

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Letras Orientais
Programa de Pós-Graduação em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas

Ética e Literatura na obra de Samuel Rawet

Saul Kirschbaum

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas do
Departamento de Letras Orientais da
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo
Para obtenção de título de Doutor em Letras

Orientadora: Prof^a Dr^a Berta Waldman

São Paulo
2004

Resumo

O presente trabalho trata de estabelecer as conexões entre os aspectos éticos e os propriamente literários na obra do escritor judeu-brasileiro Samuel Rawet, nascido na Polônia em 1929, que viveu no Brasil de 1936 até sua morte em 1984. Rawet é autor de considerável obra ficcional, notadamente nos gêneros conto e novela curta, além de alguns ensaios de caráter filosófico.

Por hipótese, não há como pensar em ética e literatura sem algum esforço para situar o relacionamento entre esses dois assuntos historicamente e estabelecer um quadro conceitual de referência; isto é empreendido no primeiro capítulo da pesquisa, que focaliza a comparação na obra de Platão e Dante, introduz a crítica de Theodor Adorno à assim chamada *literatura engajada*, e expõe brevemente o pensamento do filósofo judeu Emmanuel Levinas, que dedicou em sua obra atenção especial à própria condição da literatura para servir de suporte para um discurso verdadeiramente ético.

A posição ética de Rawet é, então, apreciada em alguns de seus contos, tanto nos aspectos temáticos de solidariedade para com o oprimido, denúncia da violência, etc, quanto nos formais, como sejam foco narrativo, estruturação fragmentária de narradores e personagens, rompimento das fronteiras espaço-temporais.

Por fim, a pesquisa apontou para o fato de que a postura ética manifestada por Rawet em sua literatura não pode ser dissociada de sua “questão judaica” - seu difícil relacionamento com os judeus concretos com os quais de alguma forma conviveu, e sua profunda admiração por alguns pensadores judeus, notadamente Martin Buber e Baruch Spinoza, que considerava como os maiores representantes da grande tradição judaica; esta associação é formalmente exposta e desenvolvida no capítulo final, dedicado às “conclusões”.

Palavras-chave: Samuel Rawet, Ética, Literatura, Judaísmo, Pós-modernidade.

Abstract

The present work deals with the establishment of connections between the ethical aspects and the specifically literary aspects in the work of Samuel Rawet, Jewish-Brazilian writer born in Poland in 1929, who lived in Brazil since 1936 until his death, in 1984. Rawet let a considerable amount of fictional work, mainly in the form of short tales, as well as some philosophical essays.

Naturally, there is no way of thinking about ethics and literature without some effort to locate historically the relationship between these two concerns and to establish a conceptual framework; this is undertaken in the first chapter, that focuses the comparison in the works of Plato and Dante, introduces Theodor Adorno's criticism to the so called *engaged literature*, and briefly exposes the thinking of Emmanuel Levinas, Jewish philosopher that gave, in his works, especial attention to the very aptitude of literature to serve as support to a truly ethical discourse.

Rawet's ethical position is then appreciated in some of his short tales, both in the thematic aspects of solidarity toward the oppressed, denunciation of violence, and so on, and in the formal aspects, like narrative focus, fragmented structuration of narrators and characters, disruption of space-time frontiers.

At last, the research pointed to the fact that the ethical position manifested by Rawet in his literature cannot be dissociated from his "Jewish question" – his difficult relationship with the real Jews with whom he lived together, and his deep admiration for some Jewish thinkers, mainly Martin Buber and Baruch Spinoza, which he had as the greatest representatives of the great Jewish tradition; this association is formally exposed and developed in the final chapter, dedicated to "conclusions".

Keywords: Samuel Rawet, Ethics, Literature, Judaism, Post-modernity.

Sumário

RESUMO	2
ABSTRACT	3
APRESENTAÇÃO	5
SAMUEL RAWET: ÉTICA E LITERATURA	10
RAWET-BUBER: O NÃO-ENCONTRO COMO MODO DO SER	48
A LITERATURA NO ESPELHO: “PARÁBOLA DO FILHO E DA FÁBULA”	81
EMIGRANTES, IMIGRANTES: ALGUNS COMENTÁRIOS SOBRE A EXPERIÊNCIA DE EXÍLIO NAS OBRAS DE STEFAN ZWEIG E DE SAMUEL RAWET	95
QUE OS MORTOS ENTERREM SEUS MORTOS?	121
CONCLUSÕES	138
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	148
ANEXO 1: “DIÁLOGO”	158
ANEXO 2: “PARÁBOLA DO FILHO E DA FÁBULA”	163
ANEXO 3: “QUE OS MORTOS ENTERREM SEUS MORTOS”	166

Apresentação

Em 1996, ao acolher um engenheiro que insistia em ingressar no programa de pós-graduação em literatura judaica, minha orientadora lançou-me um desafio que, num primeiro momento, deixou-me perplexo: entender esse Samuel Rawet, autor semi-esquecido de contos e novelas curtas, autor também de alguns textos desconcertantes, mistos de ensaios filosóficos e reflexões auto-biográficas, tentativas de expor uma visão de mundo aparentemente muito confusa, onde se misturam vitupérios contra seus familiares, denúncias contra a “mineralidade” das comunidades judaicas em que vivera, e protestos de profunda admiração por alguns dos grandes pensadores judeus, como Baruch Spinoza e Martin Buber. Samuel Rawet que se mudaria, no final da vida, do Rio de Janeiro para Brasília, onde adotaria hábitos extravagantes e onde viria a morrer solitário, abandonado, tido até como psicótico. Sua morte ainda hoje é um mistério, há uma versão de aneurisma cerebral e outra de suicídio.

A tarefa de escrever uma dissertação de mestrado sobre Rawet consistiu em uma biografia literária e uma apreciação global de sua ficção - o levantamento dos motivos judaicos em seus contos (nos quais sempre denunciou a exclusão *dentro* do judaísmo), a expansão de sua opção pelos oprimidos para fora do judaísmo: negros, migrantes nordestinos, doentes terminais, homossexuais, enfim, todas as minorias excluídas; e, em suas últimas obras, a consideração do ser humano como tal, não mais necessariamente enquanto minoria excluída.

Já para desenvolver uma tese de doutorado, o desafio foi muito mais árduo. Porque se tratava de realmente enfrentar as questões literárias, e não só o que a literatura nos diz sobre as questões filosóficas. Porque, se a escrita de Rawet é desconcertante, intrigante, até enigmática, não é óbvia sua importância para a literatura brasileira. O que dizer, então, de sua importância para a literatura judaica da diáspora, já que, em princípio, os próprios judeus o olham com desconfiança, uma vez que Rawet rompeu com o judaísmo?

Meu ponto de partida foi uma observação de minha orientadora (que, no entanto, se declara des-orientadora!) a respeito de um texto de Theodor Adorno, “Engajamento”. Texto amplamente conhecido por todos, menos por mim. Em poucas palavras, Adorno quebra lanças contra a “literatura engajada” de Sartre e Brecht e propõe que a função da literatura é nada além de resistir pela forma. Como Kafka, como Beckett. A literatura

não fará a revolução! Esta constatação provocou em mim um forte conflito com meu passado, com minha juventude de militância política.

Superado esse conflito, passei a pensar em Rawet desde outro prisma. Percebi que Rawet não deveria ser visto como louco, ou como escritor com mentalidade de engenheiro, ou como imigrante incapaz de manejar a língua em que quer se expressar, também não como devasso tentando justificar eticamente sua predileção por todos os papéis sexuais.

Passei a perceber que as preocupações literárias de Rawet são centradas nas questões éticas. Apesar de sua forte e declarada admiração por Buber, uma preocupação ética até mais próxima da de Emmanuel Levinas, com sua posição heteronômica radical de abandonar qualquer ideal transcendente para propor uma ética baseada não na liberdade ontológica do Eu mas na infinita responsabilidade pelo Outro. E que o fazer literário de Rawet era de tal forma condicionado por essa opção ética que a própria literatura acabava por ser tematizada em sua ficção, pois incumbia discutir o papel da literatura face à necessidade de proferir um discurso ético. Sem prejuízo desse vínculo, seu fazer literário está no extremo oposto do panfletário. Rawet domina com perfeição técnicas muito sofisticadas, como ironia, ritmo da narrativa, discurso indireto livre, fluxo de consciência. Seu domínio da narrativa curta justifica plenamente a opinião de Assis Brasil, para quem Rawet renovou o conto brasileiro.

Enfim, que, não obstante sua ruptura pública, Rawet oferece a alternativa de um judaísmo vivencial, não-*haláchico*, em que o nascimento, por si só, não garante uma pertença judaica vitalícia. De forma que a judeidade passa a ser uma questão de “estar” e não de “ser”, de “ligar-se à grande tradição ética”, evitando “mineralizar-se”. De compreender a condição judaica não como atributo particular e privativo de um determinado povo, mas como o extremo oposto de seu extremo oposto, o pensamento nazista.

Para poder melhor fundamentar esse prisma, impus-me começar a tese por um levantamento da evolução das relações entre ética e literatura, que necessariamente passa por Platão e Dante, e aprofundar-me no pensamento de Adorno e de Emmanuel Levinas sobre a questão da literatura. Pensar a proposta de Platão de expulsar da cidade

o poeta que insistir em ter pensamento próprio, aceitando apenas aquele que aceitar a tarefa de educar os futuros filósofos de acordo com o roteiro previamente estabelecido pelos próprios filósofos. Refletir sobre a idéia de Dante de que a verdade da igreja é tão importante que, face a ela, o poeta deve até mesmo refrear sua própria capacidade criadora. A análise de Adorno quanto à ineficácia da literatura como arma oferecida pelo intelectual ao oprimido em sua luta contra o opressor. E a constatação de Levinas de que a literatura (e a arte em geral), apesar de retórica, oferece um acesso privilegiado ao “fundo obscuro da existência”, acesso que não é oferecido pelas luzes da filosofia.

Na seqüência da pesquisa, sempre buscando entender como ética e literatura se relacionam em Rawet, passei a analisar algumas de suas obras no contexto da obra de outros pensadores – o conto “Diálogo” vis-à-vis a filosofia dialogal de Martin Buber, “Viagens de Ahasverus” no horizonte da experiência de exílio de Stefan Zweig. Em seguida, um conto em que a própria literatura comparece como personagem, “Parábola do Filho e da Fábula”, e, por fim, um conto de seu último livro publicado, prenhe de inter-textualidades, em que Rawet dialoga com Jesus, com Spinoza e com Marx, “Que os mortos enterrem seus mortos”. Os textos de Rawet se ordenam cronologicamente, para dar uma idéia de sua trajetória literária, mas os capítulos não se encerram em si mesmos; na verdade, dialogam entre eles, na medida em que busco sempre identificar as questões nucleares de sua obra e obter dela uma visão de conjunto. Para facilitar a tarefa do leitor no entendimento de minhas análises, acrescentei, como anexos, os contos de Rawet que analisei nos capítulos (com exceção de *Viagens de Ahasverus* ... em vista de sua extensão).

Boa parte desse texto foi apresentado à banca de meu exame de qualificação, da qual fizeram parte, além da Prof^a Dr^a Berta Waldman, minha orientadora, a Prof^a Dr^a Valéria de Marco e o Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva. Na ocasião, fui favorecido pela generosidade de meus examinadores, que ofereceram sugestões e indicações bibliográficas da mais alta relevância para a continuidade de minha pesquisa. Temo não ter estado à altura de aproveitar devidamente aquelas indicações e sugestões, mas esforcei-me por fazê-lo.

O Prof. Dr. Fábio Landa, filósofo e psicanalista, propiciou-me um primeiro e iluminador acesso à obra de Emmanuel Levinas e leu atentamente todos os textos que

lhe submeti, contribuindo com críticas e sugestões que, muitas vezes, me levaram a repensá-los e a reescrevê-los substancialmente. Minha gratidão a ele só é perturbada pela objeção levantada pelo próprio Levinas à idéia de que o que fazemos pelo Outro possa ser objeto de gratidão.

Agradeço ainda o suporte financeiro da CAPES, que me permitiu dedicar o tempo necessário para a conclusão dessa pesquisa.

Por fim, mas não menos, agradeço à Janete, ao Roberto, ao Charles e à Deborah pela (quase) infinita paciência com que me toleraram durante esse longo período dedicado à pesquisa e à redação desta tese, e pela abnegação com que enfrentaram as discussões que eu provoquei sempre que achei necessário submeter algum ponto de meu pensamento à crítica externa.

Samuel Rawet: Ética e Literatura

A morte e a vida estão no poder da língua;

E aquele que a ama comerá do seu fruto.

Provérbios, 18:21

Desde a antigüidade clássica greco-romana, e desde os tempos bíblicos, as relações entre a literatura, de um lado, e a ética, de outro, quer seja, a ética, vista do ângulo da filosofia, da política ou da religião, têm evoluído em torno de dois modos principais: em um, a literatura tem sido instrumentalizada, posta a serviço do “pensamento correto” da época; no outro, tem sido vista como ameaça, como perigoso fator desestabilizante da ordem vigente.

A noção, entretanto, de que a literatura é dotada de um potencial subversivo capaz de abalar as instituições estabelecidas, é partilhada tanto pelos detentores do poder quanto pelos próprios escritores: aqueles, sentindo-se ameaçados, buscam destruir, afastar, ou, pelo menos, neutralizar o escritor; estes, convencidos de que “a pena é mais poderosa do que a espada”, acreditam que sua escritura poderá derrubar ditaduras, apressar a revolução mundial, ou promover a redenção da humanidade. A própria Bíblia, como mostra a citação em epígrafe, atribui à língua, ou seja, à capacidade narrativa, poder de vida e morte.

Esses dois modos de relacionamento entre ética e literatura são, na verdade, duas faces da mesma moeda já que, em ambos, a literatura é percebida como intimamente vinculada às questões éticas. Vínculo positivo de auxiliar fiel, num caso; vínculo negativo de inconformismo não-assimilável, no outro. Na medida em que a ética é entendida como corolário de uma visão do mundo que determina uma *lei*, seja esta uma visão filosófica, ou um projeto político, ou uma teologia, a escritura *ética* é associada a uma literatura *engajada*, comprometida com a realização dos *valores* que constituem aquela visão do mundo, com a conduta correta face à lei que deriva da visão de mundo propugnada, uma vez que aquela visão emana de um princípio transcendente, que a legitima. O tema da literatura engajada, como veremos adiante, foi levado ao seu ápice no século XX por pensadores como o filósofo, romancista e teatrólogo Jean-Paul Sartre e o dramaturgo Bertold Brecht.

A posição que vê a literatura como ameaça é ilustrada exemplarmente pela concepção socrática exposta por Platão (ou atribuída por Platão a Sócrates) no diálogo *A República*: aqui, o espaço ideal para a convivência humana, a própria possibilidade de realização da justiça, é a Cidade ou República, sempre, obviamente, que o poder seja exercido pelo filósofo. No modelo platônico, a literatura subordina-se funcionalmente ao projeto do estado, é instrumento para execução das suas metas. Da mesma forma que cada habitante da cidade deve dedicar-se a uma e só uma atividade, aquela para a qual

tem maior habilidade¹, o poeta, para que não seja simplesmente considerado como “pessoa cuja presença não é exigida por nenhuma necessidade”², se quiser de alguma forma ser aceito como cidadão da cidade perfeita, terá também uma missão específica: educar os soldados da cidade, dentre os quais, na idade devida, serão recrutados os filósofos, governantes natos. E, o mais importante, educar de acordo com o modelo estabelecido pelos filósofos. É o que mostra o trecho abaixo:

Nessas condições, se viesse à nossa cidade algum indivíduo dotado da habilidade de assumir várias formas e de imitar todas as coisas, e se propusesse a fazer uma demonstração pessoal com seu poema, nós o reverenciaríamos como a um ser sagrado, admirável e divertido, mas lhe diríamos que em nossa cidade não há ninguém como ele nem é conveniente haver; e, depois de ungir-lhe a cabeça com mirra e de adorná-lo com fitas de lã, o poríamos no rumo de qualquer outra cidade. Para nosso uso, teremos de recorrer a um poeta ou contador de histórias mais austero e menos divertido, que corresponda aos nossos desígnios, só imite o estilo moderado e se restrinja na sua exposição a copiar os modelos que desde o início estabelecemos por lei, quando nos dispusemos a educar nossos soldados.³

O problema, em Platão, como transparece nessa citação, é que liberdade de criação, visão de mundo própria, individualidade, estão completamente fora de questão. A concepção totalizante do estado, para a qual nenhuma manifestação da sociedade escapará ao controle do poder político, não se detém sequer na necessidade, por coerência, de censurar Homero, Hesíodo, Ésquilo, sempre que as palavras daqueles poetas ameaçarem incutir, na mente dos soldados, idéias em desacordo com aquelas que o filósofo julga corretas. É o que se depreende, por exemplo, do trecho abaixo, em que o filósofo abandona o tom razoavelmente tolerante da citação acima (“[...] depois de ungir-lhe a cabeça com mirra e de adorná-lo com fitas de lã [...]”), optando por um discurso muito mais claro:

¹ Ver, por exemplo, Platão, 1976:99, 370 a-b: (Sócrates:) “- ... ocorreu-me que não somos iguais por natureza, mas nascemos com disposições diferentes, cada um com mais jeito para determinado trabalho, não te parece?” (Adimanto:) “- É também o que eu penso.” (Sócrates:) “- E então? Como fará alguém trabalho mais perfeito: aplicando-se ao mesmo tempo a muitas atividades ou dedicando-se a apenas uma?” (Adimanto:) “- Apenas a uma”

² idem, 1976:104, 373 b.

³ idem, 1976:138, 399 a.

Para começar, lhe disse, foi ruim inventor que forjou a mais deslavada mentira, e sobre assunto de grande relevância, no que respeita às atrocidades que Hesíodo atribui a Urano e à vingança que deste tomou Crono. Os atos, também, de Crono e tudo o que lhe inflingiu seu filho, ainda que fossem verdadeiros, a meu parecer não deveriam ser contados com tanta leviandade a jovens de pensamento imaturo. Teria sido melhor silenciar; mas, se houvesse mesmo necessidade de mencioná-los, que fosse isso, então, dito em segredo e ao menor número possível de pessoas, depois do sacrifício, não de um porco, mas de alguma vítima grande e difícil de encontrar, para que raros ouvintes viessem a ter conhecimento do episódio.

Sem dúvida, disse; trata-se de fábulas perigosas.

Que não devem ser, Adimanto, observei, repetidas em nossa cidade, como também não devemos dizer a um jovem que não fará nada de mais se praticar as maiores barbaridades, ainda mesmo que chegue ao ponto de castigar o pai por alguma falta cometida, e que, se assim proceder, seguirá tão-somente o exemplo das primeiras e maiores divindades.⁴

Aqui, o que preocupa o filósofo é que os jovens possam querer imitar os **atos** dos personagens do poeta. Lembremos que, para os gregos, a educação se fazia por *mimesis*, ou seja, os jovens eram incentivados a imitar os deuses, os heróis e os anciãos. Mas são igualmente censuráveis, para Platão, quaisquer referências a uma teologia menos ortodoxa; os mitos estão a serviço do estado e o **pensamento** também está sob controle, como pode ser visto aqui:

Se algum poeta tratar dos sofrimentos de Niobe, onde se encontram esses versos jâmbicos, os dos Pelópidas, ou do destino de Tróia, ou qualquer outro assunto do mesmo gênero, não permitiremos que assevere ter sido tudo obra dos deuses, a menos que procure explicar o fato como vamos tentar fazer neste momento, para dizer que Deus só fez o que era justo e bom e que os culpados lucraram com o castigo; porém que, com o castigo, os mortais se tornaram infelizes e que Deus foi autor de sua desgraça, é o que não permitiremos aos poetas afirmar. No caso, todavia, de quererem dizer que o castigo dos maus se impunha por sua

⁴ idem, 1976:111, 377 e - 378 a-b.

*própria infelicidade e que com a punição foram ajudados por Deus: isso lhes será concedido. Mas afirmar que Deus, sendo bom, é causador da desgraça de qualquer pessoa, é o que por todos os meios teremos que combater; ninguém deverá dizer semelhante coisa em qualquer cidade que se preze de sua legislação, como não será permitido ouvir isso nem a moços nem a velhos, quer sejam histórias em prosa, quer em verso, porque, além de impiedosas, não lhes trariam nenhuma vantagem, sobre serem todas elas contraditórias entre si.*⁵

A questão aqui não é, certamente, a **intenção** do governante. Acredito que o filósofo no poder quer, sinceramente, evitar que os jovens tenham como justos, e os imitem, atos que na verdade não passam de barbaridades; quer poupar os cidadãos, moços ou velhos, de concepções a respeito dos deuses que, além de impiedosas, são contraditórias entre si, portanto, em sua opinião, inúteis. A questão é o estabelecimento e o exercício da **autoridade**. É o avocar-se o conhecimento perfeito sobre o que convém e o que não convém aos súditos. Quais atos devem ser imitados e quais não passam de barbaridades. É o monopólio sobre o conhecimento dos deuses e portanto o controle sobre quais concepções respeitam a natureza dos deuses e quais são ímpias. O que está em jogo é o pensamento único, a absorção da sociedade civil pelo Estado, o controle absoluto sobre ações e pensamentos.⁶ Pierre Vidal-Naquet percebeu esse aspecto com aguda clareza: “Para Platão, a *poikilia* [variedade] é uma das características da democracia que ele detesta, ao contrário da unidade, que ele transforma no fundamento da sua cidade-modelo.”⁷ Mais adiante, ele observa que “se quiserem, a qualquer preço, encontrar, na Antiguidade grega, um modelo das sociedades totalitárias modernas, ele não será achado na democracia ateniense e nem mesmo na oligarquia espartana. Poder-se-á encontrá-lo nos projetos que o mais encarniçado dos inimigos da democracia concebeu para remediar os males da sociedade grega, e estou falando mesmo de Platão.

⁵ idem, 1976:114, 380 a-c.

⁶ Na importantíssima *Paidéia*, que tem Platão na mais alta conta, Werner Jaeger é obrigado a reconhecer que “se considerarmos de modo muito abstrato as reflexões de Platão sobre as relações entre a poesia e a filosofia, encontraremos nelas algo de chocante para nós, ainda que suponhamos serem perfeitamente exatas.” (1995:984) Na defesa do filósofo, Jaeger argumenta que a partir do final do livro IX, Platão abandona a meta da fundação de um estado real, fixando-se exclusivamente na da educação do indivíduo, motivo pelo qual não precisaríamos sobre-valorizar a medida *de tipo policial* (grifo meu) em que consiste o desterro do poeta. E comenta que, por ter tido experiência própria com a magia da poesia, “[Platão] quer dar a ela e aos poetas ocasião de se defenderem e de provarem que são não só agradáveis, mas úteis à vida e ao Estado, e promete ouvir-lhes os argumentos com a maior atenção.” (1995:988) De qualquer maneira, e este é um aspecto que não pode ser negligenciado, a poesia deverá, para ser admitida, provar sua utilidade. O juiz, naturalmente, será o filósofo.

Tudo está lá, desde a história reescrita em função da ideologia até a instalação de campos de concentração batizados de ‘lugares de reflexão’ (*Sophronistería*, Leis, 908 a), onde os que pensam mal e os que agem mal terão bastante tempo para meditar sobre a melhor das constituições.”⁸ E tudo isso, acrescento eu, em nome de um Ideal Transcendente, da mais perfeita concepção da Cidade como espaço para a realização da justiça entre os homens.

É claro que não tenho qualquer pretensão de ser original na denúncia do totalitarismo de Platão. Esta tarefa já foi exaustivamente realizada por pensadores do porte de Popper⁹, Vidal-Naquet, e tantos outros. Restrinjo-me a apontar como esse modo de pensar propunha lidar com a expressão literária. Não obstante, julgo útil para os objetivos desse trabalho - para que a exclusão do poeta não passe por uma simples esquisitice - destacar, além da observação de Vidal-Naquet sobre a proposta de instalação de campos de concentração, alguns outros pontos do pensamento de Platão, cujas atualidade e implicações fazem de imediato pensar nas experiências totalitárias do século XX.

Começo pelo direito do estado de dispor absolutamente de seus habitantes. Na *República* (519e), por exemplo, Platão diz que “a lei não se empenha, absolutamente, em proporcionar a qualquer classe de cidadãos uma vida excepcional, senão que se esforça por deixar feliz toda a cidade (grifo meu), convencendo ou compelindo os cidadãos a se beneficiarem em comum dos serviços que cada um é capaz de prestar à comunidade”¹⁰. Ou seja, os cidadãos têm obrigação de prestar à cidade os serviços de que forem capazes. Na medida em que esses serviços beneficiarem o conjunto da população, a cidade será mais feliz. “Convencendo ou compelindo” significa que, se o esforço de persuasão não for suficiente, a cidade não se privará do uso da força para garantir que os cidadãos “se beneficiem em comum dos serviços”.

⁷ Vidal-Naquet, 2002:10.

⁸ Idem, 2002:210.

⁹ Já na “Introdução” de *A sociedade aberta e seus inimigos*, Popper anuncia “a identidade entre a teoria platônica da justiça e a teoria e prática do totalitarismo moderno” (Popper, 1987:20). Adiante, Popper se expressa de forma ainda mais categórica: “[...] aqueles a quem essa identificação e as altissonantes palavras enganaram, levando-os a exaltar a reputação de Platão como mestre de moral e anunciar ao mundo que sua ética é a mais estreita aproximação do Cristianismo surgida antes de Cristo, estão preparando o caminho para o totalitarismo e para uma interpretação totalitária e anti-cristã do Cristianismo.” (Popper, 1987:119)

¹⁰ Platão, 1976:291.

Sigo com o “princípio da liderança” (*führerprinzip?*): “O maior de todos os princípios é que ninguém, homem ou mulher, esteja sem um líder. Nem deve o espírito de alguém ser habituado a deixá-lo fazer qualquer coisa por sua própria iniciativa, nem por zelo, nem mesmo por prazer. Na guerra, porém, como em meio da paz, para o líder deve cada qual volver a vista, seguindo-o fielmente. E mesmo nas menores questões deve permanecer sob liderança. [...] Numa palavra, deve ensinar sua alma, por hábito prolongado, a nunca sonhar em agir independentemente e a tornar-se absolutamente incapaz disso. Desse modo, a vida de todos será passada em comunidade total.”¹¹ Esta proposta dispensa maiores comentários. Significa simplesmente a completa hierarquização da sociedade, sua militarização para garantir permanente e instantânea capacidade de mobilização.

Acrescento sua posição em relação à eutanásia e à eugenia, que pode ser inferida da afirmação de que “Asclépio só pensou naqueles que por natureza e pelo regime de vida mantêm saudável o corpo e que apenas são acometidos de doenças bem definidas; para indivíduos assim constituídos foi que ele revelou a sua medicina; com poções ou incisões debelava-lhes os incômodos; permitia-lhes os exercícios das ocupações habituais *para não prejudicar os interesses da comunidade* (grifo meu), porém não punha a mão nos organismos minados por doenças, com prescrever-lhes qualquer regime de pequenas purgações ou infusões fracas e não lhes prolongar com isso a vida miserável nem contribuir para que gerassem filhos, como seria de esperar, inteiramente iguais aos pais.”¹² Como se depreende, a capacidade de curar e de mitigar o sofrimento também está subordinada ao interesse do estado, que na defesa de sua preservação tem a obrigação de, no mínimo, não prolongar a vida daqueles que poderiam gerar filhos defeituosos e onerariam a cidade.

