escrever boas histórias os que realmente têm o que contar”.

Mêndele, I.L. Peretz e Scholem Aleihem tinham o que contar e, nas obras destes autores aqui elencadas, o episódio escolhido é o *Shabat*, assunto de extrema relevância e interesse para o seu leitor.

Em *A teoria do conto* (2002), Gotlib descreve diversas teorias já formuladas sobre o conto e sua estrutura, dentre elas, a observação de Greimas quanto à semântica da estrutura do conto à luz de Propp e Souriau. A partir da atuação das personagens, Greimas propõe duas funções que são representadas na narrativa: a ruptura da ordem e a alienação; e a restituição da ordem:

Greimas, examinando a distribuição dos papéis ou da atuação das personagens, a partir da relação sintática sujeito/objeto (usa funções do conto segundo Propp e as do teatro segundo Souriau), determina três tipos de “categorias atuacionais” ou três tipos de relações das personagens em função da ação: sujeito *vs.* objeto, destinador *vs.* destinatário, adjuvante *vs.* oponente. Acasalando algumas funções de Propp, reduz as 31 funções a vinte. Agrupa as funções também por oposição, como exemplo: interrogação *vs.* resposta. E acaba por reduzir as funções a duas: ruptura da ordem e a alienação; restituição da ordem. (GOTLIB, 2002, p. 27).

De modo semelhante, Todorov (2008, p. 172) salienta que em toda “narrativa mínima” existe “o movimento entre dois equilíbrios, mas não idênticos”. Assim, inicialmente “há sempre uma situação estável”, “sobrevém alguma coisa que rompe esta calma, que introduz um desequilíbrio” e, por fim, o “equilíbrio é reestabelecido, mas não é mais o do início”:

No início da narrativa, há sempre uma situação estável, as personagens formam uma configuração que pode ser móvel mas que mantém no entanto intactos um certo número de traços fundamentais. [...] A seguir, sobrevém alguma coisa que rompe esta calma, que introduz um desequilíbrio (ou se quisermos, um equilíbrio negativo); [...] No fim da história [...] o equilíbrio é então reestabelecido mas não é mais o do início. (TODOROV, 2014, p. 172).

Como se construirá o episódio na estrutura da “narrativa mínima”? Em suas teses sobre o conto, Piglia (2004, p. 90-91) afirma que o conto clássico na sua estrutura “sempre conta duas histórias”, na medida em que narra em primeiro plano a primeira história, enquanto constrói em segredo a segunda história. Desse modo, no conto clássico “um relato visível esconde um relato secreto, narrado de um modo elíptico e fragmentário” para chegar ao fim específico: o de “efeito de surpresa”, que se produz

“quando o final da história secreta aparece na superfície”. Portanto, o “conto é um relato que encerra um relato secreto”, tendo, assim a segunda tese: “a história secreta é a chave da forma do conto e de suas variantes”.

Buscaremos demonstrar que a escolha pelo conto, a teoria sobre a estrutura do conto observada por Ricardo Piglia e a semântica que a narrativa adquire na “narrativa mínima” proposta por Greimas e Todorov, respectivamente, são fundamentais para a análise dos contos *Sabá*, *A leitora* e *O relógio*. Nesse sentido, a construção desses contos parte de uma ordem presente nesses espaços em direção a uma ruptura, que necessitará de uma nova ordem. Isto é, a partir das próprias necessidades das cidadezinhas, pelo ídiche do judeu pobre e sua visão de mundo escancarada no texto, o leitor implícito vivenciará a experiência estética pela mirada em seu espelho.

Mêndele, I.L. Peretz e Scholem Aleihem selecionaram o gênero literário que lhes proporcionaria maior eficácia no relato de um episódio: o conto. Como um episódio, tão repetidamente vivenciado pela comunidade do *shtetl* a cada crepúsculo de sexta-feira e decorrer de mais um sábado, poderia ser narrado e ainda ser surpreendente? Trazer uma surpresa no acontecimento que se repete a cada semana é a arte que revela estes autores também como grandes narradores da vida judaica.

4.1 Ideias a respeito da estrutura do conto: o narrador *fidedigno* e o autor implícito

Pode-se analisar um texto literário pela observação atenta de suas partes, verificando como os elementos da narrativa são construídos e de qual modo estes interagem entre si na formação total do texto, ou nas relações que este último pode manter com outras obras. Também pode-se incluir nessa análise estrutural o momento histórico em que a obra particular se insere, destacando a realidade que a tessitura literária quer representar.

No estudo presente, tentarei proceder a dois modos de análise do texto literário e do seu contexto histórico para chegar a um possível conteúdo discursivo de seus autores. Primeiramente, analisarei as narrativas presentes nos contos *Sabá*, *A leitora* e *O relógio*, ressaltando as personagens, o espaço e o tempo nestes textos, e como o acontecimento a ser representado, o *Shabat*, se harmoniza com um gênero literário específico: o conto.

Os contos *Sabá*, *A leitora* e *O relógio*, de Mêndele, I.L. Peretz e Scholem Aleihem, respectivamente, são contos curtos, cujas personagens transitam por um mesmo espaço: o decadente *shtetl*; no mesmo recorte temporal, isto é, numa noite de sexta-feira. A partir desses aspectos comuns, isto é, de cronologia coincidentes e significativos para da identidade dos judeus do *shtetl*, constroem-se estas diferentes narrativas.

Presente nestes três contos encontram-se, também, um narrador que expressa suas opiniões por meio da voz do autor que, nos três contos considerados, narra ao mesmo tempo em que tece comentários e julgamentos. Revela-se, assim, o engajamento ideológico de seus autores na medida em que os acontecimentos descritos são postos à reflexão de seus leitores. É importante ressaltar que a voz do autor, expressa nas palavras de seu narrador, não reduz tais obras a panfletos, visto que tais escritores modernizaram tanto a língua ídiche, quanto a literatura ídiche ao incorporar, inclusive, gêneros literários europeus, assim como afirma Harshav (1994, p. 67, 129 e 133):

Mêndele Moykher Sforim foi admirado como o grande mestre, forjador de um equilíbrio sensível entre os componentes da língua ídiche rica e sintética, que se converteu no protótipo do moderno estilo literário ídiche. Seu forte, contudo, consistia em tornar elementos não germânicos – particularmente termos hebraicos, eslavos e do ídiche coloquial – conspícuos em cada parágrafo e sentença, sublinhando assim os contrapontos de preferência ao cadinho linguístico. Isso era ídiche ‘suculento’, feito para faiscar nas mãos virtuosos de seu discípulo Scholem Aleikhem.

[...]

O movimento da Hascalá encetou uma nova corrente na literatura hebraica da Europa Central e Oriental (entre 1780-1880, mais ou menos) utilizando-se dos gêneros literários europeus, especialmente no verso, e de alguma maneira continuando a tradição da poesia secular hebraica desenvolvida na Itália desde a Renascença. Simultaneamente, emergiram os indícios de uma moderna literatura ídiche.

[...]

A geração que cresceu na Rússia após 1882 criou e nutriu uma literatura moderna, em hebraico e ídiche, que aspirava a parrear-se aos padrões do que havia de melhor na escrita europeia do século XIX.

Nessa perspectiva, Booth (1980, p. 88) afirma que há tipos de narração resultantes da forma pela qual a voz do autor se expressa, como a narração de narradores dramatizados que indicam o autor implícito. O autor implícito é “o *alter ego* do escritor”.

A partir daí, Booth (1980, p. 174) introduz o conceito de narrador *fidedigno*, aquele que empresta à obra a voz do autor, pois “[...] quando fala ou actua de acordo com as normas da obra (ou seja, com as normas do autor implícito) ”.

Assim, o narrador *fidedigno* sempre revela a presença de seu autor implícito, de modo que não “[...] deixa esquecer a sua presença e, contudo, não se pode dizer que essa presença seja prejudicial à história que conta” (BOOTH, 1980, p.186).

Visto que a intenção de Mênделе, Peretz e Scholem Aleihem é guiar o leitor ao seu projeto de análise de costumes, eles selecionaram um narrador que pudesse expressar suas observações e julgamentos sutilmente. Em outras palavras, era necessário que os materiais narrativos estivessem sob o domínio dos autores, os quais ambicionam um efeito único pela combinação dos acontecimentos inventados, para conquistar o interesse do leitor “com o mínimo de meios, o máximo de efeitos” (GOTLIB, 2002, p. 35).

Assim, ao longo da primeira análise relacionamos o texto literário com o contexto histórico.

CAPÍTULO 5: A REPRESENTAÇÃO DO *SHABAT* NOS CONTOS *SABÁ*, A LEITORA E O RELÓGIO

5.1 *Sabá* de Mên dele, o vendedor de livros

Sabá é um conto curto que integra uma antologia de contos em ídiche, intitulada *Shabes un Iom-Tef* (Sábado e Feriados), publicada em torno de 1910, em Varsóvia. O conto também foi traduzido para o português por J. Guinsburg, na obra *O conto ídiche* de 1966¹¹⁸, cuja tradução será utilizada nesta análise.

As personagens transitam pela decadente cidade de Cabtzansk e carecem de fala própria, sendo o narrador a voz destes ao longo da narrativa. Suas ações se desenvolvem em dois momentos: na sexta-feira e na noite de *Shabat*.

O espaço de Cabtzansk representa¹¹⁹ o mundo do Leste europeu onde viviam boa parte de judeus, vistos como retrógrados e supersticiosos aos olhos dos judeus influenciados pela *Haskalá*. Um protótipo do *shtetl*, a cidade fictícia de Cabtzansk - a “cidade dos pobretões” – é assim descrita pelo narrador:

Após uma semana inteira de vaivém, o nosso Senderl, como de costume, volta para a casa, na aldeia de Cabtzansk, para festejar o sábado junto da mulher e dos filhos.

[...]

O sol desliza pelas pontas das árvores, no hemisfério celeste. As sombras deitam-se e se adensam sobre Cabtzansk, cobrindo sua pobreza, suas vielas imundas e seus casebres rasteiros. Formam um como véu de noiva¹²⁰.

Em Cabtzansk, a “cidade dos pobretões”, vive Senderl Karobainics, um pobre mascate, o protagonista do conto. O pequeno mercador, com sua carroça e seu sôfrego cavalo “pele e ossos”¹²¹, retorna à Cabtzansk por uma estrada lamacenta na véspera do sábado. O tempo inconstante faz “dez temperaturas numa hora”¹²² e manda ventos de assustar. Senderl volta para a aldeia com uma única finalidade: “festejar o sábado junto

¹¹⁸ SFORIM, Mên dele M. Sabá. In: GUINSBURG, J (org.). *O Conto Ídiche*. São Paulo: Perspectiva, 1966.

¹¹⁹ Baseada em Kapulie, Cabtzank é a “cidade dos pobretões”.

¹²⁰ Ibid., 1966, p. 78, 79.

¹²¹ Ibid., 1966, p. 78.

¹²² Ibid., 1966, p. 78.

da mulher e dos filhos”¹²³. A vida difícil ao longo da semana encontrará refrigério no *Shabat*¹²⁴:

Ainda resta um bom trecho de estrada, uma planície larga, cercada de ambos os lados por grandes pinheirais. Senderl envereda por ela, o coração alegre, sentindo no ar a véspera do *shabat* e a beleza do mundo de Deus.

Senderl experimenta certa alegria, mesmo diante de um caminho tortuoso, por sentir que a esperança no *Shabat* se aproxima, a qual sublimará os momentos anteriores de aflição:

No caminho estreito, que se espreguiça languidamente no campo aberto, perdendo-se às vezes nalgum bosquezinho vicejante, arrasta-se rangendo um carrinho abarrotado. O cavalinho, magro, pele e osso, de focinho pelado e liso como, com perdão da palavra!, o rosto escanhoado de um homem, levanta as patas, põe de fora a língua pontiaguda, sacode-se a cada instante, e parece sempre no mesmo lugar. A cada sacudidela do animal respondem as rodas gastas, enraivecendo-se com a voz estranha e rouca. E o carro pula, dando gemido. É o carro de Senderl Karobainics, a sua carrocinha de mascatear. É nessa carreta que percorre as povoações vizinhas e leva mercadoria às aldeias e às feiras das cidadezinhas, sentado num dos lados da frente, com as pernas penduradas, balouçando quase rente ao chão. (...) Provou o gosto dos lodaçais espessos e inconsistentes. Cavalos e carro afundaram na lama imunda. Ele emperrou, puxou, emporcalhando-se todo, e, não tivesse o Onipotente enviado um camponês para socorrê-lo, ainda estariam lá, atolados. Só na quarta-feira à tarde é que soprou um ventinho, secando um pouco a lameira¹²⁵.

A ordem natural presente no enredo – pobreza, fome e desolação – sofre uma transformação com a chegada do *Shabat*, revelando que, no tecido da narrativa, há duas histórias que, no entanto, são costuradas na malha do conto como se fossem uma só. Com base na descrição da paisagem do *shtetl*, tem-se uma ordem imposta pelo espaço na narrativa. Já o contentamento que sentirão o protagonista e seus familiares instaura uma “desordem”, isto é, uma mudança na situação habitual causada pela chegada do *Shabat*. Afinal, como um lugar caótico permitirá o surgimento da alegria?

O caminho percorrido por Senderl e a cidade fictícia de Cabtzansk ilustram, num registro naturalista, o *shtetl*¹²⁶. As cidadezinhas possuíam casas mal construídas, com ruas sujas e tortuosas, sem sinal de urbanização, por onde passavam seus habitantes, assim como alguns judeus viajantes: aguadeiros, carroceiros, pequenos mercadores,

¹²³ Ibid., 1966, p. 78.

¹²⁴ Ibid., 1966, p. 78.

¹²⁵ Ibid., 1966, p. 78.

¹²⁶ Nas pequenas aldeias rurais, afastadas dos grandes centros urbanos e espalhadas pela região do assentamento judaico no império czarista, que vivia a segregada comunidade judaica.

andarrilhos. Conforme descreve o personagem Benjamim, do conto *Viva os judeuzinhos Vermelhos!*¹²⁷, outra narrativa de Mêndele:

Quando chegarem a Glupsk pela estrada de Teterivke, tenham a bondade de saltar sobre um lamaçal, depois sobre outro e algo adiante sobre um terceiro, o maior de todos, para qual afluem, com o perdão da palavra, os despejos, seja do mercado, seja das casas, trazendo tudo quanto há de bom: todas as cores e dos mais variados cheiros, como convém ao caso, e mediante os quais é fácilimo adivinhar o dia da semana.

No conto *Sabá*, a realidade das aldeias judaicas da zona de assentamento, no Império Russo, é a matéria-prima para o quadro de ficção a ser pintado. Nas primeiras linhas do conto, a primeira história de tormentos do mercador pelos caminhos lamacentos se afina com a precária realidade das cidadezinhas. No entanto, para além do que é visível, a presença do ânimo sabático amenizará progressivamente a primeira história de sofrimentos para instaurar a segunda história: a da mudança física e espiritual de Senderl.

Desse modo, a partir do primeiro plano da história, a segunda história será sorratamente introduzida pelo narrador *fidedigno* ao descrever a paisagem de Cabtzansk se transformando perante os pensamentos de Senderl e até diante das sensações do cavalo:

Senderl está feliz. Sente de longe o seu lar, o sossego. O cavalo, também, parece que está feliz. Sabe para onde vai. E sabe que amanhã é sábado. E desde o dia em que passou a pertencer àquele bípede de barba e peies, ele sabe que amanhã descansará numa estrebaria, sem trabalho algum. E levantando a cabeça, abanando a cauda, trota um pouco mais depressa. O sol desliza pelas pontas das árvores, no hemisfério celeste. As sombras deitam-se e se adensam sobre o Cabtzansk, cobrindo sua pobreza, suas vielas imundas e seus casebres rasteiros. Formam um como véu de noiva. E com efeito, eis que vem a noiva, a princesa Schabat¹²⁸.

Quanto ao primeiro plano da história, o narrador utiliza-se de adjetivos, verbos e advérbios que expressam sutilmente a sua opinião diante do que se pretende contar:

No caminho estreito, que se espreguiça languidamente no campo aberto, perdendo-se às vezes nalgum bosquezinho vicejante, arrasta-se rangendo carrinho abarrotado. (...) A cada sacudidela do animal respondem as rodas gastas, enraivecendo-se com a voz estranha e rouca. E o carro pula, dando um gemido.

¹²⁷ Ibid., 1966, p. 73.

¹²⁸ SFORIM, Mêndele M. Sabá. In: GUINSBURG, J (org.). **O Conto Ídiche**. São Paulo: Perspectiva, 1966.

