UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS

EVANDRO JOSE DOS SANTOS NETO

COLETIVISMO E INDIVIDUALIDADE: REPRESENTAÇÕES NA
LITERATURA ISRAELENSE.

(versão corrigida)

SÃO PAULO, SP

2016

EVANDRO JOSE DOS SANTOS NETO

COLETIVISMO E INDIVIDUALIDADE: REPRESENTAÇÕES NA
LITERATURA ISRAELENSE.

(versão corrigida)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Judaicos e Árabes, do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Luis Sergio Krausz.

A photograph of a handwritten signature in dark ink on a light-colored, textured paper. The signature is written in a cursive style and appears to read "Luis Krausz". Above the signature, the words "de acordo:" are faintly visible, suggesting the signature is a statement of agreement.

São Paulo/2016

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

S194c SANTOS NETO, Evandro Jose dos
COLETIVISMO E INDIVIDUALIDADE: REPRESENTAÇÕES NA
LITERATURA ISRAELENSE. / Evandro Jose dos Santos
Neto ; orientador Luis Sergio Krausz. - São Paulo,
2015.
111 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Letras Orientais. Área de
concentração: Estudos Judaicos e Árabes.

1. indivíduo. 2. mônada. 3. Sionismo. 4. sociedade.
5. repressão. I. KRAUSZ, Luis Sergio, orient. II.
Título.

AGRADECIMENTOS

A Deus, fonte primeira de inspiração, motivação e força, sem as quais este trabalho não seria possível.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Luis Sergio Krausz, pela gentileza de sempre, pelas indicações de leitura, pela disponibilidade e pela atenção sempre presentes em nossas conversas e encontros.

Ao Prof. Dr. Moacir Amâncio, pelos apontamentos feitos para melhorar esta pesquisa e por ter aguçado em mim a curiosidade pelo Sionismo, ainda nos primeiros anos da graduação.

Ao Prof. Dr. Gabriel Steinberg, pelos apontamentos feitos para melhorar esta pesquisa e pela dedicação no ensino da língua hebraica.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa concedida ao longo desse ano.

Dedico este trabalho à minha mãe, minhas irmãs, meus sobrinhos e meus cunhados, partes indissociáveis de minha existência.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo analisar o conceito de individualidade dentro das representações literárias de perspectiva ideológica sionista e os seus desdobramentos na formação social israelense tendo como referência dois textos da literatura hebraica: *Efraim volta à alfafa*, de S. Izehar e *Uma certa paz*, de Amós Oz. A partir do conceito de individualidade proposto por Adorno, analisaremos a hipótese de que o caráter particular do novo hebreu constrói-se mediante a sua subjugação a uma sociedade autoritária que o transforma em sujeito esfacelado e frustrado ao lançar sobre ele a centelha de um pensamento que o divide entre si e o mundo.

PALAVRAS-CHAVE

indivíduo-mônada-sionismo-sociedade-repressão

ABSTRACT

The aim of this project is to investigate the concept of individuality within the literary representations of the Zionist ideological perspective and its consequences in Israeli social formation with reference to two texts of Hebrew literature: *Efraim goes back to alfafa* of S.Izhar and *A perfect peace* of Amos Oz. Based on the concept of individuality proposed by Adorno, I analyse the hypothesis that the particular character of the New Hebrew Man is built upon his subjugation to an authoritarian society that transforms its members and turns them into shattered and frustrated individuals by means of a system of thought that establishes a divide between themselves and the world.

KEYWORDS

individual-monad-Zionism-society-repression

ÍNDICE

I	INTRODUÇÃO.....	8
II	1ª PARTE: ANÁLISE LITERÁRIA.....	12
2.1	Renúncia e Sacrifício em <i>Efraim volta para a alfafa</i>	12
2.1.1	<i>Entre amigos</i> , de Amós Oz, um particular caso de dominação.....	26
2.2	Sexualidade e Repressão em <i>Uma certa paz</i>	30
III	2ª PARTE: OS CAMINHOS DA INDIVIDUALIDADE	60
3.1	O percurso histórico-econômico.....	60
3.2	O percurso psicanalítico.....	73
3.3	O percurso literário.....	83
IV	3ª PARTE: O PROCESSO FORMATIVO DO “NOVO HEBREU”.....	87
4.1	Diáspora, Assimilação, Sionismo e <i>Kibutz</i>	87
4.2	O Sabra.....	96
V	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	105
V	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	107

VÂNIA (para Sônia, afagando-lhe o cabelo com a mão) – Oh, como eu sofro, minha filha! Se soubesses como isso me dói!

SÔNIA – Não há volta a dar-lhe, temos de viver. Vamos fazer a nossa vida, tio Vânia. Viveremos uma enfiada longa de dias, longa, de tardes longas; suportaremos com paciência as provações que o destino nos mandar. Trabalharemos para os outros, agora e na velhice, sem descanso, e quando chegar a nossa hora, morreremos com submissão, e lá, no além, diremos que sofremos, que choramos, que nos amarguramos, e Deus terá misericórdia de nós. E então, meu tio querido, teremos uma via luminosa, bela, elegante, seremos felizes. Olharemos para as nossas desgraças de hoje com ternura, com um sorriso – e descansaremos. Tenho fé que seja assim meu tio, uma fé calorosa, apaixonada (põe-se de joelhos diante dele e pousa a cabeça nas suas mãos (com voz cansada)... Descansaremos! Descansaremos! Ouviremos os anjos, veremos o céu cheio de diamantes. Veremos que toda a maldade do mundo, todos os nossos sofrimentos se afogam na misericórdia de que se enche o mundo inteiro, e a nossa vida se tornará serena, terna, doce como o carinho. Tenho fé, tenho fé (limpa as lágrimas do tio com um lenço)... Tio Vânia, coitado, coitado, estás a chorar (com lágrimas)... Não conhecestes as alegrias desta vida, mas espera tio Vânia, espera. Descansaremos! Descansaremos! Descansaremos!

Tchekhov – Tio Vânia.

1 INTRODUÇÃO

A monadologia aponta para uma questão clássica dos estudos sociológicos, que é da superação das relações sociais, a partir de uma reflexão sobre os conceitos de indivíduo e sociedade. Na formulação do problema que insiste em separar essas duas entidades, a sociedade é reduzida à acumulação de indivíduos isolados. Através da organização de diversas instituições, ela trabalha para garantir que os indivíduos que a compõem desfrutem do bem-estar, mas para isso, eles precisam cooperar, entregando sua força de trabalho, para que não existam perturbações que podem prejudicar a harmonia geral. O indivíduo é, dessa forma, uma parte menor, um “átomo”, ou, como propõe Leibniz, uma mônada.

“A mônada não é senão uma substância simples, que entra nos compostos. Simples, quer dizer sem partes”. (LEIBNIZ, 2009: 29). Uma vez que, segundo essa concepção, a mônada não possui partes, também não é passível de divisibilidade, nem de destruição. É exatamente sobre esta última definição que a pesquisa se debruçará, com a finalidade de compreender de que forma a literatura hebraica aborda o tratamento dado à individualidade pela ideologia sionista. Para isto, recorreremos ao contexto histórico que permeou a formação da individualidade tanto no ocidente como nas comunidades judaicas do leste europeu para, a partir daí, elucidarmos os princípios que fundamentaram o tipo social do novo hebreu que o Sionismo se ocupou em construir. Ainda sobre o sujeito monadário, diz Adorno:

O indivíduo singularizado, o puro substrato da autopreservação, corporifica em absoluta oposição à sociedade, seu princípio mais profundo. Aquilo a partir de que ele se compõe e que entra em choque nele mesmo, suas propriedades, são ao mesmo tempo, momentos da totalidade social. Ele é uma mônada em sentido estrito, ao representar o todo em suas contradições, mas sem dele estar consciente. Mas na forma de suas contradições, ele não se comunica sempre e universalmente com o todo; tal forma não provém imediatamente de sua experiência. A sociedade o marcou com a singularização, e esta participa em seu destino como uma relação social. Na medida em que o indivíduo existe como algo isolado e separado da sociedade, também desenvolve a partir de si, mais uma vez a patologia de uma totalidade social, sobre a qual impera a maldição da fragmentação. (ADORNO, 2007: 85).

Sabe-se que o Estado de Israel, com a configuração política e social que possui hoje, tornou-se um laboratório social pelas inúmeras particularidades que abriga em suas fronteiras. Produto de um movimento ideológico, a sua unidade territorial tem sofrido profundas mudanças não apenas geográficas ou políticas, mas também sociais. Entendendo que a sociedade é composta pelo conjunto de individualidades, analisaremos o quanto essas transformações repercutiram nas representações literárias e qual a influência do contexto histórico ocidental, sem o qual não seria possível o surgimento da teoria literária que estudaremos aqui.

Na Europa, o processo de ascensão do capital caracterizou a criação do mundo moderno que trouxe consigo uma nova classe em substituição à antiga: a burguesia. Na segunda metade do século XIX o romance confirmou seu domínio na literatura na medida em que é utilizado pelas classes burguesas como formato típico de expressão de sua consciência. Adquirindo esta forma a partir da dissolução da narrativa medieval, acabou incorporando em suas características os desejos da nova classe nascente, representando-os e em certa medida, satisfazendo-os com o objetivo de alcançar, com essa representação, correspondência com a realidade que se constrói a partir do estranhamento do indivíduo diante do mundo que acaba de ser desenhado. É o contexto do longo esfacelamento do mundo comunitário, cujas relações são substituídas pelo isolamento individual, que marca o surgimento da burguesia.

Com o despovoamento do campo, provocado pela Revolução Industrial, cada sujeito passa a ser uma unidade autônoma e a encarar o outro como um concorrente. Junto às mudanças políticas, representadas pela Revolução Francesa, e econômicas, sob a égide da Revolução Industrial, ocorre o advento do Iluminismo, contestando o domínio espiritual da Igreja de Roma, provocando uma mudança nas doutrinas católicas e permitindo o livre exame das Escrituras sagradas, o que acaba causando uma interiorização da fé e fazendo com que estas mudanças alcancem também o nível do sentimento e da devoção. A ascensão da burguesia também traz consigo uma alteração no modo de se encarar a sexualidade e a alteração da família patriarcal, com a urbanização: em lugar de conglomerado de famílias, onde viviam sob o mesmo teto irmãos, filhos, tios e primos, surge a família nuclear, conjugal, a criação de um espaço individual, onde se escreve diários íntimos e onde se lê os romances publicados. Aí vemos que o leitor de romances também é um sujeito isolado, apaixonado pela interioridade.

Como pano de fundo para estes acontecimentos, o capital longamente acumulado em decorrência da exploração das colônias europeias na América começa a manifestar seus efeitos no indivíduo isolado. No auge do momento em que a burguesia toma o poder, na exaltação do “eu”, o indivíduo é colocado no centro do processo de libertação e sofrimento: é liberado para o mercado, onde se torna a base do proletariado e ao mesmo tempo é reduzido à condição de mercadoria. Nesse momento pode-se falar em capitalismo. Aqui o indivíduo isolado se constitui plenamente como a base de um modo de produção que é eufórico e melancólico; que com uma mão traz o progresso e com a outra, a barbárie; com uma confere libertação, com a outra o aprisionamento.

Enquanto isso, as comunidades judaicas na Europa enfrentavam o duro percurso da Diáspora. Entre a marginalização nos guetos e o estabelecimento da ideologia sionista, no final do século XIX, houve várias tentativas de emancipação e assimilação, mas todas elas fracassaram, no sentido de dar aos judeus um sentimento de nacionalidade. Alheia a estes acontecimentos estava a comunidade judaica tradicional do leste europeu, resguardada e estagnada no *shtetl*, ocupada com a reprodução e com a manutenção dos costumes, sobretudo religiosos tradicionais, em nada parecidos com os movimentos que começavam a emergir nas comunidades judaicas da Europa ocidental.

Dessa maneira, quando direcionamos as atividades para a análise das obras literárias verificamos que, em se tratando do contexto histórico-literário, a formação da sociedade – e da literatura israelense – seguiu em direção contrária aos acontecimentos que envolviam o ocidente.

Ao analisarmos o conceito de individualidade a partir da representação das personagens em *Efraim volta para a alfafa*, de S. Izehar e em *Uma certa paz*, de Amós Oz, buscamos entender a forma como os eventos históricos influenciam o estatuto literário e o comportamento de indivíduo e sociedade, transformados que estão em atores do drama social. O ponto de partida para a análise é o conceito de indivíduo proposto por Theodor Adorno, em seu livro *Minima Moralia – Reflexões a partir da vida lesada*, onde se compreende que o indivíduo é uma substância simples em constante embate com uma sociedade autoritária que busca a sua negação. Nesse contexto especula-se que a expressão “mônada sionista” encerra em si mesma fundamentos de uma estrutura paradoxal que problematiza a posição – legada pelo Sionismo – ocupada pelo novo hebreu. A mônada é o ser mais isolado, a efetivação da particularidade que, mesmo sendo parte do coletivo, reivindica para si o direito à

independência. Em contrapartida, a matriz da ideologia sionista está assentada na supervalorização da socialização como vetor principal para a libertação e o progresso – à custa da negação da individualidade com a qual o homem judeu, sozinho e enfraquecido, jamais conseguiria alcançar o desenvolvimento pleno.

Na tentativa de se resgatar o surgimento histórico do indivíduo faremos uma análise do ensaio *Romance como epopeia burguesa*, de Georg Lukács e de sua *Teoria do Romance*, onde se verifica o aparecimento de uma individualidade burguesa a partir do sentimento de totalidade épico e a sua imediata liquidação face à sociedade administrada e a indústria capitalista, onde, em contrapartida, o indivíduo, submetido a uma sociedade totalitária, consegue sobreviver através do tênue invólucro da auto conservação.

Ainda na esteira desta linha de pensamento no capítulo *A verdade da certeza de si mesmo*, da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, nos deparamos com conceitos fundamentais para a execução deste trabalho. Ao tratar de independência e dependência da consciência de si, de dominação e escravidão, Hegel debruça-se sobre a questão do privado, do particular, para compreender o funcionamento da esfera universal. A consciência que tem o indivíduo de si e do outro faz com que surja também a concepção de violência e exploração do mundo, o que evidencia a crise na coletividade.

O Sionismo, enquanto movimento político possui expressão essencialmente socialista, uma vez que acredita no desenvolvimento social através de realizações coletivas. A forma como o *kibutz* foi idealizado é a concretização máxima desse pressuposto. Entretanto, uma análise preliminar das duas obras acima mencionadas supõe que, na tentativa de se afastar de sua antípoda dominante, o capitalismo, o sionismo acaba promovendo, guardadas as devidas proporções, a mesma realidade social, em que o direito à individualidade é suplantado.

2 ANÁLISE LITERÁRIA

2.1 Renúncia e Sacrifício em *Efraim volta para a alfafa*.

Para alguns escritores israelenses da chamada geração de 30, a concretização da ideologia sionista e a experiência coletivista do *kibutz* trouxeram novo fôlego para as abordagens artísticas na literatura hebraica, inaugurando uma nova fase, a da literatura engajada. Tendo a colonização se estabilizado após as imigrações para a Palestina, a atualização artística voltou sua atenção para uma nova convenção baseada no indivíduo, isto é, o novo hebreu¹, e para a problemática que é estabelecida a partir de seus ajustes à nova forma de interação social. Para além das representações literárias, no curso do movimento social, o indivíduo é tratado como agente histórico e passa a ocupar uma posição crucial nessa literatura engajada. Não se trata apenas da existência sensível de um membro da comunidade em espaço e tempo definidos, mas também da compreensão que este indivíduo tem de sua própria identidade e do papel fundamental que exerce na formação da incipiente sociedade israelense que surgirá nos anos seguintes.

Em *Efraim volta para a alfafa*, S. Izehar² radicaliza essa problemática ao introduzir na literatura hebraica a temática do “eu”, um “eu mínimo”, fragmentado e sitiado, ensimesmado em seu psiquismo, sem amparo na concretude da realidade.

No processo estético-literário de construção da narrativa, a linguagem do conto obedece também a uma perspectiva de unidade, onde vemos, nos procedimentos formais, a mesma internalização que definirá o caráter do protagonista, envolvido que está em um movimento dialético de conservação, mediante a separação e o convívio

¹ Essa literatura pretendia negar a época do exílio e, em uma perspectiva ufanista, enaltecer os feitos do projeto comunitário em Eretz Israel. O novo hebreu era o jovem pioneiro que acima de tudo amava o seu trabalho. No romance *De amor e trevas*, Amós Oz assim se refere ao pioneiro de Israel: “Quando diziam Tel Aviv, imediatamente me ocorria a figura de um rapaz robusto, de camisa de trabalho azul, bronzeado e de ombros largos, um poeta-trabalhador-revolucionário forjado no destemor, do tipo que chamavam *gente boa*, com um quepe negligentemente pousado em ângulo provocativo sobre o cabelo encaracolado, fumando cigarros baratos e sentindo-se em casa em qualquer lugar do mundo: trabalhava pesado o dia todo, assentando pedra nas calçadas ou carregando areia nas betoneiras; ao anoitecer tocava violino; mais tarde, noite alta, dançava com as mocinhas, ou entoava-lhes canções tristes na praia, ao luar; pela madrugada, retirava do esconderijo secreto um revólver ou uma metralhadora Sten e se esgueirava pela escuridão para defender casas e campos”.

² Gabriel Steinberg define Izehar (1916-2006) como um dos maiores representantes da geração de escritores da chamada Geração da Guerra da Independência ou a Geração da Terra. Ele e os outros integrantes dessa geração acreditavam nos valores coletivos do movimento sionista trabalhista que pregava a luta em defesa do país, o trabalho incansável e em qualquer função, principalmente na agricultura e outros trabalhos mais difíceis, e acreditava que seu destino estava ligado ao de seus companheiros, vistos como a geração da redenção do povo judeu.

social. O fluxo interno e os dramas psicológicos de Efraim, matrizes da narrativa, personificam uma identidade problemática que, ao assumir a sua nulidade, se afirma enquanto indivíduo. Ao criar uma personagem que, no auge do embate com a sociedade organizada, opta pela internalização, Izehar envereda pelos caminhos tomados pela literatura moderna, definida por Hegel como “epopeia burguesa”, assumindo como produto literário os meandros do fluxo da consciência. A solidão de Efraim engendra a epopeia do eu inseguro no mundo, restando para ele o refúgio em si mesmo, como forma de se proteger do autoritarismo da coletividade que prevê a sua negação para a manutenção do bem comum.

O conto inicia-se com a descrição do refeitório do *kibutz*, palco para os principais acontecimentos que conduzem a narrativa. A partir daí o monólogo interno, até então inexistente, começa a se manifestar, alcançando um nível do discurso polifônico em que a voz da personagem se confunde com a voz do narrador. No décimo parágrafo o narrador, em um fluxo ininterrupto, descreve ações e características de outras personagens para, então, arrebatá-la narrativa para a internalização de Efraim. A partir deste ponto, leitor é imerso no conflito: a personagem manifesta o aparente direito à satisfação dos seus próprios desejos, uma vez que julga possuir direito sobre eles. Contudo, essa manifestação não alcança o nível da aparência; somente no final da narrativa é que os companheiros terão conhecimento dela. Enquanto isso, os indícios da opressão transitam livremente entre o leitor, o narrador e a personagem, como se houvesse um acordo prévio entre eles.

É o dia da Divisão Anual do Trabalho. Efraim se programa para solicitar transferência do campo da alfafa, onde trabalha há três anos, para o pomar dos cítricos. Conduzir esta demanda para o grupo não é tarefa simples pois, dentro da estrutura em que o *kibutz* está organizado, não há espaço para a satisfação de desejos pessoais quando os mesmos estão em desacordo com as normas estabelecidas. Sendo uma unidade socioeconômica autônoma na qual as decisões são tomadas pela assembleia geral de seus membros, onde os bens e os meios de produção são de propriedade coletiva e os membros trabalham em diferentes ramos para a sua manutenção, o *kibutz* é uma organização coletiva e voluntária que funciona como uma democracia direta. As resoluções nos *kibutzim* são feitas através de assembleias gerais de todos os membros, que tomam decisões administrativas, políticas e orçamentárias. Até as questões rotineiras são conduzidas por comissões eleitas que cuidam de diferentes aspectos como educação, habitação, finanças, produção, planejamento e cultura. Decisões sobre

assuntos diários – onde as pessoas trabalhariam, por exemplo – são tomadas pelos líderes, o que, no caso de Efraim, provoca o conflito.

O narrador, atento às convulsões internas da personagem, vale-se da técnica do retardamento dos acontecimentos para analisar o percurso que fazem essas perturbações e quais as possíveis consequências que elas podem oferecer para o desfecho da solicitação. Nesse espaço que ocupa quase metade da narrativa, nos é revelado, mediante o monólogo interno, o embate entre um indivíduo inconformado e a sociedade administrada, onde ambos tentam se estabelecer, e é o fluxo de consciência o agente que materializa a discussão:

E na verdade Efraim, quase se esquecera disto: esta noite ele deveria ser enérgico. Não fazer concessões. Depois de três anos, chegara também a sua hora de mudar de trabalho e começar coisa nova. Como não? Cada um tem direito a isso (...). Mas o que diriam os companheiros? Ele haveria de manter uma opinião firme esta noite. Contudo era... justamente por causa disso, justamente por causa disso que seria tão bom se a assembleia fosse adiada. Esta noite parecia estar demasiadamente cansado para debater com eles (...). (IZEHAR, 1983, p. 200-201)

Este dia torna-se capital porque sinaliza para a satisfação do desejo pessoal de um dos membros do grupo, manifestada em um sentimento de mudança que se relaciona mais diretamente a critérios subjetivos de felicidade do que à natureza dos trabalhos manuais em questão. Efraim quer começar de novo e despojar-se da figura de veterano porque acredita que o início de outra atividade representa um novo ciclo de vida, com possibilidades diferentes e desconhecidas, onde novas habilidades podem ser inspiradas e despertadas. Note-se aqui que ele não deseja desfazer as amarras sociais e que conscientemente pretende permanecer ligado à forma de organização social vigente, pois entende que a permanência do vínculo deve ser assegurada não apenas como forma de proteção, mas também devido a seu valor afetivo. Entretanto a tendência à conservação de uma felicidade que só existe mediante a satisfação de interesses próprios esbarra no ideal da coletividade:

Não, não era um luxo. Ela precisava entender, todos os trabalhos são duros, certamente, e passada uma semana, não havia diferença entre um e outro. Também, quanto às facilidades mencionadas, não era mais do que... Isto é... E, por que não facilidades? Por que tudo haveria de ser tão difícil? Por que se esticava a corda até o fim? Que ao menos uma vez ou outra fosse mais fácil. E que houvesse um pouco mais de conforto e um certo desafogo. Por que não? Afinal, a vontade dele

também importava. Por que deveria ser sempre pressionado, castigado, obrigado? Por que as constantes exigências? Ele iria pedir transferência para o setor das plantações, suponhamos, para o velho laranjal; lá, pelo menos, havia sombra... (IZEHAR, 1983: 204-205).

Este momento evidencia que a natureza do conflito é de natureza essencialmente social, uma vez que os questionamentos feitos por Efraim são tomados pelo *kibutz* como uma equação sem solução. Na tentativa de se proteger enquanto grupo, o *kibutz*, que é um composto de indivíduos heterogêneos, introduz nestes elementos um pensamento padronizado que inspira ações que o beneficiem, enquanto representante do grupo. Postos em estado de isolamento supõe-se que cada elemento pense por si só, uma vez que a pressão da comunidade não está em evidência. Na esteira da ideologia sionista, o *kibutz* apresenta-se como a força motriz responsável pela realização do projeto nacional judaico. Essa forma de organização não é exclusiva dos judeus. Em outras partes do mundo também existem cooperativas e empreendimentos comunitários, mas em nenhum outro país essas comunidades coletivas exerceram uma participação econômica, política e social tão importante como em Israel. Na realidade, os *kibutzim* tiveram um papel essencial na criação e no desenvolvimento do Estado de Israel quando este era ainda um embrião, assim como a sua criação pela ONU em 1948. Importantes líderes intelectuais, políticos e militares vieram daí. Dessa forma, apesar de o movimento nunca ter representado maciçamente a população, sua contribuição para fundar uma identidade cultural no país foi maior do que a das outras instituições em Israel.

Sem o *kibutz*, o homem judeu, sozinho e enfraquecido, estaria ainda em terras estranhas, estigmatizado pela vergonha e pela humilhação da diáspora. A união, isto é, o coletivo, promove o sentimento de onipotência, onde as dificuldades cedem a possibilidades reais e exigem dos membros, portanto, obediência e devoção ao ideal. Entretanto, a infelicidade de um dos membros é a principal razão para denunciar que grandes realizações vêm invariavelmente acompanhadas por manifestações de violência e de dominação sobre os seres humanos. Existe um caráter narcísico nas disposições do *kibutz* que seduz a coletividade, prometendo segurança e paz, ao mesmo tempo em que se garante no comando e exerce a manipulação total dos indivíduos. A ideologia da personalidade grande e forte tende a atribuir a esta – como status de humanidade – o inumano, a manipulação brutal sobre o diferente.

Enxergando a si mesmo como a personalidade dominadora, o *kibutz* solapa todas as possibilidades de discussão. Dessa forma, o embate torna-se inescapável na medida em que é instituído um programa que prevê o seu desenvolvimento às custas da supressão da alteridade. Assim como os seus companheiros, Efraim é visto com total alheamento e não é aceito em sua singularidade, mas como instrumento de satisfação para a manutenção do sucesso social. Toda forma de análise emitida pelo *kibutz* vislumbra a anulação das pretensões pessoais de modo que não se evidencie a conduta individual, resultando em um estado psicológico de profunda infelicidade.

Além da nostalgia e da percepção de que os rumos tomados pelo *kibutz* não comportam *aquela alegria de antigamente*, (IZEHAR, 1983: 203), pesa sobre as suas costas todo o fardo do cansaço, a fadiga sombria dos longos anos trabalhados e o próprio desgaste do corpo provocado pelo tempo³ que o transformara neste homem que se senta pesadamente encostado à parede. Como que para confrontar a figura idealizada pelo sionismo, o sabra, robusto, experiente, queimado pelo sol, Efraim deseja a sombra:

Para usar de franqueza, ele não sabia, pois, na verdade, era tudo a mesma coisa... Mas era preciso mudar, e além do mais – talvez isso parecesse a ela excessivamente poético – ele não conseguia mais suportar o sol, a planície queimada, e tudo o que já sabia e conhecia de antemão, antes mesmo de iniciar o que quer que fosse... Se continuasse ia acabar fossilizado. (IZEHAR, 1983: 204).

A imagem do sol, que será reiterada diversas vezes na narrativa, aparece aqui como uma metáfora para o sofrimento desta personagem que, na contramão do processo de formação do mito fundador, reivindica um lugar à sombra. Esse sol que queima, que arde e que escurece a pele, ao mesmo tempo em que acelera a decrepitude do corpo, sinalizando a sua finitude, é responsável também pela secura de sua alma, uma vez que todos os desejos e vontades são eliminados todos os dias em que ele precisa se levantar e encarar a dureza do trabalho, sob o sol. Depois de um devaneio sobre a possibilidade

³ - Em seu tratado “O mal estar na civilização”, Freud explica as causas pelas quais os seres humanos não conseguem ser felizes. Diz ele: “Nossa investigação sobre a felicidade pouco nos ensinou até agora que já não seja do conhecimento geral. Mesmo que a levemos adiante ao perguntar por que é tão difícil para OS seres humanos se tornarem felizes, a perspectiva de aprender algo novo não parece muito grande. Já demos a resposta as três fontes donde provém nosso sofrimento: o poder superior da natureza, a fragilidade do nosso próprio corpo e a deficiência das disposições que regulam os relacionamentos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade. Quanto às duas primeiras, nosso juízo não pode hesitar por muito tempo; somos forçados a reconhecer essas fontes de sofrimento e a nos resignarmos com a sua inevitabilidade. Jamais dominaremos a natureza completamente, e nosso organismo, ele próprio parte da natureza, sempre será uma formação transitória, limitada em sua adaptação e em sua operação”. (FREUD, 2012, p.80)

da mudança, que neste caso surge como um artifício para lidar com a triste constatação do que é a sua realidade, diz-nos Efraim:

O corpo ocupava-se com seu fatigante trabalho, como dantes: e um ser adormecido num sono de cavaleiros, cansado de desventuras, estaria mexendo-se dentro de suas botas de borracha. E a água fluiria, e a circunferência do sol não teria cor, apenas um calor de fornalha que golpearia de cima e queimaria com o seu hálito toda a sombra, ardendo em reflexos de horizontes trêmulos e efervescentes, e enquanto rolos de poeira girariam como parafusos, pisando de mansinho e dançando no alto das colinas. Uma secura desértica escureceria o céu ardente. (IZEHAR, 1983: 210-211)

Para aplacar o sofrimento, Efraim perde-se dentro de um estado onírico, verticalizando uma situação em que o fluxo de consciência domina o primeiro plano da narrativa para descrever a fantasia ingênua – e tênue, pois imediatamente a rotina vem arrancar-lhe do sonho. Porém, esse estado é apenas alusivo; Efraim não se prende a ele, pois a origem do seu sofrimento é essencialmente social, derivada do fato de ele pertencer à coletividade. Nisto, aproxima-se do indivíduo isolado do romance burguês que é fruto do capital longamente acumulado em decorrência da exploração das colônias europeias na América. Trata-se de uma nova ordem marcada por uma indiferença que é apreendida no cotidiano e que eleva o capital ao centro das atenções e pela combinação entre esclarecimento e regressão. O capital, por sua vez, também é fetichista, pois concebe as pessoas como coisas e as coisas como pessoas. À medida que a percepção da produção é feita através do fetichismo, é gerado um processo global de alienação sem controle.

Guardadas as devidas proporções, pois alguns termos usados são exclusivos do modo de produção capitalista, o conflito estabelecido pelo confronto do indivíduo com a ideologia sionista revela a mesma violência do liberalismo, pois se trata de um processo social onde as condições de existência são caracterizadas pela dominação. Efraim possui um *valor de uso* porque a sua utilidade está relacionada à experiência com o feno. Nesse embate ele é consumido pelo *kibutz* que, à custa do seu trabalho – e dos seus companheiros – se mantém, sobrepondo-se a qualquer oposição. O princípio da eficiência dos membros da comunidade favorece o *kibutz* com um equipamento de trabalho altamente mecanizado e racionalizado. O trabalhador eficiente é aquele cujo desempenho consiste em atender, solucionar e satisfazer adequadamente às demandas da organização, renunciando às suas liberdades individuais para alcançar metas que ele,

por sua própria vontade, não determinou. Sob o domínio do *kibutz*, Efraim atravessa um processo de reificação onde a sua natureza individualista e humana é transformada em natureza técnica para atender às necessidades do grupo. E ele é transformado em objeto de organização e coordenação em pequena escala. Contudo, mesmo sendo tratado como um objeto que cumpre tarefas e funções predeterminadas, os indícios de humanidade e individualidade não desapareceram: movimentam-se em constante ebulição através do fluxo de consciência.