Destaco ainda a estetização da política, conseqüência da identificação do belo com o bom, visível em observações como: “jamais poderá ser feliz uma cidade, se não for traçada por artistas que copiem o modelo divino.”¹³, e a institucionalização da exclusão como princípio estruturante (gregos mas não bárbaros; homens mas não mulheres; depois, cidadãos livres mas não escravos, mesmo que sejam gregos; por fim, uma rígida divisão em classes (ou castas?) - militares, artesãos, agricultores, comerciantes - com reserva de privilégios absolutos para a classe militar, única

¹¹ Platão, *Leis*, 942 a ss. (apud Popper 1987:118)

¹² Platão, *República*, 407 c-d (1987:151).

¹³ Platão, *República*, 500 e (1987:268).

autorizada a portar armas, única capaz de servir como reservatório da formação dos filósofos, esses, por sua vez, os únicos capazes de governar a cidade).

Por fim, o uso da propaganda e a fabricação deliberada de mitos no interesse do estado, como se vê neste exemplo cujo objetivo, claramente racista, é estabelecer uma forte ligação entre povo e terra e reforçar os sentimentos tribais de identidade étnica: “E agora, perguntei, de que meio lançaremos mão para contar as mentiras a que há pouco nos referimos, alguma fábula honesta, capaz de enganar os próprios dirigentes, ou, na pior hipótese, os outros cidadãos? [...] procurarei convencer *em primeiro lugar os dirigentes e os guerreiros* (grifo meu), e depois todo o resto da cidade, de que a educação e a instrução que receberam de nós deve ser considerada por eles como um sonho em que imaginassem ter ocorrido tudo aquilo, mas que, de fato, todos eles se encontravam embaixo da terra, onde foram formados e educados, e com eles as armas e todo o seu equipamento. Depois de completada neles a obra da criação, a terra, mãe comum, os dera à luz, razão por que deveriam considerar a terra em que ora habitam como mãe e ama de todos eles, defendendo-a no caso de ser atacada, e considerar irmãos os demais cidadãos, visto terem nascido, como eles, do seio da terra.”¹⁴ Fica assim mais claro o papel reservado ao poeta; esta é a missão da literatura na cidade platônica: criar fábulas “honestas”, capazes de convencer até mesmo os próprios dirigentes, para reforçar os fundamentos do estado totalitário, tais como a origem étnica comum e a ligação com a terra; terra e sangue.

Em suma, e correndo o risco de uma leitura anacrônica (como isso poderia ser evitado?), Platão está propugnando por uma ligação orgânica entre indivíduo e sociedade, que se consolida em um estado teocrático, fundado sobre as idéias de bem, de justiça, de belo, constituído para defender essa ligação orgânica. De seu ponto de vista, não se trata, na relação com a poesia, de uma “arte a serviço do estado”, mas da proteção da sociedade; a literatura deve estar, sim, a serviço do bem. A preocupação ética com a formação do indivíduo para o convívio na cidade melhor é tudo, deixando para as fabulações humanas um papel naturalmente subordinado. O estado, então, é apresentado como meio; desse ponto de vista, a literatura ou é perigosa ou é útil, o que legitima seu controle pelo estado; para Platão, esse controle não será técnico mas decorrente somente do saber, talento especializado do filósofo, que saberá empregar o

¹⁴ Platão, *República*, 414 b ss. (1987:160-1).

poder rigorosamente em proveito da sociedade, sem se deixar seduzir por interesses pessoais.

A posição que vê na literatura um auxiliar fiel da realização ética tem na *Divina Comédia* um de seus pontos culminantes. Dante Alighieri é, sem dúvida, um dos autores mais representativos da Idade Média européia. Sua *Divina Comédia*, até hoje, é lida e estudada como uma das obras fundadoras do pensamento ocidental, a ponto de que Harold Bloom não hesitou em incluí-la em seu cânone, na honrosa posição de “segundo centro”, logo após Shakespeare¹⁵. Lembremos que Dante não é só *La Divina Commedia*, mas também *Vita Nuova* e *Convivio*, entre outros. No fazer literário, Dante se alinha com a vanguarda da poesia italiana de sua época. Como observou Bertoni (s.d.:19), “... não já na poesia chamada siciliana, na qual perdurava refletida a antiga concepção de um amor falso, convencional, chamado cavalheiresco, modelado nas suas manifestações literárias sobre os usos e os costumes feudais, mas numa nova poesia mais humana e verdadeira, mais correspondente ao temperamento do jovem sonhador, uma poesia que florescera primeiramente na atmosfera culta de Bolonha e logo difundida onde quer que houvesse corações aptos a compreendê-la. Desta poesia, a *Vida Nova* era o código supremo.”

A relação da obra de Dante com a questão ética, que é o assunto que me ocupa aqui, é reforçada pelo fato de que o autor, além de poeta, é exegeta. Exegeta de sua própria obra, notadamente. *Convívio*, por exemplo, consiste de textos nos quais Dante elabora e oferece aos “comensais” as interpretações corretas de canções de sua própria autoria. Cito novamente Bertoni: “Dante celebrou, na *Comédia*, o seu supremo amor, no qual se condensava toda a riqueza do seu espírito. E este supremo amor era a idéia moral, mas não uma moral egoística ou (o que, por seus efeitos é a mesma coisa) altruística, mas uma moral universal que, prescindindo dos indivíduos isoladamente, abraçasse todos os homens nas suas relações, *sujeitando e sacrificando o bem particular ou pessoal ao bem comum ou geral.*”¹⁶ (grifo meu). Ressalto aqui o caráter transcendentalista, que “prescinde dos indivíduos”. De novo, como em Platão, o importante é a idéia, não as pessoas. Esta opção pelo transcendental, Bertoni a explica assim: “O que verdadeiramente importa saber, para a compreensão geral do poema, é que Virgílio é a razão, que Estácio é o elo de junção entre a ciência humana e a

¹⁵ Bloom, 1995:72.

¹⁶ Bertoni, s.d.:35.

ciência divina, isto é, entre Virgílio e Beatriz, que Dante é o homem, que, dos desvios, dos ódios, das paixões e dos erros do mundo sobe, guiado pela filosofia, ou pela razão, até a perfeição temporal (isto é, ao paraíso terrestre cuja concepção está verdadeiramente no centro da visão) e, guiado pelo símbolo da teologia, encaminha-se em direção da felicidade eterna. [...] O conceito de salvação é verdadeiramente o princípio animador do poema”.¹⁷

Dante dedicou a terceira parte da *Comédia*, “Paraíso”, ao nobre Can Grande della Scala, governante de Verona, que o abrigou e protegeu após ter sido exilado de Florença, por desavenças políticas. Na carta que escreveu para Can Grande¹⁸, à guisa de dedicatória, Dante brinda o leitor com uma explanação abrangente do contexto em que a *Comédia* foi escrita e como deveria ser lida¹⁹. Logo de início, Dante esclarece que a *Comédia* é uma obra polissêmica, e por isso é necessário distinguir entre seu sentido literal e o alegórico. Ou seja, de um ponto de vista apenas literal o assunto da obra é “simplesmente o estado da alma após a morte”, mas, tomada alegoricamente, “o assunto é o homem, ganhando ou perdendo mérito através de seu livre arbítrio, sujeito à justiça da recompensa ou da punição”²⁰. Fiel ao uso da época, segundo o qual “... existem seis aspectos a serem considerados no começo de qualquer obra doutrinal, ou seja, assunto, autor, forma, propósito, título e tipo de filosofia”²¹, Dante esclarece que “o gênero de filosofia sob o qual procedemos aqui, no todo e na parte, é o ramo de moral ou ética, já que tanto a parte como o todo são compostos para a prática e não para a teoria”²². O propósito da obra é, pois, manifestamente ético, visa distinguir o bem do mal e indicar um código de comportamento a ser seguido por aqueles que quiserem se salvar. E Dante explicita esse propósito com as seguintes palavras: “... remover aqueles que vivem nessa

¹⁷ Bertoni, s.d.:43-4.

¹⁸ Agradeço à prof^a Dr^a Yara Frateschi Vieira que, em comunicação pessoal, indicou-me a importância da “Epístola a Can Grande” para a compreensão do sentido e do alcance da obra de Dante.

¹⁹ Apesar de persistirem dúvidas quanto à autoria da “Epístola a Can Grande”, os pontos de vista desenvolvidos por Dante em outras obras, como *Convívio*, corroboram as conclusões que podem aqui ser derivadas da “Epístola”.

²⁰ Dante, s.d.:8, 5-10: “The subject of the whole work, taken from a literal standpoint, is simply the status of the soul after death, taken simply. The movement of the whole work turns from it and around it. If the work is taken allegorically, however, the subject is man, either gaining or losing merit through his freedom of will, subject to the justice of being rewarded or punished” (tradução minha).

²¹ Dante, s.d.:6, 7-9: “There are six things to be looked at at the beginning of any doctrinal work, viz. Subject, author, form, purpose, title, and the type of philosophy.” (tradução minha)

²² Dante, s.d.:16, 1-4: “The genus of philosophy under which we proceed here in the whole and in the part is the business of morals ou ethics, since both the part and the whole are composed for practice rather than theory.” (tradução minha)

vida do estado de miséria e conduzi-los ao estado de bem-aventurança”²³. Mongelli e Vieira enfatizam ainda mais o caráter ético, moralizante, da *Comédia*, ao assinalarem que “o uso de *agens* [ao invés de *causa efficiens* ou *auctor*], para referir-se a uma obra de pensamento e de poesia tal como a *Comédia* poderia querer sublinhar o seu caráter espiritual e ético, como uma mensagem poética cuja intenção é ‘agir’ sobre o comportamento humano”²⁴.

É útil verificar como Dante constrói esse compromisso ético, não só na *Comédia*, mas em toda sua obra. A meu ver, isso se dá por meio de uma integral conformidade às normas estabelecidas pela Igreja, reconhecida como pólo irradiador único de “pensamento correto” na Europa medieval²⁵; esta conformidade se expressa, notadamente, pela incorporação, no próprio processo de escritura, do método exegético cristão, segundo o qual o texto bíblico pode ser lido em quatro níveis: o literal, o alegórico, o moral e o anagógico; ao reivindicar que esses métodos de leitura se apliquem à sua obra, ao afirmar que escrevera a *Divina Comédia* tendo em vista esses diversos planos interpretativos, é como se Dante equiparasse a *Divina Comédia* ao próprio texto bíblico, buscando quase legitimá-la no estatuto de um terceiro Testamento²⁶.

²³ Dante, s.d.:15, 3-5: “... the purpose of the whole as well as the part is to remove those living in this life from the state of misery and to lead them to the state of bliss.” (tradução minha)

²⁴ Mongelli e Vieira, s.d.:145.

²⁵ Na adesão incondicional de Dante ao pensamento da Igreja não poderia faltar a postura anti-judaica, em particular a acusação de deicídio. No “Purgatório”, Dante atribui as seguintes palavras ao poeta romano Estácio: “No tempo em que o bravo Tito, assistido / pelo poder do sumo Rei, iria / vingar o sangue por Judas vendido...” (“Purgatório”, canto XXI, 82-84). O “bom” Tito (o verso original em italiano diz “Nel tempo che ‘l buon Tito ...”) com mandado divino para vingar, nos judeus, o derramamento do sangue de Jesus! Shmuel Yoseph Agnon, sem dúvida o mais importante escritor de ficção em língua hebraica da modernidade, foi agraciado com o prêmio Nobel de literatura de 1966. Em seu discurso no banquete oferecido pelo rei Gustavo Adolfo da Suécia aos laureados do Prêmio Nobel, Agnon disse: “Como resultado da catástrofe histórica na qual o Tito de Roma destruiu Jerusalém e Israel foi exilado de sua terra, nasci em uma das cidades da Diáspora.” (Agnon, 1967:18) Seria interessante, se fosse possível, saber se Agnon estaria, neste trecho de seu discurso, dialogando com Dante. Não estou aqui atribuindo a Dante sentimentos anti-judaicos próprios, mas apenas submissão completa à doutrina da Igreja.

²⁶ Sobre as relações entre o método exegético utilizado por Dante e a doutrina de São Tomás de Aquino, ver o belo ensaio de Umberto Eco, “A Epístola XIII, o alegorismo medieval, o simbolismo moderno” (Eco, 1989), que discute exatamente a questão da autoria da epístola a Can Grande. Eco mostra que, na contra-corrente de Platão, Aristóteles e São Tomás de Aquino, Dante busca recuperar dignidade filosófica e teológica para a poesia, o que lhe permite concluir: “E, assim, o poeta continua a seu modo a Sagrada Escritura, tal como no passado a tinha corroborado ou muito simplesmente antecipado. Dante vive na época em que Albertino Mussato exalta o ‘poeta teólogo’, e tem uma noção bastante elevada da própria comédia. Se a Cangrande a apresenta como comédia, dá-lhe a entender, exactamente através dos exemplos que apresentámos, que ele a considera uma boa e válida continuação do livro divino.” (p. 270) Eu acrescento que não é só da *Comédia* que Dante tem uma noção elevada, mas sobretudo de si mesmo. Para avaliarmos a opinião de Dante a seu próprio respeito, basta observar que ele se coloca como sexto de um grupo composto por Homero, Virgílio, Horácio, Ovídio e Lucano (“Inferno”, IV, 73-102, pp. 45-46). Mais ainda: Dante, ao compor a *Divina Comédia*, já se considera em “estado de graça”, com lugar

Por outro lado, como a Igreja, após séculos de absoluta censura e supressão da antigüidade greco-romana, começava a “reabilitar” os pilares daquela tradição, Dante, apesar de leal ao ensinamento da escolástica, escolhe como seu guia não Santo Agostinho, ou São Tomás de Aquino, ou algum “pai da Igreja”, mas sim o poeta romano Virgílio; e ao longo de toda a “Epístola a Can Grande” apóia fortemente sua exegese no “Filósofo” com letra maiúscula, o filósofo por antonomásia, Aristóteles, que vinha de ser “redescoberto” pela Europa cristã, no século XII, através dos eruditos árabes. Com essas escolhas, Dante efetua um duplo movimento: por um lado, consolida sua aliança política com a Igreja, apoiando concretamente o esforço de recuperação da tradição clássica; mas, por outro, ao eleger para seu guia não um filósofo ou um teólogo, mas um poeta como ele, Dante contrapõe a poesia à filosofia, reivindica para a poesia, e por extensão, para a sua obra, o estatuto de verdade, a capacidade de propor uma ética. Ressalte-se, capacidade derivada de sua plena aceitação da doutrina da Igreja como Ideal Transcendente, pois filosofia e poesia só terão como missão revelar a verdade da religião. De qualquer forma, um gesto ousado uma vez que durante a Idade Média a Igreja concentrava toda a *autoritas*, os escritores não são autores; Dante obtém para o poeta a condição de autor, o que lhe possibilita realizar a síntese poética do cristianismo.

No plano formal, Dante adota amplamente o número três como princípio organizador de sua obra, sempre mantendo-se em sintonia com a doutrina cristã da trindade: a *Comédia* é dividida em três partes (Inferno, Purgatório, Paraíso), os versos são agrupados de três em três; em seu desenvolvimento, as fontes textuais e os personagens não-contemporâneos de Dante provêm de três origens, o Novo Testamento, o Velho Testamento, e a tradição greco-romana.

Acrescente-se por fim que, para estabelecer a correspondência entre pecados e punições, nos diversos círculos do inferno, Dante adota estritamente a escatologia e as concepções sobre o julgamento das almas que a Igreja desenvolvia²⁷.

Seguindo a direção apontada por esses exemplos privilegiados, somos levados a observar a instauração de um modelo, do qual resulta um consenso em torno da íntima

garantido no Paraíso; no “Purgatório”, Dante coloca essas palavras na boca de Hugo Capeto: “... porque tanta / graça reluz em ti antes de morto.” (canto XX, 41-42).

²⁷ Ver, por exemplo, o comentário de Helder da Rocha (Rocha, 2000): “Entre os mundos descritos na *Divina Comédia*, o “Purgatório” é a criação mais original de Dante. Os outros dois livros falam de reinos cuja existência é doutrina fundamental em diversas religiões. Já o “Purgatório” é mais recente, tendo sua crença originado nas doutrinas patrísticas e consolidado no início da Idade Média por teólogos como Santo Agostinho e, mais tarde, Tomás de Aquino.”

vinculação entre ética e literatura, diríamos mesmo subordinação da literatura à ética. Se para Platão, o imperativo de constituir a República justa implica a necessidade de banir da cidade o poeta, para Dante a missão ética de “... remover aqueles que vivem nessa vida do estado de miséria e conduzi-los ao estado de bem-aventurança” - segundo os critérios de miséria e de bem-aventurança estabelecidos pela Igreja - exige que a teologia incorpore a poesia, que o poeta (ele mesmo, Dante) assuma a posição de profeta²⁸, instrumento de uma nova revelação, a *Divina Comédia*²⁹.

Este modelo, em que a literatura se subordina à ética, não se esgota com Platão e Dante, mas continua hegemônico mesmo em nossa época; basta, como exemplo, assinalar o uso que a União Soviética fez do chamado “realismo socialista”, a subordinação dos escritores ao projeto do estado soviético, a exclusão dos escritores que ousaram desviar da “linha do Partido”.³⁰ Já um pensador do porte de Jean-Paul Sartre, na apresentação da revista *Temps Modernes*, não hesita em, programaticamente, privilegiar a eficácia da obra sobre seu valor estético:

*... nós não hesitaremos em passar em silêncio um livro excelente mas que, do ponto de vista em que nos colocamos, não nos ensina nada de novo sobre nossa época, e nos deteremos, ao contrário, sobre um livro medíocre que nos pareça, em sua própria mediocridade, revelador.*³¹

Na verdade, Sartre vai tão longe quanto Platão e Dante, ou talvez mais longe, em sua insistência na responsabilidade do escritor, na inescusabilidade de seu engajamento. Para Sartre, a responsabilidade é própria da condição humana, e por isso o escritor tem

²⁸ A respeito da “vocalização profética” de Dante, ver, por exemplo, no próprio texto da *Comédia*, estes versos dirigidos a Marco Lombardo, onde Dante pede uma revelação: “O mundo todo está mesmo deserto / de virtude qualquer, como disseste, / e de malícia grávido e coberto; / mas rogo que o motivo alguém me preste / - para que o veja e o mostre, aos outros, nu - / do que ora o Céu e ora o mundo se investe.” (“Purgatório”, canto XVI, 58-63, p. 107)

²⁹ Para Dante, a necessidade de subordinar a literatura, o fazer literário, às demandas éticas do princípio transcendente vão ao ponto de inserir na própria *Comédia* os versos: “... mais que ela usa / conter-se, ainda refreio a minha mente / de correr sem que virtude a conduza” (“Inferno”, canto XXVI, 20-22, p. 176); ou seja, o poeta tem sobretudo o dever de submeter seu engenho às exigências da virtude.

³⁰ Entre tantos outros, ver a trajetória de Vassili Grossman, exposta na “Introduction” a seu romance *Vie et Destin*, de autoria de Efim Etkind. (Etkind, 1980)

³¹ Sartre, 1948:29 – “... nous n’hésiterons pas plus à passer sous silence un livre excellent mais qui, du point de vue où nous nous plaçons, ne nous apprend rien de nouveau sur notre époque, qu’à nous attarder, au contraire, sur un livre médiocre qui nous semblera, dans sa médiocrité même, révélateur.” (tradução minha)

que ser engajado. Em *O que é a literatura?*, ele afirma esta posição com extraordinária clareza:

Sem dúvida, a obra escrita é um fato social, e o escritor, antes mesmo de empunhar a pluma, deve estar profundamente convencido disso. É necessário, com efeito, que ele se compenetre de sua responsabilidade. Ele é responsável por tudo: guerras perdidas e ganhas, revoltas e repressões; ele é cúmplice dos opressores se não for o aliado natural dos oprimidos. Mas não somente porque ele é escritor: porque ele é homem. Esta responsabilidade ele a deve viver e a querer (e, para ele, viver e escrever deve ser a mesma coisa – não porque a arte salva a vida, mas porque a vida se exprime nos empreendimentos, e que o seu é escrever). Mas não é em absoluto necessário que ele se volte para a obra para tentar discernir o que ela será para seus sobrinhos. Não se trata para ele de saber se ele vai determinar um movimento literário em “ismo”, mas de se engajar no presente.³²

O compromisso existencial se resolve em compromisso partidário. O escritor, naturalmente abandonado, solitário, individualista, precisa se aliar a uma causa para romper seu isolamento e obter um compromisso histórico.

Sartre avança mais ainda na defesa de uma literatura engajada e da impossibilidade de o escritor não engajar-se, estabelecendo a vinculação entre a literatura e a ética com todas as letras: “se bem que a literatura é uma coisa e a moral totalmente outra, no fundo do imperativo estético nós discernimos o imperativo moral.”³³

É claro que não incluo Sartre entre os cúmplices dos opressores, não imagino Sartre processando e deportando escritores oponentes do regime para a Sibéria ou

³² Sartre, 1948:51 – “Sans doute l’oeuvre écrite est un fait social et l’écrivain avant même que de prendre la plume doit en être profondément convaincu. Il faut, en effet, qu’il se pénètre de sa responsabilité. Il est responsable de tout: des guerres perdues ou gagnés, des révoltes et des répressions; il est complice des oppresseurs s’il n’est pas allié naturel des opprimés. Mais non point seulement parce qu’il est écrivain: parce qu’il est homme. Cette responsabilité il doit la vivre et la vouloir (et, pour lui, ce doit être tout un que de vivre et d’écrire – non point parce que l’art sauve la vie mais parce que la vie s’exprime dans des entreprises et que la sienne est d’écrire). Mais il ne faut point qu’il se retourne sur elle pour tenter de discerner ce qu’elle sera pour ses neveux. Il ne s’agit pas pour lui de savoir s’il va déterminer un mouvement littéraire en ‘isme’, mais de s’engager *dans le présent*.” (tradução minha)

³³ Sartre, 1948:111 – “bien que la littérature soit une chose et la morale une tout autre chose, au fond de l’impératif esthétique nous discernons l’impératif moral.” (tradução minha)

Dachau; mas, neste ponto, precisamos trazer a crítica de Adorno ao engajamento da literatura, e avaliar a alternativa que ele vislumbra:

*A função social do discurso sobre o engajamento tornou-se algo confusa. Os espíritos conservadores, que exigem da obra de arte que ela fale, fazem aliança com seus adversários políticos contra a obra hermética, desprovida de finalidade. Os turiferários do engajamento preferirão encontrar profundidade em Huis Clos, a se dedicarem pacientemente à escuta de um texto em que a linguagem abala a significação e se revolta contra a deturpação do sentido afastando-se desse, enquanto que para esse ateu que é Sartre, o sentido conceitual da literatura permanece a condição do engajamento.*³⁴

Adorno afirma que a arte engajada não transforma o mundo, não conduz a medidas práticas, concretas, mas tão somente a uma tomada de posição; no caso de Sartre, à *escolha* como única possibilidade de existência, em oposição à neutralidade do espectador. E mostra o quanto de equívoco e de autoritário essa posição encerra:

*Mas se o engajamento tem um valor artístico muito maior do que o slogan tendencioso, o conteúdo em favor do qual o escritor se engaja é equívoco. A categoria da escolha, kierkegaardiana na origem, retoma em Sartre a herança da palavra de Cristo: “Quem não está comigo está contra mim”, mas sem seu conteúdo teológico concreto. Não sobra mais do que a autoridade abstrata de uma escolha imposta, que não leva em conta o fato de que sua própria possibilidade depende daquilo que se trata de escolher. A forma traçada de antemão da alternativa, com a qual Sartre quer provar o caráter inalienável da liberdade, anula justamente esta liberdade.*³⁵

³⁴ Adorno, 1984:287. “La fonction sociale du discours sur l’engagement est devenue quelque peu confuse. Les esprits conservateurs qui exigent de l’oeuvre d’art qu’elle parle font alliance avec leurs adversaires politiques contre l’oeuvre hermétique, dépourvue de finalité. Les turiferaires de l’engagement trouveront de la profondeur dans *Huis Clos*, plutôt que de se mettre patiemment à l’écoute d’un texte où le langage ébranle la signification et se révolte contre le détournement positif du sens en s’écarter de celui-ci, tandis que pour cet athée qu’est Sartre le sens conceptuel de la littérature reste la condition de l’engagement.” (tradução minha)

³⁵ idem, 1984:289. “Mais si l’engagement a une bien plus grande valeur artistique que le slogan tendancieux, le contenu en faveur duquel l’écrivain s’engage est équivoque. La catégorie du choix, kierkegaardienne à l’origine, reprend chez Sartre l’héritage de la parole du Christ: ‘Qui n’est pas avec moi est contre moi’, mais sans son contenu théologique concret. Il n’en reste plus que l’autorité abstraite d’un

Será, então, a obra engajada, uma vaidade do escritor, que se pensa socialmente atuante, e um anestésico para o leitor, que se sente incluído na responsabilidade avocada pelo autor, e dessa forma redimido? Prosseguindo na análise, Adorno apresenta sua visão a respeito da natureza da obra de arte, na qual não tem lugar o engajamento sartriano:

A arte não consiste em propor alternativas, mas em resistir, pela forma e nada mais, contra o curso do mundo que continua a ameaçar os homens como uma pistola apoiada contra o peito deles. Mas, desde que as obras de arte engajadas querem suscitar escolhas, e fazem disso seu critério próprio, elas se tornam intercambiáveis. Assumindo este equívoco até o fim, Sartre declarou muito abertamente que ele não esperava da literatura que ela mudasse realmente o mundo.³⁶

Arte como resistência à opressão, não como instrumento para mudar o mundo. Quais são, na opinião de Adorno, estas obras de arte que resistem “pela forma e nada mais”? As de escritores como Kafka e Beckett:

A prosa de Kafka, as peças de Beckett ou O inominável, este romance verdadeiramente extraordinário, produzem um efeito ao lado do qual as obras oficialmente engajadas têm o ar de jogos infantis; elas fazem nascer a angústia da qual o existencialismo não faz mais do que falar. Desmontando a aparência, elas fazem explodir do interior a arte que o engajamento ostensivo assujeita do exterior, e então somente na aparência. Seu caráter de necessidade implacável obriga a essa mudança de comportamento que as obras engajadas não fazem senão reivindicar. Se se foi aprisionado um dia na máquina de Kafka, não se

choix imposé, que ne tient pas compte du fait que sa possibilité même dépend de ce qu’il s’agit de choisir.” (tradução minha)

³⁶ idem, 1984:289. “L’art ne consiste pas à mettre en avant des alternatives, mais à résister, par la forme et rien d’autre, contre le cours du monde que continue de menacer les hommes comme un pistolet appuyé contre leur poitrine. Mais dès que les oeuvres d’art engagées veulent susciter des choix et en font leur critère propre, elles deviennent interchangeable. Assumant cette équivoque jusqu’au bout, Sartre a déclaré très ouvertement qu’il n’attendait pas de la littérature qu’elle change réellement le monde.” (tradução minha)

*poderá nunca mais estar em paz com o mundo, nem se contentar em julgar que o mundo vai mal.*³⁷

A questão do engajamento da literatura atraiu a atenção também de Walter Benjamin. Márcio Seligmann-Silva observa, em *Ler o Livro do Mundo*, que “ele, no *Kunstwerkaufsatz* [texto de 1936, traduzido em português como ‘A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica’], tentou estabelecer uma concepção altamente ‘engajada’ de arte e, logo, antípoda da obra de arte ‘pura’”.³⁸ Mas, na mesma nota, Seligmann-Silva enfraquece o comentário, argumentando que a aproximação entre Mallarmé e Benjamin, apesar de válida, não funciona sempre, em função das “oscilações teóricas de Benjamin”. Seria de todo útil localizar e desenvolver essas ‘oscilações teóricas’. A meu ver, uma visão bastante clara da posição de Walter Benjamin a respeito da instrumentalização da literatura, de sua completa rejeição ao uso da literatura a serviço de uma idéia transcendente, já pode ser obtida da leitura da carta que Benjamin escreveu para Martin Buber em julho de 1916 (também consultada por Seligmann-Silva³⁹), recusando o convite que aquele lhe havia feito para colaborar na revista *Der Jude*. Na ocasião, Benjamin escreveu:

... a violência de meu desacordo com tantas das contribuições ao primeiro número [...] obscureceu minha consciência de que minha atitude face a esse jornal realmente não era diferente, e não poderia ser diferente, daquela face a toda literatura politicamente eficaz. [...] Existe uma opinião amplamente disseminada, de fato quase tida como certa, de que a literatura pode influenciar o universo moral dos homens e seus atos fornecendo-lhes motivos para ação. Neste sentido, a linguagem é meramente um instrumento para a mais ou menos hipnoticamente persuasiva preparação dos motivos que determinam os atos de uma pessoa dentro de sua psique. É característico desta visão que ela nem ao

³⁷ idem, 1984: 301. “La prose de Kafka, les pièces de Beckett ou *L’Innommable*, ce roman véritablement extraordinaire, produisent un effet à coté duquel les oeuvres officiellement engagées ont l’air de jeux d’enfants; ils font naître l’angoisse dont l’existencialisme ne fait que parler. En démontant l’apparence, ils font exploser de l’intérieur l’art que l’engagement affiché asservit de l’extérieur, et donc seulement en apparence. Leur caractère de nécessité implacable contraint à ce chagement de comportement que les oeuvres engagées ne font que réclamer. Si l’on a été pris un jour dans la machine de Kafka, on ne pourra plus jamais être en pais avec le monde, ni se contenter de juger que le monde va mal.” (tradução minha)

³⁸ Seligmann-Silva, 1999:170, nota de rodapé 203. “Benjamin aproximou a doutrina da *l’art pour l’art* e a busca de uma arte ‘pura’ de uma teologia negativa e denominou Mallarmé como o maior representante dessa postura na poesia.”