[..] Noites compridas, dias curtos. Um tempo louco e caprichoso. Dez temperaturas numa hora. Frio e calor. Ora venta, é de assustar. Ora fica tudo quieto e parado, é uma delícia! Senderl aguentou maus pedaços, coitado, por causa do tempo. Provou o gosto dos lodaçais espessos e inconscientes. Cavalo e carro afundaram na lama imunda. Ele empurrou, puxou, emporcalhando-se todo¹²⁹.

Todo o espaço é adjetivado: “caminho estreito” “que se espreguiça languidamente”, cujo tempo “louco e caprichoso” varia a sua temperatura, trazendo “compridas” noites e “dias curtos”, com ventos “de assustar”. Também os objetos e as personagens sofrem as consequências das péssimas condições do ambiente, em virtude de sua fusão com o local, uma vez que se tornam uma massa disforme junto com ele: o carro que “arrasta-se rangendo”, “pula, dando um gemido” e o dono do “carrinho abarrotado” suporta “maus pedaços”, provando “o gosto dos lodaçais” e “emporcalhando-se todo”.

O processo de adjetivação do espaço é disfarçado de simples resumo do ambiente, posto dessa forma com o intuito de conduzir o leitor a uma reflexão já traçada pelo autor implícito. É por meio da descrição adjetivada que o estado degradado do espaço se evidencia e, por consequência, expressa-se pelo narrador *fidedigno* a opinião do autor implícito, de que este espaço eleito se tornará um fator determinante da ação e da condição do homem que nele habita.

Como elemento fundamental para o clímax da narrativa, o *Shabat* é representado como o fator de mudança nas circunstâncias, ainda que não seja a modificação idealizada por Mên dele. O protagonista Senderl, que após sofrer durante a semana inteira nos caminhos tortuosos do *shtetl* e padecer com seu trabalho desgastante, alcança uma transformação física, psicológica e espiritual com a chegada do *Shabat*:

No meio deles, vê-se um judeu em trajes sabáticos, camisa macia e colarinho bem assentado, gorro na cabeça, enrolado num manto de lã verde, os peies salpicados de neve, pendendo endurecidos, o rosto fresco e corado. Os conhecidos, passando por ele, lhe dizem:

- Bom sábado, Red Senderl!

Sim, este reb Senderl é justamente o nosso Senderl Karobainics. Mas não é o mesmo que vimos anteriormente. Está um homem completamente novo. Na azáfama de suas atribuladas viagens, ele é o judeu enrugado, cansado, atarefado. Desleixado, sujo, alquebrado. Mal chegando em casa, escapuliu para os banhos, desembaraçou-se da gafeira e endireitou o esqueleto. Até parece que cresceu mais um palmo¹³⁰.

¹²⁹ Ibid., 1966, p. 78.

¹³⁰ Ibid., p. 80.

Senderl é um homem martirizado pela situação de seu povo em solo russo, alienado às coisas do espaço e, conseqüentemente, sofrendo o “temor do tempo”¹³¹. Nesse sentido, Heschel (2012, p.11, 12) argumenta que “a civilização técnica é a conquista do espaço pelo homem”, entretanto, “a preocupação da mente com as coisas do espaço afeta, até hoje, as atividades do homem”, tornando-o “como escravo às coisas”, como um “utensílio que é quebrado na fonte”. Esse problema não será resolvido pela “renúncia à civilização técnica, mas na obtenção de algum grau de independência dela”¹³².

Nesse caso, a independência é um efeito do *Shabat*, pois ele é entendido como “um dia de harmonia e paz, paz entre homem e homem, paz dentro do homem e paz com todas as coisas”¹³³. Ou seja, o verdadeiro progresso do homem vem pelo *Shabat*, não pela exploração do trabalho, uma consequência do mundo liberal, nem pelo racionalismo proposto pelos *maskilim*. Isso parece concordar com a própria descrição da cidade de Cabtzansk, como o lugar da pobreza como mentalidade, onde a riqueza chega por intervenção divina (MIGDAL, 2010, p. 17).

Com o advento do *Shabat*, a segunda história do conto, ocorre uma virada em sua trajetória por meio do sobrenatural, pois a presença dignificante do *Shabat* marca a celebração do tempo, e não do espaço, na medida em que se partilha o que é eterno no tempo:

Enfurnada num beco de Cabtzansk, existe uma casinhola. Um casebre como todos os demais casebres judeus que há por lá... baixinho, perdido, sem jardim, sem um pedaço de terreno, sem uma árvore, sem uma rosa. Um cochicholo nu, sem pintura por fora, sem luxo nem enfeites por dentro. Um abrigo, com um amontoado de gente. Mas, quando chega o *shabat* querido, sexta-feira à noite, uma como estranha magia impregna tudo lá dentro. É como se a paz descansasse em cada canto... O coração sente uma coisa assim... como nem mesmo nos suntuosos palácios é dado sentir¹³⁴.

Além do protagonista Senderl tornar-se um novo homem por consequência do *Shabat*, com suas novas vestes e aparência transfigurada em novo ânimo, sua família também desperta para um novo ser:

A mulher e os filhos, penteados e arrumados, esperam o dono da casa, espreitando o menor ruído que vem de lá de fora.

¹³¹ HESCHEL, Abraham J. **O Schabat: seu significado para o homem moderno**. 2012, p. 14.

¹³² Ibid., p. 45.

¹³³ Ibid., p. 48.

¹³⁴ Ibid., p. 80.

Eis que a porta se abre. Uma rajada de vento frio se introduz da rua pela casa adentro formando um arco em que as chamas rubras assumem contornos de espectros luminosos que flutuam. São os anjos que, na sexta-feira de noite, acompanham o judeu no seu regresso da sinagoga. Ao chegarem, introduzem em casa o nosso Senderl!

Com o habitual “bom sábado”, desenvolto e alegre, Senderl começa a cumprimentar os visitantes, os anjos sagrados, com um cordial *shoalem aleihem*.

Sede bem-vindos, anjos de Deus,
enviados para o meu repouso,
pelo supremo rei dos reis!
sede benditos!¹³⁵

Toda a família é transformada com a presença do dia santo. Assim, todo o tradicional ritual ligado ao dia sagrado é realizado pela família: a troca de roupas, o preparo da comida, o serviço na sinagoga e a reunião familiar, culminando na sensação de que o dia sagrado modifica o próprio tempo, trazendo, inclusive, a presença de seres celestiais. Estilisticamente, ao final do conto, o mais sabático de todos os três contos aqui analisados, o leitor depara-se com um conto que contém elementos do conto maravilhoso.

Conforme Todorov (2008, p. 60), o conto maravilhoso apresenta elementos que são sobrenaturais, entretanto, “[...] não provocam qualquer reação particular nem nas personagens, nem no leitor implícito”. Além disso, o elemento sobrenatural surge após a ruptura da situação estável na narrativa:

Uma lei fixa, uma regra estabelecida: eis o que imobiliza a narrativa. Para que a transgressão da lei provoque uma modificação rápida, é cômodo que intervenham forças sobrenaturais; caso contrário, a narrativa corre o risco de arrastar-se, esperando que um justiceiro humano se aperceba da ruptura no equilíbrio inicial. (TODOROV, 2014, p. 173).

O teórico também aponta para uma *função literária*¹³⁶ do sobrenatural no conto, que pode ser dividida em três partes¹³⁷:

Uma função pragmática: emociona, assusta, ou simplesmente mantém em suspense o leitor. Uma função semântica: o sobrenatural constitui sua própria manifestação, é uma autodesignação. Enfim, uma função sintática: ele entra, dissemos, no desenvolvimento da narrativa.

Durante o ritual do *Shabat*, uma oração solicita a presença dos anjos. Senderl chega em sua casa com essa presença sobrenatural, a qual é recebida com naturalidade

¹³⁵ Ibid., p. 81.

¹³⁶ TODOROV, Tzvetan. **Introdução à literatura fantástica**. 2008, p. 166

¹³⁷ Ibid., p. 171.

por seus moradores, pois é pela lente religiosa que as personagens enxergam o mundo, e por ela planos diferentes de mundo podem dialogar.

E logo inicia o jantar, o grande banquete com *kidusch*, regado a vinho e constituído de saborosas iguarias, com salmos e cânticos de louvor. Senderl, como um noivo, está sentado à cabeceira da mesa. Sua esposa, ao lado, e os demais ao redor, todos felizes. Então se apresenta um anjo bom para falar. Dirige uma alocução e diz uma bênção, em nome de todos os seus companheiros, os bons anjos que ali se encontram. Louva e diz:

- Tu te empenhaste com todas as tuas forças, e tudo em ti é reto, bom e belo!

E conclui:

- Assim seja! Oxalá prossiga sempre assim!

E mesmo o anjo mau, constrangido e contrafeito, responde murmurando amém, e baixinho, também resmunga um louvor...¹³⁸

A crença no sobrenatural e em todos os seres que a ele pertencem faz parte da visão de mundo do judeu do Leste europeu. O judeu simples resiste à degradação do espaço em que vive por meio da crença no sobrenatural. Ou seja, a transformação física, psicológica e espiritual pela qual passa a família de Senderl, entranhada genialmente na malha da narrativa, faz com que a presença do sobrenatural seja vista como natural nesse contexto. Correspondentemente, um tom de lirismo substituirá a descrição do registro grotesco das personagens, revelando a beleza do momento.

Assim, dois momentos diversos constituem a narrativa: um antes do *Shabat* e outro durante o *Shabat*. No primeiro momento, o espaço é descrito como deformado, isto é, a observação naturalista permeará a narrativa e a ação das personagens será influenciada por ela. Posteriormente, com a chegada do *Shabat* e, conseqüentemente, do sobrenatural, a observação naturalista desaparece dando lugar ao lirismo, expressando-se, assim, a transformação e a transfiguração.

Para a descrição do primeiro momento é necessário que o espaço, visto como grotesco, determine a ação de seus personagens, uma vez que estes se subordinam ao espaço e por ele são deformados. O exagero, nesse caso, torna-se uma necessidade para o funcionamento da narrativa.

Em prefácio de *Cromwell* (1827)¹³⁹, Victor Hugo analisa as formas essenciais da poesia ao estabelecer a relação desta com o desenvolvimento humano (infância, fase adulta e velhice), chegando a definir que “[...] a poesia tem três idades, das quais cada uma corresponde a uma época da sociedade”¹⁴⁰. Assim, os “tempos primitivos são

¹³⁸ Ibid., p. 81.

¹³⁹ HUGO, Victor. **Do grotesco e do sublime**. 2014.

¹⁴⁰ Ibid., p. 40.

líricos, os tempos antigos são épicos, os tempos modernos são dramáticos”. Segundo Hugo, (2004, p. 17) é no tempo primitivo que a existência humana é jovem e lírica, porque “o homem desperta no mundo que acaba de nascer (...) em presença das maravilhas que o ofuscam e o embriagam”¹⁴¹.

Nessa perspectiva, conclui-se que o lirismo está presente no texto quando há o encantamento do ser humano com o mundo, pois o homem “começa por cantar o que sonha” e nos tempos modernos, “se põe a pintar o que pensa”¹⁴².

Nos tempos modernos, o olhar notará que “o feio existe ao lado do belo, o disforme perto do gracioso, o grotesco no reverso do sublime”¹⁴³, desse modo, grotesco com o sublime tem um grande papel:

É então que, com o olhar fixo nos acontecimentos ao mesmo tempo risíveis e formidáveis, e sob a influência deste espírito de melancolia crista e de crítica filosófica que notávamos a pouco, a poesia dará um grande passo, um passo decisivo, um passo que, semelhante ao abalo de um terremoto, mudará toda a face do mundo intelectual. Ela se porá a fazer como a natureza, a sombra com a luz, o grotesco com o sublime, em outros termos, o corpo com a alma, o animal com o espírito, pois o ponto de partida da religião é sempre o ponto de partida da poesia. Tudo é perfeitamente coeso¹⁴⁴.

À luz dessa teoria, percebemos que o grotesco com o sublime, presente num texto, revelam o modo romântico de se enxergar o mundo. No conto *Sabá*, o grotesco com o sublime sugere um ser que pensa: o autor implícito. O autor exagera para que o leitor examine o paradoxal mundo do *shtetl*, a beleza na decadência, e, por fim, mobilize-se para uma mudança interna e externa.

O leitor sagaz apreenderá a questão levantada pelo autor se tiver o conhecimento de que “Mêndele não romantiza, não glorifica, raramente sucumbe ao idealismo”¹⁴⁵ (HOWE, 1990, p. 52). Neste conto, o lirismo marca estilisticamente a presença do primitivo com as suas crenças no sobrenatural.

Portanto, embora o lirismo revele ao final do conto o sublime, pois é desse modo que os praticantes do *Shabat* creem ser este dia, a transformação pela qual passam as personagens não é suficiente para retirá-las, de fato, da vida precária. O *Shabat* é representado como um retorno ao passado mítico, na medida em que funciona como um

¹⁴¹ Ibid., p. 17.

¹⁴² Ibid., p. 42.

¹⁴³ Ibid., p. 26.

¹⁴⁴ Ibid., p. 26,27.

¹⁴⁵ “Mendele never romanticizes, never glorifies, seldom succumbs to the idyllic mode”.

elixir no exílio, sendo a resiliência o seu efeito, pois mantém o homem em sua condição precária, com a esperança de que experimentará a dignidade num único dia.

A transformação ocorrida neste dia não perdura e não se estende para os outros dias, porque se restringe à noite de sexta e o decorrer do sábado. Nesse caso, o *Shabat* apenas proporcionaria a resignação ao mundo do *shtetl* e não uma revolta contra ele. Ainda que Senderl seja um novo homem na noite de sexta, durante o restante da sua semana o espaço continua por oprimi-lo.

Portanto, o conto *Sabá* retrata a realidade do *shtetl* para poder ensinar. Para tanto, o autor observa a realidade social enquanto mantém duas atitudes: a de desdém para com esse modo de vida - esta que “lhe causava pena, mas sobretudo asco e revolta, pois em essência aquele modo de vida lhe parecia degradado” (GUINSBURG, 1966, p. 17); e a de compaixão ao reconhecer um lapso de beleza, um fruto da tradição, na miserabilidade, pois:

[...] existe um elemento divino no mais baixo ser humano, e ele acha que é digno de descobri-lo e trazê-lo para a luz, para que possa ofuscar todos os vícios que o encobrem¹⁴⁶. (WIENER, 1899, p. 154, tradução nossa).

Nesse sentido, os críticos de Mênделе observam em seus trabalhos a sua herança naturalista que, no entanto, também demonstra a ambivalente alternância do escritor entre a sátira e o sentimentalismo: a simultânea atração e repulsão com relação a vida judaica no gueto. Para além das duas atitudes, o objetivo do autor é um: tenciona “levantá-los para fora, para tirá-los da letargia espiritual à qual séculos de isolamento os tinham conduzido”¹⁴⁷ (HOWE, 1990, p. 51, tradução nossa).

5.2 – A leitora, de I. L. Peretz

O conto *A leitora* é extremamente breve, não chegando a uma página inteira. Em ídiche, *Di Lezerin* integra uma antologia de contos intitulada *Di Tzayt* [O tempo], que teve a primeira publicação em 1891. Posteriormente¹⁴⁸, outra nova publicação de obras completas de Peretz foi realizada em Vilna.

¹⁴⁶ “There is a divine element in the lowest of human beings, and he thinks it worthwhile to discover it and to bring it to light, that it may outshine all the vices that have beclouded it.”

¹⁴⁷ “To lift them out of the spiritual lethargy to which centuries of isolation had brought them”.

¹⁴⁸ Toda a obra de I.L. Peretz foi publicada na coleção *Ale Verk fun Isaac Leib Peretz*, composta por 19 volumes, pela editora B. Kleckina, em Vilna. Todos os volumes foram digitalizados e estão hospedados no site *archive.org*. O conto *A Leitora* é localizado no volume 2, publicado em 1925.

Na tradução para o português, em uma antologia intitulada *Contos de I.L. Peretz*¹⁴⁹, realizada por J. Guinsburg, o conto integra a seção *O tempo*, com outros quatro contos: *Pássaro Exótico*, *Paz Doméstica*, *O candelabro de Hanucá* e *Nos tempos do Messias*. Em todos eles, a questão do tempo é fundamental para a mudança de pensamento das personagens ao longo da narrativa. Na seção *O tempo*, com cada um desses contos, emerge o indivíduo das personagens tipo que são costumeiramente, na literatura ídiche clássica, retratadas de modo estereotipado.

A narrativa está ambientada num pobre casebre, que é onde as personagens vivem: o velho aguadeiro, a sua mulher, a filha mais velha e os outros quatro filhos. A paupérrima habitação não é localizada em cidade específica, e possivelmente a ausência de um nome para a cidade seja uma estratégia de seu narrador para indicar apenas uma aldeia entre outras tantas, visto que o pobre casebre e a profissão das personagens são bastante similares àquelas comuns nos vilarejos judaicos. Eleger um nome para a cidade, nesse sentido, não faria muita diferença, justamente porque todas as cidadezinhas são paupérrimas, isto é, a narrativa pretende ser um exemplo paradigmático das condições da vida dos judeus nas zonas de assentamento, no Império Russo.