A ideia de trabalho torna possível o progresso social, portanto a importância do lugar e da função do indivíduo na luta pelo desenvolvimento da sociedade se sobrepõe à exposição da violência contra si próprio. Mas esta violência, por outro lado, produz um sentido de deserção e rebeldia contra a organização social responsável pela emancipação da instituição. Numa perspectiva dialética, uma sociedade só pode ser estabelecida através da negação do outro, porém ao fazê-lo, eleva-o à condição de indivíduo, pois só pode ser anulado aquilo que já é. Certo na nulidade de Efraim e buscando a satisfação de suas necessidades, o *kibutz* aniquila a independência daquele e se estabelece como verdade. Entretanto, nesse movimento de aniquilamento, a coletividade, ela mesma realiza a experiência da independência de Efraim, pois, ao assumir-se como indivíduo, a sua satisfação é condicionada por ele. Numa perspectiva hegeliana de individualidade, é na ação de o *kibutz* tentar abatê-lo que Efraim acaba reproduzindo nele a consciência de si mesmo. Entretanto, nessa relação, não se pode abandonar a ideia de uma ligação afetiva que existe entre o indivíduo e o grupo. Essa ligação é indispensável para a existência tanto de um como do outro e sem ela nenhuma sociedade organizada poderia estabelecer-se. Efraim só existe quando é reconhecido pelos companheiros. A especialização na alfafa, a experiência adquirida nos muitos anos de dedicação ao serviço, a troca de lembranças, a saudade dos tempos de outrora e a valorização de sua pessoa para uma função específica, operam a formação de sua identidade e a constituição do seu ego. Se ele ajudou a fazer do *kibutz* um representante, o *kibutz*, na mesma proporção, fez dele um homem. É o que Hegel chama de silogismo da dominação. Em razão de este movimento gerar a sua independência, o *kibutz* só pode alcançar a satisfação plena quando Efraim levar a cabo a sua negação.

O negar-se a si mesmo será o lastro do fluxo de consciência. Para além dos conflitos externos, o conflito de Efraim com ele mesmo, com aquela “criatura” que cresce dentro dele o acusando e incitando para o combate, é o que move a narrativa. A

questão do autossacrifício é crucial para a manifestação da individualidade, uma vez que lida com uma força interna do indivíduo capaz de dominar suas próprias satisfações em benefício de outrem, neste caso, do coletivo. Todo sacrifício significa uma violência para com o indivíduo porque o sacrifício representa uma espécie de troca: o indivíduo entrega para a sociedade seus direitos naturais e esta, em troca, oferece proteção e segurança.

Nesse sentido, vale à pena suscitar o que nos diz Horkheimer sobre o conceito de individualidade, em *Eclipse da Razão*. Para o filósofo, o surgimento do sentido de individualidade dá-se na Antiguidade Grega, sendo o herói grego o seu protótipo. Como modelo de indivíduo, o herói grego se opõe à comunidade, e ao seu destino, alcançando um nível de diferenciação – e traços de personalidade – em relação àquilo que está à sua volta. Entretanto, não obstante a oposição, o que falta ao Herói grego é a consciência da natureza do conflito, o que o impede de ser reconhecido como indivíduo, em sua totalidade. Consciente dos motivos desse conflito, por conseguinte, o indivíduo deverá ter a consciência de si mesmo e do papel que ocupa no debate. Para que o indivíduo se diferencie da exterioridade, necessário que ele faça uso da razão como ato de pensar, de refletir sobre a sua condição individual, em oposição ao mundo ao redor.

Nessa perspectiva, dentre os heróis gregos, Ulisses se destaca à medida que se revela como protótipo do indivíduo burguês, ao assumir traços que se assemelham ao sujeito fraturado encontrado no romance. Na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer apontam a astúcia como um traço da personalidade de Ulisses e também como diferencial, visto que o herói utilizou-se dela para vencer os obstáculos, revelando, assim, um juízo de valor de si e do mundo externo⁴.

Diferentemente do herói grego, Efraim compreende o cerne do conflito, porém essa compreensão esbarra na sujeição à autoridade constituída, o que o torna um

⁴ - Na Odisseia, no episódio com as sereias, Ulisses amarra-se para que possa ouvi-las e não cair sob os seus encantamentos. Desfruta daquele prazer e não é punido por isto. No caso do ciclope, fere o olho de Polifemo e diz que chama-se “Ninguém”, para quando alguém perguntar para o monstro quem o feriu este, através do jogo de palavras, não revele o seu agressor. Nos dois casos Ulisses não possui força física para enfrentar diretamente os seus opositores, por isso deve ser cauteloso, sagaz e perspicaz. Ele controla o seu próprio instinto e calcula o momento exato em que pode subverter o encanto no qual reside as forças míticas, o que faz mediante astúcia. Esse é o ponto que Adorno e Horkheimer definem como “desafio que se tornou racional”. Dizem eles: “Ele não pode jamais travar luta física com os poderes míticos que continuam a existir à margem da civilização (...). É exatamente o espírito dominador da natureza que reivindica sempre a superioridade da natureza da competição. Todo esclarecimento burguês está de acordo na exigência de sobriedade, realismo, avaliação correta de relações de força. O desejo não deve ser o pai do pensamento.” (ADORNO, HORKHEIMER, 2006: 55)

indivíduo plenamente constituído. A impossibilidade de dobrar o seu opositor e a falta de coragem para o enfrentamento fazem com que o conflito se transponha do exterior para explodir em exigências internas onde ele, atormentado e confuso, ruma a sua danação. Surge então, como uma duplicidade de consciência, a própria individualidade que se confronta com ele mesmo, com a sua parte mais fraca, aquela que se doou e que se sacrificou pelo bem comum. Essa consciência tende à morte de Efraim para outorgar-se como independente e, em lugar de renúncia, eleger a rebelião, em uma revolta pública que faz com que tudo que é velho e antigo deixe de ter sentido:

Então, quando Efraim ficasse sozinho por um minuto, aquela criatura oculta fixaria nele a sua residência abertamente, observando-o com um silêncio de reprovação, com zombaria e o desprezo que ofende e magoa (“muito bem, meu rapaz, muito bonito, hein?”) E aqueles sonhos sepultados irromperiam em manadas agitadas e turbulentas, mugindo amarga e desesperadamente [“Efraim, até quando?”]. (IZEHAR, 1983: 209).

Embora Efraim possua a consciência do conflito, sufocado e intimidado pelo dever e pela obrigação, ele se esquia do arriscar, por isso mesmo esta “criatura”, que é, no limite, a própria manifestação de seu desejo, é arrebatadora em vários momentos. Sobre isso Hegel (HEGEL, 2002: 136,138) diz que a relação das duas consciências de si (nesse caso Efraim e a sociedade administrada) é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas através de uma luta de vida e morte. Devem travar essa luta para se estabelecerem na sua certeza de ser para si. Só mediante pôr a vida em risco, a liberdade se comprova. Efraim não vive essa experiência, embora esteja profundamente articulado internamente para fazê-la. Ele não arrisca a vida, não leva a cabo o embate, não se apropria da discussão, portanto, não alcança a consciência de si independente. Ele possui a sua autoconsciência, mas incólume em uma subordinação que o exaspera em sua natureza. Nesse sentido, ele se afasta o caráter experimental de Ulisses.

O sacrifício de Ulisses é feito mediante o autocontrole diante do combate com as forças míticas, porém há a experimentação. No caso de Efraim não há a exposição e nem o risco de vida, pelo menos não tão fortemente. Porém, em ambos os casos, significa violência para com o indivíduo. O ato sacrificial existe porque Efraim reconhece a coletividade com uma entidade superior. É para ela que o sacrifício é oferecido como reconhecimento do seu poderio, o que significa uma vantagem da parte mais forte sobre a parte mais fraca e implica na oposição entre coletividade e indivíduo.

O medo que ele tem de assumir uma posição que beneficie a si mesmo em detrimento dos outros é reflexo da dominação que se estabeleceu como verdade. As ações administradas pelo *kibutz*, nesse lugar, são tomadas como verdade e uma vez que acredita nesta situação que ele mesmo ajudou a perpetrar, Efraim torna-se vítima dela. O comportamento normatizado que requer obediência cega assenta-se no paradigma da renúncia que, neste caso, é um estágio posterior ao sacrifício. Na busca da sua própria preservação, o *kibutz* promete para Efraim vantagens sociais em forma de proteção e pertencimento, porém a ideia de felicidade é rapidamente substituída por ameaças e violência. São impostos imensos sacrifícios, em que a existência se encontra sempre condicionada à ameaça da punição.

A dominação encontra vários caminhos e métodos para se estabelecer. Um desses métodos é através da apropriação da linguagem, valendo-se do poder que tem a palavra de, a partir do momento em que é pronunciada, conjurar realidades, de fazer e desfazer situações. Mas, segundo Freud, não é toda linguagem que possui esse poder. Somente uma linguagem encantada, repetitiva pode conter esses efeitos mágicos:

Além disso, a massa está sujeita ao poder verdadeiramente mágico das palavras, que podem provocar na sua psique as mais terríveis tempestades e também acalmá-las. Com razão e argumentos não se pode lutar contra certas palavras e fórmulas. Pronunciadas com devoção diante das massas, imediatamente os rostos se tornam respeitosos e as cabeças se inclinam. (FREUD; 2013: 55-56)

Utilizando esta linguagem, o *kibutz* entra no campo do inconsciente dos seus indivíduos, ressaltando a materialização dos desejos de onipotência que somente terão enquanto estiverem unidos. Nesse sentido, dois eventos descritos no conto sinalizam para o fato de que os discursos, sublinhados por esse poder encantatório da palavra, funcionam como indicadores de ação e têm como objetivo anular qualquer investigação contrária. O primeiro evento surge já no início da narrativa: é uma canção que começa discretamente nos lábios do cozinheiro Guedália e vai adquirindo proporções gigantescas nas páginas seguintes. Trata-se de uma melodia

com a qual todos, individualmente ou em grupo estavam encantados e acostumados: uma canção que era ouvida aqui e acolá, o dia todo, entoada, assoviada, resmungada, suspirada delicadamente; uma canção que acompanhava todas as tarefas, invadia alegremente a horta, era trauteada sonhadoramente na oficina de costura, e era aprendida pelas crianças (...). Assim ficaram todos entretidos no canto, uma, duas e três vezes, fundindo-se em trinados, deliciando-se com a

chama oculta e acrescentando mais brandura e tristeza no apego àquela melodia hassídica, que exalava o cheiro da casa paterna e o hálito de velhos sonhos. (IZEHAR, 1983: 197-198)

A repetição de uma canção que remete a outro tempo, à época da diáspora, sustenta o discurso do desaparecimento da impossibilidade, desaparecimento este que é produto da reunião de várias pessoas e que resulta na possibilidade de uma ação efetiva: a criação – e a manutenção – do *kibutz*, cuja estrutura visa o pleno desenvolvimento do novo hebreu, além de conceder uma terra para os judeus. Se pensarmos que a primeira ação comum que marcou o nascimento do grupo foram as imigrações em massa para a Palestina pode-se dizer que, participando do grupo, cada membro pode pensar em realizar aquilo que era impossível, caso estivesse sozinho: sobreviver às vicissitudes do clima, adestrar-se para trabalhar a terra inóspita ou adequar-se para lidar com os conflitos com os árabes. Além de ter o seu conteúdo ressignificado, pois não se trata de uma ode à diáspora, a canção serve para amalgamar os sentimentos gerais.

O evento seguinte aponta para uma mudança na voz da narrativa. Se antes a natureza do conflito chegava ao leitor através dos fluxos de consciência de Efraim, agora as vozes se multiplicam, com cada membro do *kibutz* assumindo o seu ponto de vista sobre a intenção da mudança. Quando Efraim, finalmente se descola do monólogo interno e efetiva uma ação, que é comunicar aos companheiros o pedido de transferência do campo de alfafa para o pomar dos cítricos, os papéis ficam muito bem definidos pois, embora não haja entre eles uma hierarquia, os companheiros, ante aquele pleito inimaginável, postam-se como a própria figura do *kibutz* assumindo um discurso político que pretende convencer por variações de vozes, intensidades expressivas e repetições de fórmulas simples que são pronunciadas em coro: “as diversas e claras ideias encontravam adeptos de todos os lados, em estilos diversificados e uma abundância de expressões originais, inspiradas no vocabulário do jornal e que levaram mais alguns camaradas a levantar a voz, enquanto outros assumiam a expressão de juízes rigorosos diante dos quais não podia existir parcialidade”. (IZEHAR, 1983: 220).

O objetivo desta polifonia é bem específico: persuadir Efraim que, para além de suas necessidades, o *kibutz* não deve ser prejudicado. Uma vez que todos estão sob o jugo da coletividade – o *kibutz* tem precedência em tudo – no embate entre o eu e o bem comum, este último deve prevalecer e para que o *kibutz* continue sobrevivendo, a

experiência de Efraim na alfafa é necessária. Fica claro que todos os outros também se conformaram com o sacrifício, que abriram mão de suas vontades para trabalharem para o futuro. É porque existe um projeto muito maior, um “empreendimento heroico” que estava sendo realizado e que contava com o trabalho de todos. Sendo assim, não é permitida a fuga, a mudança. O *kibutz* decide que a revolta de Efraim não é aceitável e que não deve prosseguir, pois entende tratar-se de um individualismo furioso que deseja a destruição. Efraim deve permanecer ali, com eles, carregando o seu fardo, pois não há lugar para dissidentes nem para privilégios especiais. Resignado, Efraim cede à pressão do grupo e decide voltar à alfafa. Amparados na premissa de que essa restrição não é arbitrária, os companheiros ficam aliviados, deixando claro para todos que sem essas restrições tudo o que foi construído se perderia.

O discurso do *kibutz* evidencia o valor de uso que o homem adquire dentro da ideologia sionista trabalhista e aponta para a existência do fenômeno da reificação no processo de construção dessa sociedade. Todos os membros da comunidade são qualificados em suas atividades. Seja na alfafa, no pomar, na cozinha, no estábulo, todos são partes importantes de uma estrutura que visa o desenvolvimento comunitário. Tomados assim, são vistos como peças da engrenagem social que faz com que o *kibutz* se movimente. Quando lhe é negado o direito às satisfações pessoais e ao ser valorizado devido às habilidades que possui, Efraim é visto como um objeto e não como um homem com desejos e necessidades vitais, evidenciando assim, que a relação entre os membros da comunidade está marcada por uma objetividade fantasmagórica, já que foi reificada (Lukács; 2003: 194).

A repressão da natureza interna será, portanto, a base dessa sociedade que não visa a satisfação das necessidades do indivíduo, mas a sua dominação, marcando fortemente a sobreposição da primeira sobre o segundo em um permanente jogo de oposição de interesses particulares. Sob esta perspectiva, a sociedade se assume como o lugar onde o sujeito não encontra forças para o pleno desenvolvimento de sua individualidade. Para que esse antagonismo seja superado é necessário que se crie um equilíbrio entre as partes e que o indivíduo aceite a adaptação à realidade social. O equilíbrio é imprescindível para garantir a adaptação, mas opera com a noção de eliminação de forças, onde a parte mais fraca também corre o risco de ser eliminada. Paradoxalmente, o conflito é importante para a formação de uma individualidade madura, que possui consciência de si e do outro.

A reificação é a causa da constatação de outra desilusão: no bojo do projeto que a coletividade engendrou não cabe a felicidade dos seus membros. Os questionamentos de Efraim marcam o início da rachadura do otimismo que aquele empreendimento havia prometido. Ele é aquela criatura obstinada, a mula teimosa, que torna a coletividade responsável por sua miséria, não obstante os progressos materiais que foram realizados por intermédio dela.

2.1.1 *Entre amigos*, de Amos Oz, um particular caso de dominação.

Em um conto recentemente publicado no Brasil, integrando a coletânea intitulada *Entre Amigos*, Amos Oz atualiza as mesmas questões propostas pela demanda de Efraim, travestidas de uma singela relação entre o pai e sua filha. O livro, uma coletânea de histórias interligadas que têm como protagonistas os moradores do *kibutz* Ikhat, utiliza os acontecimentos da esfera particular como um fim neles mesmos, mas também como metáfora para eventos representativos da vida social, recurso que Oz utilizou amplamente em *Uma certa paz*. A história, que também dá nome ao livro, é a história de Nahum Ashrov, homem de cinquenta anos que trabalha como eletricista no *kibutz*. Viúvo, a tranquilidade da existência de Nahum é interrompida quando a filha de dezessete anos se muda para a casa de David Dagan, que tem cinquenta anos e um histórico amoroso tumultuado. Ocorre que David Dagan não é um homem qualquer, é um dos dirigentes e um dos fundadores do *kibutz*, informação que será crucial para a forma como Nahum conduzirá as suas ações, na condição de pai revoltado em que se encontra.

Trouxemos para a análise esse esquete familiar para confirmar a representação na literatura israelense da dominação do coletivo sobre a esfera privada. O drama de Nahum, em proporções menos arrebatadoras, é o mesmo de Efraim, e esta constatação é verificada pelo próprio percurso estilístico que a narrativa percorre. Embora narrado em terceira pessoa, todas as personagens do conto são apresentadas ao leitor a partir da perspectiva de Nahum. É através das memórias do eletricista que somos informados de sua viuvez, da morte do filho em uma operação militar contra os árabes, da inclinação de Edna, a filha, para os estudos e da personalidade encantatória de David Dagan.

Da mesma forma que ocorre em *Efraim volta para a alfafa*, em *Entre amigos* existe um problema e um caminho pedregoso para se chegar a uma solução. O que preenche esse caminho é o fluxo de consciência. Por várias razões, Nahum decide ir até a casa do amigo e tirar a filha de lá, mas executar essa decisão lhe renderá inúmeras reflexões a respeito de sua vida e de seus relacionamentos. Nahum é um homem tacanho e comedido e enxerga no amigo aspectos de masculinidade e virilidade que ele mesmo não possui. No auge da maturidade, David fora casado diversas vezes, tendo seis filhos com mulheres diferentes. Era “um homem de fala fluente, corpo sólido e compacto, dono de ombros poderosos, pescoço curto, grosso e tendões salientes”. (OZ,

2014: 30). De certa forma, David exerce sobre Nahum um tipo específico de sedução, típico das personalidades dominadoras, de modo que este enxerga nele um referencial de autoridade. Em um momento de reflexão Nahum explica que

Costumava ser irônico e assertivo quando discutia, em sua voz tranquila e grave. Quase todos nós aceitávamos sua autoridade em questões ideológicas e também da vida cotidiana, pois ele era dotado de um agudo senso de lógica e de uma irresistível capacidade de persuasão. Interrompia você no meio de uma frase, pondo a mão em seu ombro e dizendo: vamos, me dê um minuto, vamos juntos por ordem nas coisas. Era um marxista fervoroso, mas adorava ouvir preces judaicas entoadas por um *chazan*, um cantor de sinagoga. (OZ, 2014: 31)

Nahum não aceita a atitude da filha, por questões sociais e éticas (David era professor na escola do *kibutz*), mas a figura imponente do amigo o deixa desestabilizado. Associando-o à imagem da autoridade estabelecida a quem deve respeito, ele adia o momento do enfrentamento, conjecturando algumas possibilidades para não fazê-lo:

Por um segundo lhe pareceu que toda essa história entre Edna e David Dagan não tinha na verdade acontecido e que quando encontrasse com ele, ia ver que estava, como sempre, tomando seu café da tarde com uma outra mulher, totalmente outra, uma de suas antigas mulheres. (...) E quem sabe essa relação insólita acaba por si mesma dentro de alguns dias? Ela vai se recompor e voltar à sua vida de antes? Ou David vai enjoar dela como costuma enjoar de seus amores como costuma enjoar depois de pouco tempo? (OZ, 2014: 35-36).

Assim como acontece com Efraim, os questionamentos de Nahum refletem a ausência de coragem para tomar uma decisão que repercutirá de forma negativa no ambiente social, causando uma instabilidade no coletivo. Tendo parte na direção do *kibutz*, David Dagan é uma figura que inspira respeito, tanto ideologicamente, como no âmbito profissional. Não à toa, ocupa o cargo de professor de História na escola comunitária. Dividido entre os brios do instinto paterno e o bem-estar do grupo, o eletricitista parte em direção à casa do amigo decidido a por termo àquela situação vexatória. O caminho que percorre para atender à demanda que ele atribuiu a si mesmo é uma verdadeira *via crucis*, e o tempo da caminhada é inteiramente entremeado por lembranças do filho morto e da constatação da situação em que a filha se encontra. Para ele, os dois filhos estavam perdidos.

Para além do papel social que acha que deve exercer, resguardando a filha dos comentários maldosos que proliferam pela comunidade, o inconformismo de Nahum

com essa situação inesperada deve-se também a um desejo de revoltar-se contra a própria condição de sujeição que fora sempre presente em sua vida, porém, intimamente, reconhece a vantagem que tem David tem sobre ele: “Por que você veio até aqui, Nahum se perguntou mentalmente, será que você estava pensando realmente que ia matar o dragão e libertar a princesa que ele abduziu? Você devia simplesmente ficar sentado em casa e esperar tranquilo ela vir até você. Porque ela só substituiu a figura de um pai fraco pela de um pai forte e agressivo. (OZ, 2014: 41). Entretanto, mesmo possuindo um indivíduo interno agitado e inconformado, o espírito de rebeldia não faz parte de sua constituição e incentivado pela perturbadora presença do medo que a coletividade exerce sobre ele, acaba cedendo à vontade da autoridade estabelecida. Ao chegar na casa de David e constatar que de fato o romance da filha é real, ele até ensaia palavras de contestação, mas o discurso do outro e todo o seu comportamento dominador enfraquecem os seus argumentos e ele volta abatido para a sua casa sem a filha, da mesma forma que Efraim acaba voltando para o trabalho na alfafa.

À luz do que já foi analisado até aqui, o exemplo de Nahum conduz a discussão em torno da concessão dos direitos individuais para além do universo social e econômico, evidenciando que a dominação pode ocorrer em relações mais simples e despretensiosas. O próprio Amós Oz, consciente disto, analisa amplamente esse embate existencial em *Uma certa paz*, onde a natureza do conflito entre indivíduo e sociedade é marcado pelo agrupamento de exigências individuais, familiares e coletivas.

Efraim e Nahum, cada qual com suas próprias necessidades e aspirações, sinalizam que o comportamento social do indivíduo não obedece apenas às diretrizes econômicas impostas pelo interesse do lucro. O que os leva ao permanente e concreto estágio da renúncia é o medo que é mediado pela figura autoritária, seja qual for a sua representação. Quem não se comporta segundo as regras estabelecidas, coloca-se a si mesmo sob a constante ameaça da desestabilização e do rebaixamento moral. O medo da exclusão social que pode ser desencadeada pelo enfrentamento, impede que o indivíduo exerça plenamente a sua individualidade, internalizando e petrificando nele um outro indivíduo, reprimido e subordinado. O que surge agora não é apenas o medo da aniquilação física, figuração da morte, como no caso de Ulisses, mas o da aniquilação social, do desprendimento e da falta de um lugar para pertencer. Ao promover e incitar esse medo, a coletividade expõe a desforra com que trata todos os que decidem se levantar contra ela.

Na maioria das sociedades organizadas, este medo tornou-se parte indissociável da administração, principalmente devido à desproporção entre o poder das instituições e as forças individuais. É o medo social que impede que Efraim se torne um herói plenamente constituído. O retorno para a alfafa é o exemplo mais eficaz de que a aparelhagem social esforça-se continuamente para aniquilar as forças de resistência do indivíduo.

A convicção de que a vida em comunidade possibilita as melhores condições para o desenvolvimento das potencialidades humanas é, neste momento, inquestionável. Entretanto, ao exigir dos seus membros a renúncia à satisfação de suas necessidades vitais, o *kibutz* faz prosperar formas destrutivas de relação entre os homens. A lembrança do horror dos dias da diáspora reconhece o bom funcionamento da máquina social como apropriado, sem se conscientizar de que a própria organização da coletividade também pode engendrar a violência contra o indivíduo, que em situação de completa desigualdade de forças em relação ao totalitarismo intrínseco às instituições sociais, não pode estabelecer-se como sujeito autônomo e diferenciado. Efraim e os seus companheiros do *kibutz* percorrem os caminhos da servidão, pois entregam seu poder de indivíduo ao poder do coletivo, que recebe como herança as liberdades individuais. A instituição torna-se, assim, um conglomerado social que deve resistir a todas investidas que provocam mudanças e para isso consegue mobilizar o grupo em torno de seus ideais. A decisão de Efraim de voltar para a alfafa reitera o desencantamento com relação ao futuro e o sentimento de impotência para mudar o curso da realidade. O desenvolvimento da organização administrada, cuja engrenagem reifica as relações humanas coincide com o recuo do trabalhador em direção a si mesmo, como esquema de sobrevivência e solução para a existência face à violência dessa estrutura de massa. Efraim é o exemplo de que, nessa estrutura, se não houver um consenso entre as partes, que apazigue os seus próprios desejos, será sempre o indivíduo quem padecerá.

2.2 Sexualidade e Repressão em *Uma certa paz*.

Uma certa paz, quarto romance de Amós Oz, foi publicado em 1982 mas os eventos narrados no livro se desdobram entre 1965 e 1967⁵, na iminência da Guerra dos Seis Dias. A possibilidade do embate com os árabes confere aos eventos descritos uma atmosfera de inquietação contínua, mas é no ambiente doméstico que o confronto real se estabelece. De modo geral, a obra de Oz busca confirmar literariamente a existência de um conflito de gerações que, apesar das transformações que perpassam a sociedade israelense na primeira metade século XX, surge como um inescapável acerto de contas, palco para um entendimento mais agudo da aplicação da ideologia sionista e do seu declínio na formação da individualidade da juventude israelense.

Utilizando-se largamente de experimentos polifônicos e de mesclas estilísticas, o romance possui evidentes pontos de contato com a novela *Efraim volta para a alfafa*, ao colocar em evidência o declínio da individualidade como proposta para a efetividade da rotina do *kibutz*. Em *Uma certa paz*, Oz aprofunda o debate precocemente proposto por Izehar, ainda na década de 30, ao esquadrihar a psique de suas personagens,

⁵ Não muito diferente dos anos anteriores, a década de 60 fora marcada por intensos acontecimentos que conferiam ao jovem Estado de Israel uma contraditória atmosfera de progresso e instabilidade política e social. Martin Gilbert assinala que “a fundação de novas cidades, assim como de bairros e vilas árabes, continuava acelerada. Dos sessenta e cinco mil árabes que viviam em Jafa, em 1948, apenas cinco mil tinham ficado para reconstruir suas vidas dentro do Estado judaico. No prazo de quinze anos, cem mil judeus tinham voltado a viver na cidade. Nenhum desses recém-chegados estivera em Israel antes de 1948”. (GILBERT, 2010: 404).

O ano de 1963 acontece a renúncia de Ben-Gurion ao cargo de primeiro-ministro. Levi Eshkol assume o cargo e também o posto de ministro da Defesa.

As relações com a Síria tornam-se cada vez mais delicadas e em 1964 acontece um confronto direto com este país tendo a questão da água como catalisadora: a Síria estava determinada a impedir que Israel utilizasse as águas do rio Jordão como parte de seu abastecimento.

Em janeiro de 1965, com o apoio da Síria, é criado o Movimento para a Libertação Nacional da Palestina (conhecido pela sigla FATAH, em árabe), sob a liderança de Yasser Arafat. Comandos do Fatah realizariam várias investidas de caráter bélico contra Israel.

Em maio de 1965 é criado o Museu Nacional de Israel, em Jerusalém, que marcou um importante avanço cultural para a jovem nação.

O ano de 1965 foi também palco para os desentendimentos entre Ben-Gurion e Eshkol, o que culminou com o rompimento do primeiro com o Mapai e a fundação de dois novos partidos: o *Reshimat Po'alei Yisrael U'bilti Miflagtiyim* (Partido dos Trabalhadores de Israel e Não-Partidários), o Rafi, encabeçado por Gurion e o *Hama'arach Le'achdut Po'alei Yisrael* – Alinhamento para a Unidade dos Trabalhadores de Israel, mais conhecido como *Ma'arach* (Alinhamento). O Alinhamento surgiu da união entre o Mapai e um outro partido de esquerda, o *Avodah-Po'alei Zion*, para fortalecer-se contra o recém-criado Rafi. Em novembro do mesmo ano, acontecem as eleições em Israel cujo resultado confirma o domínio do Alinhamento: o partido do primeiro-ministro Eshkol consegue quarenta e oito cadeiras contra apenas dez do partido de Ben-Gurion.

Em 1966 Israel mais uma vez destaca-se no cenário mundial: Shai Agnon recebe o Prêmio Nobel de Literatura.

A partir de 1966, as incursões do FATAH tornam-se mais constantes e a tensão na fronteira com a Síria começa a aumentar. Em novembro deste mesmo ano é assinado um pacto de defesa mútua entre Síria e Egito que também contava com o apoio da então União Soviética.

dedilhando com maestria os seus sentimentos com a preocupação de não apenas explicitar as suas frustrações, mas revelar as raízes delas, tão logo elas sejam representadas. A ambição da obra parece ser de, a partir de um conflito familiar, trazer para o visível a repressão a que o indivíduo é submetido, tornando possível uma análise para além do contexto social. A repressão sexual e a repressão dos instintos de violência adquirem um papel definitivo na narrativa e revelam a precariedade da conduta adotada por uma sociedade dinâmica e complexa que está, paradoxalmente, imbricada em normas e leis que não garantem a sua manutenção. Nesse sentido, a polifonia, recurso estilístico utilizado para traçar os panoramas, faz com que o ponto de vista não esteja limitado apenas a um tempo ou a um espaço específicos e permite que sejam trazidos ao conhecimento do leitor os pensamentos mais íntimos das personagens.

O discurso polifônico assegura a criação de personagens reais e a abolição do maniqueísmo. O romance de Oz não é sobre estereótipos: cada pessoa apresentada é revelada em reais aspectos de humanidade, distantes o quanto possível em uma representação literária, de conceitos cristalizados de heroísmo e vilania. O primeiro-ministro Levi Eshkol, por exemplo, que de fato existiu e que no romance surge como uma personagem polêmica, mas também conciliadora, é exposto com todas as fraquezas, dúvidas e angústias comuns a qualquer ser humano.

Dessa forma, o romance é pensado como um imenso painel dialógico composto por inúmeros discursos ideológicos que se digladiam na arena da narrativa com os pontos de vista em disputa e em igualdade de condição. As consciências de Iulek, Ionatan, Azaria, Rimona, Srulik e outras que surgem com menor espaço não se subordinam à consciência do autor. Em alguns momentos orquestram-se, em outros se confrontam, mantendo as características de linguagem social e ideológica que expressa a diversidade social que o autor deseja representar.

Ao analisar a obra de Dostoievski em *Problemas da poética de Dostoievski*, Bakhtin elabora o conceito de romance polifônico que é bastante adequado à nossa perspectiva de análise de *Uma certa paz*. Para o crítico russo, a polifonia é parte essencial de toda enunciação, já que em um mesmo texto ocorrem diferentes vozes que se expressam, e que todo discurso é formado por diferentes discursos. Sobre a obra do romancista russo ele diz:

A multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis e a autêntica polifonia de vozes plenivalentes constituem, de fato, a peculiaridade fundamental dos romances de Dostoievski. Não é a

multiplicidade de caracteres e destinos que, em um mundo objetivo uno, à luz da consciência uma do autor, se desenvolve nos seus romances; é precisamente a multiplicidade de consciências equipolentes e seus mundos que aqui se combinam em uma unidade de acontecimento, mantendo a sua imiscibilidade. Dentro do plano artístico de Dostoievski, suas personagens principais são, em realidade, não apenas objetos do discurso do autor, mas os próprios sujeitos deste discurso diretamente significante. (...) A consciência do herói é dada como a outra, a consciência do outro, mas ao mesmo tempo não se objetifica, não se fecha, não se torna mero objeto da consciência do autor. (BAKHTIN, 2010: 4-5).

Assim como em Dostoievski, o romance de Oz⁶ é uma afirmação democrática e antiautoritária que descreve uma trama com diferentes vozes onde não existe a dominação de uma delas sobre as outras. Todas as personagens possuem uma autoconsciência que está sempre se voltando para fora, dirigindo-se a si e a um outro. As queixas de Ionatan extrapolam o monólogo interno; é preciso comunica-las, não para que sejam solucionadas, porque a solução depende apenas dele, mas para que adquiram sentido em si mesmas. Ao utilizar-se largamente do recurso polifônico, Oz deixa claro que não existe a possibilidade de compreender o homem sobre o qual escreve mediante uma análise neutra. É preciso comunicar-se com ele da mesma forma que ele se comunica com o outro. Exemplo disso é a dedicação de um capítulo inteiro à carta que Iulek escreve ao Primeiro Ministro Levi Eshkol (OZ, 2010: 166-177). Através da carta – que não chega a ser enviada – conhecemos a fundo os sentimentos e as intenções do secretário do *kibutz*, inclusive a sua desilusão com o projeto sionista ao reconhecer que o mesmo fracassara.