³⁹ Seligmann-Silva, 1999:79.

menos considere um relacionamento entre linguagem e ato no qual a primeira não seja um instrumento para produzir o segundo. Este relacionamento se aplica igualmente a uma linguagem e escrita impotentes, decaídas à mera instrumentalidade, e a um ato empobrecido, débil, cuja fonte está não em si mesmo mas em alguns motivos formulados. Estes motivos, por sua vez, podem ser discutidos, podem ser contraditos por outros, e assim o ato (em princípio) pode ser colocado no final de um processo de cálculo cuidadosamente verificado, e pode aparecer como seu resultado. Para mim, no entanto, cada ação que se origina da tendência expansionista de empilhar palavra sobre palavra parece assustador, e tanto mais pernicioso quando todo esse relacionamento entre palavra e ato se torna, em medida cada vez maior, um mecanismo para tornar efetivo o correto absoluto, como o faz entre nós.

Minha visão da literatura, em geral, é de algo poético, profético, substantivo, no que concerne ao efeito, mas de qualquer maneira puramente mágico, isto é, algo imediato – não-mediado, não um meio ou instrumento. Qualquer efeito saudável da literatura, qualquer efeito que não seja profundamente pernicioso, vem de seu mistério (de palavra, de linguagem). Não importa quão variadas as formas em que a linguagem opera, seu poder reside não na comunicação de conteúdo, mas na pura manifestação de sua dignidade e de sua natureza.⁴⁰ E se posso desconsiderar por um momento outras formas de eficácia tais como poesia e profecia, continuo a pensar que, insistindo em clareza cristalina e eliminando o indizível na linguagem, chegaremos a uma forma aceitável e lógica para obter eficácia na linguagem, e assim por meio da linguagem. Esta eliminação do indizível parece-me de fato coincidir com o modo verdadeiramente substantivo, sóbrio, de escrever e de delinear a relação entre cognição e ato dentro do reino mágico da linguagem. Meu conceito de um estilo de escrita substantivo e ao mesmo tempo altamente político é: levar o leitor àquilo que tem sua expressão negada. Somente onde este reino de silenciamento se abre em poder indizível, puro, pode a centelha mágica saltar o abismo entre a palavra e o ato, pode a unidade entre estes dois tornar-se eficaz de uma vez. Somente onde as palavras são apontadas diretamente para o núcleo da mudez mais interior, a verdadeira eficácia é alcançada. Eu não acredito que a linguagem esteja mais distante do

⁴⁰ A propósito, ver o comentário de Samuel Beckett a respeito de sua própria obra: “Nada tenho a dizer, mas somente eu sei como dizer isso” (apud Netrovski, 1986:79)

divino do que o atuar “real”; por isso, a linguagem não é capaz de conduzir ao divino, a não ser por meio de si mesma e de sua própria pureza. Tomada como um instrumento, ela meramente prolifera.

A linguagem dos poetas, dos profetas, ou mesmo dos governantes, canção, salmo, e imperativo (as quais por sua vez podem ter relações inteiramente diferentes com o indizível e ser a fonte de uma mágica inteiramente diferente) – uma tal linguagem está fora de questão para um jornal, que só pode fazer uso do modo substantivo de escrita. [...] Impossível como é para mim entender a literatura eficaz, eu sou assim incapaz de compô-la.⁴¹

A extensão dessa citação se justifica pela necessidade de não perder qualquer nuance do pensamento benjaminiano. Destaco que Benjamin visa, nessa carta, “toda

⁴¹ “For the violence of my disagreement with so many of the contributions to the first issue [...] obscured my awareness that my attitude toward this journal was really no different, and could be no different, from that toward all politically effective literature.

“There is a widespread opinion, which in fact is almost taken for granted, that literature can influence men’s moral universe and their acts by furnishing them with motives for action. In this sense, language is merely an instrument for the more or less hypnotically persuasive *preparation* of the motives that determine a person’s acts within his psyche. Characteristic of this view is that it does not even consider a relationship between language and deed in which the former is not an instrument to produce the latter. This relationship applies equally to an impotent language and writing debased to mere instrumentality, and to an impoverished, feeble deed whose source lies not in itself but in some formulated motives. These motives in their turn can be discussed, can be countered by others, and thus the deed (in principle) can be placed at the end of a carefully checked process of calculation and can stand as its result. To me, however, every action that originates from the expansionistic tendency of heaping up word upon word seems frightful, and all the more pernicious where this whole relationship of word and deed becomes in ever greater measure a mechanism for effectuating the correct absolute, as it does among us.

“My view of literature in general is as something poetic, prophetic, substantive, as far as effect is concerned, but in any case purely *magical*; that is to say, it is something immediate – un-mediated, not a means or instrument. Every salutary effect of literature, every effect that is not deeply pernicious, comes from its mystery (of word, of language). However various the forms in which language operates, its power lies not in the communication of content, but in the pure manifestation of its dignity and its nature. And if I may disregard for the moment such other forms of effectiveness as poetry and prophesy, I continue to think that by striving for crystalline clarity and eliminating the unutterable in language, we will arrive at an acceptable and logical form for achieving effectiveness in language, and thus by means of language. This elimination of the unutterable seems to me actually to coincide with the truly substantive, sober mode of writing and to limn the relation between cognition and deed within the magic realm of language. My concept of a substantive and at the same time highly political style of writing is: to lead the reader to what is denied expression. Only where this realm of wordlessness opens up in unutterable, pure power can the magical spark leap the gap between the word and the deed, can the unity of these two become at once effective. Only where words are aimed straight into the core of the innermost muteness is true effectiveness achieved. I do not believe that language is any more remote from the divine than “real” acting; hence language is not capable of leading into the divine except by means of itself and its own purity. Taken as an instrument, it merely proliferates.

“The language of the poets, the prophets, or even the rulers, song, psalm, and imperative (which in their turn may have entirely different relationships to the unutterable and be the source of an entirely different magic) – such language is out of the question for a journal, which can make use only of the substantive mode of writing. [...] Impossible as it is for me to understand effectual literature, so I am incapable of composing it.” Cito da versão em inglês (Buber, 1991:196, carta 178), tradução minha, grifo de Benjamin.

literatura politicamente eficaz”; manifesta seu temor em relação a “cada ação que se origina da tendência expansionista de empilhar palavra sobre palavra”, pois desmascaram o caráter totalitário dessa instrumentalização (“um mecanismo para tornar efetivo o correto absoluto”)⁴², insiste em que a literatura seja “algo imediato – não-mediado, não um meio ou instrumento”, que “qualquer efeito saudável da literatura” será resultado “não da comunicação de conteúdo, mas da pura manifestação de sua dignidade e de sua natureza”, e conclui que a linguagem, “tomada como um instrumento, meramente prolifera”. Por fim, se recusa terminantemente a produzir “literatura eficaz”.

Adorno e Benjamin apontam, eu diria, para um esgotamento desse modelo praticado desde Platão e Dante até Sartre e Brecht; este esgotamento pode ser visto como diretamente vinculado à ocorrência, no século XX, do maior desastre da civilização ocidental enquanto civilização, ou seja, entendida como esforço de convívio civilizado - a Segunda Guerra Mundial e o holocausto, a morte de milhões de seres humanos em campos de concentração, previamente destituídos até mesmo de suas características humanas mínimas, reduzidos a números, a “peças”, a “vidas matáveis”. Numa apreciação moderada, constata-se que os valores tidos pelo ocidente como os atributos mais elevados de sua trajetória civilizatória, todos os ideais transcendentais elaborados por tantos filósofos e teólogos, não foram suficientes para impedir a devastação da barbárie. Mas há também quem argumente que o nazi-fascismo é a consequência até certo ponto previsível da concepção totalitária do estado, que é incapaz de se impor limites em sua vocação de levar às últimas consequências o desenvolvimento de seu potencial, associado que é a um ideal transcendente, seja este a construção do III reich, ou da pátria do socialismo, ou do reino de Deus. O próprio Adorno (antes de ler os poemas de Paul Celan) diria que “não se pode escrever mais nenhum poema após Auschwitz”.

Refletindo esse esgotamento, a crítica às relações entre ética e literatura tem sido, contemporaneamente, articulada também desde outro ponto de vista. Não se trata então de discutir a subordinação da literatura ao imperativo ético, este, por sua vez,

⁴² Endosso, aqui, o conceito de totalitarismo utilizado por Seligmann-Silva na análise da obra de Adorno e Horkheimer, *Dialética do Esclarecimento* (2003:74), qual seja “a tendência à construção da sociedade

derivado de um ideal transcendente, mas, ao contrário, de verificar se a literatura estará capacitada a desempenhar a função que lhe seria atribuída pela ética, agora uma ética não derivada de um ideal transcendente. Para Emmanuel Levinas, pensador judeu que mais longe foi nessa linha de reflexão, a ética é tida como *originária, fundante* e não *derivada* de uma visão filosófica, isto é, determinada tão-somente pela *infinita responsabilidade em face do Outro. Ética como filosofia primeira*, como diria Levinas.

Preocupado em investigar a natureza da questão ética, isto é, em problematizar a própria percepção da ética como *corolário* de uma visão de mundo, tradicionalmente *dependente* de uma ontologia, Levinas postula um novo entendimento da questão ética, que passaria agora a ser *anterior* a modelos filosóficos, políticos ou religiosos.

Trata-se, pois, para o assunto que estou examinando, de repensar as conseqüências éticas da literatura. Rompendo com a concepção tradicional segundo a qual uma idéia transcendente implica uma ética, entendida esta, lembremos, como a lei de conduta que leva à realização dos valores coerentes com a idéia transcendente, e que a ética subordina a literatura, tomando-a como instrumento de sua consecução, Levinas propõe discutir se a literatura é apta para fornecer o suporte para um discurso propriamente ético; se a literatura, enquanto retórica, não trai a ética como filosofia primeira. Se a crítica de Adorno defende a autonomia da literatura face às investidas subordinadoras da ética, a de Levinas, pelo contrário, olha para o relacionamento desde o ponto de vista da ética, e tende a rejeitar a colaboração da literatura, à qual acusa de retórica. Ambos, assim, rompem com uma tradição milenar, com uma corrente que se originou na Grécia clássica e se estende até nossos dias, e da qual assinalamos apenas alguns poucos elos, Platão, Dante, Sartre, Brecht. Corrente que se apóia, em última análise, sobre a concepção de que a literatura é dotada de um imenso poder de transformação da realidade. Walter Benjamin, como vimos acima [“Existe uma opinião amplamente disseminada, de fato quase tida como certa, de que a literatura pode influenciar o universo moral dos homens e seus atos fornecendo-lhes motivos para ação.”], faz uma observação muito semelhante e também rejeita a instrumentalização da literatura. Maurice Blanchot, em resposta a Claire Nouvet, que lhe pedia um texto para publicação em uma edição especial da *Yale French Studies* sobre o tópico *Literatura e a Questão Ética*, tocou diretamente no ponto, propondo que a escrita, em relação com a

total – sem ‘restos’ e diferenças”, conceito mais abrangente do que a simples referência aos regimes nazifascista e estalinista.

ética, deveria ser “... livre mas uma serve, frente *ao outro*”⁴³. Ou seja, ambas, ética e literatura, se igualam na responsabilidade infinita em face do Outro.

Os comentários e posições de Emmanuel Levinas a respeito da literatura e de sua relação com a ética devem ser avaliados com extrema cautela, pois encerram nuances e aporias que podem levar o leitor a conclusões precipitadas e incorretas; meu trajeto por esse tema utilizará extensivamente as análises de Jill Robbins, que lhe dedicou uma obra inteira, *Altered Reading: Levinas and literature*, em 1999.

Um primeiro aspecto: da leitura de entrevistas, tal como a concedida a François Poirié, Robbins assinala que Levinas sugere uma traduzibilidade ou equivalência entre literatura e filosofia, na verdade uma absorção da literatura pela filosofia⁴⁴, uma posição subordinada, instrumental.

Do menosprezo à rejeição: em outras ocasiões, Levinas acusa a literatura de se ocupar com problemas “patéticos”, e de induzir seus leitores a uma reversão para estágios primitivos de pensamento mítico, para o tipo de comportamento que Lucien Lévy-Bruhl denominou *participação*⁴⁵. A nova ética é então pensada como lugar de ruptura com a arcaica *participação*. De modo geral, para Levinas a literatura em princípio é retórica, e a retórica aborda o Outro de uma forma oblíqua, não de frente; por isso é violência, injustiça⁴⁶. Não só a retórica, mas todas as formas de falar poético, estão excluídas da concepção de linguagem de Levinas, que só admite o discurso ético.

⁴³ Blanchot, 1999:7: “Et j’ajouterai pour balbutier une réponse à votre question sur l’écriture et l’éthique: libre mais servante, face à *autrui*.” (tradução minha)

⁴⁴ “In the interview with Poirié, to the question ‘What led you to philosophy,’ Levinas answered, ‘I think that it was first of all my reading in Russian, specifically Pushkin, Lermontov, and Dostoevsky, above all Dostoevsky. Books shot through with anxiety ... but readable as a search for the meaning of life’. Levinas answer to Poirié that Russian literature ‘led him’ to philosophy seems to presuppose a translatability or equivalence between literature and philosophy and, ultimately, a subsumption of literature by philosophy.” (Robbins, 1999:xix, tradução minha)

⁴⁵ “Indeed, in the 1951 ‘Is Ontology Fundamental?’, *literature* is a term of opprobrium, when Levinas speaks of the achievement of Heidegger’s fundamental questioning (which he will criticize for other reasons) as an approach to philosophy that, at least, ‘goes beyond literature and its pathetic problems’. (The question arises: What is literature’s purchase on pathos?) Levinas argues that art produces in its audience a reversion to what in mythical mentality Lucien Lévy-Bruhl calls *participation*, an affective relation to collective representations that blurs the distinction between the natural and the supernatural worlds and that is in direct tension with the liability that Levinas terms *ethical*.” (Robbins, 1999:xxi) Mais adiante, Robbins esclarece que Lucien Lévy-Bruhl “describes primitive mentality’s mystic belief in unseen, supernatural forces, its emotional and affective relation to collective representations, which are perceived as having a transitive influence – through ‘transference, contact, projection, contamination, defilement, possession’. This belief structure functions concretely in magic and religious practices and ‘accounts for the place of dreams, omens, divination, sacrifices, incantations, ritual ceremonies and magic’” (Robbins, 1999:86, tradução minha)

⁴⁶ Levinas, 2000:66-67: “La rhétorique que n’est absente d’aucun discours et que le discours philosophique cherche à dépasser, résiste au discours, (ou y amène: pédagogie, démagogie, psychagogie).

Podemos observar, e Jill Robbins o enfatizou com muita propriedade, que a atitude de Levinas em relação à literatura é bastante próxima da postura platônica⁴⁷; numa primeira análise parece que Levinas não teria muitas objeções para banir o poeta da cidade ética, já que, a seu ver, a literatura, e a obra de arte em geral, não dão acesso ao ético⁴⁸. Lembremos, como vimos mais acima, a exigência imposta por Platão de que a poesia deveria provar sua *utilidade*. Correspondentemente, Levinas se pergunta se a poesia *pode conter ensinamentos*⁴⁹, ou seja, *ser útil*; em outras palavras, se a poesia puder conter ensinamentos estará justificada, uma vez que o ensino é uma relação ética.

Mais ainda, em 1949 Levinas estabelece uma relação hierárquica entre a fala e a escrita, refletindo a diferença entre presença e ausência, a fala constituindo uma palavra viva, destinada a ser ouvida, em contraste com a escrita, “palavra congelada,

Elle aborde l’Autre non pas de face, mais de biais; non pas certes comme une chose – puisque la rhétorique demeure discours et que, à travers tous ses artifices, elle va vers Autrui, sollicite son oui. Mais la nature spécifique de la rhétorique (de la propagande, de la flatterie, de la diplomatie, etc.) consiste à corrompre cette liberté. C’est pour cela qu’elle est violence par excellence, c’est-à-dire injustice.” (tradução minha). Ver também, sobre a questão da ética, o ensaio de Levinas “La pensée de l’Être et la Question de l’Autre”, em *De Dieu Qui Vient à l’Idée*, pp. 173-188.

⁴⁷ “O denegrecimento da retórica por Levinas, que ele invariavelmente concebe como persuasão, é essencialmente clássico e platônico” (Robbins, 1999:56) (“Levinas’s denigration of rhetoric, which he invariably conceives as persuasion, is essentially classical and Platonic.”, tradução minha). No entanto, note-se que Robbins prossegue dizendo que “não é fácil [...] avaliar as consequências do denegrecimento da retórica por Levinas e seu privilegiar da linguagem ética. A ‘retidão’, a ‘sinceridade’ que está em causa, ocorre não no nível positivista do universo de uma frase denotativa, mas no nível de uma resposta ao outro numa linguagem originária que *abre* a ética.” (“[...] it is not easy [...] to evaluate the consequences of Levinas’s denigration of rhetoric and his privileging of ethical language. The ‘straightforwardness’, the ‘sincerity’ that is at issue, occurs not on the positivistic level of a denotative phrase universe, but on the level of an originary language response to the other that *opens* ethics.”, tradução minha)

⁴⁸ No mesmo ensaio citado por Jill Robbins, “É a Ontologia Fundamental?”, o próprio Levinas enfatiza a oposição entre a literatura e a filosofia, e realça seu menosprezo pela literatura: “La dignidad de las investigaciones ontológicas contemporáneas se relaciona con el carácter imperioso y original de esta evidencia. Apoyados en ella, los pensadores se elevarán por encima de las ‘iluminaciones’ de los cenáculos literarios para respirar nuevamente el aire de los grandes diálogos de Platón y de la metafísica aristotélica.” (Levinas, 1993:13)

⁴⁹ O texto a que Robbins se refere é o ensaio sobre Proust (na versão em inglês “The Other in Proust”), publicado em 1947, no qual Levinas diz: “Proust’s most profound teaching – if poetry can contain teachings - ...”. Apud Robbins, 1999:82. Na verdade, o comentário de Levinas não é tão negativo. O trecho completo diz: “Assim, o tema da solidão em Proust recebe um novo significado. Seu evento está em sua conversão em comunicação. Seu desespero é uma inexaurível fonte de esperança. Uma concepção paradoxal, em uma civilização que, a despeito do progresso feito desde os eleáticos, vê na unidade a própria apoteose do ser. Mas o mais profundo ensinamento de Proust – se de fato a poesia ensina – consiste em situar o real em uma relação com o que para sempre permanece outro – com o outro como ausência e mistério. Consiste em redescobrir esta relação também dentro da própria intimidade do *Eu* e em inaugurar uma dialética que rompe definitivamente com Parmênides.” (“Thus the theme of solitude on Proust takes on a new meaning. Its event is in its conversion into communication. Its despair is an inexhaustible source of hope. A paradoxical conception, in a civilization that, despite the progress made since the Eleatics, sees in unity the very apotheosis of being. But Proust’s most profound teaching – if indeed poetry teaches – consists in situating the real in a relation with what for ever remain other – with the other as absence and mystery. It consists in rediscovering this relation also within the very intimacy of

desfigurada”, decaída em documento e vestígio.⁵⁰ Neste aspecto, aproxima-se de Franz Rosenzweig, que considerava a fala superior à escrita, porque possibilita a interrupção do discurso pelo outro:

Quem é aquele que deve perguntar? É o homem, pois só ele é capaz de perguntar. O homem pergunta – e é por essa razão que lhe foi concedido o dom da linguagem. É por essa razão que seus lábios foram abertos. E suas solicitações não podem ser contrariadas. Se ele pudesse estar sempre perguntando, não haveria como resistir-lhe. Um homem que pergunta não pode ser menosprezado; deve-se desviar os olhos para rejeitar suas súplicas. Tão logo nos encontremos com ele face-a-face, sua solicitação deverá ser atendida. Tão logo um homem esteja face-a-face com outros homens, ele estará protegido de violência, desde que ele não perca sua coragem e com ela seu poder de perguntar.⁵¹

Porém, o relacionamento de Levinas com a literatura não é tão simples, unívoco, como as observações acima sugeririam. Em *Da existência ao existente*, por exemplo, publicado originalmente em 1947, livro importante para os meus propósitos, recheado de alusões e de citações literárias, Levinas detecta um “fundo obscuro da existência”⁵², ao qual a literatura abre um acesso privilegiado:

the *I* and in inaugurating a dialiectic that breaks definitively with Parmenides.”, Levinas, 1996:104-105, tradução minha).

⁵⁰ “... hierarchy of speech and writing, conceived as the difference between presence and absence, is evident in the 1949 Leiris essay, where Levinas opposes ‘the living word, which is destined to be heard’, to written words, which he characterizes as ‘disfigured words’, ‘frozen words’ in which language becomes document and vestige.” (Robbins, 1999:77, nota 2, tradução minha)

⁵¹ “Who is the one who must ask? It is man, for he alone is capable of asking. Man asks – and it is for this reason that he was granted the gift of language. It is for this reason that his lips have been unsealed. And his requests cannot be gainsaid. Could he be forever asking, there would be no resisting him. A man who asks cannot be disregarded; one must turn away one’s eyes to reject his entreaties. As long as one meets him face-to-face, his request must be granted. As long as man is face-to-face with other men, he is protected from violence, if he does not lose his courage and with it the power to ask.” (Rosenzweig, 1999:98). Ver também o comentário de Hilary Putnam na introdução à mesma obra: “... Rosenzweig daringly criticizes both Plato’s dialogues and the Gospels because in those writings, ‘the thinker knows his thoughts in advance’, and (in the Platonic dialogues) the other is only raising the objections the author thought of himself: ‘This is why the great majority of philosophical dialogues – including most of Plato’s – are so tedious. In actual conversation something happens’.” (p. 14)

⁵² É digno de nota que essa articulação da literatura com o obscuro do homem não passou despercebida para Clarice Lispector. Em “Obsessão”, Cristina reflete: “Não sei, mas agora parece-me impossível que na *zona escura de cada homem*, mesmo dos pacíficos, não se aninhe a ameaça de outros homens, mais terríveis e dolorosos.” (grifo meu). (Clarice Lispector, “Obsessão” em *A Bela e a Fera*, apud Rosenbaum, Yudith, *Metamorfoses do Mal*, p. 99). Ressalte-se que o conto foi escrito em 1941, antes do livro de Levinas.

*Certas passagens de Huysmans, de Zola, o calmo e sorridente horror de determinado conto de Maupassant, não dão somente – como se pensa por vezes – um retrato “fiel” ou excessivo da realidade, mas penetram (atrás da forma que a luz revela) nessa materialidade que, longe de corresponder ao materialismo filosófico dos autores, constitui o fundo obscuro da existência. Eles fazem as coisas nos aparecerem através de uma noite, como uma monótona presença que nos sufoca na insônia.*⁵³

Esse “fundo obscuro” é revelado na arte de modo geral, não apenas na literatura; na verdade, talvez seja exatamente esse aspecto que torna a arte tão importante para a humanidade. Esta observação é da máxima importância. Lembremos que, desde Platão, ou desde o surgimento da filosofia na Grécia clássica, é a luz que revela a verdade (basta pensar no mito da caverna⁵⁴, onde o filósofo sai do “mundo de sombras” para a luz da verdade). “Iluminar” é “derramar ou irradiar luz sobre”, “realçar com iluminação”, “esclarecer”, “entender claramente”, etc. Então, o que Levinas está dizendo é que a literatura permitiria como que um penetrar “por trás da luz”, para compreender um aspecto do humano ao qual a razão, o pensamento filosófico, não dá acesso, um aspecto obscuro, que não pode ser iluminado pela luz da filosofia, mas que aparece na obra literária “através de uma noite”. Uma outra forma de compreensão do humano, que preserva a obscuridade, evitando devassá-lo com a luz da razão.

E ainda mais: na literatura podemos “viver a verdadeira vida que está ausente”:

Provavelmente começa [o pensar] a partir de traumatismos dos quais sequer se sabe dar uma forma verbal: uma separação, uma cena violenta, uma súbita conscientização da monotonia do tempo. É a partir da leitura de livros – não necessariamente filosóficos - que esses choques iniciais se transformam em questões e problemas, levando-nos a pensar. O papel das literaturas nacionais é talvez aqui muito importante. Não apenas porque nelas apreendem-se palavras,

⁵³ Levinas, 1998b:70.