O casebre que surge como local de moradia das personagens é habitado por oito pessoas e “num espaço de quatro varas dormem sete almas”¹⁵⁰. Esta simples frase já revela a presença do narrador *fidedigno*, quando observa a miséria pela qual passa a família:

O velho aguadeiro não conseguiu carne, nem pescado, nem aguardente, nem pão branco para o Sabá. Pronunciou a bênção sobre o pão comum. Apenas lhe sobraram dois níqueis para comprar as velas sabáticas. Não pode sequer dar-se ao luxo de trocar de camisa.

Só lhe restou um prazer sabático: o de dormir pela semana inteira.

Do mesmo prazer desfruta a sua mulher... Durante toda a semana percorre as aldeias, comprando ovos, cordas, trapos. Esta semana saiu sem dinheiro. Em vão pediu que lhe fiassem e voltou para casa, sexta-feira à tarde, sem mercadoria, extenuada, morta... E mal concluiu a bênção das velas, caiu, exausta, e adormeceu.

Em geral o pai deita-se com três filhos – e ela com dois. Hoje, ambos foram dormir muito cedo. Os filhos não quiseram acordá-los. Assim, dormem e roncam estendidos no chão nu¹⁵¹.

¹⁴⁹ PERETZ, I. L. **Contos de I. L. Peretz**. São Paulo: Perspectiva, 1966.

¹⁵⁰ PERETZ, I. L. A leitora. In: GUINSBURG, J. (org.) **Contos de I. L. Peretz**. São Paulo: Perspectiva, 1966.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 189.

Na noite de sexta-feira, como parte do tradicional ritual de celebração para o *Shabat*, dá-se a preparação de uma farta mesa para o jantar, com um pão especial para o momento, a bebida, as velas para iluminar o recinto, os trajes especiais, as orações e os cânticos de alegria. Porém, essa celebração do *Shabat*, nessa família, não pode ser realizada plenamente, pois a penúria impede as personagens de adquirirem os alimentos necessários à celebração do *Shabat*.

Até a fala das personagens inexistente, sendo o narrador a voz que observa e descreve suas ações e sentimentos. As personagens não dialogam entre si, não pronunciam diretamente o que lhes aconteceu, nem contam em uma simples conversa em família como foram os dias intensos de trabalho: apenas o narrador *fidedigno* descreve enquanto comenta com ironia o insucesso das personagens em conseguir os alimentos para o *Shabat*, assim como sua reação ante a mesa vazia.

Na estrutura da narrativa, a ordem dos acontecimentos parte inicialmente da condição de vida dentro do casebre, este uma metonímica representação do *shtetl*, entendido como um lugar de amarga sobrevivência, pois desde o princípio da narrativa a descrição do ambiente e a situação da família estabelecem uma determinada ordem: a da apatia, resultante da miséria. Desse modo, exaustos pelo trabalho sem sucesso e com a fome não saciada, os habitantes da casa adormecem, essa é a ordem prevista para tal situação. Porém, há uma única pessoa que representa a desordem neste espaço ficcional de apatia - a filha mais velha:

Das velas sabáticas, uma ainda tremeluz, e dos moradores da casa um ainda está desperto.
É a filha mais velha.
Seus cabelos desgrenhados são ruivos; o rosto – amarelo: alimentado com batatas e nunca à saciedade. Nos olhos, entretanto, arde uma chama. O peito encovado arfa. As mãos esqueléticas tremem...¹⁵²

Como dito anteriormente, o conto clássico sempre conta duas histórias, uma em primeiro plano e outra, secretamente, em segundo plano, numa sequência narrativa de ordem, ruptura dessa ordem e nova ordem. Neste conto, o simples episódio de observância do *Shabat* é narrado em primeiro plano. Nele, a intenção de celebrar o *Shabat* não é satisfeita plenamente porque as condições econômicas não permitiram que a família desfrutasse de uma mesa sabática, com pão sabático, peixes, frutas, vinho e

¹⁵² Ibid., p. 189,190.

carnes. O alimento para o dia sagrado é fundamental na sociedade do *shtetl*, conforme aponta Howe (1990, p. 11, tradução nossa):

Nenhum outro gesto do mundo judeu simboliza essa união interna tão completamente como os rituais conectados a comida. Comida se tornou uma conexão entre o sagrado e o profano, a comunidade e a pessoa, esposa e marido, mãe e filhos. Exatamente pelo fato de existir em escassez, era uma maneira de expressar amor e liberar raiva. Os feriados mais felizes do ano significavam comidas especiais¹⁵³.

Apenas um pão comum, iluminado por algumas velas e ao som de breves orações, foi a celebração da família. Já no segundo plano, uma vela cintila porque um morador está desperto.

A filha mais velha, também descrita metonimicamente em consonância com o ambiente degradante em que vive, tem cabelo despenteado e um rosto amarelado num corpo magro, sendo essa a fisionomia da fome. Ainda assim, contrariando o ambiente da casa, a filha mais velha está desperta e o motivo de sua vigília é a leitura:

À luz bruxuleante, ela devora um romance de Schumer. Os lábios tremem de impaciência.
Está agitada. Receia: e se a vela extinguir-se antes que ela saiba da sorte de seu herói!¹⁵⁴

A filha mais velha está lendo um romance sentimental de Schumer e está ansiosa pela trajetória de seu herói. A leitura lhe causa ansiedade e sua maior preocupação é a vela sabática não resistir até ao final da narrativa que lê, pois a vida de seu herói parece ser muito mais interessante do que a sua existência.

A leitura de um texto de Schumer parece ser um espelho que revela a própria condição de sua leitora, pois Schumer, pseudônimo de Nahum Meir Schaikewitz¹⁵⁵

¹⁵³ “No other living gesture of the Jewish world symbolizes this internal unity so thoroughly as the rituals connected with food. Food became a link between the holy and profane, the community and the person, husband and wife, mother and children. Precisely because of its scarcity, it was a means of expressing love and releasing anger. The happiest of the year meant special foods, the holiest a denial of food.”

¹⁵⁴ Ibid., p. 190.

¹⁵⁵ Nascido em uma rica família lituana de Nesvizh, Schaikewitz recebeu educação tradicional e secular, como autodidata, aprendeu alemão ao ler tradução para o alemão da Bíblia, feita por Moisés Mendelssohn (1728-1786). Em contato com os *maskilim* e bastante influenciado pela escrita ídiche de Aizik Meier Dick (1814-1893) - o qual escreveu muitas histórias de caráter didático – refletiu em seus textos a condição da vida judaica em pequenas cidades. Estreou na imprensa em 1869, no periódico *Hamelitz*, e logo viria a popularidade literária de Schaikewitz permitindo-lhe dedicar-se a escrita em tempo integral. A linguagem de Schumer é simples, assim como a linguagem das massas judaicas na Lituânia, por isso os seus romances agradaram a massa leitora, principalmente o público feminino, e conseguiram diminuir consideravelmente o fanatismo que prevalecia nas pequenas comunidades rurais e urbanas. Muitos de seus romances históricos foram publicados na imprensa diária ídiche e algumas peças foram produzidas

(1849-1905), foi o autor de várias novelas e peças que representavam a condição da vida tradicional judaica em cidades russas em meados do século XIX.

Esse é o motivo da filha mais velha estar totalmente voltada para a narrativa de Schumer, que parece satisfazer a necessidade dos mais humildes, pois é acessível ao seu repertório linguístico e retrata seu próprio povo. À medida que lê e inebria-se com essa literatura, a personagem parece esquecer do espaço do alimento que lhe falta.

Aventurando-se na trama de seu herói, a filha mais velha não vive mais a realidade do casebre, mas constrói em sua mente um outro estado de consciência que anestesie sua condição. A atitude da filha mais velha é contrária ao *Shabat*, visto que o dia não propõe a extinção dos sentidos ou a fuga da realidade, mas sim uma nova atmosfera, isto é, a modificação da aparência de todas as coisas e, segundo Heschel (2012, p. 35), a consciência de que a experiência do *Shabat* é estar “dentro do *Schabat* mais do que *Schabat* estar dentro de nós”.

O *Shabat* nesse núcleo familiar, diferentemente do que ocorre no conto *Sabá*, não consegue realizar suas inerentes potencialidades: a de libertar o homem de sua prisão no espaço para então poder santificar o tempo. A família inteira está presa ao espaço, inclusive a filha mais velha que busca refúgio em outro espaço, o da ficção. Desse modo, os efeitos do *Shabat*, como a paz e a harmonia, não encontraram lugar no casebre, visto que o sobrenatural como consequência da ruptura na estabilidade da narrativa não se fez presença em *A Leitora*.

A presença do sobrenatural, que remete a elementos do conto maravilhoso, não é o elemento subsequente à ruptura da situação estável na narrativa. Mas, além do conto *Sabá* de Mêndele, outro conto pode clarificar a ideia de que, em alguns contos em que há a representação do *Shabat*, o sobrenatural surge como consequência da ruptura no equilíbrio na narrativa, como ocorre no conto *Paz doméstica*, de Peretz.

Também pertencente a seção *O tempo* (a qual o conto *A leitora* integra), *Paz doméstica* apresenta uma mudança de pensamento em relação à tradição, assim como uma transformação do ânimo com relação à condição precária em que vivem as personagens. Também narrado por um narrador *fidedigno*, que com sarcasmo e ironia

na Russa e em Nova Iorque. Na Romênia, Schumer conheceu Abraão Goldfaden (1840-1908), o fundador do teatro ídiche, e quando um teatro similar abriu em Odessa, Schumer começou a escrever peças de teatro. As peças, muitas das quais baseadas em seus escritos em prosa, foram recebidas com entusiasmo. Apesar do grande reconhecimento de seu público, em 1888, num panfleto intitulado *Shomers mishpet* (Teste de Schumer), escrito por diversos escritores, inclusive Scholem Aleihem, Schumer recebeu duras críticas, as quais julgavam sua obra como mal construída, pois fornecia retratos falsos da vida judaica, também por ser repetitiva e plagiado de fontes estrangeiras. Essas críticas, no entanto, não conseguiram dissuadir os leitores de Schumer.

observa e comenta as ações e atitudes das personagens, o conto tem como protagonista Haim.

Ele é um carregador que “[...] quando passa pelas ruas, recurvado sob o peso do fardo de mercadorias, quase não se enxerga o seu corpo”¹⁵⁶, e que cuida com amor e zelo de sua esposa, Ana, e mais três filhos. A família sustentada pelo pai mora em um *shtetl* e segue as tradições da religião judaica: a mulher cuida da casa e do bebê, o filho mais novo estuda no *heder* e a filha trabalha em uma oficina. A típica família do *shtetl* e, na representação literária, as personagens estereotipadas.

Haim trabalha exaustivamente e todo o dinheiro conseguido é repassado para mulher: “[...] joga para cima o salário enrolado num pedaço de papel e Ana apanha o embrulho no ar”¹⁵⁷. Para o casal, é importante garantir o sustento para a noite de *Shabat*:

- De quanto precisas, Ana?

- Seis copeques para passar pomada para a criança, alguns para as velas, pão eu já tenho... Carne também, uma libra e meia... Bem! Falta aguardente para o *kidusch*...E Ana enumera tudo o que necessita para o Sabá. Afinal chega à conclusão: é possível recitar o *kidush* sobre o pão e muitas outras coisas são facilmente dispensáveis!

O principal são as velas para a benção e pomada da criança.

E mesmo assim, quando Deus ajuda e as crianças gozam de saúde, quando o candelabro de cobre não está empenhado e principalmente quando há também um pudim, o casal passa um sábado bem alegre!

[...]

E à mesa reina uma alegria ainda maior¹⁵⁸.

Carregando mercadorias, Haim não pode dedicar-se aos estudos, mas como homem simples e piedoso, tenta entender os mistérios da *Torá*, e mesmo não compreendendo, o êxtase produzido pelo sobrenatural lhe atinge, trazendo à narrativa certo simbolismo:

Após a sesta. Haim vai à sinagoga, para ouvir a leitura da *Torá*. Lá, um *melamed* ensina a Lei ao povo simples. Faz calor e todos apresentam ainda um ar de sono. (...) Mas, de repente, o mestre-escola chega ao trecho em que se fala de outro mundo; [...] Aí todos se animam. As bocas, abertas, estudam a *Torá*... Todos ouvem atentamente, sem o mínimo ruído, as coisas do outro mundo! Haim costuma sentar-se perto da estufa. Seus olhos inundam-se de lágrimas. Tremem-lhe as mãos e as pernas. Corpo e alma, translada-se para o além! Haim sofre com os pecadores. Banha-se com eles, em chumbo derretido. É arremessado na funda de Satã, colhe as aranhas em florestas solitárias... [...] Mas, em compensação, logo em seguida, sente a delícia de

¹⁵⁶ Ibid., p. 185.

¹⁵⁷ Ibid., p. 186.

¹⁵⁸ Ibid., p. 186, 187.

todos os justos. A luz do paraíso, os anjos, o Leviatã, o *schor-habar*, e mil outras belas coisas surgem dos seus olhos, tão vivas e reais, que quando o *melamed* termina a leitura e, com um beijo, fecha o livro, Haim desperta, como de um sonho, como se voltasse de fato do outro mundo.

Desse modo, a condição social da família em *Paz Doméstica* é semelhante à de *A leitora*. Contudo, o que os diferencia, inicialmente, é a presença do sobrenatural na vida das personagens do primeiro conto. Enquanto em *Paz Doméstica* o *Shabat* traz a presença do sobrenatural, elemento que surge em sequência a ruptura estável da narrativa, em *A leitora* o *Shabat* não é vivenciado. Inclusive a vela, um objeto importante para a personagem Ana, é ressignificado em *A leitora* pela filha mais velha, que a utiliza para ler o romance de Schumer. Assim, com a ausência do *Shabat* na narrativa em *A leitora*, o sobrenatural desaparece e, ante o drama desta família, incapaz de realizar plenamente a celebração do *Shabat*, o naturalismo se impõe como um modo de descrever.

A escolha por esse tipo de descrição naturalista necessita da figura do narrador *fidedigno*, na medida em que este seleciona o momento que quer retratar, para tecer os comentários e avaliações sutis na malha da narrativa, e estes comentários evidenciam a presença do autor implícito. Na descrição do espaço impera a desolação, expressa por meio dos adjetivos que são sinais do resultado de uma ausência de ganhos com o comércio, de caridade, de comida na mesa e a de ânimo para o ser.

Desse modo, nesse conto clássico duas situações diversas são apresentadas ao leitor: a apática família em uma noite de *Shabat* de um lado, e o ânimo exaltado da filha mais velha durante a leitura de um romance de Schumer, de outro. A partir dessas situações contrapostas, o autor traça uma distinção entre coletivo e o indivíduo, chegando cada vez mais perto da caracterização individual, de modo que a massa recue para o fundo, para que o indivíduo típico apareça (HOWE, p. 1990. p. 57)¹⁵⁹. É na figura da filha mais velha que o indivíduo quer surgir, na dura tentativa de emergir “[...] dos escombros da integração comunal do *shtetl* a face pessoal, discreta e solitária do judeu como homem” (GUINSBURG, 1966, p. 23).

Com a ausência do sobrenatural, fator que parece ser fundamental na representação do *Shabat* que é também experimentado por um coletivo, se desfaz o

¹⁵⁹ “Peretz comes closer to individual characterization than any of his Yiddish contemporaries. The community, the mass, recedes into the background, and in its place he focuses upon typical individuals, though not yet the fully and uniquely individualized figures of modern literature”.

poder dignificante do dia sagrado. Ademais, o narrador não esclarece se o pobre homem consegue ir à sinagoga; de igual modo, não há relatos de sua troca de roupas, muito menos da alegria em celebrar o dia. Ir à sinagoga, vestir roupas melhores e alegrar-se fazem parte do tradicional ritual do *Shabat*. No entanto, nenhuma dessas ações estão presentes em *A leitora*, o que parece ser um motivo para a ausência do sobrenatural, já que não há a presença do *Shabat*. Sem a presença do *Shabat*, que pode trazer alegria ao coletivo, resta à filha mais velha o refúgio em seu livro.

A filha mais velha é o único membro da família que resiste aos infortúnios pelos quais passam a família. Ela permanece acordada e agitada pela leitura de um romance que retrata o mundo do *shtetl* pela perspectiva *maskil*. Assim, a resistência do indivíduo face à miséria se dá pela simples, mas individual, decisão de ler. Portanto, estar desperta caracteriza sua individualidade diante de um coletivo que dorme. Estar desperta é sinal de uma modernidade dentro de um ser que é, também, tradicional.