O recurso polifônico permite a existência não apenas de um, mas de vários heróis na narrativa. Dividido em duas partes, *Inverno* e *Primavera*, o romance se apeg

⁶ Sintomaticamente, Dostoievski é mencionado três vezes no romance por diferentes personagens.

Por Chava, na página 63: “Uma vez, quando eu era jovem li em algum livro de Dostoievski que se um homem é honesto de verdade ele deve morrer antes dos quarenta anos. Depois dos quarenta são todos cafajestes. Por outro lado dizem que o próprio Dostoievski era um porco, sempre embriagado e mesquinho. (...) Mas que bobagem enorme falar mal de Dostoievski de repente para um rapaz que você nem conhece.”.

Por Srulik, na página 240: “Embora eu tenha lido muitos livros nos meus anos de solidão, tudo que encontrei tanto na literatura teórica quanto na ficcional, tudo só me acrescenta sombra sobre sombra e enigma sobre mistério. (...) Dostoievski desvenda abismos a torto e a direito. Parabéns para ele. Mas o quê? Eu, pessoalmente não estou muito certo. De onde posso saber? E de onde podem eles saber? Fico, portanto, na minha: tenho dúvidas de quase tudo. Quem deles poderia, por exemplo me esclarecer e dizer-me onde se encontra agora, nessa grande escuridão, o rapaz Ionatan Lifshitz, que saiu de sua casa de madrugada sem deixar nenhum sinal?”

Por Eshkol, na página 296: “Tem razão, não tem sentido falar bobagens. Nada de bom pode vir de uma dostoievskização desse tipo”.

às duas estações do ano para descrever as transformações que os eventos sociais e familiares operam nos protagonistas. Naturalmente, por se tratar de uma obra literária, o olhar do autor está presente em tempo integral. A polifonia permite que o autor distribua entre as personagens os pontos de vista que ele tem a respeito do assunto tratado, que podem mesmo divergir de sua visão pessoal, mas será sempre ele quem estará comandando a viagem. Como afirma Bakhtin, “não se exige do autor do romance polifônico uma renúncia a si mesmo, ou à sua consciência, mas uma ampliação incomum, o aprofundamento e a reconstrução dessa consciência para que ela possa abranger as consciências plenivalentes dos outros”. (BAKHTIN, 2010:78). As personagens de *Uma certa paz* são os moradores do *kibutz* Granot, que abriga em seus domínios experientes pioneiros e jovens trabalhadores. A temática da narrativa é a rotina que sufoca a vida privada das personagens, mas pode ser também o próprio país, desde as imigrações em massa para a Palestina até à fundação do Estado, pautada na interminável questão acerca da legitimidade e do futuro dos árabes, cujas terras foram expropriadas.

A trama principal do enredo, que será o fio condutor para todos os outros acontecimentos, é o embate entre pai e filho, cujas faíscas, vistas sempre de muito perto, deixam à mostra a precária condição humana no âmbito familiar e comunitário. Iulek Lifschitz é o secretário-geral do *kibutz* e representa a crença dos fundadores em uma sociedade que defenda a justiça, a paz e principalmente os ideais da coletividade. Nascido e criado no *kibutz*, Ionatan Lifshitz, filho de Iulek, é um jovem de vinte e seis anos que não se identifica com os propósitos espirituais dos mais velhos. Para ele, o formato da ideologia sionista não passa de um círculo claustrofóbico, insuportável, dentro do qual é impossível viver. Confrontando as convicções de Ionatan, que quer dar primazia aos seus próprios desejos, o discurso de Iulek evidencia a necessidade de o individual estar subordinado ao coletivo como forma de preservação e segurança.

A tensão entre pai e filho dá-se principalmente no nível ideológico: para além das concepções divergentes acerca dos padrões de individualidade, não existe correspondência também na perspectiva com que ambos se relacionam com o trabalho. Ionatan reivindica o direito de escolha, de trabalhar em um ambiente onde seja possível sentir-se bem. Iulek, por seu turno, encara esse direito como um fato dispensável que não deve influenciar na decisão e na distribuição das tarefas para cada um dos membros da comunidade. No começo do inverno, Iulek tenta persuadir o filho a aceitar a direção

da oficina mecânica; Ionatan, que em seu pensamento engendra a saída do *kibutz*, recusa o novo posto, alegando que o trabalho não “combina” com ele e preferindo continuar no pomar de cítricos (ironicamente, o mesmo lugar para o qual Efraim deseja pedir transferência). Há uma pequena animosidade entre os dois com rápidas trocas de acusações. Por fim, Iulek ameniza a forma com que faz o pedido e Ionatan arrefece, desde que a mudança seja por pouco tempo. Essa pequena discussão acontece nas primeiras páginas do livro e anuncia não apenas o desgaste na relação entre pai e filho que, como se verá adiante, recrudesce a ponto de se romper, mas sinaliza também o desgaste do alcance do ideal coletivo que duas décadas antes era responsável por conferir ao sacrifício pessoal e à renúncia de direitos uma tonalidade idílica. Iulek, como representante desse momento anterior, constata desiludido o esvaecimento do sonho que durante muito tempo foi o sustentáculo do projeto sionista:

Não sente, sente, não combina, combina, o que é isso, temos aqui um *ensemble* dramático, será que estamos procurando um ator que combine com o papel de Bóris Godunov? Faça-me um grande favor, quem sabe você me explica de uma vez por todas que história é essa de vocês? Autorrealização, mimos, agrados, caprichos. Que é isso? O trabalho na oficina agora é uma espécie de vestido ou de perfume? *Eau de Cologne*? O que quer dizer ‘não combina’ quando se está falando de um lugar de trabalho, hã? (OZ, 2010: 14)

A argumentação de Iulek, essencialmente doméstica, vislumbra um alcance nacional que deve ser levado em consideração. Ao falar do filho, Iulek evidencia o seu desapontamento com toda a juventude do país⁷. Socialista veterano e consciente, ele guarda com devoção a dignidade utópica do *kibutz* e, não obstante a permanente revolução social que atravessa o país, ele continua idealizando o trabalho como um propósito em si mesmo. Diante do novo que se impõe a cada dia, Iulek, cuja decrepitude se acentua à medida que a leitura avança, é como um protetor dos valores espirituais da comunidade. Cabe a ele a difícil obrigação da lembrança e, mais do que isso, da manutenção da chama do pioneirismo acesa. Ocorre que, sob este aspecto, as

⁷ As transformações sociais que acompanharam a formação do Estado, em 1948, acirraram o conflito entre a ideologia pioneira oficial e o desenvolvimento da realidade social. Essas mudanças também alcançaram os *kibutzim*. Sobre as relações de trabalho, por exemplo, diz-nos Eisenstadt: “[Em 1960] outra alteração estrutural revolveu a distribuição de posições diferentes para membros do *kibutz*. De acordo com os valores gerais do *kibutz*, os membros alternavam seus deveres e era esperado que executassem uma tarefa específica só por um período limitado. Não deveria resultar, portanto, nenhuma identificação entre um membro e qualquer tipo especial de trabalho. Esse arranjo sucumbiu quando surgiu a necessidade de especialização por diferentes pessoas adaptadas às diversas demandas.

experiências significativas que preencheram o tempo de sua geração foram empurradas para a margem e não exprimem qualquer sedução para a geração de Ionatan. O vínculo com outra época e a consciência de ter vencido as intempéries do percurso obrigam o velho secretário a encontrar aceitação em suas expectativas. No entanto, essa obrigação não ressoa positivamente em Ionatan que busca encontrar seus próprios desafios e viver suas próprias experiências.

A legítima inquietação que lança Ionatan em uma jornada homérica pela busca do autoconhecimento implica na renúncia de um tempo cultural que só poderia ser conhecido através dos relatos dos mais velhos. E ele o faz conscientemente. Iulek torna-se para ele uma figura aborrecida e irritante com todo o seu excesso de experiência, em querer aconselhar, proteger, prover. Nesse impulso ao desconhecido não somente a imagem do pai provedor e experiente deixa de fazer sentido. Todos os conceitos que lhe foram ensinados desde a infância e que foram responsáveis pela construção do seu caráter, começam a se desmanchar. O desejo de emancipação vem acompanhado da necessidade de desvencilhamento de tudo aquilo que expressa relação com a figura paterna: a educação, a paisagem, as histórias, as experiências. Ionatan compreende que enquanto estiver ao alcance dessas influências jamais conseguirá se desenvolver completamente. Assim, não por acaso, o romance inicia-se com uma sequência de afirmações que evidenciam a masculinidade, o desprendimento, a independência e a novidade: “Um dia um homem se levanta e muda de um lugar para o outro. O que ele deixa atrás de si fica para trás e só lhe vê as costas. No inverno de 1965, Ionatan Lifschitz resolveu abandonar sua mulher e o *kibutz* onde nascera e crescera. Decidiu sair e começar uma nova vida”. (OZ, 2010:9)

A ironia do autor, também nascido em 1939, mesmo ano de nascimento de Ionatan, singulariza o percurso que fará a personagem e não se reduz ao espaço restrito da literatura, mas se estende ao contexto geral da tradição sionista, que confirmou sua hegemonia até meados da década de setenta. Essa semelhança é profundamente sintomática porque uma das muitas vozes que compõem a narrativa, a voz de Ionatan, levanta a discussão sobre a legitimidade do domínio da sociedade sobre a vontade individual e até que ponto rebelar-se contra esse domínio pode ser considerado deserção. Em suas aparições no cenário político e social, o discurso de Amós Oz não é bem recebido e por muitas autoridades ele é considerado um traidor. À luz do empreendimento sionista, Ionatan Lifschitz também é, em certa medida, um traidor. O

primeiro capítulo do romance revela um Ionatan aborrecido, que passa a maior parte do tempo imerso em pensamentos, sonhos e fantasias, ruminando a sua danação. A passagem pelo Exército, o envolvimento no conflito com os árabes (apesar de toda a violência que está relacionada a ele) e o casamento com Rimona – experiências que antes eram suficientes para satisfazer as necessidades do sabra – não são capazes de fazer eclodir a catarse que ele tanto espera. Talvez por isso, na tentativa frustrada de apreender um fato emocionante que o liberte daquela letargia, a lembrança do triângulo amoroso que envolveu seus pais no passado seja uma presença recorrente que o perseguirá por toda a narrativa. Agora, aos vinte e seis anos de idade, ele se comporta como um desconstrutor dos arquétipos românticos sionistas, sobretudo porque se deleita em evidenciar que as relações sociais do *kibutz* são reguladas pela repressão e ineficazes enquanto instrumentos de satisfação pessoal.

Ao admitir no seio da doutrina *kibutziana* legalmente constituída que não deseja ter parte naquele projeto, Ionatan legitima a si mesmo como transgressor. E como tal, não era mais possível de sua parte nenhum interesse pelas reuniões, pelas discussões sobre temas em comum, e de uma forma geral pela rotina do *kibutz*, que há muito havia perdido o significado. Sufocado por aquele círculo de pessoas que lhe negava a privacidade, em seu pensamento ele buscava um lugar diferente, que fosse adequado, uma nova possibilidade onde pudesse trabalhar no que quisesse e descansar sem estar cercado de gente. As cidades grandes, sobretudo na América e na Europa, apresentam-se como solução para o seu problema social.

Nesse círculo de inconformismo e impaciência, a paisagem do *kibutz* lhe parece excessivamente inapropriada. Era preciso afastar-se daqueles lugares que conhecia desde a época da escola, desde os acampamentos do movimento juvenil e de quando servia no Exército, para chegar a um ambiente completamente diferente. Um lugar onde fosse possível exercer a sua individualidade, sem os olhos perscrutadores da comunidade e onde pudesse ter uma vida “normal”, semelhante à vida das personagens que via nos cinemas.

Da mesma forma que em *Efraim volta para a alfafa*, o questionamento a respeito de direitos individuais adquire importância central no romance de Oz, especialmente na voz de Ionatan. Ao buscar as raízes do embate entre o indivíduo e a sociedade no âmbito familiar, o autor abre a possibilidade de análise para o universo

psicanalítico, onde é permitido perscrutar o conteúdo do inconsciente em suas relações com formas específicas de repressão. Nesse sentido, o próprio discurso de Ionatan evidencia que os conflitos internos que tanto o mortificam tiveram início quando ainda era uma criança, confirmando que, à luz da teoria psicanalítica, a repressão é um processo que se inicia nos primeiros anos da infância, sob a influência moral do ambiente e se estende através de toda a vida. Em um de seus primeiros momentos de contestação, ele evoca o estímulo ao autossacrifício como modelo de educação. A lembrança que aqui surge com um acentuado grau de ressentimento coincide com o estilo experimental de narração, com pouca ou nenhuma pontuação, o que confere uma densidade estilística à obra, na medida em que forma e conteúdo estão estreitamente relacionados:

O tempo todo, em toda a minha vida, eu abro mão e abro mão e já quando eu era pequeno me ensinaram que a primeira coisa é abrir mão, e na turma abrir mão, e nas brincadeiras abrir mão, e ter consideração, e dar um passo ao encontro de, e no Exército e no trabalho e na minha casa e no campo de esportes ser sempre generoso, ser legal e generoso e não criar caso e não perturbar e não insistir mas sim prestar atenção, levar em consideração dar ao próximo dar ao coletivo sem ser mesquinho sem contabilizar (...) (Oz, 2010: 16).

Nesse caso, além da influência moral, existente em qualquer sistema educacional, que visa cristalizar normas sociais comumente aceitas, existe também a influência ideológica sionista que estabeleceu no inconsciente dos jovens israelenses, sobretudo a partir da década de trinta, um padrão de comportamento que deveria ser rigorosamente obedecido.

Ionatan pertence a uma geração sobre a qual foram derramadas extensas expectativas. Sobre esse período é importante suscitar o que nos diz Oz Almog em seu livro *The Sabra – The creation of the new jew*. Os líderes do Ischuv davam muita importância para a educação das crianças nascidas nesta terra e mantinham um vigilante e concentrado olho no desenvolvimento e no comportamento delas – o sucesso de todo o empreendimento, eles sabiam, dependia disto. Em cada aspecto de suas vidas, era prática dar preferência às necessidades desses jovens que eram doutrinados na ideologia sionista desde o berço. Almog nos informa que os pioneiros cantavam canções de ninar carregadas com o *ethos* do pioneiro, com o objetivo de incutir nas crianças, ainda em seus anos iniciais, o orgulho hebraico e um senso de propósito e de determinação que

para eles significavam luta e conquista. As perseguições dos gentios, a andança ao redor das nações e as incessantes agressões foram convertidas em canções que fomentaram esperança e fé na redenção e no renascimento: a conquista da terra é demonstrada através do retorno dessas canções judaicas. Além disso, muitas canções e histórias para adolescentes, publicadas em edições privadas exaltavam a beleza do ideal sionista, o heroísmo e as conquistas do pioneiro. Muitas delas eram escritas em linguagem inspirada, onde glorificavam o empreendimento agrícola, a defesa das colônias e do Ischuv pelo exército, o estabelecimento do Estado de Israel e a Guerra da Independência. O resultado disto é que o jovem educado dentro desse sistema só pôde ver o mundo através das lentes contraídas da fé ideológica sionista. Ele teve a capacidade limitada para observar sua cultura com certo distanciamento e também uma limitada faculdade crítica para aprofundar os debates sobre política e sociedade.

A extraordinária amplitude social dessa revolução ideológica que enfatiza caracteres externos, também é responsável pela neutralização da esquematização psicológica do indivíduo. O estatuto irônico de Ionatan, singularizado como analista e intérprete de si mesmo, permite compreender *Uma certa paz* como uma representação convergente do drama da socialização, ao enfatizar o contraste entre desejos pessoais e obrigações coletivas, quando estas estão calcadas em um modelo social cuja propaganda ideológica visa à unificação. Enquanto narrador, Ionatan desempenha duas funções dialeticamente associadas. A primeira consiste no distanciamento crítico ao realizar uma análise sobre o padrão de cerceamento utilizado pelo *kibutz*. A segunda realiza o movimento de aproximação, que induz o leitor a identificar-se emocionalmente com sua disposição infeliz, ao ver de perto que a motivação para esse estado possui relação com a educação repressiva travestida de propaganda ideológica. Assim como os jovens de sua geração, Ionatan foi parte de um experimento social que deu certo, no entanto, suas disposições instintivas naturais, durante muito tempo sufocadas, vêm agora reclamar o preço da fatura. A educação sionista relegou a natureza original de parte de sua juventude para lugares escondidos de seu inconsciente, em forma de repressão. Tudo o que fosse diferente do que pregava a cartilha sionista era visto como errado ou proibido. Sobre este cerceamento praticado pela educação diz Jung:

O inconsciente contém apenas as partes da personalidade que poderiam ser conscientes se a educação não as tivesse reprimido. Mesmo considerando que, sob um determinado ponto de vista, as

tendências infantis do inconsciente são preponderantes, seria incorreto definir ou avaliar o inconsciente nesses termos. O inconsciente possui além deste, um outro aspecto, incluindo não apenas conteúdos reprimidos mas conteúdos subliminais, inclusive as percepções subliminais dos sentidos. (JUNG, 2008: 13)

A peleja de Ionatan reside em seu inconsciente. A manifestação de individualidade torna-se latente na medida em que ele deseja conduzir o seu próprio destino. Uma vez tomada essa decisão, os indícios de independência, antes reprimidos pelo sistema educacional, potencializam-se e ele torna-se então capaz de transgredir o padrão estabelecido, dando início ao processo de emancipação. Nesse movimento, a convulsão existencial antes presente apenas em seu inconsciente adquire proporções materiais, atingindo primeiramente os círculos mais próximos (Rimona é a primeira pessoa que toma conhecimento de sua partida), para finalmente alcançar a comunidade e até o mesmo o país (é no contexto da sua fuga que Levi Eshkol surge na narrativa).

De uma forma geral, a fase da juventude é marcada por um despertar gradativo, um estado no qual o indivíduo se torna, aos poucos, consciente do mundo e dele mesmo. Entretanto, as principais experiências emocionais acontecem ainda na infância, que é um período de significativa ebulição emocional e psicológica. Os primeiros sonhos de uma criança revelam, muitas vezes, a estrutura básica da psique sob uma forma simbólica, indicando como mais tarde ela irá modelar o destino desse indivíduo. Ao chegar à idade escolar, a criança começa a fase de estruturação do seu ego e de adaptação ao mundo exterior. Essa fase traz em geral um bom número de choques e de embates dolorosos.

Se o desenvolvimento da consciência for perturbado no seu desabrochar natural, ela, para escapar das suas dificuldades externas e internas, isola-se em uma fortaleza íntima. Nessa primeira fase muitas crianças buscam ardentemente algum sentido na vida que as possa ajudar a lidar com o caos existente dentro e fora delas. Há outras, no entanto, que ainda se deixam conduzir inconscientemente pelo dinamismo de esquemas arquetípicos herdados e instintivos. Esses jovens não se preocupam com um sentido mais profundo de vida porque a sua experiência com o amor, a natureza, o esporte e o trabalho lhes dá uma satisfação imediata e significativa. Não são, necessariamente, mais superficiais que os outros jovens; o fluxo da vida é que os faz ter menos atritos e perturbações que seus companheiros mais introspectivos.

Ionatan começa a experimentar o processo de individualização porque o seu consciente entra em harmonia com os desejos antes adormecidos – ainda que essa harmonia desestabilize a ordem estabelecida e aceita e que cause sofrimento. O início desse processo vem sempre acompanhado por uma ruptura. Neste caso, o choque permite que Ionatan se descubra como um sujeito tolhido nas suas vontades e desejos, fazendo com que projete suas frustrações para o mundo exterior, isto é, o *kibutz*, o pai, a esposa. Para eles, tudo parece bem externamente, mas no seu íntimo, o jovem mecânico experimenta um tédio mortal que o devora. Em se perceber como indivíduo está a sua salvação, por isso mesmo é difícil para ele compreender que esse processo não ocorre em todas as pessoas da mesma maneira:

Ionatan respirou fundo e se acalmou. Ficou quase surpreso ao constatar como era fácil tomar a decisão. Os obstáculos pareciam-lhe minúsculos. Barbeando-se diante do espelho, seus lábios lhe diziam silenciosamente: Levante-se e vá. Às vezes espantava-se com os amigos de sua idade no *kibutz*, por que não faziam como ele, o que estavam esperando, eis que os anos passam e quem se atrasar perderá a hora. (OZ, 2010: 18).

A perspectiva dualística da demanda interna de Ionatan relaciona-se intimamente aos elementos constitutivos de sua personalidade. Dessa forma é natural que, em meio ao desejo de se lançar ao desconhecido, resida nele uma forte ligação com o que é familiar⁸. O desejo da novidade não sobrepõe aos poderosos vínculos sentimentais que o ligam à sua terra, mesmo sendo esses vínculos parcialmente frágeis, como veremos adiante. Trata-se da ligação afetiva que existe em todo ser humano e que é responsável pela construção da personalidade. Quando começa a ponderar as consequências de sua saída, Ionatan chega a uma conclusão:

Tinha pena de se despedir dos aromas, dos sons e das cores que o tinham acompanhado desde pequeno. Amava o cheiro que baixava lentamente sobre os gramados aparados, nos últimos dias de verão:

⁸ De fato, essa relação entre o aventureiro e o doméstico é indissociável não apenas no herói romanesco, mas também no épico. Ao tratar da “cultura fechada” da grande épica, informa-nos Lukács: “Afortunados os tempos para os quais o céu estrelado é o mapa dos caminhos transitáveis e a serem transitados, e cujos rumos a luz das estrelas ilumina. Tudo lhes é novo e no entanto familiar, aventureiro e no entanto, próprio. O mundo é vasto, e no entanto é como a própria casa, pois o fogo que arde na alma é da mesma essência que as estrelas; distinguem-se eles nitidamente, o mundo e o eu, a luz e o fogo, porém jamais se tornarão para sempre alheios um ao outro, pois o fogo é alma de toda luz e de luz veste-se todo fogo. Todo ato da alma torna-se pois, significativo e integrado nessa dualidade: perfeito no sentido e perfeito para os sentidos; integrado, porque a alma repousa em si durante a ação; integrado, porque seu ato desprende-se dela e, tornado a si mesmo, encontra um centro próprio e traça a seu redor uma circunferência fechada”. (LUKÁCS, 2007: 25).

junto aos oleandros, três cães vira-latas lutam furiosamente pelos restos de um sapato despedaçado. Um velho pioneiro com um boné na cabeça lê um jornal, de pé no meio do caminho em pleno crepúsculo, e seus lábios se movem como rezasse. (...) Ionatan lamentava por seus pais. E pelas vésperas de *shabat* e de festas judaicas, quando a maioria dos homens, mulheres e crianças se reuniam na casa de cultura, quase todos vestindo camisas de *shabat*, brancas e passadas, e cantavam canções antigas. (...) E por Rimona. E pelo espetáculo do nascer do sol, como um banho de sangue num dia de verão às cinco da manhã entre as pedregosas colinas a leste e entre as ruínas de Sheikh-Dahar, a aldeia árabe abandonada. Por todos os passeios de sábado àquelas mesmas colinas e ruínas, ele com Rimona, ou ele com Rimona e Udi com Anat, e às vezes sozinho. (OZ, 2010: 15)

O repentino fluxo nostálgico que surge aqui como uma percepção dos sentidos possui morada no inconsciente e manifesta-se na forma de um sofrimento antecipado. É, pois, de caráter pessoal na medida em que foram adquiridos durante a existência da personagem a partir de relacionamentos sociais, familiares, sexuais, isto é, da sua formação cultural. A lembrança onírica deste lugar onde passara toda a vida é desdobrada em espetáculo diante de si mesmo; um artifício da consciência ambivalente que transforma uma parte de si, aquela que se rebela, em sentimento de culpa, esclarecendo que o preço pago pela deserção é a perda de tudo.

A satisfação do instinto agressivo que a educação não conseguiu extirpar, apenas adormecer, só será plena com a sua saída do *kibutz*. No entanto, o amor que Ionatan sente por este lugar cria a identificação com o poder contra o qual se revolta e reforça a sua obrigação para com ele. Essa afeição em grande parte relaciona-se aos ensinamentos dos anos iniciais da infância e que residem permanentemente no inconsciente. A revolta então é desestabilizada pelo sentimento de culpa, que se não for devidamente tratado, contribuirá para a manutenção da dominação. Entretanto, consciente que a incorporação social a esse sistema hierárquico o incita a reproduzir a opressão, Ionatan não cede ao embuste do inconsciente:

Em toda essa tristeza, Ionatan achou um motivo de raiva e até de amargura. Como se de novo o estivessem pressionando e exigindo que continuasse a fazer concessões, interminavelmente. Como se seus próprios sentimentos se unissem a todas as outras forças que não param de atormentá-lo (...) Basta. Acabaram-se as concessões. Agora começa uma nova história. (Oz, 2010: 16).

Qual o caminho que ele encontra para pôr termo à concessão? No intuito de resolver a controvérsia imposta pelo inconsciente através da culpa e do remorso, Ionatan

– da mesma forma que Efraim – mergulha no universo da fantasia, onde os desejos podem ser materializados e podem estar protegidos do esquadrinhamento social. A forma do monólogo interno ironiza o realismo de Oz que concebe a desventura de Ionatan como sendo sintoma da pressão coletiva. É nesse ponto que a ironia se afirma: Como resultado do discurso polifônico, Ionatan reivindica também autonomia das amarras do autor e através do fluxo de consciência lança fora o papel de títere. Na literatura romanesca o indivíduo somente existe enquanto devir no fluxo ininterrupto do tempo; ao assumir a sua voz para além das estruturas internas do romance, Ionatan mostra que a realidade não possui consistência fixa e só poderá ser apreendida através da contradição consentida das várias perspectivas, isto é, da multiplicidade de vozes que compõem a narrativa. O universo fantasioso surge como resultado processual dessa realidade que, em constante movimento, não aceita a homogeneidade do real. Ainda que a substância da fantasia seja algo que é totalmente externo (mudar-se para um país ocidental, iniciar os estudos em uma universidade, morar sozinho em um pequeno apartamento, trabalhar em uma fábrica), embalado pela promessa de felicidade que a imaginação oferece, Ionatan reconhece que o contraponto dessa possibilidade possui natureza familiar: sua vida no *kibutz*. Na tentativa de superar a crise inicial que marca a sua vida, ele volta a sua atenção para algo impossível de se encontrar. Nessa situação, a proposta de Iulek para que ele mude do posto de trabalho, ou o conselho da mãe para que ele e Rimona façam uma viagem de férias, são completamente inúteis. Só há uma atitude que parece alcançar algum resultado: enfrentar a crise e descobrir o que ela espera dele mesmo.

O processo de alternância das vozes que narram se fundamenta em várias mediações na narrativa e na própria duplicidade da personagem. Ionatan Lifschitz não se enxerga como uma personagem homogênea e tampouco o narrador o vê dessa forma. A instabilidade psíquica que o compele a desdobrar-se dentro de si, configura a inquietação de uma personalidade repleta de contradições. Transtornado pelo apego à terra e subjugado pelo desejo de ir embora, ele é tomado por sentimentos contraditórios que lhe perturbam a mente. A disputa desses desejos no interior de sua consciência culmina no desdobramento psíquico com a presença maciça de imagens que durante muito tempo formaram o repertório de sua identidade: o convívio com os pioneiros, a Guerra da Independência, a criação do Estado. A sua relação com esse mundo é, portanto, de ordem afetiva, ainda que negue.

Mas essa relação começa a não fazer sentido porque os sacrifícios tornam-se insuportáveis e a contrapartida, insuficiente. O resultado deste embate opera principalmente no comportamento de Ionatan, que gradualmente vai se tornando tacanho, utilizando-se cada vez menos de palavras e convívio social. A supervalorização da autoconsciência – lugar da alternância sistemática do real – que planeja a fuga e do fantasioso, que a idealiza, surge como resposta à manutenção da individualidade e apressa o processo de libertação de suas ligações afetivas com o coletivo. O primeiro passo em direção a esse rompimento é dado quando ele começa a canalizar os seus sentimentos para outro objeto com características diferentes, mas que é capaz de suprir suas necessidades da mesma forma que o *kibutz* o faz. Uma vez que não há, de imediato, uma saída que estabeleça uma relação equivalente à anterior, o seu inconsciente recorre ao recurso da idealização, levando-o a acreditar que a mudança do estilo de vida, em outra sociedade é a alternativa adequada. Entretanto essa transição ainda não é bem sucedida, pois os sentimentos de Ionatan oscilam entre o *kibutz* e a idealização de outro lugar, que pode ser qualquer lugar. Devido a isso, a sua vida estaciona entre o latente desejo de levantar-se e ir embora e a ligação espiritual que possui com as pessoas e com o lugar onde nasceu, justificando o atual estado de ensimesmamento. Sobre essa relação conflituosa, diz-nos Jung:

A pessoa assim chamada normal saberia romper o laço afetivo por um lado ou por outro, mediante um enérgico ato de vontade, ou então, e este é talvez o caso mais frequente, transporia inconscientemente a dificuldade, resvalando pelo declive suave do instinto, sem perceber o conflito oculto atrás de perturbações físicas. Entretanto, qualquer debilidade do instinto é suficiente para impedir uma transição suave e inconsciente. O conflito estanca todo progresso e a detenção da vida que disso resulta é sinônimo de neurose. Em consequência dessa paralisação, a energia psíquica transborda em muitas direções, aparentemente inúteis. (JUNG, 2008: 5).

A neurose que Ionatan vive manifesta-se de inúmeras formas: no apego à cadela Thia, mais que à própria esposa, na alergia incontrolável que faz com que sempre pareça estar chorando, na ideia fixa de que existe alguém o esperando “e que se se atrasar poderá ser tarde demais” e, ainda mais sintomática, na permanente lembrança do triângulo amoroso envolvendo seus pais e Benia Trostky, cujo desfecho quase terminou em morte, inclusive a dele mesmo, Ionatan, pois à época desses acontecimentos, Chava, sua mãe estava grávida dele. Além da dúvida sobre a paternidade, esse triângulo

amoroso é importante na narrativa, pois indica a possibilidade do não nascimento do jovem Lifschitz. Por isso a imagem de Benia atirando no casal, nele mesmo e no touro e errando todos os alvos atua como uma sombra que persegue os pensamentos de Ioni em todo o tempo.

Em busca da solução para essa questão, Ionatan inconscientemente transfere a importância do *kibutz* para o exterior, para além-mar. Esse outro lugar torna-se então a resolução do conflito. Todos os problemas deixarão de existir lá. Mas o que acontece aqui não é a resolução, mas a sua transferência apenas. Uma transferência que embora seja paliativa determina provisoriamente o fim do sofrimento. Esse estado se torna completo em Ionatan quando a ideia de renunciar à partida aparece como algo insuportável, pois ela é responsável pelo sentimento de bem-estar que se apoderou dele mesmo ainda não tendo sido efetivada.

No entanto, os desejos de libertação de Ionatan endossam a perversa ironia do narrador e confirmam, de certa forma, o motivo de Efraim ter cedido às pressões do coletivo e ter retornado ao trabalho na alfafa. Todas as imagens que o seu inconsciente projeta e oferece como alternativa para a desilusão com a comunidade são em si mesmas uma mentira artificiosa para enredá-lo em outra forma de aprisionamento. Na euforia de desprender-se do *kibutz* ele espontaneamente concorda em associar-se a uma forma de aparato ainda mais terrível e cerceadora: a racionalidade técnica capitalista. A mudança desejada não garantirá as liberdades individuais que tanto espera, ao contrário: ele estará amarrado nas cordas ainda mais pesadas de uma forma virtual de servidão.