⁵⁴ Apresentado por Platão no livro VII da *República*.

*[e sim porque] nelas vive-se “a verdadeira vida que está ausente” mas que, precisamente, não é mais utópica.*⁵⁵

No entender de Jill Robbins, com esta observação Levinas mostra que reconhece na literatura, “na forma específica de ‘*a verdadeira vida está ausente*’”, a capacidade de abrir a questão ética. E conclui: “... então talvez a poesia possa não ser uma renúncia à responsabilidade, mas seja capaz de aproximar [o leitor] do que Levinas denomina o ético”.⁵⁶

Uma literatura capaz de **abrir a questão ética** superaria seu caráter retórico, suportando por si mesma um discurso ético sem se subordinar à filosofia, sem se tornar porta-voz de qualquer ideal transcendente. Resta ainda uma dificuldade: por trabalhar com imagens e não com conceitos, “o poeta se exila a si mesmo da cidade”, “o escritor mais lúcido se descobre no mundo enfeitado de suas imagens, [...] fala como se se movesse em um mundo de sombras”; por isso, a literatura deve ser resgatada, tarefa que cabe à crítica, capaz de “reintegrar a obra inumana do artista no mundo humano”. Para Levinas, “a obra pode e deve ser tratada como um mito”, e assim convertida, pela exegese filosófica, de imagem em conceito. O caminho para isso implica toda a concepção ética de Levinas, “trataria-se, com efeito, de fazer intervir a perspectiva da relação com o outro – sem a qual o ser não poderia ser dito em sua realidade, ou seja, em seu tempo.” Não obstante, o caminho existe.⁵⁷

Meu propósito aqui é investigar como essas questões ecoam na obra de Samuel Rawet, autor sobre o qual se debruça minha tese; saber se a obra de Rawet “abre um acesso ao fundo obscuro da existência”, se nela “vive-se a verdadeira vida que está ausente”. Como sabemos, Rawet jamais subordinou sua escritura a qualquer escola

⁵⁵ “It probably begins through traumatism to which one does not even know how to give a verbal form: a separation, a violent scene, a sudden consciousness of the monotony of time. It is from the reading of books – not necessarily philosophical, that these initial shocks become questions and problems, giving one to think. The role of national literatures is here perhaps very important. Not just that one learns words from it, but in it one lives the ‘true life which is absent’ but which is precisely no longer utopian.” Resposta à questão de Phillippe Nemo, “Como se começa a pensar?”, apud Jill Robbins, 1999:126, tradução minha.

⁵⁶ “... then poetry may be not an abdication of responsibility but may draw close to what Levinas calls the ethical.” Robbins, 1999:127, tradução minha.

⁵⁷ Ver o texto “Art e critique”, publicado em *Temps Modernes* de novembro de 1948. Agradeço ao Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva que, por ocasião de meu exame de qualificação, chamou minha atenção para esse texto de Emmanuel Levinas que abre espaço para uma reconciliação entre filosofia e literatura.

filosófica, partido político ou agrupamento religioso⁵⁸, nunca se pôs a serviço de qualquer ideal transcendente. Pode-se então dizer que a sua é uma literatura *não-engajada*⁵⁹. Não obstante, sua profunda sensibilidade ao apelo do *Outro*, o imigrante, o pobre, o doente terminal, o solitário, o excluído, aproximam-no dessa infinita responsabilidade da qual falam Levinas e Blanchot⁶⁰.

Aqui se anuncia o tema da *ética do fazer literário*, ou seja, devemos nos colocar a questão: *Por que o escritor escreve?* Por que um pensador como Samuel Rawet, que certamente não é o único nessa situação, ao invés de viver de seus escritos, pelo contrário, vê-se forçado a vender seus poucos bens para arcar com os gastos necessários para a publicação desses escritos? Uma possível resposta está no comentário de Levinas:

*Mas a responsabilidade à qual eu sou exposto em uma tal passividade não se apodera de mim como uma coisa intercambiável, pois ninguém aqui pode me substituir; convocando-me como a um acusado que não poderia recusar a acusação, ela me obriga como insubstituível e único. Como eleito. Na medida mesmo em que apela à minha responsabilidade, ela me interdita todo substituto. Insubstituível pela responsabilidade, eu não posso, sem carência ou sem falta ou sem complexo, me furtar ao rosto do próximo: eis-me consagrado ao outro sem demissão possível.*⁶¹

⁵⁸ Para escrever *Jewish Voices in Brazilian Literature – A Prophetic Discourse of Alterity*, Nelson Vieira entrevistou vários amigos de Samuel Rawet. Da entrevista com Ary Quintella, Vieira registra: “One of Rawet’s few political positions, according to Quintella, was his declared hatred of Nazism and its totalitarian and ethnocentric view of the world, deftly portrayed in his story ‘Lisboa à noite’ [Lisbon by night]. Rather than favoring any one group, he respected people for their differences and individuality.” (Vieira, 1995:64). (“Uma das poucas posições políticas de Rawet, de acordo com Quintella, era seu declarado ódio ao nazismo e sua visão de mundo totalitária e etnocêntrica, habilmente retratada em seu conto ‘Lisboa à noite’” [publicado em *O terreno de uma polegada quadrada*, (Rawet, 1969b:167-182)] – tradução minha.)

⁵⁹ Por *não-engajada* eu entendo aqui não uma literatura indiferente às condições sociais, ao sofrimento dos oprimidos, à angústia da condição humana, portanto alienante, diversionista, mas sim uma literatura que, sem perder o contato com o seu tempo, se abstém de conciliar ou julgar, porém procura fornecer ao leitor elementos para ajuizar e refletir; logo, uma literatura que não produz efeitos imediatos sobre a realidade. Platão e Dante pensam em literatura que vise a efeitos imediatos: Platão teme esse efeito imediato; Dante procura produzir efeitos imediatos sobre seus leitores. Nesse sentido, eles foram autores de literatura *engajada*.

⁶⁰ Não se pode deixar de ressaltar a objeção de Levinas a uma abordagem do outro a partir de uma transcendência. Na leitura de Jill Robbins, “To approach the other armed with a concept such as community or dialogue (or any other humanistic platitude) would destroy the alterity of the other in the very guise of respecting him or her.” (Robbins, 1999:5)

⁶¹ Levinas, 1998:117-119: “Mais la responsabilité à laquelle je suis exposé dans une telle passivité ne me saisit pas comme une chose interchangeable, car personne ici ne peut se substituer à moi; en appelant à moi comme à un accusé que ne saura récuser l’accusation, elle m’oblige comme irremplaçable et unique.

Samuel Rawet faleceu em 1984, em Brasília, aos 55 anos, deixando uma obra relativamente extensa, composta de textos ficcionais na forma de contos, novelas, peças de teatro, bem como ensaios e críticas literárias. Se a estes agregarmos as entrevistas e depoimentos, publicados em livros, revistas e jornais, será viável tentarmos entender sua visão de mundo e as marcas deixadas pelo mundo judaico de sua infância e adolescência, a forma em que seus textos ficcionais refletem os aspectos éticos de seu pensamento e o difícil relacionamento com o judaísmo.

Salta à vista, em seus ensaios, entrevistas e depoimentos, que Rawet se esforça por apresentar, de si mesmo, uma imagem de anti-intelectual, de pensador indisciplinado, de filósofo amador, de rebelde contestador. Em *Consciência e Valor*, por exemplo, ele escreve: “... acho que filosofia se aprende na rua e não na faculdade. E aquilo que pude ler, fragmentariamente, em brochuras, em vitrinas de livrarias, em bibliotecas, ainda guarda para mim um ranço escolástico evitado mas não eliminado”⁶²; no depoimento a Flávio Moreira da Costa, ele diz de seus primeiros anos no Brasil: “E até aos vinte e poucos anos eu morei na Leopoldina, sou fundamentalmente suburbano, o subúrbio está muito ligado a mim. Eu aprendi português nas ruas, apanhando e falando errado, e acho essa a melhor pedagogia. Eu aprendi tudo na rua”⁶³. Em outro texto ensaístico, *Angústia e Conhecimento*, para justificar sua rejeição de Marx e de Freud (aos quais qualifica de “as duas grandes ilusões do cientificismo do século XIX”), Rawet escreve: “Algumas tinturas primárias do que seja o pensamento científico (leituras rápidas de Bachelard, o conhecimento de rudimentos de geometria analítica, física e química de nível ginásiano) me levaram a sentir um cheiro de podridão atrás daquilo tudo.”⁶⁴ Como se evidencia, Rawet se preocupa em evitar uma imagem de acadêmico, erudito, leitor e pesquisador sistemático.

Ora, Rawet era engenheiro. No mínimo, não dá para levar a sério que seus conhecimentos de geometria analítica fossem rudimentares, e que sua física fosse ginásiana. De fato, a leitura atenta desse material (ensaios, depoimentos) permite ver que a imagem de anti-intelectual é apenas uma cortina de fumaça, uma forma de se apresentar que busca encobrir sua intensa e sistemática atividade de leitura, reflexão e elaboração. Rawet está longe de ser um leitor “de vitrines de livrarias”. É o que se deixa

Comme élu. Dans la mesure même où elle en appelle à ma responsabilité, elle m’interdit tout remplaçant. Irremplaçable pour la responsabilité, je ne peux sans carence ou sans faute ou sans complexe, me dérober au visage du prochain: me voici voué à l’autre sans démission possible”. (tradução minha)

⁶² Rawet, 1969:9-10.

⁶³ Moreira da Costa, Flávio – “Rawet fala de Rawet”, jornal *Correio da Manhã*, 18/06/1972.

depreender de vários comentários dispersos. Por exemplo, no mesmo depoimento a Flávio Moreira da Costa, Rawet liga suas mais antigas memórias de infância à sua admiração por Buber, usando essas palavras: “O grupo judaico que se organiza em determinada região, mesmo quando a religião não tem caráter muito forte, tem mais um sentido de tradição. Só muito tempo depois é que eu fui dar importância a esses detalhes [detalhes da vida do dia-a-dia, ligados a nascimentos, casamentos, etc.], que estavam ligados a um movimento – Hassidismo – que Martin Buber andou estudando, e que foi um movimento religioso da Europa Central. Hoje tem importância inclusive filosófica para mim.” Ou seja, Rawet revela que estudou hassidismo a sério, e que o hassidismo tem para ele, naquele momento, importância filosófica. Sublinho a palavra “filosófica” porque a importância do hassidismo poderia ser meramente emocional, evocativa de recordações de infância, ligadas à vivência familiar ou à nostalgia de um passado que não pode ser recuperado, uma espécie de “Paraíso Perdido”. Mas qualificar de filosófica a importância do hassidismo implica um comprometimento ativo com um conjunto de idéias, pesquisa sistemática, leituras nada rápidas; pelo contrário, muito atentas.

Também em *Angústia e Conhecimento*, Rawet manifesta uma familiaridade com o pensamento de Spinoza claramente desproporcional a uma “filosofia apreendida na rua”, através de “leituras fragmentárias”. Bastaria examinarmos esse comentário: “Em Spinoza, velha admiração, o ‘Tratado da Reforma do Entendimento’ me dava a dimensão do homem material, despojado de sua mitologia própria. A concisão, a precisão de pensamento do pensador de Amsterdam, alijava qualquer comunicação de experiência pessoal. Ela vinha filtrada por uma visão de essências em que o vivido é apenas fruição do ‘próprio’”.⁶⁵

Qual a função da cortina de fumaça? Por que Rawet se aplica tanto em se depreciar, por que oculta com tanto empenho sua condição intelectual, se disfarça e se apresenta não apenas como a-intelectual, mas até como anti-intelectual? Como se aceitar-se intelectual constituísse uma absorção pelo *establishment*. Uma explicação plausível é que essa atitude resulta de um esforço para manter o foco da crítica (e de seus pares) em seus escritos ficcionais, evitando ser lido como teórico; com esse movimento, Rawet pode manter-se na condição de marginalizado, de *outsider*, de livre-atirador; da mesma forma como passou pelos cinco anos do curso de engenharia sem

⁶⁴ Rawet, 1978:8.

qualquer participação na política estudantil. Penso que isso representa, num plano psíquico mais profundo, uma tentativa de ajustar-se à imagem que, na opinião de Rawet, os outros têm dele. Um estrangeiro deve falar mal o idioma; de um engenheiro não se esperam nem leituras filosóficas atentas e nem uma atividade intelectual sistemática. Enfim, a submissão a um “olhar do outro” sartreano.⁶⁶ A marca indelével do exilado, do estrangeiro, do estranho; de Caim e de Ahasverus. Uma auto-imagem mediatizada pela imagem que o grupo hegemônico elabora de suas minorias, mero reflexo. Como se Rawet concordasse com a justeza da condenação do poeta por Platão, também achasse necessária sua expulsão da cidade, mas ao mesmo tempo se descobrisse identificado com o poeta, reconhecesse que é sobre ele, Rawet, que pesa a ameaça de expulsão, e procurasse então ocultar-se, apresentar de si uma imagem camuflada que o poupasse da expulsão⁶⁷. A opção pela inautenticidade.

Assim, a “cortina de fumaça” é uma estratégia que visa preservar o silêncio em torno de si. Dizer – talvez em excesso - algumas coisas para poder não dizer outras. Esta mesma estratégia, como veremos mais tarde, é empregada por Rawet em seus escritos ficcionais, não só por meio de elipses, mas pelo uso de ironia; chamando muito a atenção do leitor para questões irrelevantes, para desviá-lo das questões relevantes. O que importa, então, é o não-dito. Exatamente por instaurar o silêncio, as questões relevantes não poderão ser encontradas no texto. Na verdade, o silêncio deixa apenas traços, vestígios, marcas de apagamento. Por isso, a tarefa do leitor crítico será, como tentei fazer acima, encontrar essas marcas e tentar recuperar seus significados.

A relação de Rawet com o judaísmo apresenta o mesmo caráter de ambigüidade, mediatização, inautenticidade. Com o importante acréscimo da questão ética, pois Rawet se sente chamado a refletir sobre a eticidade da comunidade em que vive. Por um lado, ele rompe formalmente com a comunidade judaica, recusa ser visto como judeu,

⁶⁵ Rawet, 1972:7. Mesmo na continuação desse comentário, Rawet não perde a ocasião de consignar seu desacordo com as práticas comunitárias: “Um pequeno detalhe: Spinoza foi excomungado pela comunidade judaica.”

⁶⁶ Em “Reflexões sobre a questão judaica”, Sartre desenvolve a tese de que, na raiz do anti-semitismo, o judeu é constituído pelo olhar cristão: “daí porque não constitui exagero afirmar que foram os cristãos que criaram o judeu, provocando uma brusca parada de sua assimilação e provendo-o, contra a sua vontade, de uma função em que depois primou.” (1968:40); e mais adiante: “Assim, o judeu está em situação de judeu porque vive no seio de uma coletividade que o considera judeu.” (1968:42)

⁶⁷ Ver a passagem, citada mais acima, em que Sócrates recomenda “ungir a cabeça [do poeta] com mirra, adorná-lo com fitas de lã e pô-lo no rumo de qualquer outra cidade”. (Platão, 1976:138, 399)

localiza nos judeus toda a sordidez do mundo, até mesmo se declara anti-judeu⁶⁸. Faz críticas pesadas à Bíblia, negando-lhe tanto originalidade quanto elevação⁶⁹. Como se pensasse: Se até ele mesmo, Rawet, é levado a condenar os judeus, imagine-se a imagem que o grupo hegemônico terá deles. Identificação com o agressor, sintoma de identificação traumática? É inevitável, então, que renegue sua judeidade, que condene o judeu que está dentro dele. Não quer mais *ser identificado como judeu*. Identificado por quem? Imediatamente, podemos pensar, por quem possa se interessar por sua identidade. Ou seja, pelo público do grupo hegemônico, os intelectuais seus pares, leitores da revista *Escrita*. Rawet parece acreditar que, se declarar em público que não é judeu, deixará de ser visto como judeu. Silêncio como estratégia do oprimido para não chamar atenção sobre si, para passar despercebido.

Curiosamente, o uso do silêncio como forma de expressão pode ser vista como marca do povo judeu (e também de outros povos com histórico de opressão), resultado das várias situações de silenciamento a que foi submetido durante séculos. Um interessante estudo sobre, de um lado, como se deram essas situações de silenciamento, e, de outro, como se manifestam no pensamento judaico contemporâneo, e também sobre as tensões que se estabelecem entre silêncio e fala, pode ser encontrado na obra de Andrew Vogel Etti, *Speaking silences: stillness and voice in modern thought and Jewish tradition*.

Mas não temos motivos para reduzir a campanha movida por Rawet a objetivos apenas imediatos; pelo contrário, podemos supor que, reconhecendo valor ético na literatura e optando por escrever livros, Rawet busca estabelecer uma conversa com o leitor futuro, aquele que ainda não nasceu, pois espera-se que os livros sobrevivam a

⁶⁸ “Aproveito os comentários sobre o livro de Erich Heller, *Kafka*, em tradução de James Amado, e publicado pela Cultrix, para fazer minha declaração pública, a quem interessar possa, de meu desvinculamento completo e total de qualquer aspecto relacionado com a palavra *judeu*, familiar ou não. Não, não sou anti-semita, porque semitismo não significa necessariamente judaísmo, sou *anti-judeu*, o que é bem diferente, porque *judeu* significa para mim o que há de mais baixo, mais sórdido, mais criminoso, no comportamento desse animal de duas patas que anda na vertical.” (Rawet, 1977:22)

⁶⁹ Por exemplo: “É lamentável que toda uma tradição de pensamento ocidental se veja vinculada a um texto que é uma colcha de retalhos, de origem duvidosa, um amontoado de belos poemas e relatos medíocres, de alguns atos sublimes, poucos, e de muitos atos sórdidos encobertos pela máscara da interpretação alegórica.” (Rawet, 1978:12); e também: “Meditando bem sobre a técnica de trabalho de meia dúzia de cafetões da bosta judaica que me aporrinhou a vida durante muito tempo, creio que o Velho Testamento tem alguma coisa a ver com o incêndio da Biblioteca de Alexandria. A maior biblioteca da antiguidade. Como fazer pesquisas agora? Não havia impresso, ainda. Pelo que dizem, vão ser precisos cinquenta anos para se conseguir ler uma parte dos *manuscritos do mar morto*. O Gênesis tem um cheiro hindu primitivo, invertido, e outras partes me parecem inversões de apropriações de velhos relatos asiáticos, sem caráter sincrético, comum na fusão religiosa.” (Rawet, 1979:75.)

seus autores. Tradição implica transmissão. Quem, então, será o leitor futuro para o qual Rawet se dirige?

Paradoxalmente, evidencia-se, pela leitura dos ensaios e depoimentos, que Rawet só vê o mundo pela ótica do judaísmo, não considera outro paradigma para situar os pensadores que povoam sua visão de mundo - todos eles judeus - do que o maior ou menor afastamento de cada um em relação ao que identifica (ou idealiza) como tradição judaica, ética judaica. Rawet critica Freud e Einstein porque eles teriam falhado, não enquanto pensadores da humanidade *tout court*, mas como pensadores *judeus*⁷⁰. No outro extremo, a grandeza de Spinoza e de Buber está na coerência deles com “a grande tradição judaica”⁷¹.

Como conciliar duas posições tão divergentes? É o que buscarei nos capítulos seguintes, através da análise de textos ficcionais de Rawet. Procurarei examinar como Rawet estrutura esses textos, para verificar se sua visão de mundo transparece na forma que lhes dá, se se aproxima da proposta de Adorno, para quem, como vimos acima, “a arte não consiste em propor alternativas, mas em resistir, pela forma e nada mais”. Além de ressaltar as questões éticas suscitadas, portanto, buscarei encontrar os elementos que compõem seu “fazer literário”, as estratégias discursivas e narrativas de que se vale para atingir seus objetivos.

Parece-me que no prefácio a *Angústia e Conhecimento* o próprio Rawet nos dá uma sugestão de caminho para entendermos como ele relaciona literatura e ética: “Creio que foi através [de] Buber que aprendi os primeiros elementos positivos de judaísmo. A experiência concreta só me havia mostrado os elementos negativos.”⁷² Um judaísmo com elementos positivos no plano do pensamento, em contraste com sua concretude, com seu funcionamento na prática, dominada por elementos negativos. O que incomoda Rawet, então, não é o judaísmo da grande tradição, o judaísmo ético, o judaísmo “forma particular de consciência”, ao qual ele teve acesso através da leitura de Spinoza e de

⁷⁰ “Constato, agora, que falharam porque como judeus, com uma forma particular de consciência, não conseguiram efetuar a transição de um ritualismo grotesco, às vezes patológico, para uma visão além da ciência no estranho animal chamado *homem*.” (Rawet, 1978:8)

⁷¹ “Uma especulação sobre este pêndulo só pode ser feita por homens como Spinoza, Buber, em que a ação da consciência se desenvolve na linha da grande tradição judaica, que não é bem a de um ritualismo estreito, nem de um sórdido comércio, estereotipado pela propaganda anti-semita.” (Rawet, 1978:10)

⁷² Rawet, 1978:7.

Buber, através do estudo do hassidismo, mas sim o fato de que o povo judeu se afastou dessa tradição, abandonou essa ética, fato que Rawet percebe em sua experiência concreta, e do qual se ressentia. Mas não é essa, precisamente, a situação e a missão do profeta bíblico: denunciar o povo por ter se afastado dos mandamentos; chamar o povo ao arrependimento, ao retorno?

*Passamos a vida inteira à espera de um homem que nos diga algo de fundamental, e quando percebemos vagamente que talvez ele já nos tenha procurado, não podemos deixar de concluir com amargura que nós não o soubemos ouvir, e muito menos identificar. Esperávamos sem estar preparados para a espera. E por acaso, esse homem foi talvez o único a quem humilhamos.*⁷³

Uma epifania perdida. Esse trecho de *Abama*, ao mesmo tempo que evoca a esperança messiânica do judaísmo, ilustra a infinita responsabilidade ética para com o outro, cujo rosto nos diz “não matarás!”, a quem somos proibidos de humilhar porque já o Talmud declarava assassino a quem humilha o seu próximo⁷⁴. Talvez possamos, então, pensar que Rawet, imbuído do mandado involuntário de profeta⁷⁵ - um chamado que o obriga a escrever - faz de sua literatura o instrumento de um discurso ético que exige justiça para o oprimido.

⁷³ Rawet, 1964:38.

⁷⁴ Baba Metzia, p. 58 fôlio 2: “Quem envergonha outro em público (‘embranquece a face do outro’) é como se derramasse sangue, e deve ser punido com a morte.” Não deixa de ser curioso e altamente digno de nota que Rawet perceba esse não-acolhimento do outro como um ato de humilhação. Vestígios de estudos talmúdicos? Não esqueçamos que até os quinze anos Rawet recebeu educação religiosa ortodoxa. Agradeço à Profa. Dra. Nancy Rozenchan a indicação da associação talmúdica entre humilhar e assassinar.

⁷⁵ Apontar para a relevância, em Rawet, da figura do *profeta*, não é uma arbitrariedade minha; já havia inspirado o protagonista do conto central de seu primeiro livro, *Contos do Imigrante*, em 1956. De fato, ocupa posição central em sua visão da questão ética. Em *Homossexualismo – sexualidade e valor*, por exemplo, Rawet observa: “o esquema lógico pré-fabricado nos diz que o profeta é isto ou aquilo. O profeta é um homem [...] Um corpo a manifestar capacidade de criar valores, e que se revela como exigência ética. [...] O profeta não prevê o futuro, não adivinha o número da sorte da loteria do próximo Sábado, nem diz se é possível conseguir ou não determinada coisa. O profeta berra. Sabe que presença no mundo é exclusivamente uma presença ética. [...] Ele é uma exigência ética.” (pp. 33-34) É importante, aqui, a forma como o profeta atua; segundo Rawet, o profeta **berra**. “Berrar” não será a intenção de Rawet em seus escritos, aceitando uma missão profética? Não a missão assumida por Dante, que se acha em estado de graça e portador de uma revelação, mas a de “voz que clama no deserto” (Isaias, 40:3), que mesmo berrando sabe que não será ouvido. Que mesmo sabendo que não será ouvido não desiste de clamar.

Lembro a exortação de Isaías: “Aprendeis a fazer o bem; atendei à justiça; repreendei ao opressor; defendei o direito do orfão; pleiteai a causa das viúvas”⁷⁶.

⁷⁶ Isaías, 1:17.

BIBLIOGRAFIA DO CAPÍTULO

- A Bíblia*. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. 2ª edição. (1ª edição: 1956)
Tradução: João Ferreira de Almeida, 1132 p.
- ADORNO, Theodor W. - “Engagement” em *Notes sur la littérature*. Paris: Flammarion, 1984, pp. 285-306. Tradução do alemão: Sibylle Muller.
- AGNON, Sch. I. - *Novelas de Jerusalém*. São Paulo: Perspectiva, 1967. Tradução: J. Guinsburg e equipe, 432 p.
- ALIGHIERI, Dante - *Epistle to Cangrande*. url: <http://ccat.sas.upenn.edu>. Tradução: James Marchand.
- *Divina Comédia*. Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre: W.M.Jackson Inc., 1948. Tradução anotada de J. P. Xavier Pinheiro, prefácio de Raul de Polillo, 2 vols., 770 p.
- *A Divina Comédia*. São Paulo: Editora 34, 1999. (*La divina commedia*. Extraído de *Dante Alighieri: tutte le opere*. Roma: Newton, 1993). Edição bilingüe, tradução e notas de Italo Eugênio Mauro. 3 vols., 694 p.
- BENJAMIN, Walter - “Carta a Martin Buber” (178) em *The Letters of Martin Buber*. New York: Schocken Books, 1991, pp. 196-198. (*Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Heidelberg: Lambert Schneider, 1975, translated by Richard and Clara Winston and Harry Zohn.), 722 p.
- BERTONI, G. - *Dante*. São Paulo: Athena Editora, s.d. (traduzido do italiano sem indicação do tradutor), 87 p.
- BLANCHOT, Maurice - “Enigma” (pp. 5-10) em *Literature and the Ethical Question (Yale French Studies number 79*, Claire Nouvet, editor, translated by Paul Weidmann). New Haven: Yale University Press, 1999, 274 p.
- BLOOM, Harold - “The strangeness of Dante: Ulysses and Beatrice” (pp. 72-98) em *The Western Canon: the books and schools of the ages..* New York: Riverhead Books, 1995, 546 p.
- ECO, Umberto - “A Epístola XIII, o alegorismo medieval, o simbolismo moderno” (pp. 247-277) em *Sobre os Espelhos e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1989. (*Sugli specchi e altri saggi*. Milano: Gruppo Editoriale Fabri, Bompiani, Sonzogno, Etas, 1985, tradução: Helena Domingos e João Furtado), 424 p.
- ETKIND, Efim - “Introduction” (pp. 9-22) em Grossman, V., *Vie et Destin*. Lausanne, Suisse: L’Age d’Homme, 1980

ETTIN, Andrew V. - *Speaking silences: stillness and voice in modern thought and Jewish tradition*. Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1994, 212 p.