5.3 – *O relógio, de Scholem Aleihem*

O conto *O relógio* é um conto curto, cuja tradução para o português de J. Guinsburg integra uma série de narrativas chamadas “Histórias para crianças”¹⁶⁰. Em ídiche, *Der Zeyer* foi publicado em 1900, em uma série de narrativas chamada “Literatura ídiche para crianças” que era geralmente composta por monólogos falados por uma criança, cujas experiências foram refletidas através de uma perspectiva adulta. *Der Zeyer* também teve uma versão ilustrada¹⁶¹, publicada em 1947.

Os protagonistas do conto vivem na cidade de Kasrívke, uma criação literária de Scholem Aleihem para representar o *shtetl*, e toda a narrativa se passa na casa da família, à qual pertence o narrador. Na cidadezinha de Kasrívke, “a cidade dos velhos judeus com coração de criança”¹⁶², vivem Leibusch Hakaron, Nahum, a tia Iente, a empregada e Malca, a mãe do narrador. A cidade Kasrívke é o protótipo do *shtetl* e, conseqüentemente, descreve as condições de vida de muitos judeus na zona de assentamento judaico no século XIX:

¹⁶⁰ ALEIHEM, S. *O relógio*. In: GUINSBURG, J. *A paz seja convosco*. São Paulo: Perspectiva, 1966.

¹⁶¹ Esta versão impressa em Paris pode ser encontrada no seguinte arquivo: <https://archive.org/details/DerZeyger>.

¹⁶² GUINSBURG, J. *Elos de uma corrente - De Kasrívke a Nova York*. In: *Aventuras de uma língua errante*. São Paulo: Perspectiva, 1996. p. 101

A cidade da gente miúda, na qual vou introduzi-lo, amigo leitor, encontra-se bem no meio do abençoado *tehum*, onde os judeus foram amontoados um sobre o outro, como arenques num barril, com ordem de crescerem e se multiplicarem. E o nome desta famosa cidade é Kasrilevke¹⁶³.

Embora no conto *O relógio* a cidade de Kasrilevke não seja descrita em seus pormenores, outros contos de Scholem Aleihem descrevem esta cidade de forma cômica, como por exemplo, no conto *Dois mortos*:

Em matéria de famintos, o pessoal de Kasrilevke é muito entendido, pode-se até dizer, especialista. São capazes de reconhecer no escuro, pela simples voz, quem está apenas com fome e poderia, com todo o gosto, lambiscar alguma coisa, e quem está realmente com muita fome, a ponto de render quase a alma!¹⁶⁴

Também no conto *A cidade da gente miúda*:

Assim como podem ver, são todos eles, a gatinha miúda, nem criaturas melancólicas, nem respeitáveis burguesinhos preocupados. Pelo contrário, têm fama no mundo de grandes pobretões, chistosos, almas divertidas e alegres. Pobres mas contentes. É difícil dizer, na verdade, qual a causa de toda essa soberba? Nada, mas vive-se... Vive-se? Pois bem, pergunte-lhes, por exemplo: “Do que vocês vivem?” E eles responderão: “Do que vivemos? Não está vendo? Ha, ha, ha! Vivemos”... e o que é extraordinário, onde quer que os encontre, estão correndo como baratas tontas, um para cá, outro para lá, e nunca têm tempo. “Aonde estão correndo?” – “Aonde estamos correndo? Não está vendo? Ha, ha, ha! Estamos correndo. A gente espera arranjar alguma coisinha, ganhar para o sábado...”¹⁶⁵

Na cidade de Kasrilevke, a população pobre vive alegremente. Apesar de toda miséria, vive para “ganhar o sábado” e “Ganhar para o sábado – eis o ideal desta gente”, conclui o narrador no conto *A cidade da gente miúda*. Nesta cidade, a tradição religiosa parece ser o motor que a faz trabalhar. Nesse sentido, observar os dias santos torna-se imperativo, pois é por eles que se obtêm alegria e esperança.

A questão do tempo, também fundamental ao conceito de observância do *Shabat*, está na base do enredo do conto *O relógio*, de maneira que, com veemência, é afirmado pelo narrador. O acontecimento singular a ser relatado é a mudança das badaladas do relógio: de doze badaladas, o relógio passou a bater treze vezes.

O relógio bateu treze vezes...

¹⁶³ ALEIHEM, S. O relógio. In: GUINSBURG, J (org.). A paz seja convosco. São Paulo: Perspectiva, 1966.

¹⁶⁴ Ibid., p. 378.

¹⁶⁵ Ibid., p. 288.

Não pensem que estou brincando. Conto-lhes uma história que realmente aconteceu. Ocorreu em Kasrilevke, em nossa própria casa, e eu mesmo o presenciei¹⁶⁶.

A narrativa iniciada por uma situação instável (o descompasso das badaladas do relógio) parte para uma digressão do narrador, o qual relata como foi para sua família perceber o problema do relógio. Mesmo que tenha modificado a estrutura da “narrativa mínima”, Todorov (2014, p. 172) ainda salienta que:

Toda narrativa comporta este esquema fundamental, ainda que seja muitas vezes difícil reconhecê-lo: pode-se suprimir o início ou o fim, aí intercalar digressões, outras narrativas completas etc.

Nesse sentido, em *O relógio* esta ordem da “narrativa mínima” é brevemente invertida, pois o narrador, sem mistério algum, já revela ao leitor o motivo do desequilíbrio na narrativa. É desse modo que o conto é iniciado com a enunciação do narrador-personagem, que procura convencer o leitor da veracidade de seu testemunho¹⁶⁷. Como testemunha dos fatos, o narrador busca persuadir o leitor a acreditar em um fato extraordinário que ocorreu em sua casa: as estranhas badaladas de um relógio que outrora funcionava muito bem.

Após esta declaração, o leitor é conduzido a uma digressão na narrativa que segue o seguinte percurso de explanação: um antigo relógio de parede, uma herança passada de geração em geração que funcionava com toda a sua potência, ressoando “até a terceira casa” e servindo como regulador da vida de toda a cidade Kasrilevke, passa, sem explicação definida, a badalar além do tempo.

O mau funcionamento do objeto não é percebido por seus donos, sendo estes alertados quanto ao atraso do antigo relógio por um morador, Reb Leibisch Hakaron, que todos os dias comparava o seu relógio de bolso ao relógio de Nahum, o pai do narrador:

Aconteceu, uma única vez, que enquanto comparava os relógios com o seu almanaque, de repente pôs-se a bradar:
- Nahum! Depressa! Onde estás?
Mais morto do que vivo, meu pai veio correndo.
- O que há? O que aconteceu, Reb Leibisch?

¹⁶⁶ Ibid., p. 107.

¹⁶⁷ Essa perspectiva de Todorov quanto à estrutura da narrativa é similar às histórias hassídicas, as quais eram iniciadas com o breve relato de um fato extraordinário que se expandia para uma digressão cujo objetivo era dar veracidade aos fatos miraculosos de homens justos.

- O que aconteceu? Ainda perguntas? – replica Reb Leibisch, levando o relógio à altura do nariz de meu pai, a voz transtornada como a de um louco, como se lhe tivessem pisado no calo.
 - Nahum, como podes continuar calado? Não vês que o teu relógio está meio minuto adiantado? Meio minuto adiantado?! Atira-o fora!¹⁶⁸

Descrito pelo narrador como “um judeu dado a filosofar”, Reb Leibisch Hakarom representa o conhecimento secular que adentra o mundo do *shtetl*, mas que não é aceito por esta sociedade. Pelo fato de a educação religiosa prevalecer nas cidadezinhas, os moradores mais pobres não se interessavam por uma educação secular, visto estar na tradição religiosa sua devoção. Por isso, não possuíam domínio das línguas nacionais, tais como o polonês e/ou o russo, e eram hostis à ideia de assimilação à cultura europeia, muito por conta dos métodos brutais empregados pelo governo russo para a integração da massa judaica.

Reb Leibisch Hakarom questionava as suas práticas tão corriqueiras e prosaicas:

Vinha ele amiúde à nossa casa, para comparar os dois relógios. Entrando, sem dar ao menos um “boa noite”, seu olhar dirigia-se unicamente para o nosso relógio de parede, e deste para o seu relógio, em seguida para o almanaque, depois para o nosso relógio, novamente para o seu, mais uma vez para o nosso, para o almanaque... Isto se repetia por várias vezes. Depois, desaparecia.

[...]

Mas isso não tem importância. A aldeia toda conhece Reb Leibisch, o judeu a quem nada deste mundo consegue agradar. Do melhor *hazan* ele lhes dirá que é uma gralha. Do homem mais inteligente, que é um asno. Do mais belo pretendente, que é torto como uma foice. Do mais honesto dos indivíduos, dirá que a sua virtude é tão evidente como uma semana de oito dias¹⁶⁹.

Visto pela perspectiva do narrador como um louco, Reb Leibisch não se contenta com nada que provém da cidadezinha, enxerga defeito em todos os moradores e quer mostrar ao dono do relógio que este também tem um problema. Diante do descrédito de Nahum, a reação de Reb Leibisch é de resignação, embora com uma pequena revolta: “Reb Leibisch não pronuncia uma palavra. Dá um suspiro profundo, vira as costas e, sem um ‘até logo’, bate a porta”.

Nahum tem dificuldade em aceitar o problema no funcionamento do relógio, porque o objeto simboliza um passado que se mantém presente, isto é, pelo fato de o objeto representar uma tradição familiar, Nahum nega para si mesmo que o relógio, por

¹⁶⁸ Ibid., p. 107.

¹⁶⁹ Ibid., p. 108, 109.

ser antigo, deva ser trocado. Nesse sentido, justamente por ser antigo, Nahum se apegava ao legado com tamanha dedicação:

Toda véspera de Páscoa, ele o tirava cuidadosamente da parede, limpava-o por dentro com o espanador, retirando do seu interior algumas teias de aranha e moscas mortas que as aranhas tinham atraído para lá, ludibriando-as e arrancando-lhes as cabeças. E baratas mortas, extraviadas lá por dentro, que lá mesmo encontraram o seu triste fim...

Limpava-o, lustrava-o, repunha-o na parede, onde reluzia. Isto é, ambos luziam. O relógio, porque o tinham polido e lustrado. Meu pai, porque o relógio luzia¹⁷⁰.

A dedicação de Nahum direcionada ao relógio personifica o objeto e, em contrapartida, seu dono se transforma aos olhos do narrador: de tanto limpar e lustrar o relógio, “ambos luziam”. A personagem se harmoniza com o relógio, pois se associa àquele tempo. Em outra passagem da narrativa, o relógio adquire ares de um dedicado trabalhador à comunidade:

Enfim, nosso relógio era o relógio da cidade. Servia muito, muito fielmente. Nunca ficou parado, nem mesmo durante vinte e quatro horas. Nunca soube, na vida, o que era um relojoeiro. Só o pai o entendia¹⁷¹.

Mas o eficiente trabalho do relógio sinalizava uma mudança, que só seria percebida pela família dias depois quando “num dia bonito, límpido, sem nuvens”, com todos reunidos à mesa para o almoço, o relógio começou o seu trabalho e o narrador, que “gostava de contar as suas pancadas e o fazia em voz alta”, contava a cada badalada:

- Uma... Duas... Três... Sete... Onze... Doze... E... Como assim?... Treze!
 - Treze? – pergunta meu pai, caindo na gargalhada. – Que belo matemático que és! Benza-te Deus! Porventura já ouviste falar nalgum relógio que bata treze vezes?
 - Treze – replico. – Por minha palavra de honra, que foram treze!
 - Treze palmadas terás de mim! – responde o pai, com rancor. – Não repitas nunca mais semelhante tolice. *Goi*, um relógio não pode nunca bater treze vezes!
 - Sabes o que tenho a dizer, Nahum? – intervém minha mãe. – Receio que o menino esteja com a razão. Parece-me que eu também contei treze!
 - E essa? – replica o pai.

E parece que nele se insinua, sorrateiramente, uma ponta de dúvida. Após a refeição, aproxima-se do relógio, sobe num banquinho, sobe num banquinho, sacode algo dentro dele, uma rodela, e ele começa a dar horas.

¹⁷⁰ Ibid., p. 109.

¹⁷¹ Ibid., p. 109.

Contamos todos em coro, acompanhando cada batida com um movimento da cabeça:

- Uma... Duas... Três... Sete... Nove... Treze...

- Treze?! – diz o pai, encarando-nos com o olhar de um louco, como alguém que de repente ouviu dizer que a parede se pôs a falar e dizer coisas.

E recomeça a lidar com as rodinhas. E de novo o relógio bate treze vezes!¹⁷²

O elemento que trazia ordem para o espaço da narrativa [o relógio em pleno funcionamento] passa a ser também o elemento de desordem, quando deixa de funcionar como deveria. Conforme vimos em Piglia, a característica principal de um conto clássico é narrar uma história em primeiro plano, enquanto a segunda história é tecida secretamente, em segundo plano.

Na primeira história do conto *O relógio*, o narrador conta sobre a importância do relógio para a família e para a cidade; já a segunda história, construída em segundo plano, conta como o mau funcionamento do relógio atinge a família. Assim, em uma noite de sexta-feira, a família está finalizando uma bela refeição sabática enquanto é servida por uma empregada¹⁷³, quando uma parente chega a casa, a tia Iente. A tia Iente é descrita como desdentada e abandonada pelo marido, ela aparece no jantar já contando, desenfreadamente, um fato que ocorrera na feira.

O relato da tia anima os parentes a ponto de todos começarem a contar outras histórias “pelo gosto de contar, histórias em que uma não tem nada que ver com a outra”¹⁷⁴, até que a tia Iente retoma a fala e inicia, com entusiasmo, um outro relato acerca de um assassinato terrível. Durante a narração, os gritos da tia se misturam aos barulhos estridentes do relógio, a ponto de todos confundirem os sons provocados pelo relógio com possíveis ladrões da história da tia Iente, formando uma cena cômica por conta da confusão de sentimentos gerados pelo relato:

De repente, em meio de toda a gritaria de tia Iente, ouve-se: Trrr... Tarr... Bom... Dzin... Dzin... Bom... Absortos com a história, nosso primeiro pensamento foi de que os ladrões tinham assaltado nossa casa, atirando-se sobre nós com a mesma violência com que o teriam feito dez divisões de infantaria. Ou então que o teto tinha desabado, ou um terremoto, ou qualquer outra grande desgraça. Não podemos nos mexer do lugar. Entroolhamo-nos durante um minuto, mudos, depois em coro, começamos a gritar: Socorro!

Com ímpeto, minha mãe agarra-me de encontro ao peito e brada:

- Meu filho, recaia sobre mim o que te foi destinado. Ai de mim!

- Hum! O que é que há? O que há? O que aconteceu? – exclama o pai.

¹⁷² Ibid., p. 109, 110.

¹⁷³ A presença desta personagem revela a diferença entre a classe social da família em *O Relógio* em comparação às personagens de *Sabá* e *A leitora*.

¹⁷⁴ Ibid., p. 112.

- Nada, nada! Calma! – brada a tia Lente, gesticulando, enquanto a criada vem correndo da cozinha, mais morta do que viva.
 - Por que estão gritando? O que há? Algum incêndio? Onde?
 - Qual incêndio, qual nada! Que fogo? Queima-te tu mesma, rapariga, sufocante – grita a tia Lente à criada. – Lá vem ela com essa história, como se não bastasse o que há. Que história de incêndio é essa? Maldição! Por que estão gritando? Por quê? Por que todo esse berreiro? Que tudo isso recaia sobre os meus inimigos! O que aconteceu foi só um pequeno susto¹⁷⁵.

Depois de todo engano, todos percebem que a causa do enorme estrondo era a queda do relógio no chão, que faz com que ele fique completamente espatifado.

Por uma gradação, o narrador descreve a sua visão ao se deparar com o relógio (“como que assassinado, morto, despedaçado, cadáver para sempre!”)¹⁷⁶, personificando-o continuamente. Paralelamente, o pai comparado a um ser inanimado, “pálido como a parede, como que sem vida, baixando a cabeça como se faz ante o defunto”, reverencia o objeto ao tratá-lo como um ente querido. Em seguida, a mãe tenta consolar o marido, ao passo que o próprio narrador explicita o seu sentimento diante da cena: “olho para o pai, e vem-me a vontade de chorar”.

Enquanto as narrativas em *Sabá* e *A leitora* apresentam-se unicamente em terceira pessoa, com pequenas falas concedidas às personagens, na narrativa de *O relógio*, o filho coloca-se como a testemunha dos fatos, sendo o principal sujeito da enunciação do princípio ao fim da narrativa. O relato de um narrador-personagem poderia ser visto, em uma análise literária, com certa desconfiança, pois o que se tem é uma apreensão dos fatos por alguém que não pode se distanciar do acontecimento, logo, com uma perspectiva comprometida, como esclarece Booth (1980, p. 191):

[...] um facto, quando nos é dado pelo autor ou pelo seu porta-voz inequívoco, é muito diferente do mesmo facto, quando nos é dado por um personagem falível da história. Quando um personagem fala de modo realista, dentro do drama, destrói-se a convenção de confiança absoluta; e, embora não possamos negar as vantagens que isso tem para fins de ficção também não podemos negar o seu preço.