A realização do interesse próprio, maior preocupação de Ionatan, é o princípio fundamental do individualismo. Ao aspirar a um novo padrão de vida cuja matriz está localizada no princípio da competitividade, Ionatan demonstra desconhecer o percurso de formação de identidade do indivíduo burguês. Em todas as épocas da História o interesse imediato do indivíduo sempre dependeu das necessidades da ordem social dominante que é determinada por autoridades externas. Isso implica dizer que o princípio do individualismo põe o indivíduo contra a sua sociedade. (MARCUSE, 1998: 75). Ionatan vive o mesmo conflito que qualquer ser humano. Independente de sua cultura, o homem sempre precisou combater o sistema de valores que lhe era imposto para que as suas próprias vontades pudessem prevalecer. Ocorre que o alcance da Revolução Industrial tornou-se muito maior e mais sofisticado no decorrer do século XX. O processo de produção de mercadorias arruinou a esfera da livre concorrência que era, antes de tudo, um ambiente propício para os feitos pessoais do indivíduo. No novo

panorama, a mecanização submete todos aos seus desígnios e dela, o indivíduo também não consegue escapar. Surge então o que Marcuse chama de “eficiência competitiva”, um novo cenário econômico e social que insere o homem no mundo da máquina como “alguém que aprendeu a transferir toda espontaneidade subjetiva à maquinaria que serve, a subordinar sua vida à fatalidade de um mundo em que a máquina é o fator e ele o instrumento”. (MARCUSE, 1998: 77).

As experiências sociais que viveu no *kibutz* são, aos olhos de Ionatan, tão insuportavelmente tolhedoras, que o impedem de analisar todas as alternativas de forma crítica e racional. Dessa forma, ele almeja um estilo de vida que oferece liberdade quando na verdade não passa também de aprisionamento:

Em pensamento, via-se andando sorrateiro em seus passos macios, os passos de um jovem predador, pelos corredores atapetados de um prédio frio e alto, entre elevadores e porteiros, sob a vigilância de grandes e redondos olhos de luz no teto, misturado a um fluxo de pessoas estranhas a caminho de seus próprios negócios, cada um por si, e seu rosto, como os deles, marcado por energia e determinação. Pensou então em viajar para além-mar, começar sozinho os estudos preparatórios e enquanto isso sustentar-se com qualquer trabalho que aparecesse, como o de vigia noturno, ou operador de painel de controle de algum equipamento. (OZ, 2010: 12).

O desejo aparentemente simples de Ionatan aponta para a diferença existente entre duas formas de tolhimento da individualidade. É bem verdade que o desenvolvimento do empreendimento sionista se baseia no sacrifício, mas o objetivo dele era o progresso sócio-político do Estado de Israel. Desde os tempos iniciais das *alioth*, quando os primeiros imigrantes partiram para colonizar a Palestina, alcançar metas econômicas não tinha uma importância fundamental. Essas metas estavam amplamente subordinadas às aspirações sociais e culturais – ao estabelecimento de um novo tipo de sociedade moderna, secular, autônoma e economicamente independente. O objetivo dessa empresa não era a melhoria econômica e uma elevação no padrão de vida, mas antes a normalização da estrutura econômica e social da comunidade e a reversão completa da estrutura econômica judaica usual da diáspora. Daí a grande ênfase do retorno ao solo, tanto como uma base agrícola essencial para a comunidade, como seu funcionamento ocupacional básico. Essas orientações moldaram os esforços dos grupos imigrantes pioneiros e assentaram os fundamentos do primeiro núcleo da moderna colonização pioneira na Palestina, do qual iria brotar o Estado de Israel.

Na era do capitalismo da eficiência competitiva o sujeito que trabalha como “operador de painel de controle de algum equipamento” tornou-se objeto de organização e coordenação em larga escala tendo a sua individualidade padronizada. Em ambos os casos, o desempenho individual é medido por padrões externos ao indivíduo e que dizem respeito a tarefas e funções pré-determinadas (lembremos o caso de Efraim). O indivíduo eficiente é aquele cujo desempenho atende integralmente às necessidades do aparato, seja ele o *kibutz* ou uma empresa multinacional e a sua liberdade está restrita ao alcance de metas que ele não determinou. Mas enquanto no primeiro caso existe uma relação de afetividade com a terra e com uma visão de coletividade, no segundo, a eficiência é um desempenho recompensado e consumado apenas em seu valor para o aparato. Aqui, os fatos que dirigem o pensamento e a ação do homem não são os da natureza que devem ser aceitos para que possam ser controlados, ou aqueles da sociedade, que devem ser modificados porque já não correspondem às necessidades e potencialidades humanas. São antes os fatos do processo da máquina, que por si só aparecem como a personificação da racionalidade e da eficiência.

Dessa forma, a inocência com que Ionatan busca resolver o seu conflito corrobora a limitada faculdade crítica, de sua geração, para avaliar questões sociais externas à questão israelense. O seu entendimento sobre autonomia e liberdade revela-se preso à alienação ao constatar que a sociedade dita capitalista pode conferir liberdade individual.

A chegada de Azaria Guitlin ao *Kibutz* Granot numa noite chuvosa e lamacenta endossa o discurso polifônico, ressuscita a voz ultrarromântica da ideologia sionista, interrompe o fluxo negativo provocado por Ionatan e equilibra o ponto de vista da narrativa ao colocar duas vozes distintas em pé de igualdade. Azaria é um sobrevivente do Holocausto que em todos os aspectos se revela como contraponto a Ionatan e aos sabras: magro, inseguro, pálido e verborrágico. Acredita que o *kibutz* é o um paraíso idílico, único lugar na terra onde é possível encontrar amor, companheirismo e justiça. A sua chegada coincide quando a decisão de Ionatan de partir já está tomada e por mais improvável que pareça ser, os dois, embora aparentemente isolados, se interpenetram manifestando a existência de um corpo unitário e objetivamente sistematizado que ressoará no atribulado relacionamento com a frágil Rimona.

Motivado por um compreensível idealismo romântico envolvendo os *kibutzim*, Azaria quer experimentar o que lhe foi negado em seus anos de fuga e andanças pelo mundo. Sintomaticamente, anseia por aquilo que Ionatan despreza: carregar sobre as suas costas o fardo da construção, o trabalho pesado, as noites insones e o sacrifício vivo. Mas Azaria, o “grande falastrão”, é apenas uma lembrança dos dias da perseguição nazista que naquele ambiente de homens atarracados e bronzeados faz ressurgir a imagem da diáspora com seu corpo esquelético e olhar triste. O ceticismo do narrador revela novamente o seu comportamento irônico ao mobilizar a perspectiva narrativa para a contraposição entre o recém-chegado e os jovens do *kibutz*:

Eitan avaliou o visitante com um olhar suspicaz. Um jovem magro, de ombros estreitos e caídos, passível de ser derrubado com um empurrãozinho médio, tão pouco firme era sua postura. E com isso a preocupação cedeu lugar a uma certa impaciência. Eitan R. era um rapaz robusto e cabeludo, louro, com um nariz infantilmente arrebitado e uma mandíbula de perfil poderoso. (OZ, 2010: 42).

A consciência crítica de que expor as diferenças entre eles chama a atenção do observador para as fraquezas e debilidades da diáspora, torna o narrador capaz de enunciar um julgamento definitivo acerca das personagens. A figura de Azaria representa uma época que deve ser esquecida, ao passo que a figura de Eitan R. representa o tipo abnegado, produto do sucesso sionista.

Na caracterização desses jovens, o narrador assimila o tom propagandístico de descrição mítico-heroica do corpo masculino do novo hebreu. Os jovens do romance, encabeçados por Ionatan, Eitan e Udi não possuem a percepção externa de suas próprias imagens, mas sempre são descritos com a mesma tinta utilizada para descrever os mitos fundadores. Assumem dessa forma caracteres instantâneos e mutantes para viabilizar a realização do desejo de reconhecimento e promoção social. Azaria, com seus caracteres opostos de tristeza e sujeição, expõe a intensidade da fisionomia dos jovens israelenses, que paradoxalmente, consequência da instabilidade de caráter, fazem pouco caso disto, atribuindo a importância do biotipo sabra ao passado mítico de pouco antes da criação do Estado. No entanto, não é somente a imagem física que Ionatan rechaça, a sua rebelião alcança também o nível da linguagem. Como forma de guardar-se até o dia da partida, ele havia recuado a uma espécie de mundo pré-verbal, a uma existência que precede os símbolos que justificam aquelas relações sociais: “Se Iulek, seu pai, falava com ele com firmeza ou brandura sobre a gravidade do momento no geral, sobre o

significado histórico, sobre as gerações que já se foram, e as que ainda viriam, sobre o dever da juventude, Ioni encolhia-se todo como ante uma iminente bofetada mas não sabia o que responder. Era um homem calado, não gostava de palavras e nem confiava nelas”. (Oz, 2010: 188-189).

Ao descrever a ação da personagem, votando-se ao silêncio e saindo dele para negar a linguagem, o narrador chega ao auge do embate entre o pensamento e a existência e vai além: assume positivamente a alteridade quando a sua ironia se consuma no reconhecimento de Azaria Guitlin como um ser verborrágico e megalômano. O rapaz de Tel Aviv, socialista por convicção, que nunca antes estivera em um *kibutz*, adquiriu todo o conhecimento que possui sobre o movimento *kibutzano* através dos livros. Tudo nele inspira a atmosfera diaspórica: o olhar atemorizado, o comportamento submisso, resquícios de intranquilidade e humilhação. Contudo, sob o olhar verde e penetrante existe algo que fora esquecido pelos jovens israelenses: a centelha do pioneirismo. Através da voz de Azaria, o enunciado se apoia na instância da utopia onde o discurso sionista é convertido em referência privilegiada de vários experimentos sociais. Na medida em que o conflito de Ionatan denuncia a autoridade do coletivo como travejamento individual, a oposição entre a realidade e a utopia se transforma na interação dialética do romance, revelando que a experiência do real é facultada pela conversão dos sentimentos de Ionatan em discurso, enquanto Azaria permanece sustentado na sistematização da fantasia.

Para Azaria, a experiência do real não é consentida pela narrativa: o fato puro e simples de a doutrina social sionista ter fracassado com os jovens da terceira geração não passa de uma ficção que ele desconhece. Desse modo, o desejo de pertencimento a essa sociedade, erigida sobre conceitos de justiça e amor, permanece incólume e se coloca na mesma arena que o desejo de desprendimento de Ionatan. O florescimento da vida comunal, que adquire novo fôlego em Azaria, neutraliza momentaneamente a desilusão de Ionatan e sobrepõe a voz cansada de Iulek. A excitação com um sistema que em tudo prenuncia a sua decrepitude, aciona o dispositivo da mutação vertiginosa das perspectivas narrativas a fim de evitar que uma determinada versão da realidade se imponha como única verdade. Na metade do romance, surge a voz conciliadora de Srulik para confirmar essa estratégia.

Talvez por isso mesmo a sua figura paradoxal cause tanto estranhamento. Posto em comparação com os jovens de sua geração, física e psicologicamente Azaria é alguém fora do seu tempo. Reivindicando para si um simulacro de brilho há muito

desprezado pelos robustos sabras, ele se encaixa mais perfeitamente àqueles judeus das primeiras *aliot* que buscavam encontrar guarida existencial nas perigosas terras da Palestina. Mas sobre isso Ionatan e Eitan R. nada podem saber. Sobre as vicissitudes da diáspora e as intempéries de erguer um “oásis no deserto” os jovens da terceira geração demonstram profundos alheamento e desconsideração. Entretanto também a motivação que conduz Azaria para o *kibutz* possui um aspecto fantasmagórico, assim como acontece com Ionatan. Ao ser questionado por Eitan o que ele faz ali, Azaria em meio a sua falta de objetividade e um acentuado sotaque estrangeiro diz:

Veja *chaver*, não me interprete mal logo de início. Eu não sou, de maneira alguma, um desses que vêm para o *kibutz* por causa de tudo quanto é motivo particular, à procura de ninguém-sabe-o-quê. No *kibutz* as pessoas ainda mantêm uma ligação, enquanto no mundo inteiro agora só se vê ódio, inveja e grosseria. Por isso vim pra cá com a intenção de me juntar a vocês e mudar a minha vida para melhor. Para mim, criar uma ligação interior com o próximo significa criar uma relação com a própria alma. (OZ, 2010: 44).

Todo ele exala o cheiro da diáspora e impregna aquele ambiente com um aroma há muito esquecido. Pulsa dentro de Azaria o mesmo sentimento que ardia no coração dos judeus ainda na diáspora quando idealizavam uma sociedade socialista que pusesse termo à ausência de identificação com um lar. Essa perspectiva culminou na revolta sionista contra a ideia de que uma vida e tradição judaicas plenas poderiam ser mantidas dentro da estrutura de uma sociedade estranha. Para a ideologia sionista, se os judeus permanecessem dentro dessa estrutura estariam constantemente ameaçados de aniquilação espiritual e cultural bem como de serem destruídos econômica e politicamente devido à assimilação incompleta. Para os principais teóricos sionistas⁹ os judeus jamais poderiam participar plenamente das novas sociedades modernas e continuariam, não obstante a emancipação, sendo vistos como elementos estranhos, passíveis de banimento e destruição. Dessa forma, pensavam eles, somente na Palestina uma sociedade justa e moderna poderia ser estabelecida e alcançar alguma prosperidade. Uma sociedade onde fosse colocada forte ênfase na justiça social e na segurança, em especial entre os vários setores socialistas do movimento. Esses setores tendiam a subordinar considerações econômicas a certas premissas básicas de solidariedade social e a enfraquecer o aspecto individualista e competitivo como ocorria nas atividades econômicas das sociedades ocidentais. Dessa forma, embora o estabelecimento de uma

⁹ Moses Hess, Leon Pinsker, A.D. Gordon, Herzl, entre outros.

comunidade moderna e economicamente adequada fosse fortemente acentuado, isso não era encarado em termos puramente econômicos ou técnicos, mas antes colocado dentro da estrutura de uma nova entidade nacional. A nostalgia dos primeiros anos do sionismo, fortemente presente em Azaria, representa simultaneamente a afirmação e a negação de um impulso estritamente melancólico, ao evocar uma complexa rede de ligações e significações à qual deseja ardentemente se associar. A imagem mais acabada desse movimento paradoxal em direção ao passado e ao próprio presente, em que a visão dos dias de perseguição e deslocamento é acompanhada pela fixidez e pelo pertencimento a um lugar, surge no caminho para a casa de Iulek:

E eis que, em meio a essa tristeza e a essa geada, em plena escuridão, que ainda não era a escuridão noturna, mas a escuridão cinzenta do fim do pôr-do-sol hibernal por trás das nuvens, no coração dessa melancolia gelada, ele podia adivinhar, imaginar como atrás de cada parede e do outro lado das vidraças embaçadas desenrolavam-se vidas de verdade, calorosas, onde muitas famílias riam alegres; podiam evocar esteiras estendidas no chão, e sobre elas os brinquedos dos bebês, e o cheiro de crianças banhadas, e a música, e os aquecedores a querosene com suas chamas azuis, e as mulheres com roupões de lã, lá dentro transcorrendo vidas verdadeiras, lentas, que iguais a elas não conhecera em toda a vida, e que no âmago de sua alma ansiava por tocar e ser por elas tocado, e delas participar, e não ser mais um rapaz estranho e cheio de dúvidas aí fora, na escuridão, mas num instante, num sussurro mágico tornar-se logo um *chaver* e habitante e membro e irmão que também será estimado por eles até não restar nenhuma barreira e não se sentir diferença alguma entre ele e todos os outros. (OZ, 2010: 47).

É Iulek, com o seu olhar perspicaz, quem primeiro reconhece em Azaria a melancolia heroica sionista, ao definir o rapaz como alguém que “se parece um pouco com aqueles sofrendores que chegaram aqui vindos de aldeias longínquas e criaram tudo do nada apesar do vento *chamsin* e da malária”. (OZ, 2010: 56). A familiaridade que o recém-chegado inspira no secretário-geral facilitará a sua aceitação e será decisiva para os rumos da narrativa. Desdobrado em narrador e protagonista em alguns momentos, Iulek ora se comporta como espectador ironicamente distanciado dos eventos, ora como a personagem central da narrativa. É na condição de espectador que ele assiste o desinteresse do filho pela realidade do *kibutz* crescer gradualmente a ponto de ele querer ir embora. A chegada de Azaria é como um vento de esperança na juventude e no futuro de Israel. Iulek vê em Azaria aquilo que não existe mais no seu filho: a declinação absoluta à autorrealização. E o próprio Azaria, inconscientemente rechaça o discurso

individualista de Ionatan ao declarar que deseja entrar para o *kibutz* porque não quer mais a vida solitária das grandes cidades, com todo aquele materialismo e a competitividade que lança homem contra homem. Passando por cima de toda burocracia ao chegar na casa do secretário durante a noite, e apresentando a sua solicitação de ingresso no *kibutz* pessoalmente depois de um longo e prolixo discurso, Azaria causa certo estranhamento, contudo consegue despertar empatia em Iulek:

Afinal, esse musicante lhe parecera simpático e divertido, totalmente diferente desses hunos, escotos e tártaros corpulentos, gagos, tapados, esses que crescem aqui entre nós e parecem mesmo camponeses, descendentes de gerações de camponeses, até que de repente eles vêm a você e solicitam uma verba do *kibutz* para que possam dar o fora daqui e se afundar naquilo a que dão o nome feio de autorrealização. (OZ, 2010: 56).

Iulek refere-se precisamente a Ionatan e aqui o seu ressentimento luta em duas frentes. A primeira apoia-se no fato de ele ser um pioneiro e a segunda de não ter conseguido fazer do filho o seu sucessor, uma vez que Ionatan não se interessa pelos assuntos relacionados à comunidade. Isso é profundamente sintomático para Iulek e será o acelerador de sua decrepitude física, intelectual e emocional que avançará na narrativa à medida que o conflito com o filho torna-se mais denso. Tendo sempre em mente as dificuldades que os membros de sua geração enfrentaram quando chegaram à Palestina, o comportamento de Ionatan é profundamente incompreensível para ele.

Iulek veio para a Palestina provavelmente na terceira *aliá* e assim como os homens de seu tempo, estava profundamente envolvido com os assuntos que diziam respeito ao *Ischuv*. Esses colonizadores ficaram conhecidos como *pioneiros* ou *halutzim* porque carregavam dentro de si um forte elemento de abnegação social e pessoal que se refletia na privação de conquistas pessoais a fim de se executar uma tarefa importante para a comunidade. Dessa forma o pioneiro não almejava recompensas ou garantias e abria mão de salários e confortos. A ênfase ao trabalho agrícola e a outros trabalhos manuais em geral, com base na igualdade e contra a exploração, abriu a possibilidade de se viver em uma espécie de comunidade útil ao desenvolvimento da sociedade ideal, calcada na autodefesa e na autoconfiança.

É exatamente a disponibilidade ao sacrifício e à abnegação que faz com que Azaria ache graça aos olhos de Iulek. Contudo, não obstante a legitimidade dos ideais, falta nesse rapaz sonhador uma certa autenticidade e um senso de realidade para que

possa reconhecer-se como de fato é. A primeira noite que passa no *kibutz* é narrada da seguinte forma:

De noite, na escuridão da cabana da barbearia, ouvindo e apreciando o gemido dos velhos eucaliptos batidos pelo vento e as pancadas de chuva no teto de zinco, Azaria Guitlin jazia de olhos abertos e evocava febris pensamentos sobre si mesmo, sobre sua missão secreta e sobre o amor que ele merece de todos os *chaverim* do *kibutz* e ao qual também fará jus depois que se revelar. (Oz, 2010: 87).

Como não podia deixar ser, ele é sempre o protagonista em seus sonhos, onde conquista o coração das moças e o respeito dos camaradas. O argumento de Azaria resulta da visão alucinada de sua imaginação delirante e neutraliza a distinção entre realidade e fantasia quando efetivamente narra as vicissitudes dramáticas de suas aventuras. À medida que sonha, o processo paulatino de negação da humilhação se apodera do espaço representado. O mundo real da perseguição e da vergonha vai sendo substituído pelo espaço da onipotência que surge com a sua promoção à condição de *chaver* do *kibutz*, de modo que ele passa a potencializar sua própria existência. Mas na visão do narrador, realidade e fantasia se contradizem e ele é mesmo capaz de emitir um discreto julgamento sobre a personagem: “No trabalho que o esperava no dia seguinte bem cedo na oficina, Azaria nem sequer pensou”. (Oz, 2010: 91).

Ao longo da narrativa, Azaria é representado, ora como portador de valores cômicos, ora como alguém que não inspira respeito, mas nunca como figurante. A sua participação torna-se expoente quando engata amizade com Ionatan e passa a morar em sua casa. À medida que a narrativa avança, Azaria participa progressivamente da intimidade do casal até chegar ao ponto de dividir a cama de Rimona com Ionatan, em um triângulo amoroso que escandaliza todo o *kibutz*, especialmente Chava. Confiando a esposa ao visitante, Ionatan finalmente vai embora do *kibutz*. Descobre-se Rimona grávida e todos têm dúvidas sobre a paternidade. É justamente nesse ponto que a contraposição entre ambos se estabelece. Azaria não usurpa o lugar do outro; Ionatan mesmo o cede, vai embora para que Azaria passe a existir, completando assim um movimento dialético onde ambos se tornam partes fundamentais das vozes altissonantes do romance.

O fato de ambos ocuparem posições estética e ideologicamente distintas é crucial para a completude desse movimento. Ionatan e Azaria são complementares porque são diferentes, porque um está fora do outro e, desse lugar que Bakhtin chama

de excedente da visão, podem contemplar aquilo que é inacessível a um e ao outro. Diz-nos o crítico russo:

Quando contemplo no todo um homem situado fora e diante de mim, nossos horizontes concretos efetivamente vivenciáveis não coincidem. Porque em qualquer situação ou proximidade que esse outro que contemplo possa estar em relação a mim, sempre verei e saberei algo que ele, da sua posição fora e diante de mim, não pode ver: as partes de seu corpo inacessíveis ao seu próprio olhar – a cabeça, o rosto, e sua expressão – o mundo atrás dele, toda uma série de objetos e relações que, em função dessa ou daquela relação de reciprocidade entre nós são acessíveis a mim e inacessíveis a ele. Quando nos olhamos, dois diferentes mundos se refletem na pupila dos nossos olhos. Assumindo a devida posição, é possível reduzir ao mínimo essa diferença de horizontes, mas para eliminá-la inteiramente urge fundir-se em um todo único e tornar-se uma só pessoa. (BAKTHIN, 2011: 24).

Para além da amplitude física onde são identificadas as partes do corpo, o que ocorre entre eles é a verificação de toda a experiência posterior ao olhar, onde residem os questionamentos, os sofrimentos, a libido e os anseios, embora essas experiências quase em nada coincidam. Quando são colocados diante de si mesmos, duas realidades diferentes se refletem, mas à medida que o relacionamento se estreita, mesmo com toda a resistência e a aparente apatia de Ionatan, a diferença se reduz gradualmente até ser completamente eliminada. De fato, a apatia é apenas uma aparência, um recurso utilizado por Ionatan para disfarçar que ele ama aquele lugar do qual planeja a fuga. Ainda que a sua palavra transmita o contrário, as suas ações indicam que há a identificação com a alteridade, da mesma forma que Azaria vai absorvendo as características dos moradores do *kibutz* até que se sinta parte daquele lugar: “Ionatan Lifshitz quase começou a simpatizar com esse rapaz, porque ele sabia tocar violão até que a permanente tristeza se dissolvia um pouco e se tornava quase plausível e até mesmo justa”. (OZ, 2010: 191)

Quando Ionatan vai embora, deixando sua esposa Rimona, a cadela Thia, sua casa e tudo o que possui aos cuidados de Azaria, o mundo dos dois começa a possuir plenitude de sentido. Isso porque o primeiro pode experimentar pela primeira vez o que é ser de fato livre, o que é estar distante do esquema que sempre controlou a sua existência. Enquanto Azaria, antes um flagelo humano, passa para o primeiro plano e tem enfim a oportunidade de mostrar o seu valor e adquirir respeito.

A fuga do modelo cerceador é condição principal para o estabelecimento do mesmo. É preciso um afastamento, um olhar distanciado para que possa haver um

juízo mais acertado a respeito de tudo aquilo que sempre foi encarado com paixão e talvez sem muita perspectiva crítica. Ionatan e Azaria são antípodas e semelhantes ao mesmo tempo e a relação entre ambos confirma a maturidade de Oz que não se limita à construção de personagens engessadas cujos sentimentos mais se distanciam que se aproximam do mundo real. Embora existam na narrativa outras vozes também importantes, é nas vozes de Ionatan e de Azaria que a polifonia alcança um maior grau de intensidade. A partir de seus diferentes pontos de vista, a narrativa desapega-se das pretensões pessoais do autor e é revelada pelas próprias personagens. O leitor então percebe diretamente a ação à medida que ela acontece ou quando ela é filtrada pela consciência de um dos dois. O diálogo entre eles é uma luta entre pontos de vista e juízos de valor externados por suas vozes. Embora divergentes, existe entre as suas autoconsciências um respeito mútuo que faz com que cada um deles esteja intimamente ligado à voz do outro. Quando decide deixar de vez o *kibutz*, Ionatan é tomado por um sentimento de culpa, pois se considera um traidor. Nisto revela que toda a fonte do seu sofrimento é social:

Ao passar em frente à casa dos pais parou. (...) Mãe e pai, *shalom*. Para sempre. Nunca esquecerei a boa intenção de vocês. Vocês foram terríveis e bons comigo desde que eu era um bebê. Vocês vestiam trapos esfarrapados e comiam azeitonas com pão seco e trabalhavam de escuridão a escuridão como escravos e a mim vocês deram um quarto de alvura imaculada para que eu fosse um menino limpo e diligente e íntegro, mas também de caráter forte e determinado. Pobres heróis redentores de todo o país, conquistadores do deserto que se sobrepõem aos piores instintos, salvadores de Israel, loucos, desvairados, sua alma está gravada na minha como um defeito de nascença, mas eu não sou de vocês. Vocês me deram tudo, mas tomaram em dobro, como agiotas, que emprestam a juros. (OZ, 2010: 226).

O sofrimento presente neste discurso evidencia o sentimento de culpa que reside no aspecto egoísta e ingrato de sua decisão em se negar a participar da continuidade do projeto nacional. A calma violência que sublinha esse sentimento nada tem de tranquila e insurge-se contra a própria vontade, esvaziando de significado a relação com os pais, para esvaziar a relação com a ideologia. Na esperança de mitigar parte do sofrimento ele imagina que a fuga é a resposta eficaz, mas imediatamente à tomada da decisão surge o sentimento de culpa que, segundo Freud, é a força motriz para a existência da civilização.

Descobriu-se que o homem torna-se neurótico porque não pode suportar a medida de privação que a sociedade lhe impõe, em prol de seus ideais culturais, e concluiu-se então que, se estas exigências fossem abolidas ou bem atenuadas, isto significaria um retorno a possibilidades de felicidade. Um outro fator junta-se a estes. Nas últimas gerações a humanidade fez progressos extraordinários nas ciências naturais e em sua aplicação técnica, consolidando o domínio sobre a natureza de um modo antes inimaginável. (FREUD, 2015: 32).

Percebe-se assim que o sentimento de culpa existe devido à contradição que se sustenta no fato de que em nome do progresso social o indivíduo deve ser privado de sua felicidade e de seus desejos instintivos. Entretanto, quando analisamos de perto a sociedade israelense percebemos que a concretização do processo colonizador da Palestina, não elevou o grau de satisfação prazerosa e nem fez dos judeus um povo mais feliz. O que significa dizer que a nação israelense padece do mesmo mal que todas as outras nações mais antigas do que ela, como atesta a própria Escola de Frankfurt ao analisar a condição do indivíduo na sociedade capitalista.

Disso podemos concluir que a fabricação de um Estado independente, com um lar para os judeus, não era a condição única para a felicidade, como imaginavam os primeiros sionistas. Mas o fato de não ser mais visto como um estorvo, um elemento estranho em um país diferente não é um exemplo de ganho positivo para a satisfação pessoal? O espantoso progresso econômico e social que transformou a realidade do país, em um curtíssimo período de tempo, não possui um significado considerável para os jovens que não presenciaram os horrores da diáspora, com as perseguições, e os *pogroms*?

Mas não é somente no conflito com o pai que se fundamenta a infelicidade de Ionatan¹⁰. O acúmulo de ressentimento, sustentáculo da crise plural, alia-se ao *eros* de que ele depende, e amotina-se contra o próprio casamento que entrara em processo de deterioração a partir da perda dos filhos, ainda antes do nascimento. A frustração sexual

¹⁰ Sobre isso diz-nos Freud: “Sempre nos inclinaremos a apreender nossa miséria objetivamente, isto é, a nos transportar para tais condições com as nossas exigências e suscetibilidades, para então examinar que ocasiões nelas veríamos para experimentar felicidade ou infelicidade. Este modo de consideração, que parece objetivo porque abstrai das variações da sensibilidade subjetiva, é naturalmente, o mais subjetivo que pode haver, ao colocar a nossa própria constituição psíquica no lugar de todas as outras que não conhecemos. Mas a felicidade é algo inteiramente subjetivo. Por mais que nos arrepiemos ante determinadas situações – a dos antigos escravos nas galés, do camponês na Guerra dos Trinta Anos, da vítima da Sagrada Inquisição, do judeu à espera do pogrom –, é para nós impossível nos sentirmos na pele dessa gente, intuir as mudanças que o torpor original, o gradual entorpecimento, a cessação de expectativas, as maneiras mais finas e mais grosseiras de narcotização provocaram na suscetibilidade para sensações de prazer e desprazer”. (FREUD, 2015: 33-34).

se erige como forte motivação para o abandono e passa a ser representada, inicialmente, como um importante procedimento de sublimação da culpa. Nesse contexto, a presença de Azaria surge como possibilidade de combate em duas frentes: contra a repressão social que o *kibutz* lhe impõe ao exigir que ele empregue a maior parte de suas energias no trabalho e contra a repressão sexual imposta por tradicionais normas de conduta sociais. Ao permitir que o novato passe a morar em sua casa, durma em sua cama e divida com ele a sua mulher, Ionatan subverte a ordem estabelecida e enfrenta a comunidade a partir de uma perspectiva crucial: a sexual. O triângulo Ionatan-Rimona-Azaria que em certa medida reproduz e atualiza o triângulo anterior no qual estavam envolvidos os seus pais, surge como a negação da repressão, no âmbito sexual e não apenas para Ionatan, mas a própria Rimona que, depois de sua filha ter nascido morta, mergulhou em uma situação de apatia.