GROSSMAN, Vassili. *Vie et Destin* prefaciado por Efim Etkind. Lausanne, Suisse: L'Age d'Homme, 1980. Tradução do russo: Alexis Berelowitch e Anne Coldefy-Faucard, 824 p.

JAEGER, Werner - *Paidéia: a formação do homem grego*. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1995, (1ª edição: 1986). (*Paideia, die formung des Griechischen Menschen*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1936, tradução: Artur M. Parreira), 1422 p.

LEVINAS, Emmanuel - “La réalité et son ombre” (pp. 104-117) em *Temps Modernes*, novembro de 1948.

----- “Es fundamental la Ontologia?” em *Entre nosotros. Ensayos para pensar en outro* (pp 13-23). Valência: Pre-Textos, 1993. (*Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Éditions Bernard Grasset, 1991, tradução castelhana de José Luis Pardo Torío), 292 p.

----- *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. (*Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Éditions Grasset Fasquelle, 1991, tradução coordenada por Pergentino Stefano Pivatto), 302 p.

----- “The other in Proust” pp. 99-105 em *Proper names*. Stanford, California: Stanford University Press, 1996. (*Noms propres*, Paris: Fata Morgana, 1975, translated by Michael B. Smith), 196 p.

----- “Dieu et la Philosophie” (pp. 93-127) em *De Dieu Qui Vient à l'Idée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998, 272 p.

----- *Da existência ao existente*. Campinas, SP: Papirus, 1998. (*De l'existence à l'existant*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986, tradução de Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon), 120 p.

----- *Totalité et Infini*. Paris: Kluwer Academic, 2000. 348 p.

LISPECTOR, Clarice - “Obsessão” (pp. 25-64) em *A Bela e a Fera*. 4ª edição. (1ª edição: 1979). Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992, 118 p.

MONGELLI, Lênia Márcia, VIEIRA, Yara Frateschi - *A Estética Medieval*. São Paulo: Editora Ibis, no prelo.

NESTROVSKI, Arthur Rosenblat – “Samuel Beckett” (pp. 78-79) em *Beckett, Samuel, Proust*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1986, 79 p.

PLATÃO - *A República*. Volumes VI-VII de *Diálogos*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1976. Tradução: Carlos Alberto Nunes, 424 p.

POPPER, Karl Raimund - *A sociedade aberta e seus inimigos*; 3ª. edição, Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1987, tomo I – “O fascínio de Platão”. (*The open society and its enemies*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1957, tradução da edição de 1957 – revista e atualizada pela edição de 1973 - por Milton Amado), 398 p.

RAWET, Samuel - *Abama*. Rio de Janeiro: GRD, 1964, 84 p.

----- *Consciência e Valor*. Rio de Janeiro: Orfeu, 1969, 42 p.

----- *O terreno de uma polegada quadrada*. Rio de Janeiro: Orfeu, 1969, 208 p.

----- *Homossexualismo – sexualidade e valor*. Rio de Janeiro: Olivé, 1970, 52 p.

----- “Rawet fala de Rawet”. Depoimento a Flávio Moreira da Costa. *Jornal Correio da Manhã*, 18/07/1972.

----- “Samuel Rawet, um grande desconhecido”. Depoimento a Flávio Moreira da Costa. *Revista Escrita*, ano I n° 2, 1975, pp 16-17.

----- “O solitário caminhante do planalto”. Depoimento a Esdras do Nascimento. *Revista Ficção*, 1976, pp 80-85.

----- “Kafka e a mineralidade judaica ou a tonga da mironga do kabuletê”. *Revista Escrita*, ano II, n° 24, 1977, pp 22-23.

----- *Angústia e Conhecimento*. São Paulo: Vertente Editora, 1978, 40 p.

----- “Beni soit qui mal y pense”. *Revista Escrita*, ano IV, n° 28, 1979, pp 75-78.

----- “Andanças e mudanças de Samuel Rawet”. Em Flávio Moreira da Costa, *Vida de Artista – Um livro de encontros e entrevistas*. Porto Alegre: Sulina, 1990, pp 141-146.

ROBBINS, Jill - *Altered reading: Levinas and literature*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999. 192 p.

ROCHA, Helder da. *Dante Aleghieri – A Divina Comédia*.

url: <http://www.ibpinet.net/helder/dante/index.html>, 2000.

ROSENBAUM, Yudith - *Metamorfoses do Mal: Uma leitura de Clarice Lispector*. São Paulo: Edusp, 1999, 192 p.

ROSENZWEIG, Franz - *Understanding the sick and the healthy: a view of world, man and God*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1999. (*Buchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 1992, tradução e introdução de Nahum Glatzer e uma nova introdução de Hilary Putnam.), 120 p.

SARTRE, Jean-Paul - “Qu’est-ce la littérature?” em *Situations, II*. Paris: Gallimard, 1948, 336 p.

----- “Reflexões sobre a questão judaica” em *Reflexões sobre o racismo*. 5ª edição. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968. (“Réflexions sur la question Juive”, Paris: Librairie Gallimard, tradução de J. Guinsburg), 128 p.

SELIGMANN-SILVA, Márcio - *Ler o Livro do Mundo. Walter Benjamin: Romantismo e Crítica Poética*. São Paulo: Iluminuras, 1999, 249 p.

----- *Adorno*. São Paulo: Publifolha, 2003 (coleção Folha Explica), 112 p.

VIDAL-NAQUET, Pierre - *Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. (*Les Grecs, les historiens, la démocratie: le grand écart*. Paris: Éditions La Découverte & Syros, 2000, tradução: Jônatas Batista Neto), 358 p.

VIEIRA, Nelson - *Jewish Voices in Brazilian Literature: a Prophetic Discourse of Alterity*. Gainesville, FL: University Press of Florida, 1995, 256 p.

Rawet-Buber: O não-encontro como modo do ser

Quando Samuel Rawet nasceu, em 1929, sua cidadezinha natal na Polônia, Klimotow, era praticamente uma aldeia judaica. Tendo emigrado para o Brasil ainda criança, em 1936, Rawet guardou de sua infância imagens de um modo de vida fortemente marcado pela atmosfera religiosa e pela onipresença da comunidade. Entrevistado em 1972 por Flávio Moreira da Costa, Rawet referiu este período em tons nostálgicos:

Tenho lembranças da vida na aldeia, lembranças do inverno, da vida religiosa, da convivência com parentes, lembranças inclusive de um mundo que não existe mais e que mais tarde passou a me interessar por ser um mundo – não sei bem localizar – talvez da Idade Média, ou do século XVIII ou mesmo XVII. Um grupo judaico que se organiza em determinada região, mesmo quando a religião não tem caráter muito forte, possui mais um sentido de tradição. Por isso, alguns detalhes da vida do dia-a-dia, ligados ao nascimento, a qualquer formalidade da vida civil, me marcaram muito. Só muito tempo depois é que eu fui dar importância àquilo, que estava ligado a um movimento que Martin Buber andou estudando – o Hassidismo – um movimento religioso da Europa Oriental, e que chegou a ter importância enorme para mim, filosófica inclusive.⁷⁷

A importância de Buber para Rawet parece ter ido mais além do âmbito filosófico, da visão de mundo que Rawet elaborou; de certa forma, Buber pode ter permanecido, para Rawet, uma espécie de último canal de contato com o judaísmo, à medida em que rompia com seu grupo familiar primário e se afastava cada vez mais da comunidade judaica que veio a encontrar no Rio de Janeiro. A distinção estabelecida por Buber entre *religião* e *religiosidade*⁷⁸ pode ter significado, para Rawet, a chave da

⁷⁷ Moreira da Costa (1990:142) (O texto é uma republicação de “Rawet fala de Rawet”, depoimento a Flávio Moreira da Costa. Rio de Janeiro, jornal Correio da Manhã, 18/07/1972). O hassidismo é um movimento religioso judaico fundado por Israel ben Eliezer de Mesbitch (Miedzibor), denominado Baal Shem Tov (“mestre do bom nome”), que viveu de 1700 a 1760. Buber dedicou diversas obras ao estudo do movimento, tais como *A mística judaica*, *Gog e Magog*, *Lendas do Baal Schem*, *Rabi Nachman de Bratzlav*, *A mensagem hassídica*, *O caminho do homem segundo o hassidismo*, *Histórias do Rabi* (publicado no Brasil pela Editora Perspectiva em 1967).

⁷⁸ Ver por exemplo Levinas (1996:17-35), particularmente p. 29: “A relação é uma fulguração de instantes sem continuidade, que recusa ser uma existência contínua, possuída. Talvez este modo de ver as coisas esteja também relacionado ao liberalismo religioso de Buber – *sua religiosidade que se mantém oposta à religião* (grifo meu), e o leva, por reação contra as formas fixas, rígidas, de um dogmatismo espiritual, a colocar o contato acima de seu conteúdo, e a pura, inqualificável presença de Deus, acima de todo dogma e regra.” (“The relation is a fulguration of instants without continuity, which refuses to be a continuous, owned existence. Perhaps this way of seeing things is also related to Buber’s religious

possibilidade de continuar sendo judeu, permanecer ligado ao que chamava de “grande tradição judaica”, sem que, para isso, se sentisse obrigado a manter quaisquer vínculos com os judeus de seu meio ambiente, que considerava “mineralizados”. De qualquer forma, transparece nitidamente, desse depoimento, o peso que a noção de *tradição* exerceu sobre Rawet, e a forte associação, para ele, entre essa noção e a figura de Buber. Em 1978, Rawet publicou um pequeno volume com o nome de *Angústia e Conhecimento*, misto de ensaio filosófico e acerto de contas com seus familiares, sub-intitulado *Ética e Valor*. Rawet escreveu para este livro um prefácio a que, significativamente, deu o título de “As Utopias do Judeu Buber”, e no qual torna manifesta sua filiação às idéias de Buber. Transcrevo parte do prefácio:

Em março de 1965 deixei Israel triplamente frustrado: o nojo de algumas rasteiras profissionais numa sociedade competitiva, a impossibilidade de visitar o Jardim das Oliveiras [...] e a doença de Martim Buber [sic]⁷⁹, que anulou o pedido de uma visita. Quando saltei no aeroporto de Tel-Aviv eu levava apenas a admiração por um homem no país: Buber. O resto era mitologia. [...] Não pretendia conversar com ele, nada tinha a dizer, nem a ouvir. [...] Creio que foi através de Buber que aprendi os primeiros elementos positivos de judaísmo. A experiência concreta só me havia mostrado os elementos negativos. [...] Em março de 1965 deixei Israel triplamente frustrado. Em junho de 1965 Buber morre durante o trabalho: uma tradução alemã do Livro de Job. Alguns anos

liberalism – his religiosity which stands opposed to religion, and leads him, in reacting against the fixed, rigid forms of a spiritual dogmatism, to place contact above its content, and the pure, unqualifiable presence of God above all dogma and rule.” – tradução minha). Este conceito de Buber é tão relevante para a aproximação que fazemos, que justifica transcrever um trecho da formulação do próprio Buber: “Religiosidade é o sentimento de um homem de assombro e adoração, uma sempre renovada articulação e formulação desse sentimento de que, transcendendo seu ser condicionado e ao mesmo tempo brotando de seu verdadeiro núcleo, existe algo que é incondicionado. Religiosidade é o seu anseio de estabelecer uma comunhão viva com o incondicionado, seu desejo de realizar o incondicionado através de sua ação, transpondo-o no mundo do homem. Religião é o somatório final dos costumes e ensinamentos articulados e formulados pela religiosidade de uma certa época na vida de um povo; suas prescrições e dogmas são rigidamente determinados e transmitidos como obrigação inalterável para todas as futuras gerações, sem atentar para sua religiosidade recém desenvolvida, que procura novas formas.” (“Religiosity is man’s sense of wonder and adoration, an ever anew becoming, an ever anew articulation and formulation of his feeling that, transcending his conditioned being yet bursting from its very core, there is something that is unconditioned. Religiosity is his longing to establish a living communion with the unconditioned, his will to realize the unconditioned through his action, transposing it into the world of man. Religion is the sum total of the customs and teachings articulated and formulated by the religiosity of a certain epoch in a people’s life; its prescriptions and dogmas are rigidly determined and handed down as unalterably binding to all future generations, without regard for their newly developed religiosity, which seeks new forms.”, Buber, 1972:80, tradução minha).

⁷⁹ Rawet usa sempre neste texto grafar *Martim* ao invés de *Martin*.

*antes eu havia começado um pequeno trabalho pessoal, interior, a experiência dolorosa de repensar, em termos próprios, o mundo. Era o mergulho delirante nas utopias e os choques do confronto com a realidade concreta. [...] O tempo e a releitura, agora, da edição brasileira de O Socialismo Utópico, de Martin Buber, confirmaram a minha intuição.*⁸⁰ [grifos de Rawet]

Quero deixar apenas anotado aqui, para retomar mais adiante, que Rawet registra três frustrações mas praticamente dedica todo o “prefácio” a uma delas - o não-encontro com Buber. O tema nuclear do nojo é apenas aludido, de passagem, sem maiores comentários (“[...] o nojo de algumas rasteiras profissionais numa *sociedade competitiva*”), desvalorizado, como que nivelado ao incidente que o impediu de visitar o Jardim das Oliveiras, mas sem deixar de vincular a situação com o judaísmo “concreto”, que só se lhe apresentava como “elementos negativos”.

Rawet parece constituir Buber em ícone, em ídolo a ser contemplado em êxtase, em símbolo vivo daquela *tradição* a que se referira no depoimento a Flávio Moreira da Costa. Indo a Israel, empenha-se por obter permissão para visitá-lo, mas nem ao menos tem a intenção de conversar com Buber. Quer apenas estar em sua presença. Pode-se pensar que a ligação de Buber com o hassidismo - cujo entendimento por Buber Scholem achava algo mitificado e distorcido⁸¹ - abre para Rawet um caminho de fuga ao confronto com a realidade concreta, em direção a uma infância igualmente mitificada: nas imagens dessa infância, a vida comunitária e o ambiente hassídico, ambos idealizados, prevalecem sobre a consciência da imensa pobreza em que sua família vivia, fator determinante na decisão de emigrar para o Brasil. É como se a simples contemplação de Buber, a mera constatação de que Buber realmente existia, fosse capaz de garantir a imagem que Rawet faz de sua infância, de atribuir significado palpável à sua idéia de tradição.

Meu propósito neste capítulo é investigar se e como o pensamento filosófico de Buber, manifestamente incorporado por Rawet, acabou por encontrar lugar em suas

⁸⁰ Rawet, 1978:7-8.

⁸¹ A crítica de Scholem, não obstante, não impediu a continuidade do relacionamento entre Scholem e Buber. Como observou Grete Schaeder (1991:33): “Mesmo quando Scholem declarou publicamente que a concepção de Buber do hassidismo não correspondia ao fenômeno histórico, não seguiu-se uma ruptura entre os dois homens.” (“Even when Scholem publicly declared that Buber’s conception of Hadidism did not correspond to the historical phenomenon, no breach between the two men ensued.”, tradução minha)

criações ficcionais. Para tanto, principio esboçando, em poucas palavras, as idéias elaboradas por Buber.

Eu e Tu, publicado na Alemanha em 1923, é a obra fundamental para a compreensão do pensamento de Buber. Neste texto, Buber desenvolve a idéia de que o homem pode relacionar-se com o mundo, a cada momento, em um de dois modos distintos, em correspondência com as duas possíveis atitudes do homem em face do mundo. A atitude do homem em face do mundo se expressa na palavra-princípio que ele pode proferir para o *outro*. Palavras-princípios são pares de vocábulos: uma palavra-princípio é o par *Eu-Tu*, a outra é o par *Eu-Isso*. Como a palavra-princípio proferida engloba a própria atitude do Ser e assim identifica o modo de relacionamento do *Eu*, então o *Eu* do homem também é duplo: o *Eu* que diz *Tu* é radicalmente diferente do *Eu* que diz *Isso*.

Para Buber, somente existe *relação*, propriamente falando, no mundo do *Eu-Tu*. A palavra-princípio *Eu-Isso* implica o mundo como experiência, mundo no qual o homem experiencia a superfície das coisas e adquire um saber sobre sua natureza e sua constituição. Ou seja, um mundo de *conhecimento*. Quando se diz *Isso* ao *outro*, o que ou quem quer que seja esse *outro*, o *outro* está sendo abordado como *coisa*, reificado como *objeto de conhecimento*.

Diferentemente do *Isso*, o *Tu* não pode ser experienciado. Não pode ser procurado, não pode ser estudado, não pode ser conhecido. A relação *Eu-Tu* se dá como *encontro* e envolve os parceiros em sua totalidade. A relação *Eu-Tu* não se dá como fusão do *Eu* no *Tu*, como quereriam os místicos, nem como incorporação do *Tu* pelo *Eu*; o encontro se realiza *entre* o *Eu* e o *Tu*, mantidas ambas as individualidades. Para Buber, relação é reciprocidade - no mesmo evento em que determinado *outro* é meu *Tu*, eu sou o *Tu* desse *outro*, e por isso meu *Tu* atua sobre mim assim como eu atuo sobre ele. No modo *Eu-Isso*, obviamente, não há reciprocidade: meu objeto de estudo não procura me conhecer.

Esta reciprocidade, ou mutualidade, no entanto, não pode ser encontrada em todos os encontros *Eu-Tu*. Devemos, por certo, ter presente que no “Post-Scriptum” a *Eu e Tu*, escrito 40 anos após, Buber exclui expressamente determinadas relações da possibilidade de reciprocidade, assinalando a radicalidade de sua assimetria. Assim, Buber relaciona, entre “as diversas relações *Eu-Tu* que, por sua própria natureza, não podem realizar-se na plena mutualidade”, a relação do educador com seu discípulo, a

relação entre o psicoterapeuta e seu paciente e a relação do orientador de consciência com o seu orientado.⁸²

É importante comparar isto, que para Buber é apenas uma ressalva, com a posição de Levinas, para quem a relação inter-pessoal é sempre assimétrica, a ponto de excluir até mesmo a gratidão. Assim, Levinas diz que “nunca minha relação para com o próximo é a recíproca daquela que vai dele a mim, pois nunca estou quite para com o outro. A relação é irreversível.”⁸³, e também, “logo, *a Obra pensada radicalmente é um movimento do Mesmo em direção ao outro que não retorna jamais ao Mesmo*. A Obra pensada a fundo exige uma generosidade radical do movimento que vai do Mesmo em direção ao Outro. Exige, portanto, *ingratidão* do Outro. A gratidão seria precisamente o retorno do movimento a sua origem.”⁸⁴.

O ensaio “Martin Buber and the Theory of Knowledge” (título da versão em inglês, à qual tive acesso), em que Levinas apresenta “algumas objeções” às idéias de Buber, gerou uma resposta pouco amistosa de Buber, na qual afirmou que Levinas estava enganado a seu respeito; esta resposta, por sua vez, levou Levinas a endereçar-lhe uma carta que, por fim, obteve de Buber um comentário lacônico. Apesar da importância da tarefa, não é aqui o lugar para aprofundar as divergências entre os dois grandes pensadores judeus, e por isso remeto o leitor a Levinas (1996), onde todos estes textos estão disponíveis.

O que é *importante* no pensamento de Buber? O que é impactante e produz conseqüências para o dia-a-dia? Tenho presente que Buber é muito mais do que o que pode ser dito aqui, e procuro evitar reduzi-lo a uns poucos chavões. Apenas tendo em vista essa reflexão em curso sobre Samuel Rawet, dois pontos são centrais.

O primeiro ponto é a fugacidade do *Tu*, que implica a inevitabilidade do *Eu-Isso*:

Todavia, a grande melancolia de nosso destino é que cada TU em nosso mundo deve tornar-se irremediavelmente um ISSO. Por mais exclusiva que tenha sido a sua presença na relação imediata, tão logo esta tenha deixado de atuar ou tenha

⁸² Buber, 1979:150-152.

⁸³ Levinas, 1998:12.

⁸⁴ “Luego, *la Obra pensada radicalmente es un movimiento del Mismo hacia el Otro que no retorna jamás al Mismo*. La Obra pensada a fondo exige una generosidad radical del movimiento que va en el

sido impregnada por meios, o TU torna-se um objeto entre objetos, talvez o mais nobre, mas ainda um deles, submisso à medida e à limitação. A atualização da obra em [um] certo sentido envolve uma desatualização em outro sentido. A contemplação autêntica é breve; o ser natural que acaba de se revelar a mim no segredo da ação mútua, se torna de novo descritível, decomponível, classificável, um simples ponto de interseção de vários ciclos de leis. E o próprio amor não pode permanecer na relação imediata; ele dura mas numa alternância de atualidade e de latência. O homem que, agora mesmo era único e incondicionado, não somente à mão, mas somente presente, que não podia ser experienciado mas somente tocado, torna-se de novo um ELE ou ELA, uma soma de qualidades, uma quantidade com forma. Agora eu posso, de novo, extrair dele o colorido de seus cabelos, de sua voz ou de sua bondade; porém enquanto eu fizer isso, ele não é mais meu TU ou não se transformou ainda novamente em meu TU.⁸⁵

Neste trecho, Buber submete-se à inexorabilidade do *Isso*; mas sem resignação: pouco mais adiante, afirma que a própria condição de *humano* depende da capacidade do homem de recusar-se ao império do *Isso*:

E com toda a seriedade da verdade, ouça: o homem não pode viver sem o ISSO, mas aquele que vive somente com o ISSO não é homem.⁸⁶

É preciso viver com o *Isso*; mas, para se manter humano, o homem deve preservar a possibilidade do *Tu*; deve viver em busca da *relação*. Não obstante, a idéia de que a relação *Eu-Tu* é fugaz, de que o ser humano é incapaz de sustentá-la, de que logo a relação perde sua atualidade, percorre toda a obra de Buber, como se lê neste outro trecho:

Porém, quando um ente vivo surge dentre as coisas e se torna um ser para mim e se volta para mim na proximidade e na palavra, quão inevitavelmente breve o instante no qual este ser nada mais é do que um Tu! Não é a relação que

Mismo havia el Otro. Exige, por lo tanto, *ingratitude* del Otro. La gratitud sería precisamente el retorno del movimiento a su origen.”, Levinas, 1993:50, grifos de Levinas, tradução minha.

⁸⁵ Buber, 1979:19-20.

*necessariamente se debilita, mas a atualidade de sua imediatez. O próprio amor não pode persistir na imediatez da relação; ele dura, porém numa alternância de atualidade e latência. Cada Tu no mundo é obrigado, por sua própria natureza, a se tornar uma coisa para nós ou de voltar sempre ao estado de coisa.*⁸⁷

O modo *Eu-Issó* é inevitável, e mesmo imprescindível para a vida humana. Mas Buber mantém que o modo *verdadeiro* de viver é o *Eu-Tu*. É certo que o homem está condenado a não poder sustentar seus encontros por mais do que breves períodos, instantes fugazes. Para ser de fato *homem* deve, então, empenhar-se ao máximo para promover o encontro, proferir sempre o *Tu* para seu próximo, empregar todas as suas forças para contrapor-se à irresistível entropia do *Eu-Issó*. Pode-se talvez perceber, na importância que Rawet atribuiu à malograda entrevista com Buber, um eco desse imperativo de promover o encontro, da necessidade do encontro para que o homem possa sentir-se homem..

O outro ponto a destacar no pensamento buberiano é seu caráter teológico, ou seja, a imagem que Buber apresenta de Deus como o TU eterno, aquele ser, se de Deus se pode dizer *ser*, que nunca se torna um ISSO, que nunca podemos experienciar, conhecer, medir, decompor, analisar; com quem ou entramos numa autêntica relação *Eu-Tu*, com a totalidade de nosso ser, ou absolutamente não entramos em contato; aquele ser em permanente disponibilidade para o encontro com o homem, cuja “inqualificável presença” está “acima de todo dogma e regra”, como comentou Levinas. Para Buber, todas as relações *Eu-Tu*, todos os encontros que o homem é capaz de manter, apontam para Deus:

As linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no Tu eterno. Cada Tu individualizado é uma perspectiva para ele. Através de cada Tu individualizado, a palavra-princípio invoca o Tu eterno. Da mediação do Tu de todos os seres, surge não só a realização das relações para com eles mas também a não realização. O Tu inato realiza-se em cada uma delas, sem, no entanto, consumir-se em nenhuma. Ele só se consuma plenamente na relação

⁸⁶ Buber, 1979:39.

⁸⁷ Buber, 1979:114.

*imediate para com o Tu que, pela sua própria essência, não pode tornar-se Isso.*⁸⁸

A relação *Eu-Tu* com Deus engloba, totaliza, compreende, todas as relações *Eu-Tu* do homem com os outros homens, com a natureza, com os seres espirituais. Ou seja, o homem só consome o *encontro*, só atinge a relação autêntica, quando busca a Deus, gesto que Buber denomina de *conversão*. Esta associação entre a conversão como gesto de busca a Deus e a autenticidade da relação confere, então, à idéia de conversão, importância fundadora no pensamento de Buber. Não obstante Buber não aprofundar o tema em *Eu e Tu*, podemos apreciar sua ressonância na extensa correspondência que manteve com Franz Rosenzweig⁸⁹, para quem, também, a conversão é fundamental. Por exemplo, em 27/08/1922, Rosenzweig escreveu para Buber:

*Por que tentamos ensinar? Você sabe e eu sei que, na prática, aperfeiçoamento e conversão, tanto de nós mesmos quanto de nossos vizinhos, raramente andam de mãos dadas com o ensino – tão raramente, de qualquer maneira, que não valem a pena grandes esforços nesse sentido. [...] o ensino afeta os discípulos só indiretamente, só em um modo preparatório, só removendo obstáculos, por assim dizer em antecipação (neste “em antecipação” reside o perigo de ensinar). De forma que o indivíduo, quando a voz o chamar, irá reconhecê-la e obedecer-lhe, ao invés de exigir saber quem está chamando e, naturalmente, não recebendo qualquer resposta, não obedecendo-lhe.*⁹⁰

⁸⁸ Buber, 1979:87.

⁸⁹ Além de trabalharem juntos em vários projetos, como a grandiosa tradução da Bíblia para o alemão, Buber e Rosenzweig mantiveram abundante correspondência, que não foi ainda inteiramente publicada. Algumas cartas foram incluídas no volume que estamos citando, outras podem ser encontradas em *Briefe*, editado pela esposa de Rosenzweig em colaboração com Ernst Simon (Berlin, 1935).

⁹⁰ “Why do we try to teach? You know and I know that in practice improvement and conversion, both of ourselves and our neighbors, very rarely goes hand in hand with teaching – so rarely, at any rate, that it is not worth going to great effort about it. [...] teaching affects learners only indirectly, only in a preparatory way, removing hindrances only, so to speak, in anticipation (in this ‘in anticipation’ lies the *danger* of teaching). So that the individual, *when* the voice calls him, will recognize and obey it, instead of demanding to know who is calling and, naturally receiving no answer (which, if it were to keep to the sense of his inquiry would have to come in the third person), *not* obeying it.”), Rosenzweig, Franz – “letter 272” em Buber, 1991:276-277 (grifos de Rosenzweig, tradução minha).