Todorov (1970, p. 48) também observa que “[...] a narrativa na primeira pessoa não explicita a imagem de seu narrador, mas, ao contrário, torna-a mais implícita ainda”. Contudo, apesar dessas objeções levantadas em torno do narrador em primeira pessoa, no conto duas marcas estilísticas na construção da narrativa podem servir como

¹⁷⁵ Ibid., p. 113.

¹⁷⁶ Ibid., p. 113.

prova de que a perspectiva do narrador-personagem é válida: a primeira marca mostra a objetividade na observação das ações das personagens:

Tínhamos um relógio, um relógio de parede, velho, muito velho, herdado de meu avô.

Reb Leibisch era uma pessoa que não tinha preguiça de todas as quartas-feiras à noite, antes do serviço vespertino, escalar o teto da sinagoga ou o cume da colina mais próxima à casa de estudos, e atentamente observar o momento do pôr do sol.

Mais morto do que vivo, meu pai veio correndo.

Toda véspera de Páscoa, ele o tirava cuidadosamente da parede, limpava-o (...) lustrava-o, repunha-o na parede, onde reluzia. Isto é, ambos luziam. O relógio, porque o tinham polido e lustrado. Meu pai, porque o relógio luzia. Mas veio o dia em que algo aconteceu. Foi um dia bonito, límpido, sem nuvens, durante o almoço, enquanto estávamos todos sentados à mesa.

[...] tia Iente, uma mulherzinha morena, engraçada, sem dentes, a quem o marido abandonara, rumando para a América, isto já há alguns anos. O pessoal conversa, a gente conta histórias pelo gosto de contar, histórias em que uma não tem nada que ver com a outra. Mais que todos, porém, fala a tia Iente¹⁷⁷.

Pela descrição do relógio como “velho, muito velho” e a herança do avô, inicia-se a construção da relevância desse objeto para todas as personagens, sendo a sua antiguidade a primeira informação dada ao leitor como algo que deva ser destacado. A outra informação é o fato de todos da cidade crerem na “absoluta exatidão” do relógio, de modo que, apesar da sua antiguidade, o seu valor maior está na autoridade que exerce sobre a cidade. Com essas duas informações valiosas oferecidas pelo narrador, antiguidade e autoridade, toda a narrativa será arquitetada, relacionando-a inclusive com as qualidades das personagens e do tempo da narrativa, desta forma:

- a) reb Nahum: descrito como “mais morto do que vivo” por causa de sua idade e, provavelmente, pelo modo como se locomovia. É a autoridade na casa, por isso aquele a quem todos se dirigem na tentativa de convencê-lo quanto ao problema no relógio. No entanto, os seus cuidados para com o relógio são tantos que camuflam o defeito do objeto. Inclusive, em contato com o relógio, o pai reluzia ao lustrá-lo, “ambos luziam”, estavam novos;
- b) o reb Leibisch Hakaron: “judeu dado a filosofar” e extremamente disposto a questionar as coisas antigas por meio de sua observação atenta, negava até a

¹⁷⁷ Ibid., p. 107-122.

validade do relógio de reb Nahum, comparando-o ao seu “reloginho”. A personagem era considerada uma autoridade nos estudos, pois “conhecia o almanaque de cor” e também por isso “podia-se crer em suas palavras”;

c) a tia Lente: a personagem que chega à casa da família na noite de sexta-feira, no encerramento da ceia sabática, contrasta com o privilegiado ambiente da casa da Nahum, onde há farta comida e até empregada, ao passo que a tia Lente tem sua pobreza revelada no abandono de seu marido e por não possuir dentes. Sua pobreza será confirmada pelo fato que animadamente narra, quando estava na feira e interrogou o peixeiro sobre os altos preços do peixe e, enquanto perguntava, foi interrompida por uma ricaça que tinha pressa em ser atendida;

d) o dia iluminado: embora o relógio já demonstrasse sinais de que algo não estava funcionando bem, o que fora apontado pelo reb Leibisch, só seria percebido quando em plena luz de “um dia bonito, límpido, sem nuvens”, o relógio iniciou a habitual badalada e, enquanto a família contava, batida a batida, o relógio bateu treze vezes para o desespero do pai.

Outra marca estilística que pode reforçar a veracidade nesse tipo de narração é a inclusão de um sonho na narrativa, quando o narrador descreve o seu sonho no final de seu testemunho sobre os fatos.

No sonho, o relógio personificado em um moribundo geme “envolto em brancas mortalhas”, com uma “longa língua, uma língua humana, pra lá e pra cá” enquanto marcava o número treze. A cena provocava dores na alma do narrador.

Nessa simples descrição de seu sonho, o narrador revela ao leitor o seu desejo mais íntimo. Os sonhos, diferentemente do que se pensava nos tempos antigos, são um produto da mente que sonha, sendo compostos por um conteúdo manifesto (aquilo que o sonhador consegue lembrar ao acordar) e um latente (o significado do sonho), os quais surgem por estímulos e pelas fontes dos sonhos (perturbações), conforme afirmou Sigmund Freud (1900, p. 19, 27):

Todo o material que compõe o conteúdo de um sonho é derivado, de algum modo, da experiência [...] Mas seria um erro supor que uma ligação dessa natureza entre o conteúdo de um sonho e a realidade esteja destinada a vir à luz facilmente, como resultado imediato da comparação entre ambos.

Qualquer enumeração completa das fontes dos sonhos leva ao reconhecimento de quatro tipos de fonte, e estes também têm sido utilizados para a classificação dos próprios sonhos. São eles: (1) excitação sensoriais externas (objetivas); (2) excitações sensoriais internas (subjetivas); (3)

estímulos somáticos internos (orgânicos); e (4) fontes de estimulação puramente psíquicas.

Além disso, Freud (1999, p. 507) afirma que “por trás dos sonhos se ocultavam um sentido e um valor psíquico”, por isso concluiu “que os sonhos não passam de realização de desejos, e não apenas em virtude da contradição trazida pelos sonhos de angústia”. Assim, Freud (1999, p. 530, grifos do autor) ressalta:

Foi sobretudo nas crianças que encontramos sonhos de desejos não distorcidos; embora *breves*, claros sonhos de desejo *pareciam* (e enfatizo esta ressalva) ocorrer também nos adultos.

[...]

Posso distinguir três origens possíveis para tal desejo: (1) Ele pode ter sido despertado durante o dia e, por motivos externos, não foi satisfeito; nesse caso, um desejo reconhecido do qual o sujeito não se ocupou fica pendente para a noite; (2) Ele pode ter surgido durante o dia, mas foi repudiado; nesse caso, o que fica pendente é um desejo de que a pessoa não se ocupou, mas que foi suprimido. (3) Ele pode não ter nenhuma ligação com a vida diurna e ser um daqueles desejos que só a noite emergem da parte suprimida da psique e se tornam ativos em nós.

Em consonância com o pensamento de Freud, o sonho do narrador pode ser um desejo: sendo o relógio um símbolo para o tempo, a morte de um antigo tempo, mesmo que com o sofrimento diante da morte de um passado que se extingue, representa um desejo de prosseguir para tempo futuro. Um novo tempo que urge.

Nesse sentido, Liptzin (1963, p. 88) destaca que Scholem Aleihem incorpora em seus escritos:

[...] os desejos desarticulados, os sonhos não realizados, as preocupações não resolvidas, os interesses diários, as frustrações sempre recorrentes e as esperanças imortais da pessoa média¹⁷⁸.

Encontramos, portanto, um autor implícito no conto *O relógio*. Este autor estilisticamente elege um narrador em primeira pessoa, uma criança que tem uma perspectiva de um adulto observador, comentador e julgador de um fato ocorrido em sua casa, ou seja, um narrador *fidedigno*. Além disso, é um narrador que revela a si mesmo ao narrar um sonho, um desejo íntimo.

¹⁷⁸ “[...] the inarticulate desires, the unrealized dreams, the unsolved worries, the daily interests, the ever recurring frustrations, and the undying hopes of the average person”.

Assim, ao selecionar um drama familiar que encontrará seu ápice numa noite de *Shabat*, com um fino traço estilístico da fusão do drama com a comédia, Scholem Aleihem está valorizando o coletivo quando busca a aura do gueto em dissolução.

Nesse sentido, construir um retrato da vida no *shtetl* para educar - como fez Mênделе - ou para ressaltar o indivíduo imerso no coletivo - como procurou I. L. Peretz - não era a intenção de Scholem Aleihem. O projeto literário de Scholem Aleihem era revelar que todo judeu, com ou sem barba, é uma criança, para daí aprofundar na alma desse “judeu-criança” para fazer o “humor brotar justamente enquanto esse judeu-criança se debate nas tramas fechadas” (KUTCHINSKY, 1995, p.19, grifo nosso).

Portanto, Scholem Aleihem buscou, com o conto *O relógio*, ressaltar a essência “precária, incerta, assustadora e, mesmo assim, sempre ligada por um senso de união e afeição” (HOWE, 1990, p. 55) do *shtetl*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tarefa primordial do narrador *fidedigno*, conforme procuramos destacar nos contos *Sabá*, *A leitora* e *O relógio*, é descrever qualitativamente o espaço e as personagens, enquanto tece comentários disfarçados de sucessão de fatos. A cada nova informação sobre os elementos da narrativa, um novo conhecimento é revelado ao leitor, ou seja, a tarefa “[...] mais óbvia do comentador é contar ao leitor factos que, doutro modo, não chegariam facilmente ao seu conhecimento” (BOOTH, 1980, p. 185).

Tais fatos resumidos, comentados e julgados pelo narrador *fidedigno* são essenciais para a narrativa como um conhecimento oferecido ao leitor, porque as observações do narrador são o discurso de seus autores. Ou seja, na medida em que o narrador descreve lentamente os fatos, enquanto qualifica os elementos da narrativa, ele “pré-semantiza os objetos afetando-os prematuramente de significado e valor”, visto que o autor conhece o objeto a qual retrata e, com isso, quer persuadir o seu leitor. Assim, a mensagem presente nos contos analisados é constatada pela “relação entre o sujeito que a defende e o outro que deveria aceitá-la como verdadeira” (BOSI, 2013, p. 253).

O discurso dos escritores Abramóvitsh, Peretz e Rabinovitch presente em seus textos faz parte do engajamento político e social que cada um deles tomou para si. Ética e estética misturam-se em sua produção literária: pela estética constroem personalidades literárias, como *Mêndele, o vendedor de livros* e *Scholem Aleihem*; pela ética buscam a transformação da massa judaica em um indivíduo autônomo, liberto do obscurantismo, plenamente consciente de cidadania, em um novo homem, no caso de Abramóvitsh e Peretz. Assim como quis trazer a aura de um mundo judaico das cidadezinhas russas do século XIX em dissolução, no caso de Scholem Aleihem.

Para isso, os escritores perscrutam o mundo judaico do *shtetl* no momento mais singular dessa cultura, o *Shabat*, em que o judeu parece sensível à tradição. Nos contos analisados, o espaço e as personagens se fundem e têm sua aparência deformada - numa técnica excelente para a descrição com vistas a uma interpretação pontual, pois “nada mais importante para chamar a atenção sobre uma verdade do que exagerá-la”¹⁷⁹.

Segundo Sodré (1965, p. 13) afirma, o trabalho do escritor é captar a realidade e colocar-se em uma dupla função: espectador e testemunha, pois “é o homem que vive

¹⁷⁹ CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. 2006. p. 13.

atento ao espetáculo da vida” e também “depõe sobre o que assiste”. Nesse sentido, estes escritores que nasceram, cresceram e testemunharam a vida da sociedade do *shtetl* desempenham um papel social de formação de uma nova sociedade judaica, o qual é reconhecido pelos seus leitores, na medida em que “[...] escritor e obra constituem, pois, um par solidário, funcionalmente vinculado ao público”¹⁸⁰.

A análise dos contos procurou mostrar o engajamento de seus autores na formação do homem, no caso de Mên dele e Peretz, na medida em que construíram suas obras com base ideológica iluminista. Ademais, revelaram a influência literária que obtiveram no meio em que viviam, visto que era característico na literatura russa, da segunda metade século XIX, o intercalar do pensamento estético com o social, no intuito de elucidar e problematizar as questões sociais e políticas.

Para Guinsburg (1966, p. 7), a estratégia era oferecer “[...] ao leitor de toda parte a possibilidade de visualizar-se num mundo literário aparentemente tão estranho, de redescobrir aí a sua própria imagem, de captar a voz de seus próprios sentimentos e perceber o seu próprio ser”.

Também Migdal (2012, p. 29), salienta a missão que Mên dele lançou para si quando decidiu escrever ao povo¹⁸¹, tendo como propósito apresentar a vida do judeu do Leste europeu na literatura, apurar o gosto para esta nova literatura e desenvolver o idioma. O objetivo de Mên dele era usar “a caneta como arma para educar seu povo”, para que este abandonasse a sua inércia ao tornar-se o sujeito construtor de sua história. Ou seja, uma literatura baseada em uma “filosofia da ação” (GUINSBURG, 1966, p. 11).

Portanto, estas três representações do *Shabat*, empreendidas por Mên dele, Peretz e Scholem Aleihem estão intimamente ligadas aos propósitos destes escritores.

Quanto à estrutura da narrativa feita por cada um deles, percebemos semelhanças na estrutura elementar da narrativa, ou como denominou Tzvetan Todorov, na “narrativa mínima”, a qual também é observada por A. J. Greimas. De igual modo, nessa estrutura, vê-se as formas de um conto clássico, conforme a teoria de Ricardo Piglia.

Quanto aos elementos da narrativa, há semelhanças na descrição do espaço eleito e na caracterização das personagens. Inclusive na escolha para um narrador que

¹⁸⁰ Ibid., p. 87.

¹⁸¹ Conforme a pesquisadora, os objetivos do escritor podem ser encontrados na obra autobiográfica *Shloime Reb Chaim's* (1899), publicada inicialmente na revista *Der yud* [O judeu].

revele a voz do autor, notou-se a presença de um narrador *fidedigno*, conforme proposto por Wayne R. Booth.

Além disso, quando a intenção é representar também a beleza inerente do *Shabat* e suas potencialidades, no conto podem surgir os elementos do conto maravilhoso, pois o sobrenatural que surge na narrativa é visto como natural para as personagens. O sobrenatural move o espírito das personagens transformando o ânimo de vida.

No tocante à temática, quando a intenção do autor é retratar uma realidade para educar, como na representação do *Shabat* em *Sabá* de Mênделе, os elementos do conto maravilhoso surgem para romper uma ordem e ressaltar certo encanto presente no *Shabat*, mas cuja beleza – que pode ser entendida como primitiva à luz da teoria de Victor Hugo - não era suficientemente capaz de integrar o judeu do século XIX, que vivia nos pobres vilarejos, à cultura europeia moderna.

De outro lado, a representação do *Shabat* no conto *A leitora* de I.L. Peretz é um pretexto para caracterizar indivíduos que estão diluídos no coletivo. Por fim, para trazer comicamente à memória a aura de um mundo em dissolução, por motivo de expulsões, pogroms e imigrações, Scholem Aleihem encontrou numa noite de *Shabat* a face cômica de um drama familiar.

REFERÊNCIAS

- ALEIHEM, S. O relógio. In: GUINSBURG, Jacó. *A paz seja convosco*. São Paulo: Perspectiva, 1966.
- ALTER, Robert; KERMODE, Frank. *Guia Literário da Bíblia*. Trad. Raul Ficker. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1997.
- ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. Trad. Vera Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. Introduction. In: *Modern Hebrew Literature*. Behrman House, INC, 1975.
- ASCHHEIM, Steven E. German Jewry and the making of the ostjude, 1800-1880. In: *Brothers and strangers – The east european Jew in German Jewish Consciousness, 1800-1923*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996.
- ASHERI, Michael. *O Judaísmo Vivo*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987.
- AUERBACH, Erich. Epílogo. In: *Mímeses - A representação da realidade na literatura ocidental*. Trad. George Sperber. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- BAUMGARTEN, Jean; ERTEL, Rachel (orgs.). *Mil anos de culturas Asquenazes*. Trad. Nilson Moulin e Sara Rosenchan. São Paulo: Bispo, 2010.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas. Magia e técnica. Arte e política*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, pp. 197-221, 1985.
- BEREZIN, Rifka (org.). *Caminhos do Povo Judeu*. São Paulo: Vaad há'chinuch, 1975.
- _____. (org.). Prefácio. In: *Imigrantes, Mascates & Doutores*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 9ª impressão. São Paulo: Paulus, 2013.
- BOOTH, Wayne. *A retórica da ficção*. Trad. Maria Teresa H. Guerreiro. Lisboa: Editora Arcádia, 1980.
- BOSI, Alfredo. Ideologias e contraideologias. In: *Entre a literatura e a história*. São Paulo: Editora 34, 2013.
- BRIGHT, John. *História de Israel*. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulus, 1978.
- BUBER, Martin. *Histórias de Rabi*. Trad. Marianne Arnsdorf et al. São Paulo: Perspectiva, 2011.