Neste ponto os instintos primevos são manifestados em detrimento de toda norma cultural que estabelece a monogamia como instrumento para a manutenção do bem comum, uma vez que esta neutraliza os riscos representados pela sexualidade. O desfecho do casamento entre Ionatan e Rimona mostra que a neutralização não funciona. A começar pela esterilização da comunicação – a palavra entre eles é sempre manifestação de violência e submissão –, antes da chegada de Azaria o que existia no matrimônio era a completa interdição corporal. A presença do rapaz altera a rotina: os três desejam-se, mas são mal vistos pela comunidade que prevê a punição. Nesse sentido, o elemento cultural se apresenta como o mecanismo dominante que regulamenta os diversos níveis de relacionamento, ultrapassando a escala social e confirmando o seu domínio na estrutura instintiva do indivíduo¹¹. Se os instintos básicos do homem tivessem liberdade para se manifestar destruiriam até aquilo por que mais têm apreço e consideração, pois perseguem um prazer imediato que se encerra em si mesmo, sem levar em consideração valores morais que são tão importantes para a cultura. Portanto esses instintos devem ser controlados e inibidos para que a civilização possa se desenvolver. Compreende-se então que o homem sacrifica o seu desejo

¹¹ De acordo com Freud, “o resultado dessas medidas restritivas poderia ser que nas pessoas normais, que nisso não se acham impedidas por sua constituição, todo interesse sexual flui, sem perda, para os canais deixados abertos. Mas o que permanece isento de procriação, o amor genital heterossexual, é ainda prejudicado pelas limitações da legitimidade e da monogamia. A civilização atual dá a entender que só quer permitir relações sexuais baseadas na união insolúvel entre um homem e uma mulher, que não lhe agrada a sexualidade como fonte de prazer autônoma e que está disposta a tolerá-la somente como fonte, até agora insubstituível, de multiplicação dos seres humanos”. (FREUD, 2015: 50).

individual para que se possa garantir a segurança da convivência em comunidade. Ionatan está em um processo de reivindicação individual que o impulsiona à defesa dessa liberdade contra as exigências do grupo. Sendo assim, mais do que a satisfação dos instintos, a transgressão sexual surge como um ato concreto de rebeldia contra as normas institucionalizadas. Entretanto, como esperado, a rebelião vem acompanhada pelo sentimento de culpa:

De novo contemplou os dois dormindo, o rapaz no tapete, aos pés dela. A auréola do cabelo claro dela parecia, naquela pálida luz, uma onda dourada sobre o travesseiro. E o pequeno rapaz estava todo encolhido, arredondado, enterrado profundamente sob a almofada, como um filhote de cão molhado. Ionatan teve de repente um acesso de enjoo e arrepios e começou a tremer, tentando com todas as forças sufocar as lembranças das coisas que haviam feito na cama larga, há duas ou três horas. O suor, o horror, a ira, a semente, o grito do fundo do peito, o choro do rapaz, as pancadas de seus brandos punhos, o calar da mulher submissa, como a terra ao vir sobre ela o arado. (OZ, 2010: 224).

Dessa vez, o sentimento de culpa refere-se mais diretamente à educação paterna e à formação cultural imposta pela sociedade que residem em seu inconsciente e que toma como inadequado o ato sexual que praticara momentos antes. A premissa básica do *kibutz* era uma educação controlada que pudesse resolver todas as questões que se apresentassem como empecilho para o seu desenvolvimento. A questão da juventude, a questão dos jovens da diáspora, dos velhos, da terra e também a questão erótica. Sem levar em consideração os instintos naturais do indivíduo, a educação sionista (da mesma forma que o padrão educacional dominante em várias partes do mundo) moldou um pensamento padrão que deveria ser seguido de forma homogênea. Com isso, foi criado um recalque sexual que se dá ainda nos primeiros anos de vida e opera uma grande transformação no indivíduo. Mesmo que Ionatan se julgue independente e que ache que não precisa prestar contas a ninguém sobre os seus atos, esse mecanismo de censura que foi adquirido durante a infância manifesta-se de forma poderosa obrigando-o a reconhecer a sua dependência e a sua limitação:

Uma onda pungente de asco, um bíblico nojo da contaminação, a voz de Iulek seu pai, elevou-se e fluiu de repente de seu íntimo e lhe ficou na garganta enquanto lutava para afastar de si essa lembrança. Iulek e todos os pais mortos saindo para apedrejar de dentro, com uma saraivada de pesadas pedras. (OZ, 2010: 224-225).

A imagem repentina de Iulek em meio àquela lembrança reforça ainda mais o sentimento de culpa, a convicção de que fez algo errado e o medo da repressão. Na infância, o que impulsiona essa repressão é a possibilidade de perda de algo que é vital para a criança: o amor dos pais. A perda do amor do pai que representa não apenas o objeto de amor da criança, mas principalmente a autoridade de quem ela depende e a cuja punição está submetida. Perdendo o amor paterno, a criança fica a mercê de sua punição, o que significa, na realidade, a perda da garantia contra a agressividade da autoridade. Para se proteger contra essa ameaça, a criança acaba interiorizando o modelo de autoridade externa de que tem medo. Com isso, cria-se dentro do indivíduo uma instância interna de vigilância e punição do ego, que age em todas as suas tentativas ou desejos de transgressão das regras que representam aquela autoridade.

Ainda que negue, Iulek é assim o modelo de autoridade a quem Ionatan deve obediência. Tal como no modelo freudiano, ele representa o pai dominador que possui o controle e o poder em suas mãos. Sintomaticamente, ele sofre de surdez ao mesmo tempo em que possui eloquência e oratória invejáveis. Consciente de sua posição como chefe do *kibutz* e da família, Iulek encara a insatisfação de Ionatan como uma quimera juvenil e não lhe dá a devida atenção. De fato ele é o único entrave para a libertação efetiva de Ionatan. Por isso mesmo quando ele está indo embora e é interpelado pelo pai manifesta o instinto agressivo de que fala Freud quando trata da horda primordial:

Pai. Ouça. Tudo aqui é muito bom e bonito. Não tenho do que reclamar. Meus cumprimentos. Vocês são o esplendor do gênero humano. Com dez dedos nus vocês construíram o país e salvaram o povo de Israel. Isso não tem discussão. Só que eu...
 Você? Você vai trabalhar e se calar. O que será, com seu perdão, se todo rapaz confuso resolver que para ele agora é sábado?
 Vá embora daqui, pai. Vá depressa. Antes que eu carregue um pente de balas, arme este fuzil e comece a fazer o que vocês me ensinaram. É só me darem uma ordem e eu corro como um golem e lhes destruo outra vez a aldeia de Sheikh-Dahar. Ou pego uma enxada e me atiro sobre o capim-de-burro, a algaroba e a urtiga, de Eilat até Metula, para que não reste nada. É só todos vocês morrerem em paz e eu me jogarei como um maníaco sobre algum pedaço de deserto que vocês tenham me deixado por razões educativas. (...) Só morram de mim finalmente e verão como num instante eu acato ordens. (...) Confie em mim e tudo ficará bem e exatamente de acordo com o plano de vocês, sob minha responsabilidade, só me façam o favor de morrer e de deixar-me finalmente viver. (OZ, 2010: 227).

Enquanto Ionatan avança em sua crítica indignada à ideologia e à prática sionista de trabalho, particularmente, em sua descrição sarcástica do relacionamento dos colonos

com a terra, a sua raiva adquire um sentido existencial, uma reclamação moral e sexual travestida no desejo edipiano de assassinar seu pai e quebrar definitivamente as correntes com todos os seus elos. Somente depois da morte de Iulek, que passivamente vai para o declínio mental e físico no fim do romance, ele poderá se desenvolver plenamente, pois não haverá mais o sentimento inconsciente de obediência nem o temor da repressão.

O problema em foco transcende o escudo social quando Ionatan efetivamente deixa o *kibutz*. Na primeira noite que passa fora de casa ele conhece Michal, uma mulher que vive em uma aldeia distante e que o ajuda a se instalar. A determinação meramente verbal dos questionamentos anteriores como figura do discurso é transformada na totalidade de sua essência, ao despertar o impulso sexual adormecido e nesse movimento de satisfação plena do instinto, ter o conflito arrefecido ao sentir-se saciado:

E foi uma transa como ele nunca tivera em toda a sua vida. Sem degradação nem vergonha, mas com selvageria e suavidade e uma sofisticada precisão. A noite inteira e até o amanhecer. Como se tivesse uma irmã gêmea cujo corpo se fundisse com o seu num molde só. (...) Em toda a sua vida nunca se abrira assim, a doçura desse desejo aturdiu a raiz de seu membro e de lá esprou em seu ventre, em suas costas e subiu por sua espinha até a nuca, até a raiz dos cabelos e fez-lhe estremecer os pés e ela lhe disse Meu bebê, você está chorando de lágrimas e olhe, você está todo arrepiado, e olhe, seus cabelos estão em pé. (...) Mulher, ele lhe disse, em toda a minha vida eu não soube que uma mulher é assim. (OZ, 2010: 290-292).

Em Michal, Ionatan experimenta a completude e o início da catarse. Em apenas uma noite, toda a energia que era dispendida no trabalho sem gerar satisfação encontrou correspondência com essa mulher desconhecida, fazendo com que a ansiedade de outrora cedesse espaço a uma crescente tranquilidade. A constatação de que nunca antes vivera algo tão arrebatador e o grau de saciedade que experimenta nos faz pensar se parte do seu conflito com a autoridade – paterna e social – não possui também natureza sexual. Seguindo essa leitura, a ilegitimidade ainda nebulosamente expressa no casamento com Rimona e no aparente desinteresse desta pela vida, surgem como a ligação mais íntima de Ionatan com a realidade *kibutzana*. E uma vez que o relacionamento com a esposa não lhe gerava nenhuma emoção arrebatadora, ele acaba projetando essa infelicidade sobre o aspecto social. A introdução de Azaria na relação

abre uma possibilidade de redenção, mas uma vez que vem acompanhada pelo sentimento de culpa também não apresenta solução. O distanciamento e a entrega absoluta ao desconhecido surgem como condições fundamentais para a totalidade do seu processo de autoconhecimento.

A relação sexual com Michal não revela apenas os signos do conforto físico, expressos na sensação de “animal saciado”, mas sobrepõe também os traços que intercambiam sexo, violência e vergonha, contidos na relação anterior. O novo leito torna-se, por assim dizer, o lugar de expiação que se exerce em dupla direção: sobre ele mesmo que, encontrando correspondência no corpo desconhecido de Michal, alcança um ápice existencial nunca antes experimentado e sobre a sua perspectiva social, pois o novo relacionamento elimina parte de suas frustrações que antes o impeliam à contestação. Somente após o movimento catártico estar completo (inicia-se com Michal e é finalizado quando ele vai sozinho ao deserto, à noite, e julga estar sendo atacado por soldados árabes) é que ele poderá compreender de que forma se estabelece a relação entre renúncia e vontade própria. Quando suas necessidades primárias são enfim satisfeitas, Ionatan retorna ao *kibutz* e aceita a realidade das coisas.

Ionatan leva a cabo o projeto que Efraim não foi capaz de terminar. Nisto, revela sua compreensão sobre si mesmo e sobre a natureza do conflito que procura dominá-lo. Nele, o processo de individuação se apresenta de forma mais completa, pois ao desejar experimentar a independência das diretrizes da coletividade, ele participa conscientemente do seu desenvolvimento, agindo ativamente de acordo com ele e tomando suas próprias decisões. No auge desse processo de autoconhecimento, ele compreende que seguir o seu próprio destino, sem a interferência alheia é o maior empreendimento que poderia realizar. O sentimento de liberdade só pode entrar em ação quando a sua individualidade sufocada se desembaraçou de todos os projetos sociais, determinados em benefício de uma forma de existência utilitária.

A segunda parte do romance – que não por acaso é intitulada “Primavera”, pois é onde a intrincada rede de acontecimentos começa a se desarmar – é inteiramente dominada por duas vozes apenas: a do narrador intruso, que em seu lugar de onisciência perscruta e esquadrinha corações e mentes das personagens, negando-lhes a possibilidade de expressão existente no momento anterior e a do veterano Srulik, que trabalha com a contabilidade e substituirá Iulek no cargo de secretário-geral do *kibutz*.

Srulik é um judeu da diáspora que viera para o *kibutz* na década de 30, tendo vivido sua infância e juventude na Alemanha. Ele é responsável não apenas pela conciliação das vozes no emaranhado polifônico proposto por Oz, mas também pela imparcialidade no julgamento das demandas apresentadas pelas outras personagens. A sobriedade de Srulik, que o singulariza entre as demais personagens com seus excessos de paixão e fúria, o elege não apenas como cuidador dos assuntos práticos do *kibutz*, mas faz dele o único capaz de realizar um “balanço frio, exato, um balanço histórico” (Oz, 2010: 237) da situação política, social e individual que aborda o romance. É ele quem primeiro apresenta uma possível causa para o descontentamento da juventude:

Quem são esses nossos filhos e o que vai em sua alma? (...) Que graça têm essas vidas, de quem cresceu entre os furacões da história, numa espécie de lugar não-lugar, numa aldeia-não-aldeia, o rascunho de um país novo, sem avô e avó, sem uma antiga casa de família com paredes cheias de sulcos e o cheiro de gerações de mortos. (...) Nada. De sua infância, que passaram entre odores de tinta fresca, ao som de canções de ninar sintéticas e ouvindo lendas populares modernas. (Oz, 2010: 241-242).

A percepção que tem Srulik sobre a “falta de passado” da juventude israelense aponta para a problemática da ausência de significado afetivo daquilo que podemos chamar de “lar”. Um lar é o espaço destinado à construção de vínculos e onde são criados os principais registros de lembranças. Como bem observa Srulik, a importância de um espaço onde possam acontecer experiências socioculturais é fundamental para o processo de construção social do indivíduo. As referências, sobretudo familiares, tornam-se assim fatores decisivos para as interações e relacionamentos em comunidade. Essa constatação enfrenta diretamente a prática do *kibutz* de separar as crianças dos seus pais durante as atividades diárias, retirando delas a possibilidade do relacionamento familiar e o significado cultural que existe nele. Isso em parte explica a falta de ligação de Ionatan com a comunidade. A falta dessas recordações compõe um quadro diverso da juventude israelense e forma a contraface da própria expectativa que é depositada sobre ela. Uma vez que a memória afetiva é uma tênue linha que diz respeito apenas a alguns momentos de sua existência, ele não se sente suficientemente conectado com aquele espaço a partir de aspectos sentimentais.

O estatuto conciliador de Srulik inviabiliza a representação estereotipada dos eventos narrados e conduz o desfecho da narrativa para a normalidade que é coroada com o retorno de Ionatan para o *kibutz*. É o novo secretário quem descreve de que forma

se deu a mudança de Azaria, que se tornou um homem equilibrado e bronzado e quem chama a atenção para o fato de o nascimento da filha de Rimona coincidir com a total decrepitude de Iulek, que termina os seus dias completamente surdo, em estado semivegetativo.

Como era de se esperar, o romance termina sem uma grande apoteose, com grande parte dos questionamentos levantados sem resolução. Mesmo a Guerra dos Seis Dias, que finalmente eclode e conta com a participação de Ionatan e Azaria, é descrita de forma doméstica e cotidiana. Esse final não resolvido está perfeitamente de acordo com as várias vozes que ficam soltas e que confrontam a própria voz do narrador. Dessa forma também as vozes tornam-se fracionadas, pois quando uma se manifesta abertamente a outra responde de forma velada de modo a complementá-la. Ao criar personagens que possuem voz própria, sem interferência do narrador, Oz alcança um efeito artístico diferenciado, pois a mesma palavra passa por enunciados diferentes e opostos sem acontecer a depreciação do outro, que está de fora. Isto não significa que o autor não tenha um ponto de vista pessoal, ao contrário, apenas indica que a sua voz é somente mais uma em meio às tramas do discurso polifônico.

Uma vez que a voz do narrador não submete as outras ao seu comando, não se poderia esperar que todos os pontos fossem ligados, mesmo porque o próprio contexto histórico indica que muitas questões relacionadas à sociedade israelense permanecem sem respostas.

3 OS CAMINHOS DA INDIVIDUALIDADE

3.1 O percurso histórico-econômico.

Qualquer trabalho que se dedique à análise da formação da individualidade se depara, obrigatoriamente, com os reflexos do impacto econômico-social nesse processo formativo e com a infindável discussão que se figura na dicotomia indivíduo-sociedade. O presente capítulo se ocupa da descrição dos eventos que possibilitaram o surgimento do indivíduo no bojo do despertar da sociedade, tentando evidenciar que o abismo intransponível entre ambos não existe de forma concreta.

As relações entre indivíduo e sociedade são quase sempre repletas de controvérsias e sobressaltos. O ponto crucial desse relacionamento reside na ideia que questiona se é possível estabelecer uma ordem social que ofereça um maior equilíbrio entre as necessidades e motivações pessoais do indivíduo, de um lado, e, de outro, a contrapartida que ele deve assumir – mediante o trabalho – a fim de que sejam asseguradas a manutenção e a eficiência do coletivo. Uma sociedade que conseguisse solucionar essa equação seria, por assim dizer, um mundo perfeito. No entanto, se olharmos mais de perto a questão, veremos que sob a aparente possibilidade de harmonia, reside um irônico impasse que justifica a invalidade dessa utopia. Uma vida comunitária isenta de conflitos e perturbações só seria possível se todos os indivíduos dentro dela gozassem de satisfação suficiente; a sociedade só poderia garantir que todos os indivíduos tivessem satisfação suficiente se estivesse livre de tensões e conflitos. Observando por esse prisma, parece haver entre as partes um abismo intransponível que impede qualquer possibilidade de ajuste entre elas. Entretanto, chegar a uma conclusão a esse respeito não é tarefa simples e para tentarmos compreender o cerne da questão é necessário voltarmos ao princípio.

Para acompanhar os termos em que se deu essa transferência, iniciamos com um estudo de *Eclipse da Razão* onde o filósofo alemão Max Horkheimer descreve o processo histórico de constituição da individualidade. Para Horkheimer, esse processo passa por quatro estágios: a ascensão do indivíduo no período clássico grego, o momento em que o indivíduo adquire uma nova complexidade pela desvalorização do seu ego empírico no Cristianismo, a absorção do indivíduo pelas doutrinas econômicas capitalistas e liberais e o seu declínio na sociedade capitalista altamente administrada.

Quando se fala do indivíduo como agente histórico, não se trata simplesmente da existência física de um membro particular da espécie humana em tempo e espaço específicos, mas principalmente da percepção que tem ele de sua própria individualidade e o reconhecimento de sua identidade como um ser humano consciente¹². Essa afirmação da identidade ocorre de maneira diferente entre as pessoas e está intrinsicamente relacionada à renúncia voluntária de algo que é seu por direito para que se crie um projeto que lhe ofereça segurança e proteção face os perigos que ameaçam a sua existência. Existem vários estágios de manifestação da individualidade. A partir da perspectiva do materialismo histórico, que é ponto de partida desta análise, verifica-se que mesmo nas características da divisão de classes podemos perceber uma diferenciação. Horkheimer diz que

a individualidade entre as massas é de longe menos integrada e persistente do que entre os componentes da chamada elite. Por outro lado, a elite sempre esteve mais preocupada com as estratégias de lucro e conquista do poder. O poder social é hoje mais do que nunca mediado pelo poder sobre as coisas. Quanto mais intensa é a preocupação do indivíduo do poder sobre as coisas, mais as coisas o dominarão, mais lhe faltarão os traços individuais genuínos, e mais a sua mente se transformará num autômato da razão formalizada. (HORKHEIMER, 1976: 140-141)

O conceito de individualidade que influenciou os padrões ocidentais foi estabelecido pelas epopeias homéricas e ao longo da história passou por um profundo processo de mutação à medida que a sociedade também sofria transformações significativas em suas organizações fundamentais. O modelo do nascente indivíduo é o herói grego que, ao sair vitorioso na luta pela sobrevivência, consegue se destacar entre os demais membros da tribo e adquirir certo grau de independência em relação às tradições da comunidade. Nesse movimento de relativa libertação, ele manifesta traços de egoísmo – ainda que ingênuo. Esse início de percepção egóica age em duas frentes, refletindo a condição da dominação e revelando o antagonismo do indivíduo em relação

¹² Para Hegel a autoconsciência de si vem acompanhada da consciência do outro. Ambas manifestam-se quando acontece o embate entre as duas, visando a satisfação de seus desejos. Nesse embate uma ou outra será anulada. Certo da nulidade do outro, o indivíduo vencedor aniquila a consciência independente, toma essa vitória como verdade e se outorga como verdadeira certeza. O perdedor então é responsável pela satisfação dos desejos daquele que venceu, entretanto, nessa satisfação, o indivíduo vitorioso realiza a independência do outro, pois a sua satisfação só pode ser condicionada por alguém que também possui uma autoconsciência. Para que haja a anulação, o indivíduo precisa antes existir.

à comunidade e seus costumes. É exatamente sob esse aspecto que o herói grego¹³ é considerado o protótipo do indivíduo burguês: porque no momento que se opõe ao destino e à comunidade, ele alcança uma diferenciação de si em relação àquilo que está à sua volta, desenvolvendo aspectos de personalidade, ainda que primitivos.

Essa personalidade é considerada primitiva no herói grego porque o processo de emancipação da coletividade não vem acompanhado pelo motivo que o leva a se opor à tribo. O reconhecimento efetivo da individualidade exige a consciência, por parte do indivíduo, da natureza do conflito entre o ego e o mundo. Uma vez reconhecidos os termos que o obrigam à oposição, pode-se dizer que o indivíduo possui consciência não apenas dele mesmo, mas também do seu antagonista e da natureza, alcançando um nível de existência própria e ele mesmo. Isso quer dizer que a autorreflexão, a consciência de si, do outro e do conflito que os envolve é de fundamental importância para a realização plena da individualidade. A oposição, pura e simples, à tribo e às tradições é apenas um aspecto de diferenciação e não de percepção racional. As proezas que o herói é capaz de realizar e que o colocam em lugar de destaque, não surgem naturalmente, a partir de seus próprios desejos, ou motivados pela vontade pessoal. Geralmente estão associadas a acontecimentos externos que o impelem ao combate.

Ao herói grego pode ser atribuída uma identidade primitiva devido à diferenciação que ele alcança no conflito, mas isso não chega a se realizar plenamente de modo a formar um indivíduo propriamente dito, pois suas ações não são resultantes nem de traços de personalidade nem são acompanhadas de autoconsciência. Se o herói não possuir o absoluto reconhecimento de seus desejos e necessidades e a consciência que estes devem acompanhar o enfrentamento, a tomada de decisão torna-se vazia e

¹³ Da Grécia antiga, além da noção primeva de individualidade, também vieram as incipientes formulações a respeito da percepção da alteridade, com os filósofos gregos. Franklin Leopoldo e Silva diz que “como ocorre em quase todas as questões de que a Filosofia se ocupa, os pensadores gregos foram os primeiros a encontrar motivo de perplexidade na relação entre o mesmo e o outro. A princípio, duas posições absolutamente contrárias traduziram o impasse: de um lado, a afirmação absoluta do ser, necessariamente sempre o mesmo, sem nenhuma alteração (Parmênides, c. 530-460 a.C.); de outro, a afirmação da mudança, da transformação e da instabilidade de tudo que existe (Heráclito, c. 540-470 a.C.). Percebe-se a ênfase, no primeiro caso, da identidade do ser, e, no segundo caso, no fato de que tudo que é torna-se outro. O problema que os sucessores desses primeiros filósofos tiveram de enfrentar consistia no fato de que, como já dissemos, a experiência da percepção e do pensamento indica que, de algum modo, as duas perspectivas, embora antagônicas, estão presentes no nosso contato com o mundo. (...) Seja para afirmar a proximidade ou para assinalar a distância, seja para marcar a afinidade ou o antagonismo, a relação entre o Eu e o outro tem sido, ao longo da História, um exemplo característico. (LEOPOLDO e SILVA, 2012, pp.13-18)

destituída de sentido fazendo com que a sua vida não seja uma manifestação de individualidade e sim um prelúdio a ela.

Segundo Horkheimer (e também Adorno, na *Dialética do Esclarecimento*), dentre todos os heróis de Homero o único que apresenta sintomas de individualidade porque possui uma forma peculiar de pensar, é Ulisses. O que mais aproxima Ulisses do indivíduo burguês é a astúcia com que lida com as intempéries de sua jornada. No duodécimo canto da Odisseia onde está relatado o episódio com as Sereias, encontramos uma relação entre dominação e trabalho que muito se aproxima das relações comumente estabelecidas pelas doutrinas burguesas de trabalho. A canção das Sereias é muito poderosa e sedutora e representa mais uma terrível provação para Ulisses. De uma forma geral, a individualidade começa a se constituir a partir do enfrentamento dos perigos e dificuldades: aquele que consegue vencer a provação emancipa-se com o sofrimento causado por ela. A passagem por terríveis provações engendra não apenas o eu, mas também o caráter do homem. O processo de exposição e enfrentamento à provação, dizem os autores, vem acompanhado do esforço para garantir a segurança do ego e está submetido a um movimento dialético onde subsistem no mesmo compartimento a tentação de perdê-lo e a determinação de conservá-lo, avançando para um estágio superior da existência. O medo de perder o eu, o temor da morte e da destruição guardam íntimas relações com uma promessa de felicidade, na qual está assentada a superestrutura de uma civilização. Desde os tempos mais remotos a necessidade de proteger a si e aos seus está em primeiro plano. A busca da felicidade, do bem-estar e da segurança é a maior ambição de uma sociedade.

Exposto à sedução das Sereias, Ulisses dispõe de duas possibilidades para escapar. A primeira é a que ele delega aos companheiros: ele coloca cera em seus ouvidos e os obriga a remar com toda força. Isso significa que aquele que deseja vencer a provação não deve dar ouvidos ao chamado sedutor daquilo que pode leva-lo à queda. A outra possibilidade é a que ele escolhe: fazendo os companheiros trabalharem em seu lugar, ele pede para ser amarrado ao mastro do navio. Nessa situação, amarrado e impotente, ele escuta o canto sedutor, mas isso não lhe causa nenhuma consequência, a única coisa que consegue fazer é acenar com a cabeça para que o desamarrem, mas é tarde demais, os companheiros – que nada escutam, só sabem do perigo da canção, não de sua beleza – e o deixam no mastro para salvar a ele e a si próprios.

Ulisses revela-se precisamente como um protótipo do indivíduo burguês porque inaugura um espaço onde a dominação e a exploração são colocadas em primeiro plano. As aventuras de que sai vitorioso são todas elas perigosas seduições que desviam o eu da trajetória de sua lógica. Ele cede sempre a cada nova sedução, experimenta-a com uma sede insaciável, movido por curiosidade e ambição. Sobre essa disponibilidade à experimentação, dizem-nos Adorno e Horkheimer:

Mas onde há perigo, cresce também o que salva: o saber em que consiste sua identidade e que lhe possibilita sobreviver tira sua substância da experiência de tudo aquilo que lhe é múltiplo, que desvia, que dissolve, e o sobrevivente sábio é ao mesmo tempo aquele que se expõe mais audaciosamente à ameaça da morte, na qual se torna duro e mais forte à vida. Eis aí o segredo do processo entre a epopeia e o mito: o eu não constitui o oposto rígido da aventura, mas só vem a se formar em sua rigidez através dessa oposição, unidade que é somente na multiplicidade de tudo aquilo que é negado por essa unidade. Como os heróis de todos os romances posteriores, Ulisses, por assim dizer, se perde a fim de se ganhar. (ADORNO, HORKHEIMER, 2006: 50)

Segundo os autores, a astúcia com que Ulisses se porta diante da sedução com as Sereias anuncia metaforicamente a dialética do esclarecimento. Ao pedir para ser amarrado para que possa contemplar a beleza da canção sem se expor aos perigos oferecidos por ela, Ulisses lança mão de um deslocamento de responsabilidades e troca de lugar com os companheiros no trabalho. Consciente de que não pode ceder à tentação de se abandonar à contemplação e ao prazer, ele renuncia à sua participação no trabalho, entregando essa responsabilidade aos companheiros, enquanto estes, apesar de possuírem o conhecimento para fazê-lo, não podem desfrutar do trabalho, porque em verdade são coagidos para isto. Eles reproduzem a vida do opressor junto com a própria vida e mesmo Ulisses não consegue mais escapar a seu papel social que é o de ser responsável pelo cumprimento do trabalho.

É principalmente nas relações com o trabalho que Ulisses revela maior aproximação com a individualidade burguesa. O trabalho é o momento em que o indivíduo independente exerce plenamente a sua autoconsciência, ao penetrar no elemento estático da natureza, transformando-a e subjugando-a à ação humana. A mediação do trabalho faz com que o indivíduo, que já possui consciência de si mesmo, perceba também o outro, e se estabelece como ato social. A troca de lugares proposta por Ulisses expressa a medida da dominação em que o mais poderoso é aquele que pode

se fazer substituir na maioria das funções e firma-se como um importante instrumento para o reconhecimento social por meio do trabalho. Mas a mediação acaba gerando um efeito contrário: uma vez que não precisa mais se ocupar da vida, Ulisses não tem outra experiência dela senão como contemplação. Ele perde-se absolutamente no eu que comanda e torna a sua sobrevivência completamente dependente da ação do outro. Nesse aspecto, a concepção que têm Adorno e Horkheimer de trabalho nos remete ao conceito de “autoconsciência” de Hegel que melhor explica a relação entre mediação e dominação. Diz Hegel:

Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para *fora de si*. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela supracumiu o outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro. (...) Uma é a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra a consciência dependente para a qual a essência é a vida. Uma é o *senhor*, outra é o *escravo*. (HEGEL, 2002: 143, 147)

Na relação que existe entre o senhor e o escravo surge um objeto de desejo, que não guarda qualquer relação de dependência com ninguém e é responsável pela satisfação de necessidades pessoais. O que determina a relação do senhor com o escravo é o objeto de desejo: para ter suas necessidades satisfeitas, é preciso possuí-lo e para isso o papel do escravo, através do trabalho, é fundamental. A vantagem que leva o senhor sobre o escravo reside exatamente na existência do trabalho, pois justamente aqui o segundo está retido. Continua Hegel:

O senhor também se relaciona mediadamente por meio do escravo com a coisa; o escravo, enquanto consciência-de-si em geral, se relaciona também negativamente com a coisa, e a supracum. Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele, que não pode, portanto, através do seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o escravo somente a trabalha. Ao contrário, para o senhor, através dessa mediação, a relação imediata vem-a-ser como a pura negação da coisa, ou como gozo – o qual lhe consegue o que o desejo não conseguia: acabar com a coisa e aquietar-se no gozo. O desejo não o conseguia por causa da independência da coisa, mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha. (HEGEL, 2002: 147-148)

A relação entre o senhor, o escravo e o objeto de desejo indica que a civilização está assentada na combinação obediência e trabalho. A parte mais fraca (o escravo)

torna-se presa fácil de uma aparelhagem social, econômica e científica muito bem desenvolvida e organizada e não consegue viver plenamente as experiências de que é capaz porque o seu corpo foi ajustado para o trabalho em um sistema de produção que não suprirá os seus desejos pessoais. A racionalização do trabalho através da mediação elimina as qualidades individuais e, como em uma via de mão dupla, exclui qualquer possibilidade de se viver experiências únicas e intrasferíveis. Não somente o trabalhador tem sua vivência convertida em produção: uma vez que o suprimento de sua necessidade é mediado por outrem, também o chefe renuncia à vivência integralmente e se torna profundamente dependente daquele que é responsável pela satisfação de suas necessidades. Nesse contexto de transferência, todas as possíveis experiências são mediadas e o indivíduo, seja ele senhor ou escravo, é marcado pela incapacidade de poder ouvir com os próprios ouvidos e de poder tocar com as próprias mãos. Para Adorno e Horkheimer, os remadores que não podem se falar, estão atrelados a um compasso, assim como o trabalhador moderno na fábrica que, por causa das condições concretas do trabalho na sociedade, é forçado ao conformismo e a um lugar onde todos os espaços reservados para experiências particulares foram preenchidos por resultados da produção.

A astúcia de Ulisses aponta para outra questão que é de suma importância para a formação da individualidade: o autossacrifício e a autopreservação. No ato de dominar a satisfação de suas necessidades imediatas para garantir a sua preservação, o indivíduo diferencia-se da natureza, passando a dominá-la. A astúcia, como um traço de caráter de Ulisses, marca os eventos onde ele, procurando escapar dos sacrifícios primordiais que lhe eram impostos de fora, acaba incorporando-os como renúncia. Todo sacrifício significa uma violência para com o indivíduo. Na Odisseia, o sacrifício é analisado a partir da perspectiva do embuste. Para Adorno e Horkheimer (2006: 56), o sacrifício funcionaria inicialmente como uma espécie de troca mercantil, isto é, o ato sacrificial atuaria como uma espécie de seguro em favor de uma determinada divindade para que esta, mediante o sacrifício, ofereça a sua bondade e proteção. Entretanto o apaziguamento da divindade pelo sacrifício oferecido é a expressão máxima do logro uma vez que isso a submete à vontade daquele que ofereceu o sacrifício, tornando-a equivalente a ele.