Ou seja, a conversão é a obediência a um chamado, obediência que é prévia ao próprio entendimento do chamado⁹¹. Lembremos que o próprio Rosenzweig estivera tão afastado do judaísmo, a um passo do cristianismo, a caminho mesmo de se fazer batizar, que seu retorno ao judaísmo tem o significado de uma conversão. Em outra carta (16/07/1924), Rosenzweig volta ao tema, e refere sua própria experiência pessoal para mostrar que a conversão equivale a um renascimento, a uma nova vida:

*Certamente, não há analogia entre ensinar e agir. Mas existe entre pensar e agir. Pode-se realmente “fazer penitência” por pensamentos. A grande conversão em minha própria vida ocorreu de fato no reino dos pensamentos. É verdade que os atos eram ligados aos pensamentos: coisas previamente permissíveis ou mesmo comandadas eram, depois, não mais permissíveis. Mas isso era apenas consequência. E quando, depois de tudo, eu olhei de volta para a época anterior, não foram os atos que me horrorizaram, já que eles eram apenas consequências, mas o campo inteiro de posições em que eu então vivia – uma espécie de Barthianismo, como eu provavelmente lhe disse antes.*⁹²

Em carta a Karl Thieme de 16/02/1954, Buber admite que a vida pessoal de Rosenzweig teve grande influência sobre ele, mas nega que tenha sofrido influência dos ensinamentos de Rosenzweig, já que o conheceu depois de ter apresentado em público as idéias contidas em *Eu e Tu*, cuja primeira versão escrita remontaria ao outono de 1919⁹³. Não obstante, devemos levar em consideração a opinião de Grete Schaeder, para quem

⁹¹ Como em Ex. 24:7: “Tudo o que o Senhor falou nós faremos e escutaremos”; o fato de “faremos” vir antes de “escutaremos”, no versículo bíblico, é entendido como “obedeceremos antes mesmo de compreender”.

⁹² “To be sure, there is no analogy between learning and doing. But there is between thinking and doing. One really can ‘do penance’ for thoughts. The great conversion in my own life did in fact take place in the realm of thoughts. It is true that acts were attached to the thoughts; things previously permissible or even commanded were afterward no longer permissible. But this was only consequence. And when afterward I looked back upon the former time, it was not the acts that horrified me, since they were only consequences, but the entire field of views in which I then lived - a kind of Barthianism, as I have probably told you before.”, *ibid*, “letter 314”, em Buber, 1991:318-319.

⁹³ Buber, “letter 637” em Buber, 1991:585: “Rosenzweig’s personal life has had a great influence upon me; his teachings have not. Besides, as Rosenzweig himself attest in his *Letters* (p. 642), I became acquainted with his teachings after I had publicly presented the ideas of my book *I and Thou*, which was published shortly afterward, at the Freies Jüdisches Lehrhaus in Frankfurt am Main. The first written version of *I and Thou* goes back to the fall of 1919.” (tradução minha)

*a Estrela da Redenção não influenciou Eu e Tu, mas foi parcialmente responsável pela decisão de Buber de não escrever continuações daquela obra. O livro de Rosenzweig exaurira as possibilidades de uma colaboração existencial entre filosofia e teologia em uma direção particular; ele tinha redescoberto o teólogo filosofante que toma a bíblia judaica como seu ponto de partida. Deus, o mundo e o indivíduo estavam alinhados entre si com estrita consistência. A interpenetração da revelação bíblica com a filosofia lingüística de Johann Georg Hamann, que Buber apenas apontara em Eu e Tu, já se tinha tornado um método para Rosenzweig.*⁹⁴

Vimos que, para Buber, o encontro, a relação autêntica, só pode ocorrer na busca a Deus efetuada pelo gesto da conversão. Nas palavras de Buber,

O mundo do Isso é coerente no espaço e no tempo.

O mundo do Tu não tem coerência nem no espaço nem no tempo.

*Sua coerência ele a possui no centro onde as linhas prolongadas das relações se cortam: no Tu eterno.*⁹⁵

Significa dizer que, para Buber, a relação só pode ocorrer na atualidade do aqui e agora, na concretude do face-a-face, na presentificação do encontro entre o Eu e o Tu, em uma forma que necessariamente escapa à faculdade analítica/racionalista do homem, faculdade que o torna capaz de observar e analisar a coerência espaço-temporal do mundo do Isso. Buber vai mesmo ao ponto de sugerir que o nome impronunciável de Deus seja traduzido apenas como “eu sou presente como aquele que sou presente”, o que esvaziaria a grande revelação de Deus a Moisés em Êxodo 3:14⁹⁶ de qualquer conteúdo concreto. Lembro mais uma vez o comentário de Levinas, para quem Buber “coloca o contato acima de seu conteúdo”. Se o mundo do Tu não se caracteriza por coerência, por cognoscibilidade, então a revelação divina não contém uma mensagem,

⁹⁴ “*The Star of Redemption* did not influence *I and Thou*, but it was partly responsible for Buber’s decision not to write sequels to that work. Rosenzweig’s book has exhausted the possibilities of an existential collaboration between philosophy and theology in a particular direction; it has rediscovered the philosophizing theologian who takes the Jewish Bible as his starting point. God, the world, and the individual were aligned in relation to one another with strict consistency. The interpenetration of biblical revelation with Johann Georg Hamann’s linguistic philosophy, which Buber’s *I and Thou* only hinted at, had already become a method for Rosenzweig.”, Schaeder, 1979:30, grifos de Schaeder, tradução minha.

⁹⁵ Buber, 1979:116.

⁹⁶ “Disse Deus a Moisés: EU SOU O QUE SOU. Disse mais: Assim dirás aos filhos de Israel: EU SOU me enviou a vós outros.”

um conteúdo significativo, mas se dá como pura presença, pura relação; a revelação é o encontro. Em suas próprias palavras,

*Tal é a revelação eterna, presente aqui e agora. Não conheço nenhuma revelação e não creio em nenhuma que não seja, em seu fenômeno originário, semelhante a esta. Eu não acredito em uma auto-denominação ou em uma auto-definição de Deus diante do homem. A palavra da revelação é esta: “eu sou presente como aquele que sou presente”. O que se revela é o que se revela. O ente está presente, nada mais. A fonte eterna de força brota, o eterno toque nos aguarda, a voz eterna ressoa, nada mais.*⁹⁷

Voltemos agora a Samuel Rawet. Em 1972, Rawet publicou um ensaio intitulado *Eu-Tu-Ele*⁹⁸; apesar do ensaio não tratar de hassidismo e não mencionar Buber, parece evidente a intertextualidade, a referência ao *Eu e Tu* de Buber. Em 1963, cerca de dois anos antes do ansiado e frustrado encontro com Buber em Israel, viera à luz um pequeno volume de contos, a que Rawet chamou exatamente de *Diálogo*. O conto que dá nome à coleção é perpassado pelo mote *frente a frente*, evocativo do *face a face* de Buber; além de abrir e fechar a narrativa, a expressão aparece outras duas vezes, marcando momentos de pronunciada tensão à medida que se aproxima o encontro entre um pai e um filho, únicas personagens do conto.

O clima de tensão cresce na medida em que o narrador comunica ao leitor a expectativa vivida pelo filho desde que saíra de casa, pela manhã, a caminho do encontro com o pai que o aguardava quando voltasse, à noite. Vejamos, neste parágrafo que cito por inteiro apesar de sua extensão, como o narrador descreve as alternâncias de humor da personagem, e como envolve o leitor, levando-o a mergulhar em sua mente. É interessante observar que o filho enfrenta, na verdade, um forte conflito *interno*, consigo mesmo; tão forte que faz com que ele se perca de si. Um condenado à espera de que a sentença seja pronunciada. Note-se que aqui tudo ocorre na expectativa; estamos em face de uma pura experiência psíquica. Ao longo do dia, acontecimentos externos aparentemente banais são percebidos e vivenciados pelo filho no contexto da

⁹⁷ Buber, 1979:129.

⁹⁸ Rawet, 1972.

expectativa do momento decisivo. E o que se manifesta é uma torrente de nojo, de náusea, de mal contida ânsia de vômito:

Frente a frente. Precipitara-se enfim a espera de um dia, e o instante se carregava com o adensamento do fumo. A atenção no polegar, e o indicador que tritura um excesso de pele sobre a unha. Aquele preciso falar-lhe, dito pela manhã, com um acento inusitado, trazia em potencial uma sucessão de hipóteses. E o que mais temia era a decisão de que se sentia capaz em caso extremo, e o ímpeto de fazer jorrar de si uma possibilidade de ruptura. Queria evitá-la. Acumulava argumentos diante de pequenos atritos e conseguia adiá-la. Onde chegariam hoje?

Ressalto, nesse trecho, que um gesto há muito reprimido ameaça hoje “jorrar de si” - a possibilidade de ruptura com o pai é equiparada a um ímpeto de vomitar que deve ser contido ou pelo menos adiado, mediatizado por um “acúmulo de argumentos”. Continuemos:

[...] No ônibus para o centro pressentiu a oscilação de sentimentos que se revezariam até a noite. Irritou-se com os solavancos e com os pontapés do menino no colo da mãe, a seu lado. Pareceram-lhe feias as fachadas do casario, o comércio mesquinho e sujo de portinholas, ou ostensivo, imbecil na exuberância de fórmica e letreiros.

Como quem sente mal-estar em uma viagem, os solavancos do ônibus e os pontapés do menino no colo da mãe provocam náusea no protagonista; mesmo as imagens que lhe chegam dos objetos inanimados, as fachadas, as portinholas, as fórmicas e os letreiros, o perturbam, o irritam, por sua feiura, sua mesquinhez, sua imbecilidade.

[...] Canibalismo do açougueiro que, bem na parada, esmigalhava costelas no cepo, brandindo o machado de cabo curto, com o sangue a salpicar-lhe o rosto, e o avental estriado de coágulos. Manobra de caminhão, dois carros atravessados em frente ao bonde, e de longe, bandeirinha vermelha e a trepidação de um britador. E no mesmo local. Frangos pelados e empalados,

quartos rasgados de bois sangrando nos ganchos, e a palidez lunar de leitões na vitrina da geladeira.

Sempre o nojo, agora evocado em imagens ainda mais fortes, repugnantes: sangue, coágulos, frangos empalados, bois rasgados em quartos, leitões pálidos como a lua.

[...] Uma nesga azul de manhã insinuou calma e reconciliação, predispondo quietude e um manso fruir de paisagem. Bastava uma palavra, porém, um gesto solto, perdido, para turvar o entusiasmo. Assistiu à aula, entre torrentes de atenção e alheamentos demorados, em que se sentia inteiramente estranho ao local, representando-se nos hábitos em que o desejavam. Pela janela uma curva de praia, aconchego, representação hipotética de conforto, ausência de drama na sucessão de ondas. Também no trabalho, a intermitência de entusiasmo e cismares. Desgosto no punho da camisa que se molha no lavatório, no paletó que tem as rugosidades do ferro, e não a macieza do linho, desgosto na pele que cobre um corpo com a mesma aspereza de um algodão cru. Frente a frente.⁹⁹

Por fim, o nojo se transfigura em fastio, em tédio, em náusea existencial. Os raros momentos de entusiasmo são turvados por qualquer palavra escutada. Na aula, a sensação de alheamento, estranheza. No trabalho, cismares. Desgosto psíquico desviado para o punho da camisa, para o paletó. Desgosto na pele que encobre o desgosto na alma. Ao se perceber prisioneiro de um universo que se desertifica, capturado no mundo do *Issó* buberiano, a vida se torna insuportável para o filho.

Como assinalei acima, tudo acontece na psique do protagonista. A necessidade de comunicar ao leitor conteúdos e processos psíquicos da personagem levou Rawet a empregar, como forma literária desse conto, o chamado *fluxo de consciência*¹⁰⁰, e suas técnicas correspondentes. A forma já havia sido adotada por escritores da mais alta importância, como James Joyce, Virginia Woolf, William Faulkner, mas somente no

⁹⁹ Rawet, 1976:10-11.

¹⁰⁰ Agradeço à Profa. Dra. Valéria de Marco por ter, em meu exame de qualificação, apontado para essa conexão e indicado a obra de Robert Humphrey, que me serviu de guia nessa análise.

romance. Seu uso na narrativa curta, e com tão desenvolvido domínio técnico, garante para Rawet - juntamente com Clarice Lispector, que na mesma época começava a usar esse procedimento em seus contos - posição pioneira e justifica a relevância de sua obra para a renovação do conto brasileiro¹⁰¹. Segundo Robert Humphrey, “para o romancista do fluxo de consciência, o problema da forma consiste em como pôr ordem na desordem. O autor quer descrever o caótico (a consciência humana em um nível incipiente) e se vê obrigado a manter sua narração distante do caótico (para fazer uma obra de arte).”¹⁰² Estamos, então, de volta à discussão do capítulo anterior com relação à *literatura engajada*, à função da literatura, e à ênfase de Adorno na questão da primazia da forma sobre o aspecto do conteúdo.

A narrativa se abre com um longo parágrafo *descritivo*, no qual o narrador anuncia o encontro entre os protagonistas, estabelece o cenário em que esse encontro se dará (“Frente a frente. O apito longínquo da locomotiva e o chiado quase inaudível da caldeira em funcionamento; o palavrão vindo da esquina ressoa pela rua e desperta ecos na garotada junto ao poste; noite que mais parece dia, clara, um preto quase azul sobre a linha do morro e as arestas de telhados. A separá-los, apenas a largura de um cômodo, e o nevoeiro espesso de incontáveis cigarros.”¹⁰³) e apresenta os protagonistas, ao tempo em que descreve sua entrada em cena (“O pai, sentado junto a um armário baixo, apóia o braço em seu tampo, e acomoda a cabeça na mão espalmada. Quando o filho entrara, já ele ali estava, na mesma postura, forjando argumentos para uma expectativa, recompondo e reelaborando cismas a indicarem um movimento inadiável. Com o cigarro nos lábios furtou-se ao cumprimento que teria efeito de ruptura, suspensão momentânea da cristalização de idéias, o que seria, para ele, pouco afeito a conclusões, um desastre”¹⁰⁴).

Trata-se então de uma descrição *dramática*, que coloca o leitor na posição de espectador de uma cena teatral. Com a entrada do filho, há a escolha de um outro ponto de vista, e o narrador passa-lhe a palavra, que precisa ser registrada por um *monólogo*

¹⁰¹ Ver, por exemplo, Assis Brasil (1970:8): “O ano de 1956 teria assim três pontos básicos para a exploração do novo – três marcos genuinamente estéticos: [...] 3 – Em relação ao conto, a estréia de Samuel Rawet com o livro *Contos do Imigrante*. Samuel Rawet seria assim, como já ficou dito, uma espécie de pioneiro, de visionário das novas conquistas e pesquisas do conto brasileiro de hoje.”

¹⁰² Humphrey, 1969:98, tradução minha.

¹⁰³ Rawet, 1976:9.

¹⁰⁴ Rawet, 1976:9.

interior, “Que tinha a dizer-lhe a empregada. Servisse o jantar, e pronto!”, somente depois conseguindo o narrador retomar sua descrição dramática, “De soslaio percorrera a distância à copa e estacionara, fração de segundo, no dorso recurvo sobre a mesa. O ventre contraiu-se, e apoiara a colher no fundo do prato, ao sentir-se vigiado. Sabia-se observado e a interferência tolhia-lhe os movimentos.”¹⁰⁵ A partir daí, nesse parágrafo inicial, a descrição do narrador sofre repetidas interrupções por monólogos interiores, caóticos, desordenados, que apontam para o desconforto do filho: “Por que alterar um estado de coisas com uma repentina decisão?”, e mais adiante, “Rompesse de vez com as impossibilidades, uma asneira qualquer, estardalhaço e a satisfação, ao menos, de um precedente a se agarrar em tentativas futuras!”, e ainda, “Quanto tempo levaria para comê-la? Ao levantar-se não lhe restaria outra alternativa senão a poltrona em frente ao pai, e o resto.”¹⁰⁶ Rawet maneja a técnica com uma tal maestria que seguidamente o leitor tem dificuldade para reconhecer se está frente à exposição do narrador ou a um monólogo interior do protagonista.

Humphrey assinala que “o monólogo interior é [...] a técnica utilizada na arte narrativa para representar o conteúdo mental e os processos psíquicos da personagem em forma parcial ou totalmente inarticulada, tal e como tais processos existem nos vários níveis de controle consciente, antes de ser deliberadamente formulados por meio da palavra.”¹⁰⁷ Esta conceituação, elaborada em 1954, pode parecer extremada, na medida em que supõe a existência de conteúdos mentais e processos psíquicos num nível anterior à sua manifestação em palavras – em outros termos, a existência de pensamento pré-verbal. Uma questão fascinante que divide os teóricos da psicanálise, como Jacques Lacan e Wilfred Bion, mas este não é o lugar para aprofundá-la. Alfredo Leme Coelho de Carvalho, em obra mais recente, de 1981 (apesar de fortemente apoiada na de Humphrey), recolhe a objeção de Stuart Gilbert, para quem “é igualmente sustentável a hipótese de que sem linguagem não pode haver pensamento”; o mesmo Gilbert enfatiza “o fato óbvio de que, mesmo que nós não *ensem*, certamente precisamos *escrever* com palavras”¹⁰⁸. De qualquer forma, Carvalho aceita a idéia de que “caracteriza o fluxo de consciência [...] também a natureza do material psíquico

¹⁰⁵ Rawet, 1976:10.

¹⁰⁶ Rawet, 1976:10.

¹⁰⁷ Humphrey, 1969:36, tradução minha.

¹⁰⁸ Stuart Gilbert, *James Joyce's Ulysses*, 2ª ed., Nova York: Alfred A. Knopf, 1952, p. 26, apud Carvalho, 1981:61, grifos do autor.

carreado para a obra, o qual, embora o autor o procure apresentar verbalmente, corresponde a *um nível anterior à fala, a uma pré-linguagem de estrutura truncada.*”¹⁰⁹

Obra mais atual, a *The Columbia Electronic Encyclopedia* registra:

*Fluxo de consciência, em literatura, técnica que registra os variados pensamentos e sentimentos de uma personagem sem consideração pela argumentação lógica ou sequência narrativa. O escritor tenta, pelo fluxo de consciência, refletir todas as forças, externas e internas, que influenciam a psicologia de uma personagem num dado momento.*¹¹⁰

Esta formulação não insiste no possível caráter pré-verbal do material psíquico, mas admite que o escritor quer retratar as forças, internas e externas, que afetam a psique da personagem. Podemos então aceitar como consenso mínimo que a técnica do fluxo de consciência se propõe a retratar estados psíquicos das personagens, em seu estado caótico, desagregado, um estado em que o discurso não se apresenta em forma coerente, organizada. Este caráter incoerente, fluido, do monólogo interior, descreve de maneira muito apropriada o estado psíquico do filho, desamparado, que agora só consegue interpor, ao evento totalmente indesejado do encontro com o pai, o curto tempo de comer a refeição.

Por outro lado, note-se que ao longo de todo o conto o filho permanece em silêncio; durante o “encontro” é tomado de intensa agitação, mas não consegue jamais romper o silêncio auto-imposto e atingir o estágio de formular seus pensamentos por meio da palavra. O filho não fala! Esmagado pela situação, só é capaz de formular monólogos interiores e solilóquios. É tão incapaz de falar quanto o narrador de expressar o que está acontecendo, impotência que obriga este a sair de cena a cada vez que o autor nos quer descrever os conteúdos mentais e os processos psíquicos do filho.

¹⁰⁹ Carvalho, 1981:60, grifo meu.

¹¹⁰ “Stream of consciousness, in literature, technique that records the multifarious thoughts and feelings of a character without regard to logical argument or narrative sequence. The writer attempts by the stream of consciousness to reflect all the forces, external and internal, influencing the psychology of a character at a single moment.” (tradução minha)

Verbetes “stream of consciousness.” *The Columbia Electronic Encyclopedia*, 6th ed. Copyright © 2003, Columbia University Press.

© 1994, 2000, 2001, 2002, 2003 on Fact Monster.

© 2003 Family Education Network.

25 Mar. 2004 <<http://www.factmonster.com/ce6/ent/A0846939.html>>.

Narrador impotente, equivocado. O narrador em terceira pessoa costuma ser percebido pelo leitor como onisciente, dotado de um poder narrativo, de um conhecimento dos fatos, que lhe confere uma posição de demiurgo. Então, quando o narrador abre o texto com a expressão “frente a frente”, ele estabelece com o leitor um pacto de leitura – “frente a frente” é encontro, o leitor entende que o que se segue será um diálogo. Mas, na seqüência, percebe que o diálogo não se dá, que o narrador está equivocado. Rawet quebra a convenção, provoca uma ruptura com as expectativas do leitor. Ao utilizar um narrador que ignora o que lhe incumbe narrar, transpõe seu equívoco para o leitor, estabelecendo a ironia na própria estrutura do texto. Mantendo a narrativa em terceira pessoa, Rawet coloca o leitor em equívoco e garante a radicalidade do conto.

O cenário descrito pelo narrador para o encontro é de cunho marcadamente impressionista, uma atmosfera saturada de ruídos¹¹¹, gostos¹¹², imagens¹¹³, que atingem a sensibilidade do leitor. A profusão de referências sensoriais, experienciáveis, marcas de um mundo reificado e, não obstante, natural, em um trecho tão curto, cria um clima opressivo, saturado, correlato óbvio do *Eu-Issó* buberiano.

Num romance de tese poderíamos, agora, esperar irromper, da imensidão deserta deste mundo *Eu-Issó*, a pura luminosidade do encontro, pai e filho dizendo-se mutuamente *Tu* e constituindo, ainda que por um curto espaço de tempo, a relação na qual ambos surgiriam como homens plenos. Mas Rawet não escolherá o caminho “fácil” de reduzir o texto ficcional a um simples veículo para exposição de idéias filosóficas, como o próprio Buber, de certa forma, fez com *Daniel* e com *Histórias do Rabi*. Não haverá superação, pai e filho não sairão do encontro transformados. Não obstante o filho trabalhar e estudar, como ficou claro na passagem citada acima, assistimos a um completo *desencontro*, o pai incapaz seja de dizer *Tu* ou mesmo *Issó*, o filho impotente sequer para preservar a possibilidade do diálogo, esmagado pela

¹¹¹ “O apito longínquo da locomotiva e o chiado quase inaudível da caldeira em funcionamento; o palavrão vindo da esquina recesso pela rua e desperta ecos na garotada junto ao poste;” (1976:9) “Ouvira a descarga no banheiro e, depois, na cozinha, o barulho de talheres. Gotejar de bica na pia, tampa com estrondo no fogão.” (1976:9)

¹¹² “[...] o gosto vegetal da sopa espalhando-se com os vapores ao cair no prato.” (1976:9)

¹¹³ “[...] noite que mais parece dia, clara, um preto quase azul sobre a linha do morro e as arestas de telhados. A separá-los, apenas a largura de um cômodo, e o nevoeiro espesso de incontáveis cigarros.” (1976:9)

intolerância do pai. E nem conseguimos entender, num primeiro momento, o que, no filho, desperta-lhe tamanha intolerância. Em face da perspectiva de um diálogo impossível, criada pela estrutura do texto, ficamos frente a um desencontro que poderia ser qualificado de ôntico, a ausência de encontro entre duas personagens tão desencantadas uma com a outra que já nem têm por que brigar. Neste desencantamento recíproco, nesta mútua indiferença, podemos assinalar um eco da *náusea* sartreana¹¹⁴, aproximando Rawet das correntes filosóficas existencialistas, às quais se ligam também Buber e Rosenzweig. Mas, ao relacionar sua idéia de náusea, no conto, com a questão da tradição, Rawet nos obriga a levar mais longe essa discussão, como veremos adiante.

Vejamos como o narrador dá conta do início da entrevista entre pai e filho:

Frente a frente.

A cabeça do pai oscila, descola-se da mão e tomba de leve para a frente. Olhos nos olhos. Afinal, imbecil, o que queres? Esses teus livros o que te ensinaram? Gostaria de usar contigo outra linguagem, se não te desses esse ar de presunção e firmeza. Cretino, olha-me bem! Acaso te indico a perdição ou a desgraça? Olha em redor e vê a burrice de tua obstinação, raciocina, mas sem o empacamento do asno.

Os dedos tremem, aproximam da boca o cigarro sem alterar-lhe a posição.

Num gesto automático, o filho imita-o, e as pálpebras se comprimem ante o insulto. Mesmo que eu pudesse lhe falar com franqueza, de que serviria? Presunção minha saber que não me pode compreender, apesar de sua intenção? Ou que me compreenderia, se outro eu fosse, como me quer? Se às vezes exhibo nas irritações, e apenas no olhar, termos como os que poderia estar ouvindo agora, não vê que me arrependo logo? E por quê? Porque me dói saber que não poderia proceder comigo de outra maneira, porque é de sua natureza, de tudo aquilo que lhe inculcaram, e que não conseguiu inculcar em mim.¹¹⁵

¹¹⁴ Nicola Abbagnano registra em seu *Dicionário de Filosofia*, sob o verbete *Náusea*: “Experiência emocional de gratuidade da existência, ou seja, da perfeita equivalência das possibilidades existenciais. Essa noção foi introduzida na filosofia por Sartre e por ele ilustrada principalmente no romance intitulado *La Nausée*” (1998:703)

¹¹⁵ Rawet, 1976:11-12.

O “diálogo” prossegue nesse clima. Por fim, o leitor percebe que a questão que opõe pai e filho de forma tão irreconciliável é a concepção mantida pelo pai de que “a vida [é] senão isso, um buscar de solidez, de segurança, um garantir-se não apenas o dia de amanhã, mas a semana, o mês, o ano”.¹¹⁶ Concepção que o filho rejeita de todo, convencido de que “nem todos se comprazem nessa rotina de procriar e engordar, com o torpe estigma da imbecilidade a marcar feições imobilizadas numa ilusão estável”¹¹⁷. O confronto atinge grau de paroxismo, quase alcançando a máxima degradação de uma agressão física, em consequência do que ambos os personagens perdem suas características de seres humanos:

*Recuou na poltrona ao ver o corpo do velho, de pé, ágil, como de há muito não o vira, meio inclinado para a frente, o braço em menção de bofetada. Sabia que o pavor não lhe provinha do golpe em esboço, mas da reação ao que nem fora dito. Gesto animal, erguera uma das pernas e a mão se espalmou, protegendo a face. Teve ódio de si mesmo, por não conseguir manter-se calmo, e ali, pelo menos ordenar as idéias. Mas todas. Todas. E pensá-las, apesar da violência, apesar da possibilidade de as ver transmitidas numa outra linguagem que não a das palavras. Pensá-las sem aparas, rudes, com os contornos angulosos e as brenhas intrincadas, e as arestas mais finas do que o corte da faca. E não ficar ali, estúpido, bicho amedrontado a encolher as patas e o focinho. Que ar sustenta o peso desta mão que não cai?*¹¹⁸

Reduzir o pai à figura de um ser retrógrado, truculento, odioso, seria, ao mesmo tempo, diminuir a estatura do filho em seu confronto com a autoridade paterna, a quem deveríamos então condenar por sua tibieza, por sua covardia, por sua vacilação em tomar a atitude que, aparentemente, se impunha: a ruptura definitiva, a saída da casa paterna em direção a uma vida própria. Mas não subestimemos o pai. Antes, ele deve ser visto em sua real dimensão - o eterno imigrante, o portador de uma tradição que carrega nas costas uma longa história de sofrimentos, de humilhações, de perseguições. O judeu. É o que se pode compreender a partir do comentário do filho: “Segurança. Estabilidade. De que valeram quando se arrojaram sobre nós (e esse nós ainda é um

¹¹⁶ Rawet, 1976:12.