CANDIDO, Antonio. *Noções de análise histórico-literária*. 3. ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

_____. *Literatura e Sociedade*. 9. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. 9ª ed. São Paulo: Editoria Ática, 1997.

CORTÁZAR, Julio. *Valise de cronópio*. Trad. Davi Arrigucci Jr. e João Alexandre Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1974.

DIMAS, Antonio. Espaço e Romance. 3. ed. São Paulo: Editora Ática, 1994.

ENCYCLOPAEDIA JUDAICA. Jerusalém: Keter Publishing House, 1972.

FACKENHEIM, E. L. *Qué es el judaísmo? Una interpretación para nuestra época*. Buenos Aires: Lilmod, 2005.

FLEG, Edmond. *Introdução à história da Literatura Judaica*. Rio de Janeiro: Edições Comentário, 1961. Instituto Brasileiro Judaico de Cultura e Divulgação.

FREUD, Sigmund. A Psicologia dos processos oníricos. *In: A interpretação dos sonhos*. Trad. Walderedo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

_____. A literatura científica que trata dos problemas dos sonhos. *In: A interpretação dos sonhos (I)*. Trad. Walderedo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro: Imago, 1900.

FRIDLIN, Jairo (org.). *Sidur Completo*. São Paulo: Sêfer, 1997.

FRIEDEN, Ken. *Classic Yiddish Fiction: Abramovitsh, Sholem Aleichem, and Peretz*. New York: State University of New York Press, 1995.

FRIEDMAN, Normam. *O que faz um conto ser curto?* Trad. Marta Cavalcante de Barros. *In: Revista USP*, São Paulo, n.63. p. 219-230, setembro/novembro 2004.

FRITZ, Pinkus. *O Shabat*. São Paulo: Congregação Israelita de São Paulo, 1961.

GAY, Peter. The Enlightenment in Its World. *In: The Enlightenment an interpretation: the rise of modern paganism*. New York: W.W. Norton & Company, 1966.

GENETTE, Gérard. *Discurso da narrativa*. Trad. Port. Lisboa: Vega Editora, [19--].

GIGLIO, Auro del. Introdução. *In: Iniciação ao estudo da Torá*. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer Ltda, 2003.

GOTLIB, Nádia. *Teoria do conto*. 10ª ed. São Paulo: Ática, 2002.

GUINSBURG, Jacó. *O Conto Ídiche*. São Paulo: Perspectiva, 1966.

_____. *Contos de I. L. Peretz*. São Paulo: Perspectiva, 1966.

- _____. *A paz seja convosco: Scholem Aleihem*. São Paulo: Perspectiva, 1966.
- _____. *Entre dois Mundos*. São Paulo: Perspectiva, 1967.
- _____. *Quatro mil anos de poesia*. São Paulo: Perspectiva, 1969.
- _____. (org.). *O Judeu e a Modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 1970.
- _____. *Aventuras de uma Língua Errante*. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- _____. (org.). *Scholem Aleikhem - Tévyve, o leiteiro*. Trad. Jacob Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- _____. (org.). *Aspectos do Hassidismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- GRUNFELD, Isidor. *O que é respeitar o shabat?* São Paulo: Editora e Livraria Sêfer Ltda, 2008.
- HESCHEL, Abraham J. *O Schabat: seu significado para o homem moderno*. Trad. Fany Kon e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- HOWE, Irving (org.). Introduction. In: *The Penguin Book of Modern Yiddish verse*. Pennsylvania: Penguin Books, 1988.
- _____. Yitskhok Leybush Perets. In: *The Penguin Book of Modern Yiddish verse*. Pennsylvania: Penguin Books, 1988.
- _____. *A Treasury of Yiddish Stories*. New York: Penguin Books, 1990.
- _____. *The best of Sholom Aleichem*. New York: Walker and Company, 1979.
- KAPLAN, Aryeh. *Shabat, dia de eternidade*. Trad. Esther Eva Horovitz. São Paulo: Maayonot, 1994.
- KAYSER, Wolfgang. Capítulo X – A estrutura do Gênero. In: *Análise e interpretação da obra literária*. Trad. Paulo Quintela. 6ª ed. Coimbra: Américo Amado Editor, 1976.
- KRAUSZ, Luis S. *Fora dos muros: entre a Bildung e a Revelação*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009.
- _____. O Exílio no coração: Modernidade e Messianismo em Hiob. In: *Rituais Crepusculares – Joseph Roth e a Nostalgia Austro-Judaica*. São Paulo: Edusp, 2011.
- _____. *Passagens: Literatura Judaico-alemã entre Gueto e Metrópole*. São Paulo: Edusp, 2012.
- KUTCHINSKY, Meyer. Introdução. In: GUINSBURG, Jacó. *O Conto Ídiche*. São Paulo: Perspectiva, 1966.

LESTSCHINSKY, Jacob. Migrações Judaicas 1840-1956. In: RATTNER, Henrique. *Nos Caminhos da Diáspora - Uma introdução ao estudo demográfico dos judeus*. São Paulo: Centro Brasileiro de Estudos Judaicos, 1972.

LEWIN, Helena; KUPERMAN, Diane (org.). *Judaísmo: memória e identidade*. Rio de Janeiro: UERJ, 1997.

LIPTZIN, Sol. *The Flowering of Yiddish Literature*. New York: A.S. Barnes and Company, 1963.

MAGALHÃES JR, Raimundo. *A arte do conto*. Rio de Janeiro: Bloch, 1972.

MALOGOLOWKIN, Michael (org.). *Shabat – A consagração do Repouso*. São Paulo: Exodus, 1998.

CARPEAUX, Otto Maria. Introdução. In: GUINSBURG, Jacó. *A paz seja convosco: Scholem Aleihem*. São Paulo: Perspectiva, 1966.

MARK, I. Mendele loshn. Ídishe shprach – Jurnal far di problemen fun der ídicher clalshprach. In *YIWO*, vol. XXVII, n. 1, junho de 1967.

PERETZ, Itzhok L. A leitora. In: GUINSBURG, Jacó. *Contos de I.L. Peretz*. São Paulo: Perspectiva, 1966.

PIGLIA, Ricardo. *Formas Breves*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PONTIERI, Regina. Formas históricas do conto: Poe e Tchekhov. In: BOSI, Viviane (orgs). *Ficções: leitores e leituras*. Cotia: Ateliê Editorial, 2001.

PROPP, Vladimir. *Morfologia do conto maravilhoso*. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1984.

REHFELD, Walter. *Nas sendas do Judaísmo*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

ROSENFELD, Anatol. Introdução. In: GUINSBURG, J.; ROSENFELD, A. (orgs) *Entre dois mundos*. São Paulo: Perspectiva, 1967.

_____. *Judaísmo, reflexões e vivências*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

ROZENCHAN, Nancy. Quem é o pai do romance ídiche moderno? In: *Revista de Estudos Judaicos*. Belo Horizonte: n. 4. p.159-165, 2002.

_____. Apresentação. In: SFÓRIM, Mên dele Mòikher. *O homenzinho*. Trad. Genha Midgal. São Paulo: Humanitas, 2012.

SACHAR, Howard M. *O Judeu nos tempos modernos*. Trad. Dinah Price e outros. Rio de Janeiro: Editora Tradição, 1967.

SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

SELTZER, Robert M. *Povo Judeu, Pensamento Judaico II – A experiência Judaica na História*. Trad. Maria Lúcia White Pereira Braga. Rio de Janeiro: Koogan Participações e Empreendimentos, 1989.

SFÓRIM, Mêndele Môikher. *O homenzinho*. Trad. Genha Midgal. São Paulo: Humanitas, 2012.

_____. Sabá. In: GUINSBURG, Jacó. *O Conto Ídiche*. São Paulo: Perspectiva, 1966.

SLOVÈS, Henri. O riso de Scholem Aleihem. In: GUINSBURG, Jacó. *A paz seja convosco: Scholem Aleihem*. São Paulo: Perspectiva, 1966.

SODRÉ, Nelson Werneck. Posição do Escritor. In: *Ofício de escritor: Dialética da literatura*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1965.

SORJ, Bernardo. *Judaísmo e Modernidade: Metamorfose da Tradição Messiânica*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

TODOROV, Tzvetan. *As estruturas narrativas*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 1979.

_____. *Estruturalismo e poética*. Trad. João Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1970.

_____. *Introdução à literatura fantástica*. Trad. Maria Clara Correa Castello. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. *Introdução à literatura fantástica*. Trad. Maria Clara Correa Castello. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

WALDMAN, Berta. Apresentação: Tévyé, o leiteiro, de Scholem Aleikhem, em tradução. In: GUINSBURG, Jacó (org.). *Scholem Aleikhem - Tévyé, o leiteiro*. Trad. Jacob Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012.

YERUSHALMI, Yosef H. *Zahor – Judaica História e Memória Judaica*. Trad. Lina. G. Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

Artigos

ASSAF, David. Hasidism: Historical Overview. In YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe, 27 October 2010. Disponível em: <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Hasidism/Historical_Overview>. Acesso em: 19 ago. 2015.

DAUBER, Jeremy. Shomer. In YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe, 15 October 2010. Disponível em: <<http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Shomer>>. Acesso em: 19 ago. 2015.

DUBNOW, S. M. Abramowitsch, Solomon (Shalom) Jacob. *In Jewish Encyclopedia.com*. Disponível em: <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/625-abramowitsch-solomon-shalom-jacob>>. Acesso em: 19 ago. 2015.

FELDMAN, Sergio. *O Shtetl*. Disponível em: <<http://www.chazit.com/cybersio/artigos/shtetl.html>>. Acesso em: 4 abr 2015.

HOSBSBAWN, Eric. *Virtudes da diáspora*. Disponível em: <<http://www.chazit.com/cybersio/artigos/hobs.html>>. Acesso em: 4 abr 2015.

KRAUSZ, Luis S. O crepúsculo da ética imperial Habsburga em Bruno Schulz e Joseph Roth. *In Estudos de Sociologia n° 21*. v. 11, n. 21, pp. 129-142. Araraquara: FCL UNESP: 2006.

KRUTIKOV, Mikhail. Yiddish Literature: Yiddish Literature after 1800. *In YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, 29 June 2016. Disponível em: <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Yiddish_Literature/Yiddish_Literature_after_1800>. Acesso em: 19 ago. 2015.

MIRON, Dan. Sholem Aleichem. *In YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, 16 May 2013. Disponível em: <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Sholem_Aleichem>. Acesso em: 19 ago. 2015.

_____. Abramovitsh, Sholem Yankev. *In YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, 19 August 2010. Disponível em: <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Abramovitsh_Sholem_Yankev>. Acesso em: 19 ago. 2015.

_____. Prose: Yiddish Prose. *In YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, 12 October 2010. Disponível em: <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Prose/Yiddish_Prose>. Acesso em: 19 ago. 2015.

PERETZ, Isaac L. *Ale Verk Isaac Leib Peretz: Di Tzayt*. Disponível em: <<https://archive.org/details/nybc209370>>. Acesso em: 6 abr. 2015.

ROSENTHAL, Herman. Peretz, Isaac Lob. *In Jewish Encyclopedia.com*. Disponível em: <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12024-peretz-isaac-lob>>. Acesso em: 19 ago. 2015.

SEFARIM, Mendele M. *Ale Verk fun Mendele Mokher Sefarim: Shabes un yom-tev*. Disponível em: <<https://archive.org/details/nybc202711>>. Acesso em: 4 abr. 2015.

SINGER, Isidore. Schaikewitz, Nahum Meir (Shomer). *In: Jewish Encyclopedia.com*. Disponível em: <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/13247-schaikewitz-nahum-meir-shomer>>. Acesso em: 19 ago. 2015.

WIENER, Leo. IX. Prose writers from 1863-1881: Abramowitsch. *In: The history of Yiddish literature in the nineteenth century*. London: Marcxml, 1899. pp. 148-160. Disponível em: <<https://archive.org/stream/historyofyiddish00wienuoft#page/148/mode/2up>>. Acesso em: 4 abr. 2015.

WISSE. Ruth R. Peretz, Yitskhok Leybush. *In YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, 15 December 2010. Disponível em: <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Peretz_Yitskhok_Leybush>. Acesso em: 19 ago. 2015.

Dissertações e Teses

MIDGAL, Genha. *Mêndele e o pequeno homenzinho*. São Paulo: USP, 2010. 157 f. (Tese de Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

KRAUSZ, Luis S. *Exílio entre o Shtetl e o crepúsculo: Joseph Roth e o judaísmo fin-de-siècle austríaco*. São Paulo: USP, 2006. 201 f. (Tese de Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

ANEXOS

Anexo A – Textos dos autores na íntegra

SFÓRIM, M. Sabá. *In: GUINSBURG, J. O Conto Ídiche*. São Paulo: Perspectiva, 1966. pp. 78 - 81

SABÁ

No caminho estreito, que se espreguiça languidamente no campo aberto, perdendo-se às vezes nalgum bosquezinho vicejante, arrasta-se rangendo carrinho abarrotado. O cavaleiro, magro, pele e osso, de focinho pelado e liso como, com perdão da palavra!, o rosto escanhado de um homem, levanta as patas, põe de fora a língua pontiaguda, sacode-se a cada instante, e parece sempre no mesmo lugar. A cada sacudidela do animal respondem as rodas gastas, enraivecendo-se com a voz estranha e rouca. E o carro pula, dando um gemido. É o carro de Senderl Karobainics, a sua carrocinha de mascatear. É nessa carreta que percorre as povoações vizinhas e leva sua mercadoria às aldeias e às feiras das cidadezinhas, sentado num dos lados da frente, com as pernas penduradas, balouçando quase rente ao chão.

É época de Hanucá. Noites compridas, dias curtos. Um tempo louco e caprichoso. Dez temperaturas numa hora. Frio e calor. Ora venta, é de assustar. Ora fica tudo quieto e parado, é uma delícia! Senderl aguentou maus pedaços, coitado, por causa do tempo. Provou o gosto dos lodaçais espessos e inconscientes. Cavalo e carro afundaram na lama imunda. Ele empurrou, puxou, emporcalhando-se todo, e, não tivesse o Onipotente enviado um camponês para socorrê-lo, ainda estariam lá, atolados. Só na quarta-feira à tarde é que soprou um ventinho, secando um pouco a lameira. À noite caiu uma neve miúda, e a terra cobriu-se de um manto novo e branco. Sexta-feira cedo o sol, em trajes matinais, vermelho-púrpura, mostrou o rosto dourado. Foi realmente uma visita de há muito esperada e sumamente grata. Esplendendo, brilhou por toda parte. Que prazer, que alegria!

Após uma semana inteira de vaivém, o nosso Senderl, como de costume, volta a casa, na aldeia de Cabtzansk, para festejar o sábado junto da mulher e dos filhos. Ainda resta um bom trecho de estrada, uma planície larga, cercada de ambos os lados por grandes pinheirais. Senderl envereda por ela, o coração alegre, sentindo no ar a véspera do *schabat* e a beleza do mundo de Deus. A neve recém-saída estende-se pelo solo como um fino manto de algodão, muito branco, e os seus reflexos multicolores brincam diante dos olhos. Fantasiosa, a neve dispõe-se em ramalhetes como grinaldas de prata, sobre as copas verdes dos pinheiros. Lá em cima, na amplidão pura e fresca, há bandos de pássaros em revoada. Ora reúnem-se para uma sarabanda infernal, ora separam-se em todas as direções, em meio de enorme alarido. Um ruidoso passarinho surge não se sabe de onde, procurando o que comer. Detém-se um instante, para pousar num galho, resmunga algo na sua língua arrevesada, depois prossegue. Subitamente, emerge da mata um animal curioso, um burro ou um veado. Atira-se aos saltos e em disparada sobre a neve, mal tocando-a com as patas ligeiras, e num abrir e fechar de olhos, ei-lo que penetra no outro lado do bosque.