É importante distinguir as diferenças entre troca mercantil e sacrifício: a troca tem a ver com um estado de igualdade entre as partes, que se relacionam entre si, a fim

de obter vantagens mútuas. O sacrifício, por sua vez, acontece quando uma das partes é devidamente reconhecida como autoridade. É para ela que o sacrifício é oferecido como forma de rendição. O engano acontece quando a parte mais fraca confabula a inversão dos papéis e deseja não o intercâmbio de benefícios, mas uma vantagem sobre a autoridade reconhecida. Em termos de individualidade, essa vantagem corresponde à segurança e à proteção que busca o indivíduo quando se aventura no processo de dominação da natureza. Quando o indivíduo acredita no ardil que ele mesmo criou, passa a ser também vítima dele, isso porque o conhecimento que permite o logro e que domina a natureza passa também a controlar o próprio indivíduo. Quando ele não reflete sobre as consequências daquela dominação, o sacrifício atua contra ele mesmo e ele se vê enganado quando, para conservar a posição pela qual lutou, é obrigado a sacrificar, além da natureza externa, a própria natureza interna.

Compreendemos dessa forma que, para se constituir, o indivíduo precisa escapar à ameaça da dissolução da natureza, diferenciando-se dela. Essa diferenciação revela-se completamente enganosa porque homem e natureza, sujeito e objeto, sempre estiveram ligados. Embora colocar-se contra a natureza seja a forma mais adequada para o eu diferenciar-se, o caráter da dominação transforma a necessidade de oposição em uma necessidade tão cega quanto a própria natureza. O processo de dominação engendrado pelo indivíduo alcança uma autonomia e volta-se contra ele próprio, travestido em sacrifício de si mesmo. Nesse ponto, o sacrifício atinge outro estágio e chega à renúncia. Tendo dominado a natureza, o indivíduo passa a viver sob a perspectiva da afirmação do eu. Uma vez que agora o seu principal objetivo é não retornar ao mundo natural, ele deve exercer sobre si mesmo o mesmo domínio que exerceu outrora, quando subjugou o meio externo, ou seja, tornou-se, também, vítima do embuste.

O produto desse engano é que quando o homem alcança êxito na dissolução da natureza ele sela o próprio destino, condenando-o a uma fuga sem fim, pois para não voltar ao estágio anterior ele terá que lutar contra si mesmo diariamente a fim de conservar-se. Agora, além de lutar para a manutenção daquela primeira vitória, é preciso exercer uma dominação ainda mais forte e duradoura, pois ele se torna consciente de que, para continuar existindo, o eu precisa renunciar a si mesmo. A partir da consciência da renúncia, ele percebe também que o domínio que julgava possuir sobre a natureza tem caráter puramente ilusório porque ela também se volta contra ele em forma de dominação. O fim de todo esse percurso confirma que o esforço

empreendido para o surgimento e a manutenção do eu foi vão, pois para mantê-lo o indivíduo agora deve renunciar a si mesmo. Sobre isto falam os autores:

No instante em que o homem elide a consciência de si mesmo como natureza, todos os fins para os quais ele se mantém vivo – o progresso social, o aumento de suas forças materiais e espirituais, até mesmo a própria consciência – tornam-se nulos (...). O domínio do homem sobre si mesmo, em que se funda o seu ser, é sempre a destruição virtual do sujeito a serviço do qual ele ocorre; pois a substância dominada, oprimida e dissolvida pela autoconservação, nada mais é senão o ser vivo (...). Quem pratica a renúncia dá mais de sua vida do que lhe é restituído, mais do que a vida que ele defende. (ADORNO, HORKHEIMER, 2006: 54).

A repressão da natureza interna será, portanto, a base da sociedade ocidental que não visa a satisfação das necessidades do indivíduo, mas a sua dominação, marcando fortemente a sobreposição da primeira sobre o segundo em um permanente jogo de oposição de interesses particulares. Sob esta perspectiva, a sociedade se assume como o lugar onde o sujeito não encontra forças para o pleno desenvolvimento de sua individualidade. Para que esse antagonismo seja suplantado, é necessário que se crie um equilíbrio harmônico entre as partes e que o indivíduo aceite a adaptação à realidade social. Segundo Horkheimer, a harmonia necessária para garantir a adaptação trabalha com a noção de eliminação de forças, onde a parte mais fraca também corre o risco de ser eliminada. Paradoxalmente, o conflito é importante para a formação de uma individualidade madura e autocrítica. Podemos dizer que a individualidade plenamente constituída depende da existência do conflito entre o eu e o mundo.

O surgimento da polis grega beneficiou a afirmação da individualidade porque a nova estrutura social permitiu a existência de indivíduos¹⁴ capazes de manifestarem suas

¹⁴ Como sabemos, a sociedade grega era extremamente machista. A cidadania era concedida apenas para os homens, sendo-lhe proibida qualquer participação política. Nas cidades-estados que adotaram o sistema de governo democrático, os habitantes de território, exceto servos, escravos, estrangeiros e mulheres eram cidadãos, que coletivamente organizavam a vida política, econômica e religiosa. A cidadania grega significava a devoção do indivíduo à sua cidade. No apogeu da polis, a filosofia, a poesia, a ciência, as artes, o direito e o debate de ideias atingiram níveis até então inexistentes. Esse desenvolvimento foi facilitado porque a vida na cidade permitia que todos os cidadãos se encontrassem nas praças públicas para discutir os acontecimentos do dia e os interesses urbanos. Porém essa participação política era para a minoria dos cidadãos, já que havia uma esmagadora parcela da população que se ocupava com trabalhos manuais. Na maior parte das cidades-estados poucas ocupações eram privativas dos homens livres. Em quase todas atividades coexistiam o trabalho livre e o escravo: no comércio, no pastoreio, na agricultura e mesmo em alguns serviços públicos as tarefas eram executadas tanto por homens livres, como por escravos. A única exceção era o trabalho na extração mineral que pelo desgaste e riscos apresentados, tornara-se exclusividade dos cativos.

próprias vontades, não obstante à pressão social contrária. No período Helênico, essa harmonia entre indivíduo e sociedade conduz o primeiro a um enfraquecimento junto à ordem social. O declínio do indivíduo não se dá apenas mediante a adaptação às regras existentes, também acontece quando ele, iludido, acredita na existência da possibilidade de isolamento¹⁵. O fato de ele afastar-se conscientemente de tudo o que representa um relacionamento com a sociedade também implica uma sujeição à autoridade, porque esta tomada de consciência de sua própria identidade está intimamente relacionada à questão da renúncia de sua natureza interna.

Acompanhando o raciocínio crítico do filósofo alemão, a questão da renúncia – e do sacrifício – adquire uma nova força com a chegada do Cristianismo. Essa força reside principalmente na transformação que a religião opera no conceito de individualidade, que passa a ser considerada mais complexa e profunda. A mudança ocorre sob a perspectiva da doutrina cristã da imortalidade da alma. Segundo Horkheimer, a fé cristã na imortalidade da alma aprofunda o sentimento de individualidade, pois o eu encontra e reconhece a sua interioridade que sempre existirá independente de eventos externos. O reconhecimento fundamenta-se apenas na fé pessoal ao afirmar que a garantia da vida eterna independe do embate com o mundo pela autoconservação. Obviamente, nesse processo, a Igreja Católica apresenta-se como a parte que pratica a dominação ao fazer uso dos dogmas cristãos com a finalidade de se manter como instituição influente. De fato, o indivíduo deve a ela obediência e temor em uma devoção ingênua e sem reservas. Contudo, para além de qualquer forma de domínio institucional, ele experimenta um relacionamento íntimo e pessoal com a divindade que lhe permite utilizar a identidade conquistada como forma de conservação do eu. Mas o instinto de autoconservação já não está tão acionado neste momento: aquela antiga luta pela existência natural já não faz mais tanto sentido com o Cristianismo e o indivíduo não mais encontra segurança no abrigo acolhedor da fé.

¹⁵ A dialética envolvendo a civilização e o indivíduo será um tema inesgotável. Sobre ela diz Horkheimer que “a individualidade é prejudicada quando cada homem decide cuidar de si mesmo. À medida que o homem comum se retira da participação nos assuntos políticos, a sociedade tende a regredir à lei da selva, que esmaga todos os vestígios da individualidade. O indivíduo absolutamente isolado foi sempre uma ilusão. As qualidades pessoais mais estimadas, tais como a independência, o desejo de liberdade, a simpatia e o senso de justiça, são virtudes tão sociais como individuais. O indivíduo totalmente desenvolvido é a consumação de uma sociedade totalmente desenvolvida”. (HORKHEIMER, 1976: 146).

Com o advento dos Estados absolutistas e o crescente desenvolvimento da economia de mercado, a influência da religião regrediu na mesma proporção. O discurso que envolvia a vida eterna e um lugar no paraíso deu lugar à luta pela sobrevivência na concorrida e perversa sociedade capitalista. As bases do indivíduo descolam-se da esfera metafísica e passam a se sustentar sob a órbita econômica, uma vez que a existência do indivíduo liberal burguês prevê a assimilação à sociedade de livre mercado. No início dessa nova ordem, os estudos científicos conferem ao indivíduo a libertação da tutela teológica de pensamento, que deixa de preocupar-se com a salvação da alma e passa a experimentar a racionalidade técnica. A fé inabalável que fazia parte da argamassa social na Idade Média deixa de existir. A luta competitiva dentro da economia burguesa produziu um espírito crítico que, além de libertar o indivíduo das burocracias da Igreja, submeteu a ele a natureza, através da dinâmica da engrenagem econômica¹⁶. Diante do materialismo primitivo que domina a vida econômica, a religião se retrai cada vez mais para o íntimo do sujeito. O dogmatismo burguês deu ao indivíduo a capacidade de pensar com maior independência, porém o indivíduo isolado, que na sua abstratividade é considerado livre e responsável, é dominado necessariamente pelo medo e pela insegurança.

A revolução burguesa transformou o indivíduo na unidade fundamental da mesma forma que evidenciou o inescapável conflito entre este e a sociedade. Submetido às tendências religiosas, políticas e econômicas, o indivíduo é tido como um sujeito com padrões e valores fundamentais que dizem respeito às suas formas de vida, social e pessoal. Caberia à sociedade conceder a ele a liberdade de eliminar as restrições impostas por ela mesma.

A busca da realização de seus próprios interesses era o princípio fundamental da individualidade. Entretanto, o interesse coletivo não coincidia com o interesse imediato do indivíduo, pois este último dependia da própria vontade das autoridades externas, sinalizando que o princípio do individualismo põe o indivíduo contra a sua sociedade. Para que tivesse seus próprios valores respeitados, o homem tinha de combater e superar todo o sistema que lhe era imposto, sendo obrigado a viver em um estado de

¹⁶ Este poder é apenas aparente. De fato, estão disponíveis os métodos para a produção da riqueza social e a vontade humana é capaz de produzi-los, mas essa vontade existe de forma falsa e dilacerada. Os indivíduos exercem o papel de pequenos empresários que agem segundo as regras do mercado, mas ainda dependem de seu próprio planejamento. O domínio sobre a natureza não é exercido segundo um plano e intenção uniformes, mas constitui-se um meio para indivíduos que o empregam na luta entre si, conduzindo-o a fins destrutivos.

vigilância constante para proteger a si mesmo. Inspirado pelos pressupostos dos colegas de Frankfurt, Herbert Marcuse acredita que a única forma de o homem garantir a sua individualidade seria com a existência de um ambiente social e econômico adequado, para onde seriam atraídos indivíduos cuja conduta social fosse o seu próprio trabalho. Diz o filósofo:

A sociedade liberal era considerada o ambiente adequado à racionalidade individualista. Na esfera da livre concorrência, os feitos mensuráveis do indivíduo que transformava seus produtos e ações em parte das necessidades da sociedade eram as marcas de sua individualidade. No decorrer do tempo, no entanto, o processo de produção de mercadorias solapou a base econômica sobre a qual a racionalidade individualista se construiu. A mecanização e a racionalização forçaram o competidor mais fraco a submeter-se ao domínio das grandes empresas da indústria mecanizada que, ao estabelecer o domínio da sociedade sobre a natureza, aboliu o sujeito econômico livre. (MARCUSE, 1998: 76)

A introdução da mecanização inaugura um novo cenário que afeta profundamente a constituição da individualidade. As progressivas revoluções industriais colocam em evidência o princípio da eficiência competitiva que, por seu turno, transformam o indivíduo em mais um item do aparato tecnológico, consumando de forma definitiva o processo de reificação. Enxergando o indivíduo como parte de sua engrenagem, o avanço industrial busca incansavelmente a eficiência padronizada, tendo como base econômica – e social – a coordenação e a produção em larga escala. Nesse cenário, o indivíduo é avaliado por padrões que não dizem respeito às suas necessidades e é obrigado a desempenhar de forma eficiente tarefas e funções predeterminadas que também não trazem satisfação pessoal.

Sob esta perspectiva, podemos afirmar que a anulação do indivíduo à época da sociedade industrial se deu de maneira mais eficiente que todo o embotamento do pensamento e toda opressão do exercício concreto da individualidade característicos da dominação espiritual, social e política da Igreja Católica na Idade Média. O surgimento do Liberalismo confirma a dominação do capital pelos grandes monopólios, com graves consequências para a relação indivíduo-sociedade. Na era dos grandes negócios o mercado não é mais regido por algum tipo de racionalidade objetiva, com a qual os pequenos empreendedores podem entrar em contato e tomar as decisões acertadas com base em suas experiências, habilidades e astúcias pessoais. Agora, o que prevalece são os interesses particulares dos grandes grupos econômicos. Para a maioria da população,

a liberdade anterior do sujeito econômico foi gradualmente submersa na eficiência com a qual ele desempenhava serviços a ele atribuídos. O mundo tinha se racionalizado a tal ponto, e esta racionalidade se tornou tal poder social, que o indivíduo não poderia fazer nada melhor do que adaptar-se sem reservas.

Quando o indivíduo não encontrou mais guarida na fé cristã, ele assentou sua existência exclusivamente em bases econômicas. Entretanto, com a perda dessas bases, ele não apenas encontra-se incapaz de se orientar e se garantir economicamente, mas também a ameaça da autoconservação torna-se cada vez mais esmagadora. Como resposta a essa situação ele sucumbe ao aparato, adaptando-se com cada vez mais prontidão à realidade social que continua a oprimi-lo.

3.2 O percurso psicanalítico.

Até aqui estudamos o conceito de individualidade sob a perspectiva histórico-filosófica. Entremos agora no universo da psicanálise que vê a incessante busca pela felicidade por parte do indivíduo como a principal razão para o embate com a sociedade. Analisaremos alguns escritos de Freud no livro *Psicologia das Massas e O mal estar na cultura*. Da mesma forma que Adorno e Horkheimer recorrem ao período clássico para analisar a individualidade nascente, Freud canaliza seus estudos para um tipo de sociedade primitiva em que eram ausentes qualquer forma de cultura e acompanha o seu desenvolvimento até chegar na sociedade administrada.

Na construção freudiana, o primeiro grupo humano foi estabelecido e mantido pelo domínio imposto de um indivíduo sobre os outros. Em um dado momento da vida do homem, a vida grupal foi organizada por dominação. E o homem que conseguiu dominar os outros era o pai, isto é, o homem que possuía as mulheres desejadas e que, com elas, gerava e conservava vivos filhos e filhas. O pai monopolizou para si próprio a mulher e subjugou os outros membros da tribo ao seu poder. O fardo de todo e qualquer trabalho a realizar na tribo era imposto aos filhos que, por sua exclusão do poder reservado ao pai, tinham ficado livres para a canalização da energia instintiva para as atividades desagradáveis, mas necessárias. A repressão da gratificação das necessidades instintivas, impostas pelo pai, a supressão do prazer, não foi, portanto um resultado apenas da dominação, mas criou também as condições mentais que eram propícias ao contínuo funcionamento da dominação.

Ao estabelecer o modelo para o subsequente desenvolvimento da civilização, o pai primordial preparou o terreno para o progresso através da repressão imposta ao prazer e à abstinência forçada. Criou assim as primeiras condições para a disciplina da força do trabalho do futuro. Além disso, essa divisão hierárquica do prazer foi justificada pela segurança, proteção e até amor; em virtude do déspota ser o pai, a aversão com que os filhos o viam devia, desde o princípio, fazer-se acompanhar de uma afeição biológica – emoções ambivalentes que se expressavam no desejo de substituir e imitar o pai, de identificarem-se com ele, com seu prazer e seu poder. O pai estabelece a dominação sem seu próprio interesse, mas ao fazê-lo está justificado em sua idade, função biológica e, sobretudo, seu êxito. Ele criou aquela ordem, sem a qual o grupo

imediatamente se dissolveria. Nesse papel, o pai primordial prenuncia as dominadoras imagens paternas, a cuja sombra a civilização progrediu.

O despotismo patriarcal passou a ser uma ordem efetiva. Mas a efetividade da organização sobreposta deve ter sido muito precária e conseqüentemente o ódio contra a supressão patriarcal muito forte. Na construção de Freud, esse ódio culmina na rebelião dos filhos exilados e no assassinato do pai. O assassinato satisfaz o instinto agressivo, mas o amor que tinham pelo pai causa-lhes remorso, cria neles o supereu por identificação, gerando as restrições que impediriam a repetição do feito. Subseqüentemente o homem abstém-se do feito, mas de geração para geração, o impulso agressivo revive, dirigido contra o pai e seus sucessores, e de geração para geração, a agressão precisa ser inibida de novo.

Em *O mal estar na cultura*, Freud declara que a história do indivíduo está essencialmente relacionada à história da sua própria repressão¹⁷. A opressão que o mundo civilizado exerce sobre o homem ultrapassa a escala social e confirma também o seu domínio na estrutura instintiva do indivíduo. Em se tratando de instinto, o controle torna-se necessário para que se possa garantir o progresso e o desenvolvimento social. Se os instintos básicos do homem tivessem liberdade para se manifestar destruiriam até aquilo por que mais têm mais consideração, pois perseguem um prazer imediato que se encerra em si mesmo, sem levar em consideração valores morais que são tão importantes para a cultura. Portanto, esses instintos devem ser controlados e inibidos para que a civilização possa se desenvolver. No entanto, mesmo controlados, esses instintos não deixam de existir no indivíduo, mas têm suas manifestações transformadas, para que a existência das satisfações sociais seja garantida. Freud descreve essa mudança como a passagem do *princípio do prazer* para o *princípio da realidade* que é, na verdade, uma transformação que causa profundo trauma no indivíduo, que se vê obrigado a renunciar partes naturais de sua constituição:

Um outro estímulo para que o eu se desprenda da massa de sensações, ou seja, para que reconheça um “fora”, um mundo externo, é dado pelas frequentes, variadas e inevitáveis sensações de dor e desprazer, que o princípio do prazer, senhor absoluto, ordena suprimir e evitar. Surge a tendência de segregar do eu tudo que possa se tornar fonte de semelhante desprazer, de lança-lo para fora, de formar um eu de

¹⁷ Freud indica que “a deficiência das disposições que regulam os relacionamentos os seres humanos na família, no Estado e na sociedade” é uma das fontes permanentes de sofrimento para o indivíduo. (2012, p.80).

prazer, ao qual se contrapõe um exterior desconhecido, ameaçador. (...) através do direcionamento intencional das atividades sensoriais é dado o primeiro passo para a instauração do princípio do prazer, que deve comandar o desenvolvimento posterior. (FREUD, 2012: 47)

A natural busca do homem pelo prazer sem limites é a base para o seu bem estar porque está relacionada à sensação de felicidade, em oposição ao sofrimento. Mas o prazer irrestrito entra em desacordo principalmente com o meio social. Imaginemos um determinado grupo social. Se todos perseguirem esse estado de realização, fica claro que o prazer de um pode significar insatisfação de outro, o que leva o indivíduo à compreensão de que uma plena e indolor satisfação é impossível. Dessa experiência de desapontamento emerge o princípio da realidade que se sobrepõe ao princípio do prazer. Neste lugar, o prazer é substituído pela restrição, e a satisfação cede espaço para a negação. O princípio da realidade passa a organizar o eu, antes totalmente entregue aos prazeres primitivos. À medida que o processo de aculturação vai se confirmando como modelo dominante, o homem, que outrora se resumia a impulsos instintivos aprende novos comandos baseados em utilidade social e bem estar coletivo. Sob o princípio da realidade, o ser humano desenvolve a função da razão com a qual aprende a examinar a realidade, a distinguir entre o bom e o mau, útil e prejudicial e passa a desenvolver uma consciência. Todo o aparelhamento mental está efetivamente subordinado ao princípio da realidade.

O desaparecimento da manifestação do prazer irrestrito significa que os desejos primitivos deixaram de pertencer ao sujeito e passaram a ser organizados pela sociedade. A realidade materializa-se em um sistema de instituições que reproduzirá a submissão em todos os níveis sociais. O indivíduo, evoluindo dentro deste aparato aprende que os principais requisitos dessa realidade são aqueles fundamentados na ordem, e transmite esse conhecimento de geração em geração. Esse desaparecimento é meramente virtual, pois a civilização não erradica terminantemente os desejos originais, revelando que o princípio da realidade precisa, em um processo contínuo, ser restabelecido no desenvolvimento do homem. O princípio do prazer continua existindo na civilização – dominado e reprimido – no inconsciente do indivíduo, sob a forma de um prazer derrotado:

Com metas mais modestas, segue-se o mesmo caminho quando apenas se aspira ao domínio sobre os impulsos. O que então domina são as instâncias psíquicas superiores que se submetem ao princípio da realidade. Isso não significa de modo algum que se renunciou ao

propósito de satisfação; uma certa proteção contra o sofrimento é alcançada pelo fato de a não satisfação dos impulsos mantidos sob sujeição não ser sentida tão dolorosamente como a dos impulsos livres. Em compensação, há uma inegável diminuição das possibilidades de gozo. O sentimento de felicidade originado da satisfação de um impulso selvagem, não domado pelo eu, é incomparavelmente mais intenso do que aquele que resulta da saciação de um impulso domesticado. (HEGEL, 2012: 68)

Reprimido pela realidade externa, o princípio de prazer não só sobrevive no inconsciente, mas também afeta, de várias maneiras, essa realidade que o relegou aos guetos da consciência. O domínio total dos instintos a partir de controles repressivos é imposto diretamente por homens. Apoiando a repressão externa, a repressão interna faz com que o indivíduo escravizado internalize em sua mente todo o desgosto resultante da opressão, gerando um movimento dialético que explica a sustentação das instituições como forças dominadoras: a luta contra a liberdade se reproduz na mente humana como a autorrepressão do indivíduo reprimido. A autorrepressão, por sua vez, apoia as instituições, garantindo a sua conservação. As necessidades vitais e a busca do bem estar coletivo ensinam ao homem que não é mais permitido viver, sem restrições, sob o signo do prazer.

A constatação da impossibilidade de que pode existir uma civilização não repressiva constitui a matriz da teoria freudiana. Se a ausência de repressão é o protótipo da liberdade, então a civilização é a luta contra essa liberdade. A cultura somente é possível por causa da repressão e o progresso só existe à sombra da escravidão. Dessa forma a instituição é acolhida e a repressão e a escravidão representam o preço que deve ser pago. Tendo a miséria individual como perspectiva para os seus estudos, Freud afirma que existe uma necessidade de vinculação íntima entre civilização, barbárie, progresso e sofrimento. Neste universo, seja qual for a liberdade existente no domínio da consciência desenvolvida e no mundo que ela criou, não passa de uma liberdade comprometida, ganha à custa da plena satisfação de necessidades. Mesmo pertencendo a esta realidade, o indivíduo guarda em seu inconsciente a lembrança do estágio posterior, fantasiando uma situação em que possa ajustar a liberdade à felicidade. Sobre esta liberdade individual, Freud diz que ela

não é um bem cultural. Ela era a maior possível antes de qualquer cultura; contudo, naqueles tempos ela em geral não tinha valor, pois o indivíduo dificilmente era capaz de defendê-la. Por meio do desenvolvimento cultural, ela sofreu restrições, e a justiça exige que ninguém seja poupado de restrições. Aquilo que numa comunidade

humana se agita como ímpeto libertário pode ser uma rebelião contra uma injustiça ainda existente e se tornar favorável a um desenvolvimento posterior da cultura, permanecendo com ela incompatível. (FREUD, 2012: 98)

A luta pela liberdade e pela felicidade acaba sendo travada e decidida na luta dos instintos¹⁸ que assim como vimos anteriormente, é uma luta de vida ou morte. Para Freud, o conflito entre os instintos de vida e de morte é o que move toda civilização, sendo que nesse conflito, a sexualidade ocupa um lugar predominante. Os instintos

¹⁸ Herbert Marcuse faz um extenso estudo sobre a teoria freudiana em seu livro “Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud”. Sobre a teoria dos instintos, destacamos aqui as principais ideias do filósofo que serão vitais para a nossa análise. As principais camadas da estrutura mental são divididas em *id*, *eu* e *supereu*. A camada fundamental, mais antiga e maior é o *id*, o domínio do inconsciente, dos instintos primários. O *id* está isento das formas e princípios que constituem o indivíduo consciente e social. Não é afetado pelo tempo nem perturbado por contradições; ignora toda a concepção moderna de moralidade, valores, politicamente e socialmente correto, bem e mal. Uma vez que não visa a autopreservação, o *id* esforça-se unicamente pela satisfação de suas necessidades instintivas, baseada no princípio do prazer. Sob a pressão do meio externo, uma parte do *id*, a que está equipada com os órgãos para a recepção e proteção contra os estímulos, desenvolve-se gradualmente até formar o eu. O eu torna-se então o mediador entre o *id* e o exterior. O eu preserva a sua existência observando e estando a realidade, recebendo e conservando uma imagem verdadeira da mesma, ajustando-se à realidade e alterando-a no seu próprio interesse. Assim o eu tem a tarefa de representar o meio externo para o *id* e, portanto, de protegê-lo. Essa proteção torna-se necessária porque o *id*, lutando cegamente pela gratificação dos seus instintos, com desprezo completo pela força superior da realidade exterior, não poderia de outro modo evitar o aniquilamento. Ao cumprir a sua missão o principal papel do eu é coordenar, alterar, organizar e controlar os impulsos instintivos do *id*, de modo a reduzir ao mínimo os conflitos com a realidade, mudando o seu objetivo, retardando ou desviando a sua gratificação. Dessa forma o eu destrona o princípio do prazer, que exerce indiscutível influência sobre os processos do *id* e substitui-o pelo princípio da realidade, que promete maior segurança e maior êxito. O eu garante a gratificação instintiva do *id* para que este não seja destruído, mas retém as características de origem. A memória da gratificação está na origem de todo o pensamento e o impulso para recuperar a passada gratificação é a força propulsora oculta que se encontra subentendida no processo de pensamento. O eu sente o princípio da realidade como algo predominantemente hostil e por isso a sua atitude é defensiva. Por outro lado, como a realidade, por meio do controle e da repressão dos instintos primitivos fornece a segurança, o ego precisa rejeitar esses impulsos que se fossem liberados poderiam lhe destruir a vida. O ego atua, portanto em duas posições. No processo de desenvolvimento do ego, outra entidade mental aparece: o *supereu*. Este tem origem na prolongada dependência da criança em relação aos pais. A influência parental é transformada no principal núcleo do superego. Depois dela, uma série de influências sociais e culturais é admitida pelo superego, até se solidificar no representante poderoso da moralidade estabelecida pela sociedade. As restrições externas, que primeiro os pais e depois outras entidades sociais impuseram no indivíduo são injetadas no ego e convertem-se na sua consciência. A partir daí, o sentido de culpabilidade – a necessidade de punição, gerada pelas transgressões ou pelo desejo de transgredir essas restrições – reside permanentemente na vida mental. As repressões muito cedo se tornam inconscientes, como se fossem automáticas, e uma grande parte do sentimento de culpa mantém-se inconsciente. O processo em que as exigências da realidade se transformam em reações automáticas e inconscientes são de fundamental importância para a civilização. O princípio da realidade afirma-se através de uma contração do ego consciente para uma direção significativa: o desenvolvimento autônomo dos instintos é congelado e o seu padrão fixa-se no nível da infância. Consequentemente o indivíduo torna-se instintivamente reacionário e exerce contra si mesmo, inconscientemente uma severidade que outrora era adequada a um estágio infantil da sua evolução, mas que há muito tempo se tornou obsoleta. O indivíduo pune-se – e depois é punido – por feitos que já foram anulados ou que não são incompatíveis com o homem civilizado.

vitais se sobrepõem aos instintos de morte, contrariam e retardam a chegada desta conservando os estados primitivos da substância viva. Com o agrupamento dos indivíduos em comunidades cada vez maiores e a necessidade de passarem a dar conta da manutenção da vida em comum, tornou-se necessário que essa energia libidinal fosse empregada no trabalho e na vida em comunidade. O deslocamento da libido, que é realizado em detrimento da vida sexual e dos laços amorosos constituídos em família, passa a ser uma exigência básica da civilização. Isso porque se torna necessário guardar uma reserva de libido para garantir o crescimento da civilização. Para isso são criadas regras que visam a restringir nos homens a satisfação de seus impulsos mais primitivos, que têm origem na carga libidinal presente no homem. Mediante a renúncia à satisfação de seus desejos mais primários é estabelecida uma tentativa de impedir que os homens retornem a um estado anterior de sua existência.

Da aparente incompatibilidade entre o princípio do prazer e o princípio da realidade surge o conceito de pulsão de morte que, como já foi exposto aqui, caminha ao lado do instinto da vida. Segundo este conceito todo ser vivo todos os seres vivos teriam dentro de si duas forças a trabalharem simultaneamente. Embora estas duas pulsões se apresentem sob diversas formas e praticamente nunca de forma separada, a agressividade seria a mais importante manifestação da pulsão de morte. Essa parcela de agressividade existente no homem faz com que ele não veja seus semelhantes apenas como objeto da satisfação de seus desejos, mas também como objeto de satisfação de seus impulsos agressivos. Dessa forma, a civilização deve recalcar não apenas as pulsões de caráter sexual, mas também a agressividade. Por causa disto, as relações sexuais entre os homens são restringidas¹⁹, pois a cultura necessita desviar a energia libidinal empregada no amor sexual para atenuar uma agressividade que põe em risco a convivência em uma comunidade com um número cada vez maior de pessoas. Já não se pode apenas contar com os laços do trabalho e da necessidade, é preciso que os

¹⁹ Sobre isto diz Freud: “Podemos imaginar muito bem uma comunidade aculturada, formada por tais indivíduos duplos, que saciados libidinalmente em si mesmos, estejam ligados uns aos outros através do laço da comunidade de trabalho e de interesses. Neste caso, a cultura não precisaria subtrair nenhuma energia à sexualidade. Mas este estado desejável não existe e nunca existiu; a realidade nos mostra que a cultura não se contenta com as ligações que até agora lhe foram concedidas, que também quer ligar os membros da comunidade libidinalmente entre si e que para tanto se serve de todos os meios, favorece todos os caminhos para produzir fortes identificações entre eles, convocando grandes quantidades de libido de meta inibida para reforçar os laços comunitários através de relações de amizade. Para a realização desses propósitos, a restrição da vida sexual se torna inevitável”. (FREUD, 2012: 118-119)

indivíduos estejam ligados por laços de amizade, companheirismo, religiosidade, entre outros.

Mas esses laços de amor fraterno não são suficientes para inibir a agressividade existente entre os homens. Ela ainda resiste como fator de conturbação na civilização, por isso a civilização cria leis e mecanismos repressores que garantem também o uso da agressividade contra todos aqueles que não conseguem controlar o próprio impulso agressivo. Entretanto, o aspecto mais importante dessa restrição é aquele que diz respeito à tentativa de prevenção da agressividade mediante o recalque do próprio impulso agressivo.