¹¹⁷ Rawet, 1976:12.

¹¹⁸ Rawet, 1976:13.

pouco daquilo que me deu) e nada houve senão morte. Para que serviram as imprecações ... ou as orações?”¹¹⁹ É portanto dessa história de violência, dessa “tradição” de sofrimentos que o pai quer proteger o filho, com o melhor de seu amor paternal. Apesar da nenhuma confiança depositada pelo filho nesta procura de segurança e estabilidade.

Rawet, como vemos, faz uso da forma *fluxo de consciência* como instrumento de sondagem da consciência da personagem silenciada, em busca daquele *fundo obscuro* registrado por Levinas, que discuti no capítulo anterior.

A técnica narrativa empregada por Rawet neste conto, redigido no início de sua carreira (*Diálogo* é a segunda coleção de contos publicada por ele, em 1963, quando contava 34 anos), já contém, plenamente desenvolvida, a opção estilística que iria marcar toda sua escrita, ou seja, o emprego de métodos que assinalam o silêncio do protagonista, como o *discurso indireto livre*¹²⁰, e o silêncio do próprio narrador, como o *monólogo interior direto* e o *solilóquio*, no extremo de sua aplicabilidade (em todo o conto, nenhuma ocorrência de discurso direto, nenhuma ocorrência de discurso indireto), a ponto de exigir do leitor, a cada momento, atenção muito acurada, uma posição de leitura muito ativa, para perceber de quem é a voz que lhe chega através do discurso do narrador - ou que interrompe esse discurso -, e se essa voz é mesmo uma fala, ou uma reflexão, uma percepção, um desejo, um sentimento, um conhecimento, ou talvez a manifestação de estados interiores da personagem. Dentro desse amplo quadro de possibilidades, que se combinam e se entrecruzam a cada linha, um aspecto se manterá constante em toda sua obra: a personagem silenciada pelas próprias circunstâncias narradas, cuja única possibilidade de se expressar é tomar por empréstimo a voz do narrador. E quando o narrador também é silenciado pelo inexpressável, pelo inenarrável, vemos surgir o fluxo de consciência, no interior da psique da personagem.

Nos parágrafos transcritos acima, o trecho, por exemplo,

afinal, imbecil, o que queres? Esses teus livros o que te ensinaram? Gostaria de usar contigo outra linguagem, se não te desses esse ar de presunção e firmeza.

¹¹⁹ Rawet, 1976:13.

¹²⁰ Para uma minuciosa análise das possibilidades e implicações do discurso indireto livre, ver, por exemplo, Lips, 1926.

*Cretino, olha-me bem! Acaso te indico a perdição ou a desgraça? Olha em redor e vê a burrice de tua obstinação, raciocina, mas sem o empacamento do asno*¹²¹,

parece registrar a fala efetiva do pai, incorporada no discurso do narrador, enunciado como discurso indireto livre¹²². Mas o trecho, logo adiante,

*Mesmo que eu pudesse lhe falar com franqueza, de que serviria? Presunção minha saber que não me pode compreender, apesar de sua intenção? Ou que me compreenderia, se outro eu fosse, como me quer? Se às vezes exibio nas irritações, e apenas no olhar, termos como os que poderia estar ouvindo agora, não vê que me arrependo logo? E por quê? Porque me dói saber que não poderia proceder comigo de outra maneira, porque é de sua natureza, de tudo aquilo que lhe inculcaram, e que não conseguiu inculcar em mim*¹²³,

é um solilóquio que reproduz a reflexão do filho, o qual certamente não externou essa reflexão, silenciado justamente pela condição de filho, que lhe faz ver que o pai “não poderia proceder de outra maneira”, que tem consciência de que só é capaz de expressar esses pensamentos através do olhar, da expressão corporal, de formas de comunicação não-verbais. Através do uso do *monólogo interior* e do *solilóquio*, Rawet põe a nu a impossibilidade da voz narrativa, que, impedida de exercer um papel ordenador, organizador, perde o controle da situação e deixa o leitor à mercê da angústia do protagonista. Neste sentido, também o ritmo da narrativa é usado como recurso estético: o ritmo da frase, que é mais marcado nos monólogos interiores, representa o ritmo da angústia que se apodera da personagem.

Note-se que Rawet faz uso de monólogos interiores e de solilóquios. Ou seja, de camadas superpostas de narração: enquanto o solilóquio apresenta um pensamento mais elaborado, que vem sofrendo elaboração, mais próximo de um discurso verbalizável, e

¹²¹ Rawet, 1976:11.

¹²² A fala parece ser efetiva, não obstante a informação do narrador relativa à dificuldade do pai com a linguagem (1976:9-10): “Irritou-se com a frase da empregada, na copa. Os ruídos nunca o perturbavam, as palavras, sim. Habitado a um mutismo do qual às vezes tentava livrar-se, sem resultado, compensava-se com a percepção dos pequenos desequilíbrios de seu silêncio. Não lhe alteravam as cismas, pois que nestas nunca ia ao fim, bastando-lhe o simples encadeamento, num ciclo bem limitado de constante ruminar. Com a palavra a reação era outra. Desarticulava-se. Perdia o controle.”)

portanto remete ao passado da personagem, o monólogo interior acusa uma reflexão do momento, situada no presente, um nível psíquico mais profundo, mais distante de ser enunciado como discurso; assim, o leitor acompanha o fluxo de consciência do protagonista no presente, durante a situação narrada, mas também tem acesso à dimensão de seu passado, à evolução de seu conteúdo psíquico ao longo do quadro de crise que agora atinge seu momento de ruptura.

No depoimento a Esdras do Nascimento, publicado pela revista *Ficção* em 1976, em resposta à pergunta “- Qual é o seu processo de criação? Você parte de um personagem, um incidente, um tema definido, um vago estado de espírito? Planeja o que vai escrever, ou só a partir do momento em que começa adquire consciência do trabalho em andamento?”, Rawet respondeu: “- Não adoto nenhuma fórmula. Quando o miolo é personagem, parto do personagem; quando é incidente, parto do incidente, etc.”¹²⁴

Devemos, então, ir até um pouco mais longe. Talvez, na verdade, o narrador só tenha acesso à personagem do filho; tudo o que ele nos traz a respeito do pai é aquilo que é visto, ouvido, percebido, sentido, pelo filho; até mesmo a convocação para a conversa à noite, o “preciso falar-lhe”, não é ouvido do pai, mas sim trazido para a narrativa na forma de discurso indireto livre, dentro de uma reflexão do filho (“Aquele preciso falar-lhe, dito pela manhã, com um acento inusitado, trazia em potencial uma sucessão de hipóteses.” – note-se a ausência de qualquer sinal gráfico para destacar a fala do pai), incorporado ao monólogo interior; temos então como que um duplo recurso narrativo, a fala do pai é trazida, dentro da reflexão do filho, para o discurso do narrador; ao longo de toda a jornada, o narrador acompanha tão somente o filho, segue-o em cada mínimo evento e nos comunica suas reações, seus sentimentos, seus estados interiores, o fluir de sua consciência. Mas, prisioneiro da mente do filho, é incapaz de um olhar independente sobre as outras personagens. É esse *ponto cego* do narrador que anula a cozinheira como personagem, reduzida ao “contorno da anca em suave aclave para a larga cintura”; “que tinha a dizer-lhe a empregada [pensa o filho]. Servisse o jantar, e pronto!”¹²⁵. Assim como atrai toda a simpatia do leitor para o filho e achata a personagem do pai, exigindo do leitor um esforço hermenêutico para compreendê-lo,

¹²³ Rawet, 1976:11.

¹²⁴ Nascimento, 1976:85.

¹²⁵ Rawet, 1976:10.

perceber suas motivações¹²⁶. Diga-se de passagem, esforço hermenêutico que só é possível a partir do discurso do filho, pois o narrador em nada nos ajuda. A construção do monólogo interior na voz narrativa acentua a existência do ponto cego do narrador, privado de qualquer perspectiva.

Temos então um duplo vínculo. De um lado, uma personagem cujo passado pode até ser relevante, mas que é silenciada, aqui e agora, pelos eventos da trama narrada, e que conta unicamente com a voz do narrador para se expressar. De outro, um narrador que se coloca inteiramente a serviço da personagem, emprestando-lhe voz para todas suas manifestações e renunciando a qualquer distanciamento que lhe permitiria ver a cena desde o ponto de vista de outras personagens, aceitando o ponto cego que lhe é imposto por essa posição. O processo criativo de Samuel Rawet, sua opção pelo *discurso indireto livre* e pelo *fluxo de consciência*, reflete assim uma postura ética, no fazer literário, de responsabilidade para com o Outro que lhe surge em seu desamparo, ao mesmo tempo que reconhece a impotência do escritor frente à realidade contra a qual se revolta.

A leitura desse conto traz à mente obrigatoriamente a obra de Franz Kafka, que exerceu influência considerável sobre Rawet¹²⁷. No conto de Kafka “O Veredicto” - que também trata do encontro entre um pai e um filho - ao final de uma áspera discussão, o pai sentencia:

*Agora, portanto você sabe o que existia além de você, até aqui sabia apenas de si mesmo! Na verdade você era uma criança inocente, mas mais verdadeiramente ainda você era uma pessoa diabólica! Por isso saiba agora: eu o condeno à morte por afogamento!*¹²⁸

¹²⁶ A partir dessa hermenêutica, considerando as livres associações de idéias que perseguem o filho ao longo de todo o dia, podemos talvez ligar a imagem do açougueiro “que esmigalhava costelas no cepo, brandindo o machado de cabo curto, com o sangue a salpicar-lhe o rosto [...] frangos pelados e empalados, quartos rasgados de bois sangrando nos ganchos” (Rawet, 1976:11) com uma memória de pogroms, explicando a associação com canibalismo.

¹²⁷ Basta lembrar o artigo escrito por Rawet para marcar sua ruptura formal com a comunidade judaica (Rawet, 1977), com o título de “Kafka e a mineralidade judaica ou a tonga da mironga do kabuletê”, no qual ele parte dos comentários suscitados pela publicação de *Kafka*, de Erich Heller, pela Cultrix, para justificar seu gesto.

¹²⁸ Kafka, 1998:24.

Sentença que o filho, submetendo-se incondicionalmente à autoridade paterna, apressa-se em executar, carrasco e vítima, jogando-se no rio. Note-se a cisão que o pai provoca ao qualificar o filho, ao mesmo tempo, de inocente e diabólico. A escrita desse conto permitiu a Kafka deixar-nos uma lição de valor incalculável sobre o próprio processo da criação literária: o conto foi escrito num só fôlego, entre as dez horas da noite de 22 de setembro de 1912 e as seis horas da manhã do dia seguinte; na manhã do dia 23, Kafka anotou em seu diário: “Minha certeza é confirmada, quando eu trabalho em meu romance eu me encontro no sub-mundo vergonhoso da literatura¹²⁹. *É sómente assim* que se pode escrever, com essa continuidade, com uma abertura assim total da alma e do corpo”.¹³⁰

O conto, por sua vez, aponta imediatamente para sua “Carta ao pai”, que Kafka escreveu em novembro de 1919 e que não chegou a ser entregue ao destinatário, seja porque a mãe e a irmã o desaconselharam, seja porque a mãe, que teria sido incumbida de entregá-la, deixou de fazê-lo, achando que o filho tinha exagerado e dramatizado excessivamente¹³¹. Nesta carta, Kafka analisa detidamente a própria natureza de suas relações com o pai, dissecando o conteúdo real da tradição que o pai afirmava transmitir, o significado da autoridade que o pai exercia não só sobre os filhos, mas também sobre seus empregados. Através do retrato que traça do pai, Kafka nos dá a entender muito da forma como via as instituições entre as quais vivia, como o Estado, o Judaísmo, muito da importância que atribuía à busca da Justiça. A associação entre este documento de cerca de 70 páginas, devastador acerto de contas com a figura paterna que corporificava as imagens de *autoridade*, de *tradição vazia*, de *ausência de justiça*, e o conto “O veredicto” me faz pensar na ressonância inevitável entre a vida psíquica do escritor e suas personagens ficcionais, ressonância que, no grande escritor, longe de transformar as personagens em fantoches, em marionetes, em bonecos do autor-ventríloquo, permite-lhes uma intensa vida própria.

¹²⁹ Compare-se essa observação com o comentário de Emmanuel Levinas, para quem a literatura “penetra no fundo obscuro da existência” (Levinas, 1998:70), que analisei no capítulo anterior.

¹³⁰ Kafka, 1954:262, anotação de 23/09/1912: “Ma certitude est confirmée, quand je travaille à mon roman, je me trouve dans les bas-fonds honteux de la littérature. *Ce n’est qu’ainsi* qu’on peut écrire, avec cette continuité, avec une ouverture aussi totale de l’âme et du corps” [tradução minha, grifo de Kafka]

¹³¹ Para detalhes dessa controvérsia ver, por exemplo, os comentários de Modesto Carone (“Uma carta notável” em Kafka, 1997 a) e de David Garcia Walker (“Introducción” em Kafka, 1997 b).

Em Samuel Rawet, o nojo, enunciado de passagem no prefácio a *Angústia e Conhecimento* como constatei mais acima, ressoa, através de várias metamorfoses, na criação da personagem do filho, no conto “Diálogo”. Esta ressonância é que permite avaliar sua importância como pensador e descortinar a dimensão ética de sua obra, pois o nojo irrompe como contraparte da tradição. A importância que Rawet atribui à questão da tradição é, então, correlativa da importância com que investe o tema do nojo. Se a tradição é aquilo que é recebido do passado através da família, da comunidade, é *ingerida* como alimento espiritual, o nojo é a revolta do organismo contra o que não pode ser absorvido, não pode ser *digerido*. Esta impossibilidade de absorver, que resulta em ruptura da cadeia da tradição, se evidencia na reflexão do filho, já citada: “... tudo aquilo que lhe inculcaram, e que não conseguiu inculcar em mim.” Quando Rawet, no prefácio a *Angústia e Conhecimento*, diz que “foi através de Buber que aprendi os primeiros elementos positivos de judaísmo. A experiência concreta só me havia mostrado os elementos negativos”¹³², temos motivo para supor um imenso desencanto com todas as suas imagens idealizadas do passado, da infância, da comunidade de origem, da aldeiazinha polonesa; desencanto com o “paraíso perdido”, intensificado pelas suspeitas que mantinha a respeito da honestidade de seus familiares em questões de herança, pelas “rasteiras profissionais” sofridas durante a viagem a Israel. A tentativa de um encontro com Buber, então, surge como busca desesperada por um novo ídolo, um paradigma com o qual viver. Voltemos a Buber e ao conto “Diálogo”.

Para Buber, como citamos mais acima,

[...] quando um ente vivo surge dentre as coisas e se torna um ser para mim e se volta para mim na proximidade e na palavra, quão inevitavelmente breve o instante no qual este ser nada mais é do que um Tu.

Rapidamente, a relação se degenera, se coisifica em um *Eu-Isso*, e nisso consiste “[...] a grande melancolia de nosso destino”. Rawet, por sua vez, lança sobre o mundo um olhar buberiano, mas *em negativo, em ausência*, tentando expressar a

¹³² Rawet, 1978:7. O próprio Buber, por sinal, já havia assinalado que a imposição de uma tradição esvaziada, longe de libertar e iluminar as gerações futuras, não passa de miserável escravidão: “Tradição constitui a mais nobre liberdade para uma geração que a vive significativamente, mas é a mais miserável escravidão para os herdeiros habituais que meramente a aceitam, tenaz e complacentemente.” (Buber, 1972:11, tradução minha).

impossibilidade do encontro; e é com intensa sensação de alívio que o leitor chega ao final do conto “Diálogo” e verifica o fim da *anti-relação*, do *não-Eu-Tu*. Como vimos, não um anti-clímax, mas um mútuo e definitivo desapontamento:

*A mão do pai desce calma e oscila lassamente junto à coxa. O corpo do filho acompanha-a na volta à posição normal. O sapato firme de novo sobre o taco, o braço em atrito com o estofado da poltrona. O velho senta-se mas tem no rosto um travo de pesar, acende um cigarro, apóia o cotovelo sobre a cômoda, e a cabeça no punho cerrado. Mas não há reflexos em suas pupilas. Baixara as pálpebras. Frente a frente.*¹³³

Nesta aproximação entre Rawet e Buber, é preciso não perder de vista que eles escassamente podem ser considerados contemporâneos. Buber escreveu *Eu e Tu* em 1923, aos 45 anos. Rawet começou sua carreira literária em 1956, quando Buber já contava 78 anos. Em 1965, quando poderiam ter se encontrado, Rawet estava com 36 anos incompletos¹³⁴, e Buber chegava ao fim de sua longa carreira, aos 87 anos. De fato, morreria poucos meses depois.

Por outro lado, é preciso pensar nas motivações de Buber. Buber teve sempre uma vida pública ativa em relação ao judaísmo e ao povo judeu. Na época em que escreveu *Eu e Tu*, lembremos que o modo de vida judaico tradicional vinha sofrendo forte desagregação. O povo judeu vivia crescente assimilação, resultante da propagação da *haskalah*, o iluminismo judaico; observava-se uma intensa emigração partindo da Europa oriental, principalmente para a América, decorrente dos *pogroms* do final do século XIX e início do XX e do recrudescimento do anti-semitismo em países como a Polônia e a Ucrânia; a disseminação de ideais revolucionários entre as massas judaicas do leste europeu provocava uma divisão profunda entre sionistas e socialistas, atualizando o conflito milenar entre particularistas e universalistas¹³⁵; enfim, algo novo,

¹³³ Rawet, 1976:14.

¹³⁴ Por coincidência, a mesma idade de Kafka quando escreveu a “Carta ao Pai”.

¹³⁵ Judd Teller, por exemplo, observa que o socialismo, que se disseminou no proletariado judaico do leste europeu, exerceu um papel divisório dentro do judaísmo: “Ele rompeu completamente com a tradição religiosa judaica. Em sua forma extrema, renunciou ao conceito de judeus como um povo distinto. Em sua forma mais branda, concebeu o proletariado judaico como a verdadeira essência do povo judeu. No entanto, não estava completamente fora da tradição judaica histórica; foi um sucessor secular do movimento religioso de descontentamento social que irrompeu periodicamente entre os judeus sempre que os processos de mobilidade social pareceram paralisados. Os caraítas, o turbilhão de Sabatai Zvi, o hassidismo, estiveram entre seus predecessores religiosos eminentes. O Baal Shem Tov havia acelerado o impulso em direção à responsabilidade social e reforçado a auto-estima das massas. Posteriormente, o

o *auto-ódio*, aparecia como o mais forte prenúncio da aniquilação do judaísmo tradicional, da sensação de sufocamento experimentada pelos judeus que viviam na fronteira entre o *shtetl* e a Europa “civilizada”¹³⁶. Buber participou ativamente dos primórdios do movimento sionista, tendo mesmo ocupado cargos de direção, e rompeu com o sionismo de Herzl quando a maioria optou por caminhos dos quais discordava. No centro da questão estava a idéia que Buber fazia da *comunidade* e do Estado. Buber procurava evitar o que se indicava como “normalização” - a simples institucionalização, a mera criação de um Estado ou Lar Nacional, a transformação do povo judeu em “um povo como os outros”, quando então seria inevitável uma clivagem definitiva entre a comunidade e o Estado. Buber rejeitava tanto a idéia de uma religião institucionalizada, ritualística (defendia “a presença inqualificável de Deus acima de todo dogma e regra”), como a de um Estado nos moldes ocidentais, tendo lutado pela criação de um Estado binacional, em que as comunidades árabes e judias poderiam conviver em harmonia. Cito as palavras de Buber:

Submisso à palavra-princípio da separação, afastando o EU do ISSO, [o homem] dividiu sua vida com homens em duas “zonas” claramente delimitadas: as instituições e os sentimentos. Domínio do ISSO e domínio do EU.

As instituições são o “fora”, onde se está para toda sorte de finalidades, onde se trabalha, se faz negócios, se exerce influência, se faz empreendimentos, concorrências, onde se organiza, administra, exerce uma função, se prega; é a estrutura mais ou menos ordenada e aproximadamente correta na qual se desenvolve, com o concurso múltiplo de cabeças humanas e membros humanos, o curso dos acontecimentos.

Os sentimentos são o “dentro”, onde se vive e se descansa das instituições. Aí o espectro das emoções vibra diante do olhar interessado: aí o homem usufrui sua

socialismo secular se beneficiou destas circunstâncias.” (“It broke completely with Jewish religious tradition. In its extreme forms, it renounced the concept of the Jews as a distinct people. In its milder forms, it conceived of the Jewish proletariat as the sole essence of the Jewish people. Yet it was not wholly outside Jewish historical tradition; it was a secular successor to the religious movement of social discontent which arose periodically among the Jews whenever the processes of social mobility seemed arrested. The Karaites, the Sabbatai Zvi uprising, and Hassidism had been among its eminent religious predecessor. The Baal Shem Tov had quickened the impulse of social responsibility and shored up the self esteem of the masses. Secular socialism later benefited from this circumstance.”, 1966:255, tradução minha)

¹³⁶ A expressão “auto-ódio judaico” é devida, aparentemente, a Theodor Lessing, que escreveu *Der jüdische Selbsthass* em 1930. A respeito, ver, por exemplo, *Rahel Varnhagen* de Hannah Arendt, *Sexo e Caráter* de Otto Weininger, “O que é auto-ódio” de Sander L. Gilman em Vieira, 1994:35-63.

ternura, seu ódio, seu prazer e sua dor, quando esta não é muito violenta. Aí a gente se sente em casa, se estira na cadeira de balanço.

Mas o ISSO desvinculado das instituições é um Golem¹³⁷ e o EU separado dos sentimentos é uma alma-pássaro que volita. Ambos desconhecem o homem: aquelas, somente um exemplar; estes, somente um objeto; nenhuma conhece a pessoa, a comunidade. Ambos desconhecem a presença; aquelas, as instituições, mesmo as mais modernas, conhecem somente o passado estagnado, o ser acabado; os sentimentos, mesmo os mais duradouros, não conhecem senão o instante fugaz, aquilo que ainda não existe. Ambos não têm acesso à vida atual. As instituições não geram a vida pública, os sentimentos não criam a vida pessoal.

Os homens que sofrem com o fato de as instituições não produzirem vida pública alguma lembram-se de um meio: dever-se-ia torná-las mais flexíveis graças aos sentimentos, dissolvê-las ou fragmentá-las; dever-se-ia mesmo renová-las pelos sentimentos, inoculando-lhes a “liberdade de sentimento”. Se, por exemplo, o Estado automatizado agrupa cidadãos totalmente estranhos uns aos outros, sem fundar ou favorecer uma vivência com-o-outro, deve-se substituir isto por uma comunidade de amor. Esta comunidade de amor deve florescer quando pessoas se agrupam pela manifestação de um livre sentimento e resolvem viver juntas. Mas isso não é assim: a verdadeira comunidade não nasce do fato de que as pessoas têm sentimentos umas para com as outras (embora ela não possa, na verdade, nascer sem isso), ela nasce de duas coisas: de estarem todos em relação viva e mútua com um centro vivo e de estarem unidos uns aos outros em uma relação viva e recíproca. A segunda resulta da primeira; porém não é dada imediatamente com a primeira. A relação viva e recíproca implica sentimentos, mas não provém deles. A comunidade edifica-se sobre a relação viva e recíproca, todavia o verdadeiro construtor é o centro ativo e vivo.¹³⁸

Evidencia-se, assim, a intenção e a dimensão política do ideário de Buber, seu aspecto propositivo: a prioridade do projeto sionista não deveria ser a criação de uma

¹³⁷ Golem: literalmente, corpo informe, embrião, homúnculo, autômato. Na tradição judaica, gigante de barro cuja criação era atribuída aos cabalistas, para proteção do povo. Tem também, como aqui, o sentido pejorativo de bronco, estúpido, imbecil.

instituição, uma entidade política, seja esta um Estado ou um Lar Judaico, mas sim a restauração, para as massas judias, de um centro ativo e vivo, sobre o qual se poderia (re-)edificar a comunidade de Israel. E este centro vivo, forçosamente, será encontrado na experiência comunitária e religiosa do *hassidismo*, nos ensinamentos dos mestres hassídicos.

Samuel Rawet, radicalmente pessimista com relação à possibilidade de qualquer progresso ético da humanidade, desiludido com o papel messiânico, salvacionista, do Estado de Israel (onde encontrou “*rasteiras profissionais numa sociedade competitiva*” que lhe despertaram nojo), negando até mesmo a própria possibilidade da existência de uma comunidade na qual viver “em comunidade”, via as idéias de Buber como utopia, como nostalgia de um “Paraiso Perdido”, como algo de que não se pode deixar de pensar: “seria tão bom se ...”.

Talvez essa seja a chave para entender a surpreendente declaração de Rawet a respeito do projetado encontro com Buber em Israel, cujo cancelamento o deixou tão frustrado: “Não pretendia conversar com êle, nada tinha a dizer, nem a ouvir. Queria apenas vê-lo.” Curiosamente, esta idéia de felicidade na simples presença, nada a dizer e nada a ouvir, é a atitude que melhor caracteriza a relação do *hassid* com o seu *tzadik*, contrapartida lógica da ilimitada autoridade religiosa de um indivíduo numa comunidade de crentes¹³⁹, reforçando a hipótese de que Rawet buscava em Buber o equivalente de um *tzadik*, uma autoridade, um ícone, um paradigma, que lhe restituisse, de fora, um sentido para a vida.

Fica então a questão: na presença de Buber, Rawet teria podido ouvir o chamado que lhe permitiria a conversão?

¹³⁸ Buber, 1979:50-53. Sobre essas questões, ver também Buber, 1977.

¹³⁹ Cf. Scholem, 1972:343. *Tzadik* significa devoto, justo, pio. O nome é dado aos rabis hassídicos e aos intérpretes dos ensinamentos do Baal Shem Tov. *Hassid* é o adepto do hassidismo, seguidor de um *tzadik*.

BIBLIOGRAFIA DO CAPÍTULO

ABBAGNANO, Nicola – *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998 - 3ª edição. (*Dizionario di Filosofia*. 2ª edição, Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1971, tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 1ª edição: 1960) 1014 p.

ARENDT, Hannah – *Rahel Varnhagen, a vida de uma judia alemã na época do Romantismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994 (*Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Munique: R. Piper & Co, tradução de Antônio Trânsito e Gernot Kludasch), 228 p.