Senderl está feliz. Sente de longe o seu lar, o sossego. O cavalo, também, parece que está feliz. Sabe para onde vai. E sabe que amanhã é sábado. E desde o dia em que passou a pertencer àquele bípede de barba e *peies*, ele sabe que amanhã descansará numa estrebaria, sem trabalho algum. E levantando a cabeça, abanando a cauda, trota um pouco mais depressa. Dentro de uma hora, no entanto, saindo do bosque, o caminho

piora. A neve funde-se e o lodaçal congelado dissolve-se. A casa ainda está longe. E o cavalo, coitado, mal se move. Põe a língua fora, relincha, faz o que pode! O perigo de ficar no meio do caminho é grande e... é de amargar!

O sol desliza pelas pontas das árvores, no hemisfério celeste. As sombras deitam-se e se adensam sobre Cabtzansk, cobrindo sua pobreza, suas velas imundas e seus casebres rasteiros. Formam um como véu de noiva. E com efeito, eis que vem a noiva, a princesa *Schabat*. As velas acesas em sua honra brilham qual estrelas, através das janelas, e seus reflexos são como estrias douradas nos dois lados da rua. Judeus, parentes da noiva, paramentados em veste talaes de seda limpíssima, dirigem-se apressados à sinagoga, para o ritual. Lá o povo reunido entoia os seus cânticos com o rosto voltado para a porta, e exclama festivamente:

“Salve, noiva! Salve, noiva! Bem-vinda, querida noiva!”

E durante o ritual na sinagoga, as ruas ficam vazias, sem viva alma, a não ser, talvez, algum artesão retardatário que volta correndo do banho, quase sem folego, ou alguma moça que leva o vasilhame emprestado para devolvê-lo à vizinha. Não se ouve voz alguma, a não ser de quem chama, de quando em quando, o empregado não-judeu, incumbido do serviço de sábado, para reacender alguma vela teimosa, quase a se extinguir. Ou o mugido de alguma cabra, o canto de um galo em algum lugar distante. Silêncio!...

E logo mais ouvem-se passos... lá vem eles! Ouvem-se vozes... falam! São judeus que voltam da sinagoga, em algazarra, conversando, e se espalham pelos becos das ruas, em busca de descanso.

No meio deles, vê-se um judeu em trajes sabáticos, camisa macia e colarinho bem assentado, gorro na cabeça, enrolado num manto de lã verde, os peies salpicados de neve, pendendo endurecidos, o rosto fresco e corado. Os conhecidos, passando por ele, lhe dizem:

- Bom sábado, Red Sender!

Sim, este reb Senderl é justamente o nosso Senderl Karobainics. Mas não é o mesmo que vimos anteriormente. Está um homem completamente novo. Na azáfama de suas atribuladas viagens, ele é o judeu enrugado, cansado, atarefado. Desleixado, sujo, alquebrado. Mal chegando em casa, escapuliu para os banhos, desembaraçou-se da gafeira e endireitou o esqueleto. Até parece que cresceu mais um palmo.

- Bom sábado! Feliz sábado para ti, querido Senderl!

Enfurnada num beco de Cabtzansk, existe uma casinhola. Um casebre como todos os demais judeus que há por lá... baixinho, perdido, sem jardim, sem um pedaço de terreno, sem uma árvore, sem uma rosa. Um cochicholo nu, sem pintura por fora, sem luxo nem enfeites por dentro. Um abrigo, com um amontoado de gente. Mas, quando chega o *schabat* querido, sexta-feira à noite, uma como estranha magia impregna tudo lá dentro. É como se a paz descansasse em cada canto... O coração sente uma coisa assim... como nem mesmo nos suntuosos palácios é dado sentir.

Lá no fundo está o forno bojudo, pintado de fresco. Como uma mulher ardentemente amada, grávida, vestida de blusa branca, também ele está prenhe de alguma coisa e amanhã dará à luz uma *casche* bem torradinha, com um bom tutano e uma torta de macarrão bem tostada, que não trocaria pelos mais saborosos e finos pastelões da moda. Amarelo, envernizado de novo, o chão de barro batido brilha mais do que o mais belo assoalho encerado de algum castelo. As velas bentas que ardem nos candelabros de cobre, extremamente polidos, em cima da mesa recoberta de uma toalha alva, infundem graça, especial a todo o ambiente. Ao lado delas, há dois bolos sabáticos, fresquinhos, com os rostinhos pintados com gema de ovo e olhinhos de grão de aniz. Perto, numa garrafinha facetada, cintila o vinho de passas, como a pedir que o derramem nos

pequenos cálices sagrados. É na festa do repouso. Há um esplendor, um calor suave na casa... Sente-se o cheiro gostoso do peixe recheado e das frutas guisadas, abafados com um almofadão sobre a tábua da lareira, para não perderem o calor e o paladar. É um odor que penetra pelo nariz, faz água na boca, desperta o apetite, a gente sente vontade de provar. A mulher e os filhos, penteados e arrumados, esperam o dono da casa, espreitando o menor ruído que vem de lá de fora.

Eis que a porta se abre. Uma rajada de vento frio se introduz da rua pela casa adentro formando um arco em que as chamas rubras assumem contornos de espectros luminosos que flutuam. São os anjos que, na sexta-feira de noite, acompanham o judeu no seu regresso da sinagoga. Ao chegarem, introduzem em casa o nosso Senderl!

Com o habitual “bom sábado”, desenvolto e alegre, Senderl começa a cumprimentar os visitantes, os anjos sagrados, com um cordial *scholem aleihem*.

Sede bem-vindos, anjos de Deus,
 enviados para o meu repouso,
 pelo supremo rei dos reis!
 sede benditos!

E logo inicia o jantar, o grande banquete com *kidusch*, regado a vinho e constituído de saborosas iguarias, com salmos e cânticos de louvor. Senderl, como um noivo, está sentado à cabeceira da mesa. Sua esposa, ao lado, e os demais ao redor, todos felizes. Então se apresenta um anjo bom para falar. Dirige uma alocução e diz uma bênção, em nome de todos os seus companheiros, os bons anjos que ali se encontram. Louva e diz:

- Tu te empenhaste com todas as tuas forças, e tudo em ti é reto, bom e belo!

E conclui:

- Assim seja! Oxalá prossiga sempre assim!

E mesmo o anjo mau, constrangido e contrafeito, responde murmurando amém, e baixinho, também resmunga um louvor...

PERETZ, I.L. A leitora. In: GUINSBURG, J. *Contos de I.L. Peretz*. São Paulo: Perspectiva, 1966. pp. 189, 190

A LEITORA

Noite de sexta-feira.

No casebre reina terrível quietude. Num espaço de quatro varas dormem sete almas.

O velho aguadeiro não conseguiu carne, nem pescado, nem aguardente, nem pão branco para o Sabá. Pronunciou a bênção sobre o pão comum. Apenas lhe sobraram dois níqueis para comprar as velas sabáticas. Não pode sequer dar-se o luxo de trocar de camisa.

Só lhe restou um prazer sabático: o de dormir pela semana inteira.

Do mesmo prazer desfruta a sua mulher... Durante toda a semana percorre as aldeias, comprando ovos, cordas, trapos. Esta semana saiu sem dinheiro. Em vão pediu que lhe fiassem e voltou para casa, sexta-feira à tarde, sem mercadoria, extenuada, morta... E mal concluiu a bênção das velas, caiu, exausta, e adormeceu.

Em geral o pai deita-se com três filhos – e ela com dois. Hoje, ambos foram dormir muito cedo. Os filhos não quiseram acordá-los. Assim, dormem e roncam estendidos no chão

nu.

Das velas sabáticas, uma ainda tremeluz, e dos moradores da casa um ainda está desperto.

É a filha mais velha.

Seus cabelos desgrenhados são ruivos; o rosto – amarelo: alimentado com batatas e nunca à saciedade. Nos olhos, entretanto, arde uma chama. O peito encovado arfa. As mãos esqueléticas tremem...

À luz bruxuleante, ela devora um romance de Schumer¹⁸². Os lábios tremem de impaciência.

Está agitada. Receia: e se a vela extinguir-se antes que ela saiba da sorte de seu herói!

ALEIHEM, S. O relógio. In: GUINSBURG, J. *A paz seja convosco*. São Paulo: Perspectiva, 1966. pp. 107 - 114

O RELÓGIO

O relógio bateu treze vezes...

Não pensem que estou brincando. Conto-lhes uma história que realmente aconteceu. Ocorreu em Kasrilevke, em nossa própria casa, e eu mesmo o presenciei.

Tínhamos um relógio, um relógio de parede, velho, muito velho, herdado de meu avô. Este, por sua vez, herdara-o de meu bisavô, e assim de geração em geração, desde os tempos de Khmelnitzki¹⁸³. É uma pena, digo-vos, o relógio não ser uma coisa viva. Fala, mas não pode exprimir-se. Ele teria coisas e coisas a contar!... Ele era conhecido como o melhor relógio da cidade: “O relógio de Reb Nahum”. Todo mundo vinha acertar os seus relógios por ele, pois funcionava com absoluta exatidão. Vocês podem avalia-lo pelo seguinte. Até o Reb Leibisch Hakaron, um judeu dado a filosofar, que conhecia os movimentos do sol, que sabia até... quando o sol se punha, que conhecia o almanaque de cor, até ele pensava (e eu próprio o ouvi dizer) que o nosso relógio não valia... (comparado com o seu relógio de bolso, um verdadeiro traste) nem uma pitada de rapé. Mas achava que, sendo de parede, o nosso relógio não deixava de ser um relógio...

Ora, quando o Reb Leibisch afirmava alguma coisa, podia-se crer em suas palavras. Reb Leibisch era uma pessoa que não tinha preguiça de todas as quartas-feiras à noitinha, antes do serviço vespertino, escalar o teto da sinagoga ou o cume da colina mais próxima à casa de estudos, e atentamente observar o momento do pôr do sol.

Numa das mãos segurava o seu relógio, na outra o almanaque. No momento exato em que o sol se punha, lá ao longe, do outro lado de Kasrilevke, Reb Leibisch dizia com os seus botões: “Em ponto!”

Vinha ele amiúde à nossa casa, para comparar os dois relógios. Entrando, sem dar ao menos um “boa noite”, seu olhar dirigia-se unicamente para o nosso relógio de parede, e deste para o seu relógio, em seguida para o almanaque, depois para o nosso relógio, novamente para o seu, mais uma vez para o nosso, para o almanaque... Isto se repetia por várias vezes. Depois, desaparecia.

Aconteceu, uma única vez, que enquanto comparava os relógios com o seu almanaque, de repente pôs-se a bradar:

- Nahum! Depressa! Onde estás?

Mais morto do que vivo, meu pai veio correndo.

- O que há? O que aconteceu, Reb Leibisch?

¹⁸² Autor de romances sentimentais que tiveram grande voga por volta de 1870.

¹⁸³ Bogdan Khmelnitzki, líder popular ucraniano, cujas jornadas foram maculadas por vários pogroms, donde Scholem Asch extraiu seu romance *Martírio da Fé*, vol.7 dessa coleção.

- O que aconteceu? Ainda perguntas? – replica Reb Leibisch, levando o relógio à altura do nariz de meu pai, a voz transtornada como a de um louco, como se lhe tivessem pisado no calo.

- Nahum, como podes continuar calado? Não vês que o teu relógio está meio minuto adiantado? Meio minuto adiantado?! Atira-o fora! (E esta última palavra ele a pronunciou como se entoasse o “Ouve, ó Israel, o teu Senhor é Único”.)

O pai não gostou da história. O que significava aquilo de mandá-lo atirar fora o relógio?!

- E de onde concluis, Reb Leibisch, que o meu relógio está meio minuto adiantado? Que tal se contássemos a mesma história às avessas? Isto é, que o teu relógio está meio minuto atrasado? É uma pergunta a ser respondida.

Reb Leibisch lança um olhar a meu pai, como a um doido que tivesse afirmado, ainda há pouco, que *Rosch Hodesch* são três dias de festa, ou que o décimo sétimo dia de Tamuz pode cair na véspera de Páscoa. Ou idéias tão sem nexos, tão absurdas, que se a gente quisesse dar-lhes atenção e pensar nelas longamente, acabaria morrendo fulminado por uma apoplexia!...

Reb Leibisch não pronuncia uma palavra mais. Dá um suspiro profundo, volta as costas e, sem um “até logo”, bate a porta. E lá se vai.

Mas isso não tem importância. A aldeia toda conhece Reb Leibisch, o judeu a quem nada deste mundo consegue agradar. Do melhor hazan ele lhes dirá que é uma gralha. Do homem mais inteligente, que é um asno. Do mais belo pretendente, que é torto como uma foice. Do mais honesto dos indivíduos, dirá que a sua virtude é tão evidente como uma semana de oito dias.

Esse era Reb Leibisch Hakaron. Mas voltemos ao nosso relógio. Aquele, sim, era um relógio! Isto eu lhes afirmo. E que relógio? O seu ressoar ouvia-se até na terceira casa: Bom!... Bom!... Bom!... Pelo seu ressoar metade da cidade regulava a sua vida: a recitação das orações vespertinas, o aprontar-se para a prece do perdão, o rito do *hala* na sexta-feira, a benção das velas na véspera do sábado, o acender do fogo no sábado à noite, o salgar a carne e deixá-la de molho, e mais outras coisas dessa natureza, relacionadas com a religião judaica. Enfim, nosso relógio era o relógio da cidade. Servia muito, muito fielmente. Nunca ficou parado, nem mesmo durante vinte e quatro horas. Nunca soube, na vida, o que era um relojoeiro. Só o pai o entendia. (Tinha pretensões de ser um como que “curandeiro de relógios”.)

Toda véspera de Páscoa, ele o tirava cuidadosamente da parede, limpava-o por dentro com o espanador, retirando do seu interior algumas teias de aranha e moscas mortas que as aranhas tinham atraído para lá, ludibriando-as e arrancando-lhes as cabeças. E baratas mortas, extraviadas lá por dentro, que lá mesmo encontraram o seu triste fim...

Limpava-o, lustrava-o, repunha-o na parede, onde reluzia. Isto é, ambos luziam. O relógio, porque o tinham polido e lustrado. Meu pai, porque o relógio luzia.

Mas veio o dia em que algo aconteceu. Foi um dia bonito, límpido, sem nuvens, durante o almoço, enquanto estávamos todos sentados à mesa.

Todas as vezes que o relógio batia, eu gostava de contar as suas pancadas e o fazia em voz alta:

- Uma... Duas... Três... Sete... Onze... Doze... E... Como assim?... Treze!

- Treze? – pergunta meu pai, caindo na gargalhada. – Que belo matemático que és! Benza-te Deus! Porventura já ouviste falar nalgum relógio que bata treze vezes?

- Treze – replico. – Por minha palavra de honra, que foram treze!

- Treze palmadas terás de mim! – responde o pai, com rancor. – Não repitas nunca mais semelhante tolice. *Goi*, um relógio não pode nunca bater treze vezes!

- Sabes o que tenho a dizer, Nahum? – intervém minha mãe. – Receio que o menino esteja com a razão. Parece-me que eu também contei treze!

- E essa? – replica o pai.

E parece que nele se insinua, sorratamente, uma ponta de dúvida.

Após a refeição, aproxima-se do relógio, sobe num banquinho, sobe num banquinho, sacode algo dentro dele, uma rodela, e ele começa a dar horas. Contamos todos em coro, acompanhando cada batida com um movimento da cabeça:

- Uma... Duas... Três... Sete... Nove... Treze...

- Treze?! – diz o pai, encarando-nos com o olhar de um louco, como alguém que de repente ouviu dizer que a parede se pôs a falar e dizer coisas.

E recomeça a lidar com as rodinhas. E de novo o relógio bate treze vezes!

O pai desce do banquinho, suspira pálido como a parede, e fica de pé, no meio da sala, olha para o teto, mordisca a barba e fala com os seus botões:

- Bateu treze... O que significa isso? Se estivesse estragado ele teria parado... O que há então? Alguma molazinha...

- Por que te amorfinares com “uma molazinha”? – diz-lhe a mãe. – O melhor é tirar o relógio da parede e tratar de consertá-lo. Não és tu que o entendes?

- Calma. Talvez estejas com a razão – respondeu o pai.

E tirando o relógio da parede, pôs-se a lidar com ele. Trabalhou o dia todo, cansou-se, transpirou e terminou por pendurá-lo no mesmo lugar. Graças a Deus, o relógio funciona como deve. E quando chegou meia-noite, nós nos reunimos todos à volta do relógio e contamos doze. O pai sentia-se feliz.

- Ah! Não bates mais treze? Quando digo que é uma “molazinha”, sei que estou dizendo!...

- Sei que és um homem habilidoso – diz-lhe a mãe. – Só não compreendo uma coisa: por que ele range? Parece que antes não rangia, como faz agora.

- Estás imaginando! – responde-lhe o pai, e ao mesmo tempo começa a prestar atenção e nota como o relógio geme, quando chega a hora de bater.