O recalque da agressividade se dá ainda nos primeiros anos de vida e opera uma grande transformação no indivíduo. O que impulsiona tão profundamente essa repressão é a possibilidade de perda de algo que é vital para a criança: o amor dos pais:

Conhecemos, portanto, duas origens do sentimento de culpa: o medo da autoridade [o pai] e o posterior medo do supereu. O primeiro obriga a renunciar à satisfação de impulsos; o segundo, além disso, compele à punição, visto que não se pode esconder do supereu a persistência dos desejos proibidos. Originalmente, a renúncia aos impulsos é a consequência do medo da autoridade externa; renuncia-se a satisfações para não perder o amor dessa autoridade. Uma vez efetuada essa renúncia, está-se quite com a autoridade, por assim dizer, e não deveria restar nenhum sentimento de culpa. (FREUD, 2012: 151).

Levando em consideração a constituição do supereu freudiano, a perda do amor do pai²⁰ representa não apenas o objeto de amor da criança, mas principalmente a autoridade de quem ela depende e a cuja punição está submetida. Perdendo o amor paterno, a criança fica a mercê de sua punição, o que significa, na realidade, a perda da proteção contra a agressividade da autoridade. Para fugir a essa ameaça, a criança acaba interiorizando o modelo de autoridade externa de que tem medo. Com isso, cria-se dentro do indivíduo uma instância interna de vigilância e punição do eu, que age em

²⁰ A figura paterna e suas associações com a religiosidade são cruciais para a teoria de Freud. A esse respeito, diz ele: Quanto às necessidades religiosas, parece-me imperioso derivá-las do desamparo infantil e do anseio de presença paterna que ele desperta, tanto mais que esse sentimento não se prolonga simplesmente a partir da vida infantil, mas é conservado de modo duradouro pelo medo das forças superiores do destino. Eu não saberia indicar uma necessidade infantil que tivesse força semelhante à necessidade de proteção paterna. (...) O homem comum não consegue imaginar a Providência de outro modo a não ser na pessoa de um pai grandiosamente elevado. Somente um pai assim é capaz de conhecer as necessidades da criança humana, compadecer-se com suas súplicas, apaziguar-se com os sinais de seu arrependimento. Isso tudo é tão manifestamente infantil, tão alheio à realidade, que se torna doloroso para uma mentalidade humanitária pensar que a grande maioria dos mortais nunca poderá se elevar acima dessa concepção da vida. (FREUD, 2012: 56, 58)

todas as suas tentativas ou desejos de transgressão das regras que representam aquela autoridade: “O supereu atormenta o eu pecador com os mesmos sentimentos de medo, e fica à espreita de ocasiões para fazer com que seja punido pelo mundo exterior”. (FREUD, 2012: 148). Dessa forma o supereu responde às necessidades de controle e dominação da civilização sobre seus indivíduos de maneira aparentemente perfeita. Por se tratar de uma instância de autoridade que faz parte do próprio aparelho psíquico dos indivíduos, nada pode ser escondido desse mecanismo de controle. Quando a autoridade era reconhecida apenas externamente, a renúncia à satisfação do impulso implicava a interrupção da ameaça de punição por parte dessa autoridade. Com a instituição de uma autoridade interna (o supereu), a renúncia ao impulso já não aplaca a severidade de suas ameaças e exigências, uma vez que os desejos proibidos continuam existindo, como fonte do sentimento de provocação do sentimento de culpa e punição. Dessa maneira, é justamente esse aumento desmedido do sentimento de culpa, a maior fonte de ameaça à felicidade do indivíduo.

A manifestação mais concreta do princípio da realidade, na vida no indivíduo, mede-se através do trabalho: “Neste ponto, a cultura obedece à coação da necessidade econômica, visto que ela precisa subtrair à vida sexual uma grande quantidade de energia psíquica que ela mesma trata de gastar”. (FREUD, 2012: 112). Enquanto os homens trabalham, não satisfazem suas próprias necessidades, mas trabalham em alienação. O trabalho tornou-se agora geral, assim como as restrições impostas à libido: o tempo de trabalho, que ocupa a maior parte do tempo da vida do indivíduo é um tempo penoso, visto que o trabalho alienado significa ausência de gratificação, negação do princípio do prazer. A libido é desviada para desempenhos socialmente úteis, em que o indivíduo trabalha para si mesmo somente na medida em que trabalha para o sistema, empenhado em atividades que, na grande maioria dos casos, não coincidem com seus próprios desejos.

O conflito entre sexualidade e civilização desenrola-se com esse desenvolvimento da dominação. Sobre o domínio do princípio da realidade, o corpo e a mente passam a ser instrumentos de trabalho alienado e só podem funcionar como tais instrumentos se renunciam à liberdade do sujeito libidinal que o homem é, naturalmente.

Para todas as manifestações que não servem ou preparam a função procriadora, a organização social do instinto social trata como *perversão*, que, para a sociedade civilizada é algo detestável, monstruoso e terrível. Está contida na perversão uma promessa de maximização do prazer, porém, para alcançar esse estado, é preciso desviar-se da normalidade e do princípio da procriação. As perversões parecem rejeitar a escravização total do eu do prazer pelo eu da realidade. Proclamando a liberdade instintiva em um mundo de repressão, caracterizando-se frequentemente por uma forte rejeição do sentimento de culpa que acompanha a repressão sexual.

Em virtude de sua revolta contra o princípio de eficiência, em nome do princípio de prazer, as perversões revelam uma profunda afinidade com a fantasia, como sendo aquela atividade mental que foi conservada imune ao teste da realidade e permaneceu exclusivamente subordinada ao princípio de prazer. A fantasia não só exerce um papel constitutivo nas manifestações perversas na sexualidade. Como imaginação artística também vincula as perversões às imagens de liberdade e gratificação integrais. Contra uma sociedade que emprega a sexualidade como um meio útil para um fim útil, as perversões defendem a sexualidade com um fim em si mesma, colocando-se dessa forma fora do princípio da eficiência e desafiando seus próprios alicerces. São um símbolo do que teve de ser suprimido para que a supressão pudesse prevalecer e organizar o cada vez mais eficiente domínio sobre o homem e a natureza – um símbolo da identidade destrutiva entre liberdade e felicidade. Além disso, a licença na prática de perversões poria em risco a reprodução ordeira não só da capacidade de trabalho como da própria humanidade.

A origem da repressão ocorre nos primeiros anos da infância. É na criança que o princípio da realidade completa seu trabalho, com tal meticulosidade e severidade que o comportamento do indivíduo adulto pouco mais é do que uma repetição padronizada das experiências infantis.

O sentimento de culpa tem um papel decisivo no desenvolvimento da civilização e Freud estabelece uma relação entre progresso e um crescente sentimento de culpa. Para ele, o sentimento de culpa é o mais importante problema na evolução da cultura de tal modo que o preço do progresso na civilização é pago com a perda de felicidade, através da intensificação do sentimento de culpa. À medida que a civilização avança, o sentimento de culpa é ainda mais reforçado e intensificado. As provas que ele utiliza

baseiam-se em um duplo aspecto: primeiro, relacionam-se com a teoria dos instintos, e segundo, encontra análise teórica corroborada pelas grandes doenças e descontentamentos da civilização contemporânea: um ciclo ampliado de guerras, perseguições, antissemitismo, genocídio, intolerância a imposição de ilusões, trabalho forçado, doença e miséria, no meio de uma riqueza e conhecimento crescentes.

As proibições do pai severo geram a identificação entre os filhos com base na renúncia. À medida que o pai é multiplicado, suplementado e substituído pelas autoridades da sociedade, à medida que as proibições e inibições se propagam, o mesmo ocorre com o impulso agressivo e seus objetos. Também cresce, por parte da sociedade, a necessidade de fortalecimento de suas defesas: a necessidade de reforçar o sentimento de culpa.

A civilização é, acima de tudo, progresso no trabalho para o agenciamento e ampliação das necessidades da vida. Esse trabalho realiza-se normalmente, sem satisfação alguma em si mesmo e é desagradável e penoso. Quando Freud menciona a natural aversão humana pelo trabalho, reforça a síndrome instintiva infelicidade e trabalho. O trabalho básico, na civilização, é não-libidinal, é labuta e esforço; a labuta é desagradável, e por isso tem de ser imposta. Há um modo de trabalho que oferece um elevado grau de satisfação libidinal, cuja execução é agradável. E o trabalho artístico – sempre que genuíno – parece brotar de uma constelação instintiva não repressiva e visar finalidades não repressivas. Mas grande parte das relações de trabalho em que a civilização repousa é de natureza diferente. O trabalho cotidiano de ganhar a vida permite uma satisfação particular quando foi escolhido por livre opção. Se isso significa mais do que uma seleção limitada entre necessidades pré-estabelecidas e se as inclinações e impulsos usados no trabalho são diferentes dos prefigurados por um princípio repressivo de realidade, então a satisfação no trabalho cotidiano constitui apenas um raro privilégio. O trabalho que criou e ampliou a base material da civilização foi principalmente labuta, trabalho alienado, penoso e desagradável. O desempenho de tal trabalho dificilmente gratifica as necessidades e inclinações individuais. Foi imposto ao homem pela necessidade e força brutal.

3.2 O percurso literário.

Se pensarmos que o caminho percorrido pela formação da individualidade foi similar ao caminho percorrido pela formação romanesca, podemos dizer então que ambos guardam íntimas relações entre si. Para Lukács (2009: 194), o romance é expressão mais acertada da epopeia burguesa e o gênero mais típico para representar essa sociedade. Seus principais traços são confirmados somente depois que ele se tornou a forma de expressão da sociedade burguesa. Por outro lado, é no romance que todas as contradições específicas desta sociedade são figuradas do modo mais típico e adequado. Ao contrário do drama, por exemplo, que a literatura burguesa assimila e remodela em função dos seus próprios desejos, as formas narrativas da literatura antiga sofreram no romance modificações tão profundas que se pode falar em uma forma artística substancialmente nova.

A forma do romance surge da dissolução da narrativa medieval, como produto de sua transformação plebeia e burguesa. Mas uma literatura mais abundante sobre a teoria do romance só veio à luz na segunda metade do século XIX. Foi nessa época que o romance confirmou definitivamente sua predominância como forma de expressão típica da consciência burguesa na literatura. Quando Hegel chama o romance de “epopeia burguesa”, põe uma questão que é, ao mesmo tempo, estética e histórica: ele considera o romance como gênero literário que na época burguesa corresponde à epopeia. O romance, por um lado, possui as características estéticas gerais da grande narrativa épica; por outro, sofre as modificações trazidas pela época burguesa, o que confere a sua originalidade. A contradição da forma do romance reside precisamente no fato de que este gênero literário, como epopeia da época burguesa é a epopeia de uma sociedade que destrói a possibilidade da criação épica. O romance abre caminho para um novo florescimento da épica, de cuja dissolução nasce (movimento dialético entre épica e romance), gerando, com isso, possibilidades artísticas novas que a poesia homérica ignorava.

Hegel liga a criação da epopeia à fase primitiva de desenvolvimento da humanidade, ao período dos “heróis”, ou seja, ao período em que a vida social ainda não era dominada, como seria na sociedade burguesa, pelas forças sociais que adquiriram autonomia e independência em face dos indivíduos. O caráter poético da época “heroica” repousa na autonomia e na atividade espontânea dos indivíduos; o que

significa, como diz Hegel, que “a individualidade não se separa do todo ético a que pertence, e tem consciência de si, somente em unidade substancial com este todo” (2001: 190).

O caráter prosaico da época burguesa consiste na inevitável abolição tanto desta atividade espontânea quanto da ligação imediata entre o indivíduo e a sociedade porque a prosa da vida burguesa é marcada profundamente pela limitação da vida individual e pela mutilação do homem na divisão capitalista do trabalho. O homem moderno, ao contrário do homem antigo, tem seus objetivos e contradições pessoais separadas dos objetivos do todo; o que o indivíduo faz com suas próprias forças. O homem perde a sua anterior atividade espontânea e a submissão ao moderno estado burocrático, vivida como a submissão a um organismo coercitivo externo, priva-o de qualquer atividade deste tipo. Esta degradação destrói o terreno objetivo para o florescimento da poesia que é suplantada pela prosa rasteira e pela banalidade.

Nesse cenário assustador o herói do romance deve ser passivo, ou, pelo menos, não excessivamente ativo, como os heróis homéricos, por exemplo. Essa passividade do herói do romance é exigida por considerações de natureza formal: ela é necessária a fim de que, em torno dele, possa se desenvolver, em toda a sua amplitude, todos os conflitos que a sociedade procura representar. A partir desta perspectiva se expressa um caráter específico do romance burguês: a sua impossibilidade de encontrar e representar um “herói positivo”. O herói do romance é aquele que cresceu sem problemas no seio da sociedade em que vive, mas que, quando atinge a maturidade, é envolvido em um conflito do qual não pode escapar e do qual obrigatoriamente não sairá vitorioso. Na figura do herói romanesco encarna-se efetivamente um certo *pathos*: ele é elevado a um nível de paixão tão alto que nele se manifesta o conflito interno de um momento essencial da sociedade burguesa; e ao mesmo tempo se encontra num estado de revolta subjetivamente justificada, mesmo se nem sempre consciente, representando assim, em sua próprias pessoa, um momento singular da contradição social. É somente graças a isso que ele se encontra numa relação recíproca viva: as grandes contradições da sociedade burguesa adquirem nele uma forma concreta, como se tais contradições fossem o problema que ele vive individualmente.

No período homérico a sociedade ainda estava relativamente unida. O indivíduo situado no centro da narração podia ser típico ao expressar a tendência fundamental de

toda a sociedade, e não a contradição típica no interior dela. A ação da epopeia homérica é a luta de uma sociedade relativamente unida, de uma sociedade enquanto coletividade, contra um inimigo externo. Com a desagregação da sociedade tribal, desaparece da arte narrativa essa forma de figurar a ação, já que ela desapareceu também da vida real da sociedade. Cada indivíduo representa agora uma das classes em luta. Como diz Hegel (2001: 202), “a ação é a mais clara manifestação do indivíduo, de sua disposição de espírito e de seus objetivos; somente em sua ação torna-se realidade o que o homem é no mais profundo do seu ser”.

O novo romance recolhe da narrativa medieval a liberdade e a heterogeneidade da composição de conjunto; a sua dispersão numa série de aventuras singulares ligadas entre si somente pela personalidade do protagonista principal; a relativa autonomia dessas aventuras, cada uma das quais se apresenta como uma novela acabada; a amplitude do mundo representado. Decerto, todos esses elementos são radicalmente reelaborados, tanto do ponto de vista do conteúdo, quanto daquele da forma. Começam a penetrar na composição romanesca, com intensidade cada vez maior, elementos plebeus. Sobre isto, diz-nos Lukács:

Agora é a prosa da vida que ingressa no romance moderno. Tanto a aristocracia de Cervantes quanto o burguês de Rabelais, se rebelam, por um lado, contra a degradação do homem na moribunda sociedade feudal, e por outro, contra a sua degradação na nascente sociedade burguesa, embora cada um deles veja, a seu modo, o caminho para superar esta dupla degradação. (LUKÁCS, 2009: 13).

A essência das classes dominantes na sociedade burguesa não permite que um grande e honesto escritor encontre nesse ambiente um herói positivo. Quanto mais o romance se transforma numa figuração da sociedade burguesa, numa crítica e autocrítica criativa desta sociedade, tanto mais claramente se manifesta o desespero suscitado no artista pelas contradições, para ele insolúveis, de sua própria sociedade. O romance então abandona o vasto campo do fantástico e se volta decisivamente para a figuração da vida privada do burguês. É nesse período que se manifesta, em toda a sua clareza, a tentativa do romancista de se tornar o historiador da vida privada. Os amplos horizontes históricos do romance em seus inícios se restringem; o mundo do romance se limita cada vez mais à realidade cotidiana da vida burguesa e as grandes contradições motrizes do desenvolvimento histórico-social são figuradas apenas na medida em que se manifestam de modo concreto e ativo nesta realidade cotidiana. Rousseau e o Goethe do *Werther* são a expressão mais concentrada destas tendências. Mas, embora em parte eles

preparem a desagregação romântica da forma do romance, ainda estão longe dela. Contudo, há componentes preponderantes em seus romances – como as cartas, os diários, as confissões, confissões líricas da paixão etc. – que já começam a dissolver a forma épica do romance. A impotência prática do homem para penetrar, através de uma ação espontânea, o mundo capitalista cada vez mais fetichizado, leva à tentativa de encontrar, para a conturbada subjetividade humana, um ponto de apoio dentro dela mesma, de criar para ela um mundo próprio, independente e não reificado.

4 O PROCESSO FORMATIVO DO “NOVO HEBREU”.

4.1 Assimilação, Sionismo, *Aliot*, *kibutz*.

O contexto histórico que cerca a moderna literatura israelense, objeto de estudo deste trabalho entrecruza os caminhos anteriormente descritos e remonta aos movimentos nacionalistas que emergiram na Europa durante o século XIX. A Alemanha e a Itália concluíram o processo de unificação de seus principados e se transformaram, cada qual a seu tempo, em Estados independentes, modelos para a independência começaram a inspirar os Bálcãs, a Polônia tentou separar-se da Rússia, e a Irlanda exigiu autonomia. A ideia central desse nacionalismo era o direito de cada nação a uma soberania completa e acabou repercutindo também no mundo judeu. O fato de não possuírem o seu próprio centro nacional afetava os judeus de forma ainda mais profunda. Não obstante todas as tentativas de assimilação, os judeus eram, de forma generalizada, considerados como uma entidade cultural separada. O nacionalismo judaico foi formado também pela reação judaica ao antissemitismo, sobretudo o da Rússia, do fim do século XIX, em que a aversão aos judeus era expressa em forma de ataques violentos, os *pogroms* e foi o embrião do Sionismo que, assim como os movimentos europeus, pregava uma liberdade nacional associada a progresso econômico e social.

Para facilitar a absorção dos judeus nas populações nacionais, alguns países da Europa acabaram com a existência dos guetos, emancipando os judeus à condição de homens livres e concedendo a eles igualdade de direitos, o que ficou comumente conhecido como a “emancipação”. Para que esse processo fosse levado a cabo era necessária uma reformulação na religião judaica, isto é, o judeu só se tornaria um membro individual de uma nacionalidade ocidental se declinasse de sua fé. Grande parte deles não aceitou essa condição e a recusa repercutiu de duas formas diferentes: recrudesceu o moderno antissemitismo e favoreceu o nascimento do novo nacionalismo judaico que pregava, entre outras coisas, a emancipação sem assimilação.

Com o advento do nacionalismo europeu, que abriu as portas para a emancipação judaica, surgiu a crença que os judeus eram apenas um grupo religioso, mas na prática era muito diferente: eles sempre foram considerados como uma entidade cultural separada em uma terra com a qual não era possível qualquer identificação. Era necessário que se encontrasse uma solução para essa questão. Surgiram então alguns

movimentos que buscavam resolver o problema da concentração territorial dos judeus. Segundo Abba Eban, em *A História do Povo de Israel*, várias foram as alternativas apresentadas para solucionar essa demanda: Mordecai Manuel Noah apresentou um plano de colonização em uma ilha do Rio Niágara, nos Estados Unidos; o Barão Maurice de Hirsch indicou a transferência de três milhões de judeus para a Argentina e “em 1903, os ingleses ofereceram Uganda à colonização judaica, mas a esse tempo era tarde demais para esses sucedâneos da pátria”. (EBAN, 1968: 262).

Enquanto na Europa Ocidental a situação dos judeus passava por consideráveis transformações, na parte Oriental, principalmente na Rússia, a emancipação encontrou alguns percalços. Durante o reinado do czar Alexandre II, os judeus encontraram relativa liberdade. A saída do isolamento provocou um aumento no número de estudantes judeus nas escolas secundárias e disseminou entre a comunidade judaica russa um sentimento de cidadania nunca antes experimentado. Era mesmo possível encontra-los no exercício de prestigiadas funções no comércio, em bancos e na indústria. Entretanto, essa liberdade não durou muito tempo. Setores da imprensa e da nobreza se sentiram ameaçados com o rápido desenvolvimento dos judeus e intensificaram a política antijudaica na Rússia. Em 1881, em um atentado à bomba, Alexandre II é morto, sendo substituído por seu filho, o czar Alexandre III. Investigações da polícia russa apontaram o envolvimento de uma moça judia no assassinato, o que provocou uma forte reação antijudaica. Inicia-se uma nova política de tratamento aos judeus: em maio de 1881 recomeçam os *pogroms* que atingiram várias localidades e contaram com o apoio da imprensa e da intelectualidade russa.

As violências perpetradas contra os judeus abalaram profundamente a *intelligentsia* judaica, obrigando-a a repensar o seu papel como elite esclarecida. Foi nesse contexto que Leon Pinsker²¹, médico judeu nascido na Polônia, levantou-se a favor do nacionalismo judaico. Em seu texto “Autoemancipação: um apelo ao seu povo por um judeu russo”, que é um prólogo do sionismo político, Pinsker elabora um lúcido tratado a respeito da condição humilhante do judeu na Diáspora. Diz ele:

²¹ Pinsker nasceu em Tomaschov, cidade da Polônia russa, em 1821. A sua educação foi bastante diferente do que se esperava para um judeu na época: frequentou um ginásio russo, estudou Direito em Odessa e antes de concluir o curso, mudou-se para Moscou, onde se graduou em Medicina. A partir de 1860 começou a manifestar interesse pelos problemas judaicos. Colaborou em semanários israelitas de língua russa, participou de trabalhos que divulgavam a cultura judaica na Rússia. Defendia a ideia de uma assimilação completa dos povo judeu à língua e à cultura russa, mas o crescente antissemitismo verificado em 1871 abalou estas convicções que desapareceram por completo com a onda de *pogroms* de 1881.

A emancipação legal dos judeus é a realização maior do nosso século. Mas esta emancipação jurídica não é emancipação social; e mesmo com a proclamação da primeira, os judeus ainda estão longe de se emanciparem dessa exclusão de caráter social. A emancipação dos judeus encontra naturalmente sua justificativa no fato de que sempre será justificada como um postulado de lógica, do direito e do interesse próprio esclarecido. Nunca, porém, poderá ser encarada como expressão espontânea do sentimento humano. Seja como for, tenha sido a emancipação fruto de um impulso espontâneo, ou de motivos conscientes, ela permanece um rico donativo, uma esmola esplêndida, atirada de boa ou má vontade ao povo mendicante a quem ninguém, contudo, pensa em abrigar, porque um mendigo errante e sem lar não consegue confiança e simpatia de ninguém. (PINSKER, 1970: 187).

Pinsker constata a dura realidade de que as nações europeias jamais seriam capazes de garantir que as benesses da emancipação fossem permanentes. Também não era mais possível retornarem à clausura nos guetos, abrindo mão da emancipação durante conquistada. Para ele, o problema judaico começaria a ser solucionado quando todos os judeus se unissem em torno do desejo de independência nacional e seria efetivamente sanado quando se tornassem uma nação. Mais do que no ocidente, a ideia de uma nação fixou-se rapidamente entre os judeus do Império Russo, talvez porque suas vidas já tivessem uma relativa autonomia. De uma forma geral, a comunidade judaica tradicional do Leste europeu²², resguardada e estagnada no *shtetl*, estava

²² Citado por Eban, Isaiah Berlin assim descreve a comunidade judaica no leste europeu: “O grosso deles vivia sob seu próprio regime. Arrebanhados pelo governo russo na assim chamada Área de Residência, unidos por sua própria tradicional organização religiosa e social, constituíam uma espécie de sobrevivência de sociedade medieval, em que o laico e o sacro não estavam tão divididos quanto o foram entre as classes média e superior na Europa Ocidental. Falando sua própria língua, em grande parte isolada da população camponesa circundante, comerciando com ela, mas confinada em seu próprio mundo por um muro de suspeita e desconfiança recíproca, essa vasta comunidade judaica formou um enclave geograficamente contínuo que, inevitavelmente, desenvolveu suas próprias instituições e, em consequência, com o passar do tempo, veio a parecer cada vez mais uma autêntica minoria nacional estabelecida em seu próprio solo ancestral. O sentimento subjetivo desempenha um grande papel no desenvolvimento comunal e os judeus de língua ídiche do Império Russo vieram a sentir-se como um coerente grupo étnico – anômalos realmente, sujeitos à inaudita perseguição, alheios ao mundo estranho em que suas vidas foram jogadas, mas simplesmente em virtude do fato de estarem densamente congregados no mesmo relativamente pequeno território. Em seu involuntário confinamento, desenvolveram uma verta independência no seu modo de ver, e os problemas que afetavam, e às vezes, atormentavam muitos dos seus correligionários no Ocidente – em particular a questão central do seu *status* – não eram cruciais para eles. Os judeus da Alemanha, Áustria, Hungria, França, Estados Unidos e Inglaterra tendiam a perguntar a si mesmos se eram judeus e, nesse caso, em que sentido, e o que isso acarretava; se a opinião que tinha deles a população circundante era correta ou falsa, justa ou injusta, e, caso deturpada, se quaisquer medidas poderiam ser tomadas para corrigi-la sem dano excessivo ao seu amor próprio; se deveriam “apaziguar” e assimilar-se sob o risco de perder sua identidade, e talvez sofrer a culpa que provém do sentimento de haver traído seus valores ancestrais; ou, ao contrário, resistir sob o risco de incorrer em impopularidade e até perseguição. Esses problemas afetavam os judeus russos em muito menor grau, pois se achavam relativamente seguros, moral e psicologicamente, dentro do seu próprio e isolado gueto. Seu confinamento, não obstante toda a pobreza e injustiça econômica, cultural e social que acarretava, trouxe consigo uma imensa vantagem – a de que o ânimo dos reclusos permanecia firme, e que eles não eram tão poderosamente tentados a procurar uma fuga adotando falsas posições

ocupada com a reprodução e com a manutenção dos costumes sobretudo religiosos tradicionais, em nada parecidos com os movimentos que começavam a emergir nas comunidades judaicas da Europa ocidental. Apesar da extrema pobreza em que viviam, os judeus da Polônia e da Rússia possuíam uma integridade moral e espiritual muito maior que os judeus do Ocidente. Os questionamentos a respeito da assimilação, que tanto assombravam os irmãos ocidentais, quase não existiam no *shtetl*. Suas vidas eram profundamente conectadas aos preceitos religiosos e eles guardavam com devoção os símbolos e as imagens da religião judaica como se ainda estivessem na Idade Média.

Ainda no fim do século XIX, dois fatos fortalecem as bases do nacionalismo judaico: o caso Dreyfus, que impulsionou a criação para as bases do sionismo político e o movimento *Khibat Tzion* (Amor a Sião). Dreyfus foi um oficial judeu do Exército francês acusado por práticas de espionagem em favor da Alemanha. Theodor Herzl, que era correspondente do jornal "Neue Freie Presse" em Paris, e cobria o julgamento do militar, ficou estarrecido com a quantidade de fraudes praticadas pelos oficiais franceses para sustentar as acusações contra Dreyfus. Uma vez que os argumentos para a condenação possuíam natureza antissemita, o então jornalista se deu conta de que nem a assimilação cultural seria capaz de livrar os judeus da discriminação. A partir desse evento, Herzl se engaja no movimento nacionalista judeu pregando a necessidade da reconstrução da soberania nacional dos judeus em um Estado próprio.

Theodor Herzl nasceu em Budapeste em maio de 1860. Sua educação foi quase que inteiramente secular, e seus conhecimentos do judaísmo eram praticamente nulos. Formou-se em Direito na Universidade de Viena e antes de dedicar-se integralmente à causa judaica, trabalhou como jornalista em alguns jornais em Paris e em Viena. Após o caso Dreyfus, Herzl mergulhou intensamente nos estudos sobre a situação judaica na Europa. Em 1896 escreveu o contundente "O Estado Judeu", conjunto de ideias que descrevia minuciosamente as condições prévias para a criação do estado soberano. Se compararmos suas ideias às dos antecessores russos, Pinsker e Hess, não existe nelas nenhum aspecto de originalidade, entretanto seu ganho está em apresentar soluções práticas ainda não pensadas, tais como a existência de um congresso composto exclusivamente por judeus que pudesse representa-los perante as demais nações, a necessidade de dinheiro que deveria ser levantado por uma agência financeira judaica e

quanto os seus correligionários do lado de fora, socialmente mais expostos e precariamente estabelecidos." (EBAN, 1968: 267-269).

de técnicos especializados para a construção de empresas e indústrias modernas. Ao fim do texto ele apresenta um plano:

O plano todo, em sua forma básica, é infinitamente simples, e é preciso que o seja para ser compreendido por todos. Que nos deem a soberania sobre um pedaço da superfície terrestre suficiente às nossas legítimas necessidades coletivas e nós nos encarregaremos do resto. (...) Os governos de todos os países afligidos pelo antisemitismo têm vivo interesse em nos proporcionar essa soberania. (...) Cumpre não representar, como já foi dito, a migração dos judeus como inopinada. Será gradativa e há de perdurar por decênios. Primeiro irá o mais pobre e desabastará o solo. Segundo um plano predeterminado, construirão estradas, pontes, ferrovias e instalações telegráficas, retificarão rios, e edificarão seus próprios lares. Seu labor produzirá o comércio, o comércio criará mercados e mercados atrairão colonos. Pois cada qual irá de bom grado, por sua conta e risco. O trabalho que for aplicado na terra aumentará o valor do país. Os judeus logo hão de perceber que se lhes descerrou um domínio novo, permanente, ao seu espírito empreendedor que até agora só lhes trouxe ódio e detração. (HERZL, 1970: 318-319).

O conteúdo profético do documento causou reações diversas nas comunidades judaica e não-judaica. De toda a parte vieram pedidos para que Herzl assumisse a liderança judaica no difícil empreendimento de construir uma nação para os judeus. Sob o seu comando, em 29 de agosto de 1897, o Primeiro Congresso Sionista aconteceu, na Basileia, que contou com a participação de judeus de diversas partes do mundo e decidiu que essa pátria seria a Palestina. Após o Congresso Herzl deu início à execução de seu programa, que incluiu negociações com o sultão turco para que este legalizasse a colonização judaica, conversas com o *kaiser* alemão Guilherme II, contudo, sem muito sucesso: ambos não demonstraram nenhum interesse na empreitada sionista. Por outro lado, a periodicidade anual do Congresso demonstrava-se bastante eficaz e a cada ano o número de participantes só fazia aumentar, fazendo que o movimento sionista tivesse alcance mundial. Apesar de todo o esforço empreendido para a concretização do ideal, Theodor Herzl morreu em 1904 sem vislumbra-lo, mas a sua contribuição para a criação de um Estado nacional para os judeus é sem precedentes em toda a história de Israel.