Como um velho antes de tossir, o relógio faz trrr... E só depois: Bom!... Bom!... Bom!... E até mesmo o “bom” não é o mesmo “Bom” de antes. O de antes era um “Bom” alegre, cheio de vida. Agora como que se insinuou nele algo de triste, cheio de vida, solitário, como se fosse a voz de um *hazan* velho e cansado rezando o *neilá* em Iom Kipur. Quanto mais o tempo passa, mais se ouve o gemido do relógio, e mais abafadas e tristes as suas pancadas. O pai torna-se melancólico, vê-se que sofre, como se sentisse dores. Sua força como que esvai, e apesar de tudo, nada pode fazer para ajudar o relógio. Parece que a qualquer momento o relógio vai parar de todo. O pendulo começa a oscilar de modo estranho, mais e mais espaçadamente, pendendo para um lado, tropeçando constantemente como um velho que arrasta uma perna. Vê-se que o relógio começa parar para sempre, para todo o sempre! É uma sorte que o pai esteja sempre alerta e compreenda a sorte do relógio, do pobre relógio. Este não tem culpa. A culpa é do pendulo. Pouco peso! E o pai junta ao pendulo a mão de pilão (uma peça de alguns quilos). E o relógio desliza como um salmo, enquanto o pai se rejubila. É um novo homem!

Mas isso não dura muito tempo. De novo o relógio começa a falhar. E novamente o pendulo se põe a oscilar descontroladamente, um balanço lento para um lado, rápido para outro, com um gemido. Acudam! Dói a alma, confrange o coração! Deus nos dê forças para presenciar tal coisa. O relógio agoniza! Vendo-o, o pai se acabrunha, consome-se de pesar. Não é mais o mesmo homem.

Como um bom médico, um especialista que compreende o mal que aflige o seu paciente, o pai começa a socorrer o velho relógio com tudo o que está ao seu alcance.

Reúne todos os seus conhecimentos, utiliza-se de todos os recursos para salvar o doente, para não o deixar morrer.

- Pouco peso, pouca vida! – diz o pai.

E assim dizendo, junta ao pendulo, de cada vez, uma nova carga. Primeiro, uma frigideira de ferro, depois uma concha de cobre, em seguida um ferro de passar, um saquinho de areia, alguns tijolos. O relógio ganha com isso um novo alento e funciona. É verdade que o faz dolorosamente, angustiado, mas funciona. Até que um dia aconteceu uma grande desgraça.

Foi num inverno, sexta-feira à noite. Tínhamos terminado a ceia sabática, com o seu apetitoso prato de peixe recheado, acompanhado de rábano silvestre, caldo quente de galinha com macarrão, compota de ameixas e recitado a benção. As velas sabáticas tremeluziam.

A empregada serviu-nos sementes de girassol, saídas há pouco do forno, bem sequinhas e estalando. Nisso entra tia Iente, uma mulherzinha morena, engraçada, sem dentes, a quem o marido abandonara, rumando para a América, isto já há alguns anos.

- Bom Sábado! – diz a tia Iente. – Bem sabia eu que havia de encontrar aqui sementes de girassol, torradinhas de novo. Pena não ter como que as quebrar. Que aquele desgraçado tenha tantos anos de vida quantos dentes tenho eu na boca. Malca, como lhe pareceram os peixes hoje? E o rebuliço em torno deles? Perguntei ao peixeiro por que os preços eram tão exorbitantes. Nesse momento intromete-se aquela ricaça, Sara Pérola: “Atende-me depressa, atende-me depressa, pesa-me esta porção!” Por que todo esse alvoroço? digo-lhe eu. Deus esteja contigo, o rio não se incendiou e Menasche não levará os peixes de volta. Para os ricos, digo, o dinheiro é barato e a inteligência é cara... Nisso, como era de esperar, ela desanda a gritar: “Pobretões nada têm a fazer aqui. A um pobre nada pode apetecer...” O que acham de uma mulher tão atrevida? Não há muito, ainda solteira, ela tomava conta de uma barraca no mercado, junto com a mãe, vendendo quinquilharias... Assim também é Peissil-Peissil, filha de Abraão, que faz alarde por ter casado a filha com o ricoço de Stritsch, que aceitou, nuazinha como a mãe a pôs no mundo... Coisas que acontecem só a nós, judeus... Dizem que ela está consumindo toda a sua vida, Deus tenha pena dela, e não se dá bem com os enteados. Então, é bom a gente ser madrasta? Deus nos livre! Vejam o caso de Eva. Afinal, o que temos nós com ela? Vocês deviam ver o trabalho que ela tem com os enteados! Tanto de dia como de noite, é um barulhão! Brigam, bum, bam bum! Bofetões a três por dois!

As velas começam a se extinguir. As sombras na parede bruxuleiam, alongando-se cada vez mais. Estalam as sementes de girassol. O pessoal conversa, a gente conta histórias pelo gosto de contar, histórias em que uma não tem nada que ver com a outra. Mais que todos, porém, fala a tia Iente.

- Quietos! – exclama a tia Iente. – Pois eu sei de uma história ainda mais interessante! Não longe de Iâmpele, umas três milhas daqui, os ladrões assaltaram uma hospedaria de judeus, mataram todos os de casa e até a criancinha que estava no berço. Só restou uma criada que dormia num quatinho que havia bem em cima do forno, na cozinha. Ouvindo os gritos, desceu do alto do forno, espiou através de uma fresta na porta e viu o patrão estendido no chão, e a seu lado, a patroa. Assassinados! E viu poças de sangue. Sem hesitar, a criada pulou por uma janela e dirigiu-se à cidade, correndo e gritando: “Filhos de Israel, acudam socorro! Socorro! Socorro!!!”

De repente, em meio de toda a gritaria de tia Iente, ouve-se: Trrr... Tarr... Bom... Dzin... Dzin... Bom... Absortos com a história, nosso primeiro pensamento foi de que os ladrões tinham assaltado nossa casa, atirando-se sobre nós com a mesma violência com que o teriam feito dez divisões de infantaria. Ou então que o teto tinha desabado, ou um terremoto, ou qualquer outra grande desgraça. Não podemos nos mexer do lugar.

Entreolhamo-nos durante um minuto, mudos, depois em coro, começamos a gritar: Socorro!

Com ímpeto, minha mãe agarra-me de encontro ao peito e brada:

- Meu filho, recaia sobre mim o que te foi destinado. Ai de mim!

- Hum! O que é que há? O que há? O que aconteceu? – exclama o pai.

- Nada, nada! Calma! – brada a tia Iente, gesticulando, enquanto a criada vem correndo da cozinha, mais morta do que viva.

- Por que estão gritando? O que há? Algum incêndio? Onde?

- Qual incêndio, qual nada! Que fogo? Queima-te tu mesma, rapariga, sufoca-te – grita a tia Iente à criada. – Lá vem ela com essa história, como se não bastasse o que há. Que história de incêndio é essa? Maldição! Por que estão gritando? Por quê? Por que todo esse berreiro? Que tudo isso recaia sobre os meus inimigos! O que aconteceu foi só um pequeno susto. Sabem o que foi? Uma pancada! Não há quem o possa levar na brincadeira, Deus esteja com vocês! Pois não vêem que foi o relógio que caiu? Não enxergam? Sabem agora? Depois que dependuraram nele tudo quanto se possa imaginar, todos os fardos possíveis, mais três quilos de peso, então ele se despencou. E não há de que estranhar! E se em vez disso tivesse acontecido algo de mau à família? Imaginem só!...

Só então caímos em nós mesmos. Um a um, levantamo-nos da mesa, fomos até o relógio. O mostrador estava voltado para o chão, como que assassinado, morto, despedaçado, cadáver para sempre!

- Lá se foi o relógio! – diz pai, pálido como a parede, como que sem vida, baixando a cabeça como se faz ante o defunto, estalando os nós dos dedos, enquanto lágrimas lhe vinham aos olhos.

Olho para o pai, e vem-me a vontade de chorar.

- Vamos, coragem! Por que amargar-se com isso? – diz a mãe. – talvez tenha sido determinado, escrito no céu, que o seu fim devia ser hoje, exatamente nesse momento. Do mesmo modo como acontece com a gente, que Deus me perdoe a comparação. Um sacrifício, que não se deve rememorar no Sábado, por mim, por ti, por nossos filhos, por todos os que nos são caros e fiéis, por todo o povo de Israel, amém!...

Sonhei a noite toda com o relógio. Tive uma visão: Nosso velho relógio jazia no chão, envolto em brancas mortalhas. Parecia viver. Só que, em lugar do pêndulo, oscilava uma longa língua, uma língua humana, pra lá, pra cá! E o relógio não dava horas. Entretanto, gemia. E a cada gemido, como que arrancava um pedaço da minha alma... E no mostrador, onde eu estava acostumado a ver um 12, vejo, de repente, o número 13. Sim, treze... Podem crer, sob minha palavra de honra!...

Anexo B – Cronologia de Escritos

Scholem Iaacov Abramovitch: o Mêndele Moher Sforim

- ❖ 1857 – Publicação de *Carta sobre tema da educação*, em hebraico.
- ❖ 1860 – Publicação da coletânea de artigos em hebraico sobre a condição judaica, *O Julgamento da Paz*.
- ❖ 1862-1872 – Publicação em hebraico de *História Natural*, baseada no trabalho de Harald Othmar Lenz.
- ❖ 1862 – Publicação de *Aprendam Bem*, em hebraico.
- ❖ 1864-1865 – Publicação da primeira obra em ídiche, *O homenzinho*.
- ❖ 1865 – Publicação de *O anel mágico*, relato da época dos czares Nicolau I e Alexandre II, também com versão em hebraico.
- ❖ 1866 – Publicação em hebraico da segunda coletânea de artigos *O Julgamento*. É o segundo volume de *História Natural*.
- ❖ 1867 – Publicação de *O âmagô do julgamento*, a segunda coletânea de artigos sobre a condição judaica.
- ❖ 1868 - Publicação de *Pais e filhos*, romance sobre a vida dos judeus russos, com destaque ao embate entre pais conservadores e filhos com ideias modernas.
- ❖ 1869 - Publicação em ídiche de um romance que descreve a vida de mendigos e pessoas marginalizadas: *Fishke, o aleijado*. Também com versão em hebraico.
- ❖ 1869 - Publicação em ídiche de *A taxa*.
- ❖ 1872 – Edição do terceiro volume de *História Natural*.
- ❖ 1873 - Publicação em ídiche de *A égua*, com versão também em hebraico.
- ❖ 1875 – Publicação de poema alegórico *Yidl*. E tradução de cânticos sabáticos *Zmíres Isróel*.
- ❖ 1878 – Publicação em ídiche de *As viagens de Benjamim III*, um romance satírico retratando a vida judaica nas pequenas cidades.
- ❖ 1879 - Publicação em hebraico de *Calendário dos Comerciantes*.
- ❖ 1884 – Publicação em ídiche do drama em cinco atos sobre o serviço militar, *O recrutamento*. Também uma versão em russo de *A taxa*.
- ❖ 1885 - Publicação da versão em polonês de *As viagens de Benjamim III*.
- ❖ 1886 - Publicação da versão em polonês de *A égua*, a qual é censurada pelas autoridades.
- ❖ 1887 – Publicação de *No esconderijo Estrondeante* e *Calendário útil para os judeus*, em hebraico e ídiche, respectivamente.
- ❖ 1890 – Publicação de *Sem e Jafé no compartimento do trem*, em hebraico.
- ❖ 1894 – Publicação em hebraico de *Nos tempos de tumulto* e *Na assembleia de cima e na assembleia de baixo*.
- ❖ 1897 – Publicação de um conto sobre a trágica vida judaica, *Os queimados*, em hebraico.
- ❖ 1899 – Publicação de *Shlomô, filho de Chaim*, em ídiche e em hebraico.

Itzhok Leibusch Peretz: o I.L. Peretz

- ❖ 1874 – Publicação de poemas em hebraico e polonês.
- ❖ 1875-76 – Publicação de fábulas nas páginas do jornal *Haschahar*.
- ❖ 1877-78 – Publicação do primeiro livro de coletâneas de poesias em hebraico.
- ❖ 1886-87 – Publicação de ficção e poesia em hebraico nos jornais *Ha'asif*, *Hatzefira* e *Hayom*.
- ❖ 1888 – Publicação a balada em ídiche *Monisch*.
- ❖ 1889 – Publicação de contos no segundo volume de Sholem Aleihem, na *Biblioteca Popular Judaica*.
- ❖ 1890 – Atuação como editor na *A Biblioteca Judaica*. E publicação de *Bakante Bilder* [Quadros familiares].
- ❖ 1891 – Publicação de *Quadros de uma Viagem à Província*, um retrato literário da miséria e do abandono.
- ❖ 1891-95 – Publicação dos três primeiros volumes de *A Biblioteca Judaica*, incluindo uma grande variedade de poemas e prosas.
- ❖ 1893 – Publicação de escritos em ídiche em jornais americanos, incluindo o conto *O chapéu de pele*.
- ❖ 1894 – Edição da antologia em ídiche *Literatura e vida*, incluindo os contos *O chapéu de pele* e *Bontshe, o silencioso*. E edição da antologia em hebraico *Hachetz* [A flecha], contendo *Mishnat chassidim* [Os ensinamentos dos Hassídicos].
- ❖ 1894 - 1896 – Publicação de textos críticos sobre a condição de vida e trabalho da população judaica, nas *Folhas Festivas*.
- ❖ 1900 – Publicação de *Contos Hassídicos*.
- ❖ 1907 – Publicação da primeira versão da peça *Noite no Mercado Velho*.
- ❖ 1909 – Publicação de *Contos Populares*.
- ❖ 1913-14 – Publicação de *Minhas Memórias*.

Scholem Rabinovitch: o Scholem Aleihem

- ❖ 1879 – Publicação de correspondências, no diário hebraico *Hatzefira*.
- ❖ 1881-82 – Ensaaios em hebraico no *Hamelitz*.
- ❖ 1883-84 – Publicação de contos, folhetins e poemas, no *Idiche Folksblat* (O Jornal Popular Judeu), incluindo o primeiro trabalho sob o pseudônimo Scholem Aleihem. É uma novela em russo, na Revista Judaica *Ievrei skoé Obozrenie*.
- ❖ 1887 – Publicação de peças em um ato, no *Idiche Folksblat* (O Jornal Popular Judeu). Também a publicação de diversos contos, incluindo *O canivete*, sendo bem avaliado pelo historiador de Simon Dubnov.
- ❖ 1888 – Publicação do romance *Sender Blank* e dos primeiros cadernos do periódico *Biblioteca Popular Judaica*, onde encontra-se o romance *Stempeniu*.
- ❖ 1889 – Edição do segundo volume da *Biblioteca Popular Judaica*, com texto *Iossele Rouxinol*.
- ❖ 1892 – Edição da primeira carta de *Menahem-Mêndel a sua esposa Scheine-Scheindel*.
- ❖ 1893 - Publicação de *A Estação Mazépevke*.
- ❖ 1894 – Publicação da comédia *Iakanaz*.
- ❖ 1897 – Edição de *O congresso Judaico de Basileia*.
- ❖ 1898 – Escreve a novela *O tempo do Messias*.
- ❖ 1899 – Publicação de duas novelas - *Teive, o Leiteiro* e *Mazel Tov* - no *Der Yud*.
- ❖ 1901 – Publicação de diversas novelas, dentre as quais, *Dreyfus em Kasrílevke* e *Se eu fosse Rothchild*.
- ❖ 1904 – Publicações diversas: contos, monografias, a continuação de *Teive, o Leiteiro*, as *Cartas de Menahem-Mêndel* e a peça *O rabino e sua mulher*.
- ❖ 1906 – Publicação da continuação de *Teive, o Leiteiro*.
- ❖ 1907 – Publicação do romance *O Dilúvio* e a primeira parte de *Motel, Filho de Chantre*.
- ❖ 1908 – Escreve a comédia *O Tesouro, Estávamos os Quatros Sentados* e a continuação de *Motel, Filho de Chantre*.
- ❖ 1909-1911 – Publicação de *Samuel Schmelkes e seu aniversário, Uma página do Cântico dos Cânticos, Os sessenta e Seis, Ester, Páscoa na Aldeia, Karíslevke em Iehupetz, Fazem as Bodas, Auto da fé, De Nalevki a Marienbad, Guitel Purichkevitch e Estrelas Errantes*.
- ❖ 1912 – Escreve os romances *A brincadeira Sangrenta* e *Os Doutores*.
- ❖ 1913 - Publicação de nova série de *Cartas de Menahem-Mêndel a sua esposa Scheine-Scheindel* e da novela *Acerca de um chapéu*.
- ❖ 1914 – Publicação de *O Pogrom de Kasrílevke* e outras novelas de *Teive, o Leiteiro*. Escreve a comédia *O grande Lot*, o romance autobiográfico *Volta da Feira*.