Na Palestina, o renascimento nacional começou quando os *Biluim*²³ deram início à colonização. Após eles, vieram os pioneiros dando início às *aliot*, do começo do

²³ Sobre eles diz Eban: “Naquele ano [1882] chegou da Rússia o primeiro grupo de Biluim (quinze homens e uma mulher), tornando-se os primeiros colonos modernos no país e estabelecendo colônias agrícolas em Guedara, Rishon Le-Tzion, Petakh Tikvah, e outros lugares. Pertenciam a um grupo conhecido como Bilu – uma acrossemia hebraica representando a frase “Vinde, ó casa de Jacó, e andemos” (Isaías 2:5) – e seu objetivo era normalizar a experiência judaica retornando ao solo e

século XX que iriam alterar substancialmente o espaço sociogeográfico da Palestina. A ambição dos pioneiros, fundamentada nas doutrinas sionistas, era promover uma transformação radical na existência judaica com base no trabalho agrícola e em atividades manuais com o principal objetivo de apagar de vez os dias de opróbrio do gueto. Redenção do solo e trabalho pessoal como forma de remissão eram o que encorajava os pioneiros das primeiras *aliot*. A respeito dessas ondas de emigração em massa, Eisenstadt diz que

Até a década de 20 as várias *aliot* para a Palestina foram de pequena significação numérica. De 1880 a 1930 abrangeram não mais do que 4% da migração judaica total. Foi só após 1930, e com a imposição de severas restrições à imigração na maioria dos países ocidentais, que as *aliot* ascenderam a mais de 50%. Desde o início, contudo, elas apresentaram características especiais, e, às vezes singulares. Antes de 1930 os imigrantes consistiam principalmente de jovens solteiros ou de jovens casais sem filhos ou pais. Não constituíam, ao contrário da tendência geral da migração judaica, comunidades completas ou mesmo grupos de famílias. Essas características foram mais pronunciadas antes da Primeira Guerra Mundial e no início da década de 20, mas tendiam a persistir por toda a década de 30. (EISENSTADT, 1977: 40).

Uma mudança significativa na natureza das *aliot* aconteceu entre as décadas de 30 e 40 com o avanço do antissemitismo nazista.

Os ideais sionistas tornaram-se realidade com a instauração das colônias coletivas. No velho *Ishuv* se estabeleceram comunidades que estavam de acordo com as normas idealizadas pelos pensadores sionistas do século XIX e foram o embrião para o movimento do *kibutz*. Nesse processo de reconstrução da Palestina, Aaron David Gordon²⁴ foi uma figura que se despontou ao preconizar, em sua “religião do trabalho”, que o trabalho físico era o caminho principal para a nova existência hebraica. Diz Gordon:

tornando-se agricultores. Em quinze anos fundaram dezoito colônias no distrito de Judá, Sharon e Galileia, um enorme esforço de vontade e devoção por parte de homens e mulheres decididos a por diante de um mundo incrédulo as realizações de um novo protótipo judeu, e a ressuscitar num judaísmo preso à Diáspora do sonho de independência e existência significativa enraizada ao solo. (EBAN, 1968: 272).

²⁴ Nasceu em uma aldeia da Podólia, pequena região ao sul da Ucrânia, em 1865. Sua criação fora marcada pelos negócios agrícolas do pai que se dedicava à exploração madeireira. Teve uma educação judaica relativamente tradicional, mas aos dezessete anos procurou aprender outros idiomas, como russo, alemão e francês. Depois do casamento, entrou para o negócio da família onde trabalhou de 1880 a 1903. Terminado o arrendamento em que seu primo o empregava, Gordon contava quarenta e sete anos e possuía dois filhos. Foi por essa época que decidiu partir para a Palestina, com o ideal de participar da reconstrução da nação.

Um povo só pode adquirir sua terra por seu próprio esforço, pela realização de suas potencialidades físicas e espirituais, pelo desdobramento e pela revelação de sua individualidade íntima. É uma transação bilateral, mas o povo vem em primeiro lugar: o povo vem antes da terra. Mas o povo parasita não é um povo vivo. Só é possível trazer o nosso povo à vida, se cada um de nós recriar-se a si próprio, através do trabalho e de uma vida junto à natureza. (...) Esta estrada para o renascimento nacional é difícil, mas não existe outra. Afinal de contas, a estrada para a vida, qualquer que seja a vida, é difícil, mas é facilitada pela visão da meta. (GORDON, 1970: 301)

As vicissitudes do processo de colonização não foram suficientes para diminuir a confiança que os sionistas depositavam no futuro: as colônias continuavam se desenvolvendo e aos poucos se tornavam autossuficientes. A criação de uma nova vida nacional reclamava uma cultura que se ajustasse à nova realidade. Nesse sentido, o renascimento da língua hebraica, como meio de comunicação e instrumento literário, tornou-se o vínculo encontrado pelos sionistas para responder a essa necessidade. Por essa época, a maioria dos judeus falava o ídiche e também a literatura nessa língua era muito popular. No entanto, o ídiche era a língua da Diáspora e trazia com ela toda a lembrança do gueto e dos tempos de humilhação. O retorno à liberdade exigia o retorno à língua dos antigos hebreus e assinalava o elo definitivo entre o povo e a terra. A adoção do hebraico como língua falada e a criação de muitas instituições culturais novas inauguraram uma era de profunda consciência nacional, cujo resultado foi, em geral, desproporcional à expressão numérica dos pioneiros.

Os primeiros assentamentos na Palestina passaram por um processo gradual de transformação e alguns evoluíram para formatos de organização coletivos, como os *kibutzim* e os *moshavim*²⁵. O *kibutz* original era uma espécie de fazenda agrícola, com bases socialistas de propriedade coletiva, onde os membros tinham direitos iguais, inexistindo o conceito de propriedade individual²⁶. A maioria dos *kibutzim* possui uma estrutura física semelhante, com instalações comunitárias, tais como refeitório, lavanderia, armazém, auditório, escritórios e bibliotecas. Em volta, ficam as residências dos membros e as escolas.

²⁵ *Kibutz* é uma unidade socioeconômica autônoma, na qual as decisões são tomadas pela assembleia feral de seus membros, sendo os bens e os meios de produção de propriedade coletiva. É uma organização coletiva comunal israelense baseada na propriedade e na repartição coletiva dos rendimentos, na organização coletiva do trabalho e na total participação de seus membros no processo decisório. *Moshav* é uma colônia rural na qual cada família é proprietária de seu próprio campo e residência. No início de seu estabelecimento, a cooperação estendia-se às compras e à comercialização em conjunto, atualmente existe relativa independência entre os membros.

²⁶ Posteriormente surgiram várias alterações na estrutura política e econômica dos *kibutzim*.

Combinando socialismo e cooperativismo e sionismo, o *kibutz* foi a concretização da utopia sionista da reconstrução nacional através do trabalho e do apego à terra. Os *kibutzim* foram criados em um tempo em que a lavoura individual não era viável, o que inspirou a abordagem da lavoura coletiva. Forçados pela necessidade de uma vida comunal e inspirados pela ideologia socialista, os membros do *kibutz* desenvolveram um modo de vida que garantiu o desenvolvimento e fortaleceu as bases da colonização. Apesar de o movimento dos *kibutzim* nunca ter excedido 7% da população de Israel, a sua contribuição para fundar uma identidade cultural no país foi expressivamente maior do que as outras instituições em Israel.

No início, a ética igualitária dos *kibutzim* era baseada na divisão do trabalho de acordo com cada habilidade individual, de modo que as necessidades do coletivo fossem atendidas. Não apenas a propriedade era compartilhada entre os membros, a vida social também era fortemente marcada pelas características comunais. Não por acaso, um elemento recorrente na literatura hebraica que trata desse período é o refeitório, lugar onde se fazem as refeições, e onde acontecem as reuniões que definem os rumos da comunidade. O refeitório é o ponto de encontro obrigatório onde todos os membros, separados durante o período de trabalho por suas obrigações, exercem a sociabilidade, com todas as possibilidades que ela pode oferecer. Entretanto, como afirma José Henrique de Faria, a vida no *kibutz* não era o “paraíso socialista”:

Os *kibutzim* viam novos membros se desligando após alguns anos. Havia uma parte dos membros que não desejavam realizar “trabalhos pesados” ou que abusavam da propriedade comum, gerando-se ressentimentos contra esses “parasitas”. Isso sem contar que os *kibutzim*, como comunidades pequenas e isoladas, tendiam a ser lugares de intrigas pessoais. O que os *kibutzim* mostraram é que, em uma democracia, a igualdade é aquela dos direitos. (FARIA, 2009: 264)

A vida política, social e trabalhista no *kibutz* era regida pelo princípio da igualdade. Como em uma espécie de democracia direta, as decisões nos *kibutzim* eram tomadas através de assembleias gerais, onde todos os membros tinham poder de decisão para autorizar orçamento, eleger dirigentes, aprovar novos membros etc. Um altíssimo nível de burocratização compunha a rotina do *kibutz*. Os assuntos diários eram conduzidos por comissões eleitas que eram responsáveis por diferentes setores administrativos tais como, educação, moradia, cultura e planejamento do trabalho.

Segundo Eisenstadt, a partir da década de 1930, os *kibutzim* começaram a apresentar um crescimento e mudanças em suas estruturas:

Com sua expansão, as orientações sociais dessas colônias mudaram de ênfase. Seu ímpeto pioneiro tornou-se político e quase militar, implicando uma defesa organizada, e a expansão das colônias judaicas em novas áreas, antes da proibição pelos árabes e britânicos, tornou-se seu principal objetivo. Os elementos puramente sociais tornaram-se secundários, embora fossem admitidos como parte essencial da colonização. (EISENSTADT, 1977: 68-69)

Essas mudanças alcançaram também as bases econômicas da produção. Inicialmente, acreditava-se que cada *kibutz* pudesse ser autossuficiente em seu trabalho agropecuário, porém, com o passar dos anos provou-se que a autossuficiência era impossível por duas razões: o aumento do número de membros indicava que o *kibutz* não possuía capacidade para produzir tudo o que precisava; o inevitável isolamento a que eles se submeteriam, se cada colônia decidisse cuidar de si mesma.

Uma grande onda de industrialização nos *kibutzim* aconteceu a partir da década de 1960. Muitos deles deixaram de cultivar a terra e ao invés disso desenvolveram parte de suas propriedades para fins comerciais e industriais, construindo centros de compras e fábricas em áreas antes disponíveis para a agricultura, introduzindo a mão-de-obra assalariada e retendo o lucro de aluguel das terras. Esse processo de industrialização fez com que os *kibutzim* que adotaram essa forma de ação passassem a ter um modelo de organização híbrido, ou seja, com ideias socialistas internamente à comunidade do *kibutz*, e com uma ação capitalista altamente competitiva de mercado.

4.2 O sabra.

Os sabras são o produto do que os historiadores chamam de Revolução Hebraica. Os filhos da primeira geração dessa revolução são chamados de pioneiros, enquanto a segunda geração é chamada de sabra, que inclui os judeus nascidos na Palestina desde o final da Primeira Guerra Mundial até os anos 1920 e 1930. Os sabras foram educados a partir de uma perspectiva social, formal ou informalmente, para o trabalho no *Ishuv*, bem como os imigrantes que chegaram para a Palestina, ainda jovens, sozinhos ou com seus familiares, e foram assimilados neste meio. Essas instituições sociais incluíam os *kibutzim*, os *moshavim* e suas escolas, as escolas de ensino médio nas cidades grandes, as escolas de agricultura, os movimentos sociais pioneiros e o corpo militar em formação.

A ideologia da geração sabra foi moldada pelo sistema de educação hebreu-sionista na Palestina. Esta foi uma geração para quem o hebraico foi a língua de conversação e leitura e que foi educada sobre a aura mítica do colono pioneiro e defensor. Eles estudavam em escolas afiliadas com o movimento ou escolas pertencentes ao sistema educativo geral patrocinado pela Agência Judaica.

Os limites temporais da geração sabra são fixados geralmente entre 1930 e 1960, isto é, trata-se de um grupo de pessoas cujos anos de formação coincidiu com os anos de formação da nova sociedade israelense. Pode-se dizer que a geração sabra começou quando os movimentos juvenis começaram a estabelecer fundamentos sólidos para o seu desenvolvimento e sua difusão. Foi o período de florescimento dos *kibutzim* e *moshavim*, dos centros judaicos urbanos (em grande parte Tel Aviv, Jerusalém e Haifa) e do sistema de ensino hebraico, e terminou no período da Campanha do Sinai a absorção da imigração em massa do mundo islâmico, e a criação e institucionalização de órgãos estaduais do novo governo. A respeito do número de estudantes nessas instituições de ensino, Oz Almog diz que

There is reasonably accurate data enumerating those who belonged to these Sabra institutions over a period of years, meaning those who were guided by the model of Sabra behavior. This leads to an estimate that the Sabra generation numbered in the area of 5.000 to 8.000 in the 1930s and about 20.000 at the time the State of Israel was established. In other words, we are talking about a group that was no larger than 10 percent of the total population of the Yishuv. Since the sabra generation is a sociological and not a biological group, it is hard to

compute precisely how many young people fit the sabra profile perfectly or nearly perfectly. (ALMOG, 200: 3)

Os líderes do Ishuv davam muita importância para a educação das crianças nascidas na terra de Israel e se empenhavam em vigiar o desenvolvimento e o comportamento deles, afinal o sucesso de todo o empreendimento sionista dependia dessa geração. Em cada aspecto de suas vidas, era prática dar preferência às suas necessidades. Muitos dos artigos, discursos e discussões deste período enfatizavam que os líderes deveriam cuidar do futuro desta nova geração. Os termos “geração continuada”, “geração das crianças”, “segunda geração” e “geração de jovens” eram comumente usados pelos líderes políticos, educadores, jornalistas e intelectuais para expressar a importância que eles davam ao caráter dos jovens. Em contrapartida, era esperado que o sabra solidificasse e ampliasse as conquistas da primeira geração, permanecendo fiel a seus valores.

O sabra era doutrinado na ideologia sionista desde o berço. Os pioneiros cantavam canções de ninar carregadas com o *ethos* doutrinário – embora, ironicamente, algumas eram cantadas nas melodias judaicas tradicionais e algumas eventualmente eram cantadas em ídiche. Muitas delas promoviam o orgulho hebraico, um senso de propósito e de determinação que significava, para o pioneiro, luta e conquista.

Muitas canções e histórias para adolescentes, publicadas em edições privadas exaltavam as belezas dos ideais sionistas, o heroísmo e as conquistas do pioneiro. Em linguagem inspirada, eles glorificavam o empreendimento agrícola, especialmente os localizados no deserto do Neguev e na Galileia, a defesa das colônias e do Ishuv pelo exército, o estabelecimento do Estado de Israel e a Guerra da Independência. O sistema educacional no Ishuv era a forma mais importante e mais efetiva da socialização sionista. Empregando como professores novos imigrantes e jovens nativos comprometidos com o sionismo, o sistema educacional foi a mão direita do sistema político que instituiu, fundou e supervisionou o estabelecimento dessa ideologia. O sistema educacional em Israel foi influenciado pelos sistemas educacionais da Europa que colocavam grande ênfase na língua nacional, na aptidão física, na biografia de personalidades importantes e no dever do cidadão em obedecer ao regime. No entanto, o foco em Israel foi no “novo mundo” e no “novo homem” que estavam sendo formados.

Não foi feita nenhuma tentativa de esconder que o objetivo era criar uma consciência do sabra nos moldes da ideologia sionista. Os próprios professores

acreditavam e declaravam abertamente que não poderia haver educação sem uma ideologia. Sobre isso, diz-nos Almog:

The exceptional success of the Hebrew educational system in shaping the Sabra character lies in the educator's sense of mission. Historian Muki Tzur commented: "The teachers were not professors of the History of the revolution –they were its spokesmen. This attitude was expressed in the distinction between "teacher" and "educator" in modern Hebrew. A teacher conveys knowledge, while an educator instills ideals and values in students. (ALMOG, 2000: 25)

Esta percepção de si mesmos como arautos de uma causa sagrada fica evidente no conteúdo dos relatórios que eles enviavam para a coordenação dos comitês e nos artigos publicados pelos líderes educacionais desse período. Palavras pertencentes ao vocabulário da religião judaica eram aplicadas na educação: a palavra "valores" era frequentemente usada, bem como a expressão "guardar os mandamentos".

Desde que a educação foi considerada uma parte essencial do processo revolucionário o prestígio dessa profissão cresceu muito no *Ishuv*. Os professores tinham o *status* de pioneiros e guias, especialmente no que dizia respeito ao papel da escola no movimento social. Ensinar era um chamado: os melhores colonos veteranos e novos imigrantes – entre eles algumas pessoas verdadeiramente excepcionais – foram atraídos por ele. Muitos deles amavam seus alunos como seus próprios filhos e dedicavam coração e alma para ensiná-los. Grande parte da educação sionista no *Ishuv* e nas escolas israelenses foi realizada através de lições sobre a história judaica. Significativamente, o assunto não era chamado história judaica, mas "História da nação israelense". Muitos livros didáticos foram escritos sobre este assunto, e o seu conteúdo não estava interessado em ensinar histórias somente, mas também, explicitamente e implicitamente, incluir valores sionistas. Em adição aos livros didáticos, foi produzida uma ampla literatura de auxílio aos livros de história, em forma de livros de bolso e panfletos, que eram publicados amplamente sob a iniciativa e com o suporte das organizações judaicas. A proposta desses livretos era demonstrar para os novos hebreus e sua juventude, na Palestina e na Diáspora, o grande progresso humano e nacional daquele empreendimento na Terra de Israel.

O sistema educacional omitia dos livros didáticos e das grades curriculares todas as crenças e posições que podiam confrontar as posições fundamentais do sionismo. Se essas ideologias estivessem um pouco em desacordo, ficavam de fora. Os autores dos

livros didáticos estabeleceram, eles mesmos, a meta de usar esses livros como instrumento de integração entre o aluno e a sociedade sionista, de modo que ele nunca se desligasse dessa forma comum de pensamento. Esse objetivo foi conquistado de duas formas fundamentais. A primeira foi a apresentação do empreendimento do pioneiro como um épico, como um drama emocionante, colocando-o em uma galeria histórica, juntamente com outros heróis judeus. Uma das ferramentas centrais que relacionava o presente pioneiro ao passado mitológico foi o estudo da Bíblia – um dos principais assuntos nas escolas seculares. A Bíblia passou a ser estudada nas escolas a partir de uma nova perspectiva, secular e nacionalista e não como uma fonte de fé religiosa. Suas histórias foram adaptadas para promover a ética sionista e para familiarizar os estudantes com o glorioso passado do povo de Israel.

A segunda forma que os livros didáticos encontraram para incutir a ideologia sionista foi através do etnocentrismo cultural. Em Israel a história era ensinada através de um sistema etnocêntrico. Para estudar a Antiguidade, por exemplo, a Bíblia era tida como a fonte principal e Israel como o centro do mundo antigo. Os eventos da Idade Média eram resumidos em uma série de migrações de tribos bárbaras ao redor do Mediterrâneo, no sentido anti-horário, enquanto os judeus, no mesmo período, migraram no sentido horário, na direção oposta. E assim por diante. Embora a história e a cultura de outras nações fossem estudadas nas escolas de forma fragmentada, elas não eram uma prioridade educacional e eram geralmente apresentadas em suas relações com o destino dos judeus, especialmente a perseguição. Culturas que não tiveram contato com o povo judeu, como aquelas da África e da Ásia ocidental, foram deixadas de lado nas estruturas curriculares. Como resultado desse etnocentrismo, a história da humanidade foi percebida pelos jovens israelenses como a história do orgulho judeu, a história do martírio judeu, a história da eterna guerra do povo judeu por sua própria existência.

A literatura também foi estudada de um ponto de vista etnocêntrico, embora menos forte que aquele aplicado no estudo de história. O foco na literatura foi o renascimento nacional e os escritores e poetas que se ligaram ao sionismo. Muitos dos trabalhos foram estudados no contexto do nacionalismo, acentuando a importância do socialismo e do épico pioneiro e rejeitando a Diáspora.

O ensino de história e de literatura através de um prisma etnocêntrico conquistou três importantes objetivos ideológicos, considerando a geração dos jovens. Primeiro, ampliou a importância do povo judeu na história da humanidade e a sua prioridade

intelectual e moral nas famílias das nações. Segundo, ilustrou a necessidade do sionismo para resolver os problemas da perseguição dos judeus. Terceiro, ampliou implicitamente a consciência que o povo judeu sobreviveu, apesar de todas essas perseguições ao longo dos anos, por puro milagre.

As publicações da imprensa em geral, que esses jovens liam, também eram caracterizadas pelo etnocentrismo cultural. Muito espaço era dedicado para notícias locais e pequenos eventos ao redor do mundo – um resultado do provincianismo que caracteriza uma sociedade revolucionária que tende a preocupar-se apenas consigo mesma. Um exemplo extremo disto foi a fraca cobertura dada à Segunda Guerra Mundial e ao Holocausto.

Os ideais sionistas foram pregados nas escolas não apenas através do conteúdo ideológico dos livros didáticos, mas também através da criação de uma atmosfera ideológica nas escolas. Nas aulas de pintura, artes, música e principalmente redação, o empreendimento agrícola era o assunto mais discutido. Os professores encorajavam seus alunos para escrever sobre temas relacionados ao sionismo e até organizavam concursos de redação com essa temática. Nas aulas de desenho eram sugeridos temas como o fazendeiro em seu trabalho, crianças trabalhando a terra, trabalhos no jardim e implementos para melhorar o trabalho na terra. Na área de jogos e entretenimento os professores eram orientados a utilizar canções israelenses, versos da Bíblia direcionados àquele empreendimento e costumes dos pioneiros. Até mesmo a matemática era ensinada sob a perspectiva ideológica. Os educadores sugeriam aos professores, por exemplo, que eles formassem aulas sobre as receitas e as despesas do agricultor na terra de Israel. Provérbios sobre os pioneiros e máximas sionistas eram exibidos com destaque em cartazes que decoravam as salas de aula, o que intensificava a atmosfera ideológica que envolvia o aluno israelense. A educação sionista obteve sucesso não apenas através da persuasão, mas também através de um relacionamento sentimental entre essa juventude e o sionismo. Outro instrumento pedagógico dessa “relação através do sentimento” era uma lição especial dedicada a interações sociais. Era uma aula com dinâmicas sociais em que o professor conduzia um debate sobre problemas em relacionamentos interpessoais e entre o indivíduo e a sociedade. Isso trazia o aluno para dentro da sociedade adulta, fazendo dele um parceiro em suas alegrias e tristezas e apressando o envolvimento emocional e intelectual na experiência nacional. De uma forma geral, a pessoa que o sistema educacional sionista fabricou foi aquela que viu o mundo através das lentes contraídas de sua fé ideológica. Ele teve sua capacidade

limitada para observar sua cultura de fora e uma limitada faculdade crítica, especialmente quando se considera política e sociedade.

5 Considerações finais.

As análises feitas e o suporte teórico procuram evidenciar como um extrato da literatura israelense se posiciona frente às questões sociais que surgiram em torno da construção do Estado de Israel. É interessante ressaltar que, não obstante à matriz socialista que sustenta a sua ideologia, o sionismo político esbarra nos mesmos problemas da sociedade capitalista que, para Adorno e Horkheimer, determina a negatividade do indivíduo como mônada. É importante assinalar que, embora tenhamos nos amparado nos conceitos de individualidade propostos pelos filósofos alemães, estendemos a análise para além da relação feita pelos autores entre exploração e os regimes totalitários. O estudo em questão procurou demonstrar que toda forma de organização social, seja ela de expressão socialista ou capitalista, se utiliza da dominação dos indivíduos como forma de garantir a sua existência, mas tendo, a todo o momento, a percepção de que o *modus operandi* do *kibutz* nada tem a ver com os horrores praticados pelo nazi-fascismo, por exemplo. Ademais, trata-se de representações literárias dessas sociedades. Por mais que o escopo para as obras tenha sido as experiências pessoais e as observações dos autores, as personagens analisadas estarão definitivamente condicionadas ao universo da ficção.

Mas mesmo na condição de personagens, Efraim e Ionatan Lifschitz surgem como modelos de resistência diante das exigências implacáveis que a coletividade impõe sobre eles. A resistência se reproduz em forma de isolamento individual, o que é mal visto pela coletividade. A existência monadária do indivíduo não deveria fazer parte do programa social. Em uma comunidade como o *kibutz*, construída e sustentada por fortes laços comunitários, o recolhimento é visto de forma negativa, mas na verdade, o comportamento das personagens evidencia que a anulação não passa de uma imposição social.

Efraim volta para a alfafa é parte de um período da literatura israelense em que havia forte compromisso com a ideologia sionista, a chamada “Geração da Terra”. O ganho de S. Izehar foi ter percebido a fragilidade individual em um momento em que a força do coletivo era supervalorizada por todos. A respeito deste aspecto, nos causa certa perplexidade a percepção que teve Izehar, em seu tempo e em sua realidade social, da atualidade do conceito de isolamento. Efraim é um homem solitário, não tem amigos, não tem familiares, não tem sobrenome. É apenas Efraim. Um indivíduo isolado por

definição. Entretanto, como vimos anteriormente, não se trata de uma forma abstrata de isolamento, mas de noções de privilégio, dever e renúncia, ou seja, de suas experiências com o contexto social. O isolamento de Efraim leva em consideração o seu pertencimento ao todo social.

Amós Oz, por sua vez, também aborda o tema do coletivismo, mas de forma atual, isento do compromisso ideológico sionista, fazendo questão de assinalar que a principal causa para o isolamento do indivíduo é a burocratização social. Como escritor e militante da esquerda israelense, Oz usa o *kibutz* como cenário de luta entre forças que não são estritamente sociais nem psicológicas, mas que lhe servem para expressar dilemas existenciais através de esquemas simbólicos. O seu Ionatan é casado, tem família e amigos e ainda assim, experimenta os sintomas da anulação. A relação conflituosa com pai, que tentamos entender à luz da psicanálise freudiana, põe em xeque algumas práticas consagradas pelo sistema *kibutziano* a respeito dos conceitos de família, por exemplo. No *kibutz*, as eram criadas afastadas dos pais e em muitos deles, elas eram consideradas propriedades do grupo.

Os romances de Amós Oz não são romances políticos, são metapolíticos, porque não defendem um Estado ou um governo específico. As ideias que estimulam a sua escrita, transformadas em ação, quando se materializam no texto literário, vêm carregadas do comprometimento com o real, com as inquietações comuns ao ser humano. Sendo assim, não podem ser panfletárias de uma única perspectiva. Isso explica a multiplicidade de vozes em alguns de seus romances e a ausência de uma perspectiva ideológica dominante. Neles, existe a ilusão de que as personagens possuem uma espécie de movimento independente, de modo que elas próprias parecem transformar-se em peças ativas no texto político. Prova disto, é quando Oz se utiliza da voz de Srulik para deixar claro o seu desapego a um formato específico de ideologia, seja ela política ou literária:

Embora eu tenha lido muitos livros nos meus anos de solidão, tudo o que encontrei, tanto na literatura teórica, quanto na ficcional, tudo só me acrescenta sombra sobre sombra e enigma sobre mistério. Freud alega assim e assado. Muito bem. E Jung responde assado e assim. Esse discurso também cria suspense. Enquanto Dostoievski, ao contrário, como que desvenda abismos a torto e a direito. Parabéns para ele. Mas o quê? Eu, pessoalmente, não estou muito certo. Nem quanto àqueles, nem quanto a este. Fico, portanto, na minha: tenho dúvidas de quase tudo. (OZ, 2010: 240)

De forma geral, as análises de *Efraim volta para a alfafa* e de *Uma certa paz* evidenciam a relação existente entre a anulação da individualidade e as possibilidades de resistência do indivíduo. A sistematização teórica, baseada em conceitos adornianos, foi feita não para amparar o indivíduo, ou evitar a sua condenação, mas para que pudéssemos melhor compreender os efeitos que causam as determinações sociais no universo particular e privado. Os dramas de Efraim e de Ionatan são os mesmos de qualquer personagem romanesca, o que se altera é o cenário onde as ações são desenvolvidas.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. W. *Notas de Literatura I*. 1ª edição. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003.

_____. *Minima Moralia – Reflexões a partir da vida lesada*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Ateliê Editorial, 2008.

_____. *Ensaio sobre Psicologia Social e Psicanálise*. 1ª edição. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. 2ª edição. Editora Zahar. Rio de Janeiro, 2006

ALMOG, Oz. *The sabra – The creation of the new jew*. 1ª edição. Los Angeles: University of California Press, 2000.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. 3ª edição. Editora Martins Fontes. São Paulo, 2011.

_____. *Problemas da Poética de Dostoievski*. 5ª edição. Editora Forense Universitária. Rio de Janeiro, 2010.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política*. 1ª edição. Editora Brasiliense. São Paulo, 1985.

EBAN, Abba. *A História do povo de Israel*. 3ª edição. Editora Bloch. Rio de Janeiro, 1968.

ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. 1ª edição. Editora Perspectiva. São Paulo, 1995.

EISENSTADT, S.N., *Sociedade Israelense*. 1ª edição. Editora Perspectiva. São Paulo, 1977.

FARIA, José Henrique de. *Gestão participativa: relações de poder e de trabalho nas organizações*. 1ª edição. Editora Atlas. São Paulo, 2009.

FREUD, Sigmund. *O mal estar na cultura*. 1ª edição. Editora L & PM Pocket, Porto Alegre, 2010.

_____. *Psicologia das massas e análise do eu*. 1ª edição. Editora L & PM Pocket . Porto Alegre, 2010

GEORGES, Duby & Áries (org.). *História da vida privada – da Revolução francesa à Primeira Guerra*. Companhia de Bolso. 1ª edição. Companhia das letras. São Paulo, 2010.

GILBERT, Martin. *História de Israel*. 1ª edição. São Paulo: Edições 70, 2010.

GORDON, A. D. *O Estado Judeu*. In *O judeu e a modernidade*. Guinsburg, Jacob (Org). 1ª edição. Editora Perspectiva. São Paulo, 1970.

HEGEL, G.H.F. *Fenomenologia do Espírito*. 5ª edição. Editora Vozes. Rio de Janeiro, 2002.

HERZEL, Theodor. *O Estado Judeu*. In *O judeu e a modernidade*. Guinsburg, Jacob (Org). 1ª edição. Editora Perspectiva. São Paulo, 1970.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. 1ª edição. Editora Labor do Brasil. Rio de Janeiro, 1976.

IZEHAR, I. *Efraim volta para a alfafe*. In *A Geração da Terra – contos israelenses*. Berezin, Rifka (Org). 1ª edição. Summus Editorial. São Paulo, 1983.

JUNG, C.G. *O eu e o inconsciente*. 21ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

LEIBNIZ, G. W. *A monadologia e outros textos*. 1ª edição. Editora Hedra. São Paulo, 2009.

LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance*. 1ª edição. Duas cidades, Editora 34. São Paulo, 2000.

_____. *O romance histórico*. 1ª edição. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

_____. *História e Consciência de classe – Estudos sobre a dialética marxista*. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARCUSE, Herbert. *Tecnologia, guerra e fascismo*. 1ª edição. Editora Unesp. São Paulo, 1998.

_____. *Eros e civilização – Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 5ª edição. Editora Zahar. Rio de Janeiro, 1972.

MARX, Karl. *O capital – crítica da economia política*. 27ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

OZ, Amós. *De amor e trevas*. 1ª edição. Companhia das letras. São Paulo, 2008.

_____. *Entre Amigos*. 1ª edição. Companhia das letras. São Paulo, 2014.

_____. *Uma certa paz*. 1ª edição. Companhia das letras. São Paulo, 2010.

PINSKER, Leon. *O Estado Judeu*. In *O judeu e a modernidade*. Guinsburg, Jacob (Org). 1ª edição. Editora Perspectiva. São Paulo, 1970.

ROSENFELD, Anatol. *Texto/Contexto*. 1ª edição. Editora Perspectiva. São Paulo, 1969.

SHALEV, Meir. *A montanha azul*. 1ª edição. Algés: Difusão Editorial, 2002.

STEINBERG, Gabriel. *A Montanha Azul de Meir Shalev: Um novo caminho para o Sionismo*. In *Cadernos de Língua e Literatura Hebraica* nº 7, pp 219-234. Editora Humanitas. São Paulo, 2009.

TARDE, Gabriel. *Monadologia e Sociologia e outros ensaios*. 1ª edição. Editora Cosac Naify. São Paulo, 2007.

WALDMAN, Berta. *Ética e Estética em dois romances polifônicos: Uma certa paz e A caixa preta, de Amós Oz*. XII Congresso Internacional da ABRALIC. Curitiba, 2011.

WATT, Ian. *A ascensão do romance*. 1ª edição. Companhia de bolso. Companhia das letras. São Paulo, 2010.