ASSIS BRASIL – “As viagens de Rawet” (pp. 7-13), prefácio a Samuel Rawet, *Viagens de Ahasverus à terra alheia em busca de um passado que não existe porque é futuro e de um futuro que já passou porque sonhado*. Rio de Janeiro, Olivé, 1970, 65 p.

BUBER, Martin – *Histórias do Rabi*. São Paulo: Perspectiva, 1967 (*Die Erzählungen der Chassidim*, 1946, diversos tradutores), 676 p.

----- *On Judaism*. (edited by Nahum N. Glatzer). New York: Schocken Books, 1972, tradução do alemão para o inglês de Eva Jospe, 242 p.

----- *Utopie et Socialisme*. (Prefácio de Emmanuel Levinas) Paris: Aubier Montaigne, 1977 (traduit de l'allemand par Paul Corset et François Girard), 264 p. (Em português: *O Socialismo Utópico*. São Paulo: Perspectiva, 1971).

----- *Eu e Tu*. 2ª edição revista. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979 (1ª edição: 1977). (*Ich und Du*, 8ª edição, Heidelberg: Lambert Schneider, 1974; primeira publicação em Leipzig em dezembro de 1922, tradução, introdução e notas: Newton Aquiles von Zuben.), 170 p.

----- *The letters of Martin Buber*. Edited by Nahum N. Glatzer and Paul Mendes-Flohr. New York: Schocken Books, 1991. (*Martin Buber: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1972, 1973, 1975; translated by Richard and Clara Winston and Harry Zohn), 722 p.

CARVALHO, Alfredo Leme Coelho de – *Foco narrativo e fluxo de consciência*. São Paulo: Pioneira, 1981, 66 p.

HUMPHREY, Robert – *La corriente de la conciencia en la novela moderna*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1969. (*Stream of Consciousness in the Modern Novel*, Los Angeles: University of California Press, 1954, tradução para o espanhol de Julio Rodriguez-Puértolas e Carmen Criado de Rodriguez-Puértolas), 138 p.

KAFKA, Franz – *Journal*. Paris: Bernard, Grasset, Éditeur, 1954. Tradução para o francês e apresentação de Marthe Robert, a partir da edição de 1950 publicada por Max Brod em Tel Aviv, 685 p.

----- *Carta ao pai*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997 (*Brief an den Vater*. 1919; tradução, posfácio e notas: Modesto Carone), 88 p.

----- *Carta al padre*. México: Colofón, 1997 (2ª edição); (traducción: David Garcia Walker), 84 p.

----- *O Veredito e Na Colônia Penal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 (*Das Urteil / In der Strafkolonie*. Tradução e posfácio: Modesto Carone), 88 p.

LEVINAS, Emmanuel – *Humanismo del otro hombre*. 2ª edição, México/Madrid: Siglo veintiuno, 1993 (1ª edição: 1974) (*Humanisme del l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972, tradução e prólogo de Daniel Enrique Guillot), 136 p.

----- “Martin Buber and the Theory of Knowledge” (pp. 17-35) e “Dialogue with Martin Buber” (pp. 36-39) em *Proper Names*. Stanford: Stanford University Press, 1996 (*Noms propres*. Paris: Fata Morgana, 1975, translated by Michael B. Smith), 196 p.

----- *Da existência ao existente*. Campinas, SP: Papirus, 1998, 120 p. (*De l'existence à l'existant*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986, tradução de Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon)

LIPS, Marguerite – *Le style indirect libre*. Paris: Payot, 1926, 241 p.

MOREIRA DA COSTA, Flávio – “Andanças e mudanças de Samuel Rawet” (pp. 141-146) em *Vida de Artista – Um Livro de Encontros e Entrevistas*. Porto Alegre: Editora Sulina, 1990.

NASCIMENTO, Esdras – “O solitário caminhante do Planalto – Samuel Rawet visto por Esdras do Nascimento” pp. 80-85 em *Ficção* (revista), 1976.

RAWET, Samuel – *Eu-Tu-Ele*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1972, 68 p.

----- *Diálogo*. 2ª. edição. São Paulo: Vertente Editora, 1976 (1ª edição: Rio de Janeiro: GRD, 1963) 80 p.

----- “Kafka e a mineralidade judaica ou A tonga da mironga do kabuletê” (pp. 22-23) em revista *Escrita*, ano II, num. 24, setembro de 1977.

----- *Angústia e Conhecimento*. São Paulo: Vertente Editora, 1978, 39 p.

SCHAEDER, Grete – “Martin Buber: A biographical sketch” (pp. 1-62) em *The Letters of Martin Buber – a life of dialogue*. Edited by Nahum N. Glatzer and Paul Mendes-Flohr. Tradução para o inglês de Richard e Clara Winston e Harry Zohn. New York: Schocken Books, 1991.

SCHOLEM, Gershom – *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972 (*Major Trends in Jewish Mysticism*. Tradução: Dora Ruhman, Fany Kon, Jeanete Meiches e Renato Mezan), 377 p.

TELLER, Judd. *The Jews: Biography of a People*. New York: Bantam books, 1966, 311 p.

VIEIRA, Nelson H. – (organização e introdução) *Construindo a imagem do judeu: algumas abordagens teóricas*. Tradução de Alexandre Lissovsky e Elisabeth Lissovsky. Rio de Janeiro: Imago, 1994, 241 p.

WEININGER, Otto – *Sexo y character*. 4ª edição (1ª edição: 1942) Buenos Aires: Editorial Losada, 1959 (*Geschlecht und Charakter*, 1903, tradução direta para o espanhol por Felipe Jiménez de Asúa), 472 p.

----- *Sexe et caractère*. Lausanne: Editions l'Age d'Homme, 1975 (*Geschlecht und Charakter*, 1903, traduzido do alemão por Daniel Renaud, “Avant Propos” de Roland Jaccard), 293 p.

A Literatura no espelho: “Parábola do filho e da fábula”

Humpty Dumpty sorriu com desdém. – Claro que você não sabe, até eu lhe dizer. O que quero dizer é: “eis aí um argumento arrasador para você.”

- Mas “glória” não significa “um argumento arrasador” objetou Alice.

- Quando uso uma palavra – disse Humpty Dumpty em tom escarinho – ela significa exatamente aquilo que eu quero que signifique ... nem mais nem menos.

*- A questão – ponderou Alice – é saber se o senhor **pode** fazer as palavras dizerem coisas diferentes.*

- A questão – replicou Humpty Dumpty – é saber quem é que manda. É só isso.

Lewis Carroll, “Através do Espelho”, p. 196.

Como referi em capítulo anterior, Samuel Rawet nasceu na Polônia, em 1929, em uma família de judeus ortodoxos, em uma pequena aldeia perto de Varsóvia chamada Klimontow. Pouco anos depois, buscando uma saída para a situação econômica catastrófica a que os judeus da Europa oriental estavam submetidos, seu pai emigrou para o Brasil, atrás de oportunidades de sobrevivência; como tantos outros judeus na mesma situação, deixou a família na Polônia, no intuito de aqui trabalhar e poupar o suficiente para trazer também a eles para o Brasil. De fato, em 1936, Samuel, sua mãe e seus irmãos fizeram a travessia que, por um lado, os livrou da barbárie nazista - sua cidadezinha natal foi destruída na segunda guerra mundial – mas, por outro, também os condenou à eterna condição de imigrantes. Samuel sentiu com mais intensidade essa condição; ao se decidir por escrever contos e novelas curtas, tornou-se uma espécie de porta-voz dos desterrados, dos deslocados, dos marginais. Não estou afirmando que sua vontade de ceder a voz aos oprimidos o trouxe para a literatura; mas sim que, chamado à literatura seja lá por qual processo, sua auto-imagem de imigrante o fez optar pela temática dos oprimidos. Formado em engenharia e especialista em cálculo de estruturas, mesmo assim produziu literatura de ficção (além de ensaios filosóficos) durante toda sua vida.

Rawet ingressou no mundo da literatura relativamente cedo, em 1956, com a publicação da coleção *Contos do Imigrante* pela José Olympio; mas seu segundo livro somente foi publicado sete anos depois, em 1963, por uma editora quase desconhecida, a GDR. Este segundo livro, *Diálogo*, teve uma segunda edição em 1976, pela Vertente Editora; como o título sugere (em negativo), é uma coleção de dez contos, unidos pela temática comum da impossibilidade do diálogo. Deste volume faz parte o conto que enfoco aqui, “Parábola do filho e da fábula”.

Parábola, segundo definição de dicionário¹⁴⁰, é “narração alegórica na qual o conjunto de elementos evoca, por comparação, outras realidades de ordem superior”¹⁴¹.

¹⁴⁰ Adoto, para as expressões literárias, as definições do *Dicionário de Termos Literários*, de Massaud Moisés, e do *Médio Dicionário Aurélio*, de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira.

¹⁴¹ Para Moisés (1978:385), “Grego *parabolê*, comparação, alegoria. Narrativa curta, não raro identificada com o apólogo e a fábula, em razão da moral, explícita ou implícita, que encerra, e da sua estrutura dramática. Todavia, distingue-se das outras duas formas literárias pelo fato de ser protagonizada por seres humanos. Vizinha da alegoria, a parábola comunica uma lição ética por vias indiretas ou simbólicas: numa prosa altamente metafórica e hermética, veicula-se um saber apenas acessível aos iniciados. Conquanto se possam arrolar exemplos profanos, a parábola semelha exclusiva da *Bíblia*, onde se

Adotando a forma *parábola*, Rawet aponta para o texto bíblico como paradigma de sua construção literária. Já no título constitui, como elementos ou personagens de sua parábola, o *filho* e a *fábula*, ao mesmo tempo que informa ao leitor que ele está a ponto de ler uma narração alegórica que deverá evocar realidades de ordem superior. Num primeiro momento, fica claro para o leitor o *pacto de leitura* que lhe está sendo proposto, ele sabe o que o espera, o que o autor pretende dizer na continuação. Sabemos, pelos Evangelhos, que a parábola foi o gênero adotado por Jesus para difundir seus ensinamentos¹⁴². Temos então, os leitores, a expectativa de uma narrativa didática, moralizante. Particularmente importante, nesse âmbito, é a “Parábola do filho pródigo”, narrada em Lucas 15:11-32. Note-se o uso de *filho* como elemento da parábola, a sugerir uma possível intertextualidade. Até aqui, muito reconfortante.

Fábula, por sua vez, também segundo definição de dicionário, é “narração alegórica cujas personagens são, por via de regra, animais, e que encerra lição moral; apólogo; narração de coisas imaginárias, ficção”¹⁴³. Ao ver contrapostos *filho* e *fábula*, podemos pensar que a parábola de Rawet irá tratar das relações entre esses elementos, ou seja, já que a fábula encerra lição moral, podemos abrigar expectativas de desvelamento de um conflito exatamente entre as lições morais trazidas pelas fábulas e a obrigação dos pais de educar os filhos. O *filho* deve ser o destinatário dos ensinamentos trazidos pelas *fábulas*.

Por outro lado, no ato de constituir a *fábula* em elemento de sua parábola – não se trata de uma fábula em particular, mas da fábula como gênero, tornada personagem -, Rawet está, metalingüisticamente, tematizando a própria literatura, questionando a possibilidade e a eficácia de seu uso para a transmissão de lições morais, enfocando a instrumentalização da literatura, a tendência usual de pô-la a serviço da transmissão de

encontra em abundância: o Filho Pródigo, a Ovelha Perdida, o Semeador, o Bom Samaritano, a Ceia de Natal, Lázaro e o Rico, etc.”

¹⁴² Mt., 13-34 diz que “todas estas cousas disse Jesus às multidões por parábolas e sem parábolas nada lhes dizia”, o que é realização da promessa contida em Sl, 78:2 – “Abrirei a minha boca numa parábola; proporei enigmas da antigüidade”.

¹⁴³ Moisés (1978:226) enumera diversas acepções para o termo, enriquecendo o campo de entendimento de seu uso no conto: “Latim *fabula(m)*, narração. Narrativa curta, não raro identificada com o apólogo e a parábola, em razão da moral, implícita ou explícita, que deve encerrar, e de sua estrutura dramática. No geral, é protagonizada por animais irracionais, cujo comportamento, preservando as características próprias, deixa transparecer uma alusão, via de regra satírica ou pedagógica, aos seres humanos. [...] O termo ‘fábula’, tomado como equivalente do grego ‘mito’, designava, no interior do pensamento de

um determinado conjunto de lições morais (que analisei no primeiro capítulo) - em suma, colocando em tela de juízo a própria relação entre ética e literatura. Relação que é justamente o foco de minha tese.

Não obstante o aspecto reconfortante do pacto de leitura anunciado pelo título, que assinalei acima, esta sensação não perdura por muito tempo; já a primeira frase do conto, a própria abertura da narrativa, “E ali na cama, os olhos abertos após o delírio”, traz um problema para a leitura, cria um elemento de inquietação e desestabiliza a “segurança” – que agora começa a se revelar ilusória, desorientadora - do pacto de leitura: a conjunção *e* é conectiva, une orações ou palavras. A segunda oração está claramente indicada no texto, “ali na cama, os olhos abertos após o delírio”; mas, o que conteria a primeira oração, que foi omitida? Isto não é dado ao leitor, que deverá imaginá-la ou então conformar-se com a falta, pelo menos temporariamente, suspendendo suas expectativas. Este caráter elíptico, já apontado acima, e que voltarei a assinalar em outro capítulo da tese, é uma das características marcantes da escrita de Rawet.

Logo a seguir, temos a indicação de local e tempo da narrativa (interior do quarto do filho, às três horas da tarde), bem como a apresentação das demais personagens: o narrador situa, ladeando a cabeceira do filho doente, “[...] o corpo magro e o rosto nervoso da mãe, e o perfil contraído do pai”; indicados dessa forma, pai e mãe sofrem um processo de fragmentação, de decomposição quase expressionista, e são metonimicamente corporificados a partir de algumas características marcantes; ou seja, as características marcantes como que assumem estatuto de personagens, ao passo que o pai e a mãe, enquanto seres humanos, são objetalizados em seus aspectos de corpo, rosto, perfil. A construção da narrativa assume um aspecto bizarro, alegórico, com personagens como “a fábula”, “o corpo magro da mãe”, “o perfil contraído do pai”, que evocam a produção literária judaica na “Idade de Ouro” da Espanha, com obras como *O Debate entre o Cálamo e a Tesoura*, de Shem Tov de Carrion. Percebemos que o pai e a mãe, personagens secundárias, serão descritas bi-dimensionalmente, “de perfil”, sem profundidade - o filho receberá todo o foco.

Aristóteles, a ‘imitação de ações’, a ‘composição dos atos’, ou seja, a intriga, e era ‘o primeiro e o mais importante’ elemento na tragédia.”

O narrador utiliza, para contextualizar a narrativa, para descrever o dia em se passa a cena, imagens como uma “claridade sem ruído”¹⁴⁴, estabelecendo uma sinestesia no mínimo intrigante: o que seria um ruído perceptível como claridade? Ou uma claridade *com* ruído? Igualmente, como entender uma “claridade [...] impregnada de cansaço”, uma “claridade [...] densa de modorra e isenta de quaisquer ondulações”? O que evocam essas imagens? Silêncio, cansaço, modorra. Um clima de paralisia que imobilizará os protagonistas, incapazes de romper o círculo fechado em que estão aprisionados, como se verá adiante. São problemas colocados para o leitor pela escritura muito peculiar de Rawet, uma escritura a que não faltam elementos de dissimulação, de disfarce - como analisamos em capítulo anterior, de silenciamento - característicos de quem não se sente em casa, teme ser singularizado em sua condição de estrangeiro e vir a sentir-se indesejado.

Sem dúvida, o emprego de imagens sensoriais e de adjetivos que qualificam aspectos subjetivos, não objetivos, para descrever o objeto qualificado, de que “a claridade do dia” é um exemplo, contribui para a criação de uma atmosfera impressionista que traz o leitor também para junto do leito da criança doente, deixa-o igualmente exposto à claridade invulgar daquele dia.

Quando o narrador comenta, em discurso indireto livre, que, no momento da chegada dos pais, o filho sente “conforto e bem estar temporários que gostaria se prolongassem com o silêncio, sem a intromissão de palavras, embora soubesse que não tardariam, pois os outros dois ali estavam para isso, simplesmente, e daí a instantes principiariam um *suposto* diálogo”¹⁴⁵ (grifo meu), não se pode deixar de lembrar que o título da coleção é exatamente *Diálogo*, e que o filho sabe, ou pressente – apesar de não poder verbalizar – que o “diálogo” com os pais será manipulado.

A condição do filho, “na cama, os olhos abertos após o delírio”, é atribuída pelo narrador a “um amontoado de equívocos”: “O amontoado de equívocos trouxera-o àquele estado, misto de loucura e lucidez [...] uma persistência ilusória em permanecer ainda, e sobretudo.”¹⁴⁶ O que significa isso? Loucura e lucidez serão igualmente

¹⁴⁴ Rawet, 1976:71.

¹⁴⁵ Rawet, 1976:71.

¹⁴⁶ Rawet, 1976:71.

perigosos? Quais serão esses equívocos, que ao mesmo tempo induzem à loucura e despertam a lucidez, equívocos dos quais nada ainda foi dito? A julgar pelo título, será que o equívoco consiste em tentar viver de acordo com os ensinamentos morais trazidos pelas fábulas? Ou que os ensinamentos das fábulas são tão ambíguos que provocam contradições internas e conflitos sem saída naqueles que tentam pautar suas vidas por aqueles ensinamentos? A expressão “persistência em permanecer” remete ao *conatus essendi* de Spinoza - conceito desenvolvido em profundidade na *Ética* -, autor por quem Rawet, declaradamente, tinha muita admiração. Mas, por que persistência *ilusória*? Será que não vale a pena sobreviver se o custo for a aceitação dos equívocos? A inautenticidade?

O núcleo da narrativa, a meu ver a chave para o entendimento da condição humana do filho e por isso do próprio conto, talvez esteja na reflexão: “Mas não lhe viessem com palavras que delas nada esperava, porque em sua teimosia ouvia-as e lia-as sempre de trás para diante, ele, um *espelho*, e para espanto dos outros maravilhava-se com o sentido que de modo algum percebiam.”¹⁴⁷ (grifo meu). O detalhe que quase passa despercebido em uma primeira leitura é que o protagonista não só ouve e lê as palavras *como num espelho*, mas é, *ele mesmo*, um espelho.

O uso metafórico de espelho remete a um número de possibilidades. O conto parece privilegiar a idéia de imagem invertida: o que está na direita aparece na esquerda, um texto é mostrado do fim para o começo, etc; esta acepção aponta para a inversão dos valores estabelecidos, a revolta do indivíduo contra uma visão de mundo burguesa, manipuladora, que tenta reduzir tudo e todos à mesmice, à uniformidade, absorvendo ou suprimindo tudo o que lhe escapa (não podemos ignorar que *homossexualidade* é um dos sentidos dicionarizados do verbete *inversão*, como *homossexual* o é do verbete *invertido*¹⁴⁸).

Outra conotação de espelho é “possibilidade de olhar para o que não pode ser olhado, para o interdito” - quando Deus se apresentou a Moisés de dentro da sarça

¹⁴⁷ Rawet, 1976:71-72.

¹⁴⁸ Médio Dicionário Aurélio, verbetes “inversão” e “invertido”.

ardente, a Bíblia diz que “Moisés escondeu o rosto, por medo de olhar para Deus”¹⁴⁹; no mito grego, porém, Perseu, filho de Zeus, recebe de seu padastro Polidectes a missão de cortar a cabeça da górgona Medusa, mas é advertido de que não poderá olhar diretamente para ela, pois o olhar da Medusa transforma em pedra tudo o que é vivo; Perseu utiliza, então, um escudo de bronze emprestado pelo deus Hermes, seu tio, polido ao ponto de poder ser usado como espelho; olhando para a imagem da Medusa refletida no escudo, Perseu torna-se capaz de cortar sua cabeça, dando conta da missão¹⁵⁰. Ao invés de olhar de frente para uma realidade da qual não pode dar conta, Perseu deve mediatizá-la por sua imagem, sua representação. Podemos pensar que o filho da história de Rawet, igualmente, deverá lidar com as fábulas como se fossem uma atualização da Medusa, que as palavras recebidas pelo filho, do mundo que o cerca, especialmente na forma de fábulas, com intenção pedagógica, se olhadas diretamente, poderiam transformá-lo em pedra, metáfora talvez para “coração empedernido”. Somente se lidas em espelho poderão ser absorvidas, não se “amontoarem em equívocos”, não desumanizá-lo.

Ainda outra imagem associável a espelho, é “forma de fugir ao solipsismo, modo de o Eu olhar para si mesmo e se ver como o Outro o vê” - possibilidade, então, de abertura do eu para o outro e, através do olhar do outro, de busca de identidade; podemos por isso cogitar que, o próprio filho se constituindo em espelho, aqueles que se olharem nele, pai e mãe, terão a oportunidade de encontrar a si mesmos, pois o filho-espelho lhes devolverá sua imagem tal como vista pelo outro.

O tema da inversão, da subversão, perpassa a própria trama do texto, que evoca a estrutura narrativa das lendas heróicas, que narram a vida do herói – sua infância, seus atos de bravura, seus grandes feitos, as batalhas de que participou: “no tempo dos mitos”, “no tempo das lendas”. Mas aqui a trama está invertida, o herói é um anti-herói, derrotado, seus grandes feitos são quixotescos, o uso de uma estrutura que lembra a das lendas é um recurso irônico. “No tempo dos mitos dera sinal de *desconhecimento de fronteiras*”¹⁵¹ - numa ocasião, o filho tentara dobrar uma chama com a palma da mão e se queimara; ao invés de lhe explicarem que a chama provoca dor, foi castigado por

¹⁴⁹ Exodo, 3-6: “Disse mais: eu sou o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó. Moisés escondeu o rosto, porque temeu olhar para Deus.”

¹⁵⁰ Ver a descrição desse mito, por exemplo, em Schwab, 1949:42 ss, e em Graves, 1957:237 (vol. 1) ss.

insistir no gesto, e só por isso não mais o repetira, por medo do castigo e não graças ao ensinamento que poderia ter sido propiciado pela situação¹⁵². “No tempo das lendas *desrespeitara fronteiras*” - noutra ocasião, excedeu-se em uma brincadeira com o gato e este reagiu arranhando-o, deixando-o ensangüentado: mais uma vez, ao invés de o esclarecerem, o castigaram, e foi por causa do castigo que mudou seu comportamento. Outro episódio que os pais poderiam ter utilizado para a transmissão de ensinamentos¹⁵³. O que temos aqui é uma necessidade autoritária de fixar fronteiras, meta que os pais, a sociedade, perseguirá antes pelo castigo e pela imposição de mitos, lendas, fábulas, do que pelo esclarecimento.

Finalmente, chegamos ao outro elemento da parábola, as fábulas. Note-se como Rawet dá conta do estado psíquico do pai e da mãe, ao se dirigirem ao filho, com a técnica impressionista já assinalada, qualificando de forma subjetiva suas vozes.

A mãe, *com a voz quase sumida* [grifo meu], conta para o filho a fábula da cigarra e da formiga, cujo final é “Pergunta-lhe a formiga, porém: ‘E no verão o que fizeste?’! ‘Cantava, cantava sempre, sempre!’”, respondeu a cigarra. ‘Pois dança agora’, diz a formiga e tranca-lhe a porta”. Ao que o filho comenta: “- Mas se a cigarra proceder como a formiga, quem cantará no verão?”^{154, 155}.

A seguir, o pai, *a voz já um pouco agressiva* [grifo meu], conta-lhe a fábula da peste, em que o leão, o urso, o tigre, o leopardo e o lobo, autores confessos de mortes injustas, são perdoados pela assembléia dos bichos, mas o burro que, movido pela fome, provara do capim de um convento, não é perdoado. “E veio o burro, e disse que ao passar com fome no prado de um convento, não resistiu, e provou do capim. E a assembléia em peso, horrorizada com tamanha calamidade, rugia, uivava, regougava, exigindo a punição. E o burro foi imolado.” Ao que o filho responde: “- Pai, admiro esse burro!”¹⁵⁶

¹⁵¹ Rawet, 1976:72.

¹⁵² “Mas nunca lhe haviam dito que na cor da chama estava a dor.” (Rawet, 1976:72)

¹⁵³ “Mas nunca lhe haviam dito que os gatos desconheciam as lendas.” (Rawet, 1976:72)

¹⁵⁴ Rawet, 1976:72.

¹⁵⁵ Esta passagem ilustra de forma paradigmática a impossibilidade de se afirmar que o autor se expressa através da personagem, a quem constitui em seu alter ego. No ensaio citado de 1970, dirá (talvez em mais uma auto-ironia): “... detesto essa história de cigarra. [...] Eu sou formiga.” (Rawet, 1970:9)

Novamente a mãe, *a voz já quase chorosa* [grifo meu], conta a fábula do pastor adormecido que é salvo pelo mosquito do ataque de uma serpente. Na falta de outro meio de advertir o pastor, o mosquito o pica na testa para despertá-lo. O pastor acorda a tempo de esmigalhar com o cajado a cabeça da serpente; mas, sentindo dor pela picada na testa, irrita-se com o mosquito e o esmaga com a mão, sem levar em conta que tinha sido salvo por ele. O filho, se identificando com o mosquito, diz: “- Mãe, eu já fui esse mosquito!”¹⁵⁷

Note-se que em todas as tentativas dos pais de educar o filho por meio de “narrativas alegóricas que encerram ensinamentos morais”, o filho sempre inverte o sentido do ensinamento, e toma posição ao lado do oprimido, do fraco, do indefeso, do marginal, do invertido, (do homossexual?), contra a leitura convencional, manipuladora, conservadora, que valoriza a previdência da formiga, recomenda precaução passiva contra a prepotência dos poderosos, enfim, difunde uma mensagem de conformismo.

Diante desse quadro, da impossibilidade de garantir que as lições transmitidas serão recebidas segundo sua intenção, os pais reconhecem o fracasso da estratégia, e se faz então ouvir *a voz grave e rouca* do pai, *desalentada* [grifo meu]: “- Filho, se queres viver esquece as fábulas!”¹⁵⁸; este comentário, por sua vez, contém outra lição moral, agora não revestida da forma de fábula mas de “moral da história” dos contos infantis, ampliando a tematização da literatura que assinalei acima (juntamente com os mitos e as lendas, também mencionados, ou seja, todos os gêneros literários *didáticos*). A educação pelas fábulas, até esse momento, era exatamente o princípio pedagógico adotado pelos pais, estratégia de manipulação; agora, se dão conta do risco que esse princípio apresenta no caso de uma leitura invertida, a contrapelo.

Na verdade, não há como saber se o episódio final, em que os pais contam as fábulas, é temporalmente posterior à cena inicial, em que o filho está na cama, “os olhos abertos após o delírio”. Podemos agora pensar que foi justamente a escuta das fábulas e do conselho final do pai o que produziu o delírio, instalando uma circularidade na narrativa. Seria essa a explicação para o misterioso “e” que abre a narrativa? A primeira oração omitida? “- Filho, se queres viver esquece as fábulas!” seria então apenas mais

¹⁵⁶ Rawet, 1976:72-73.

¹⁵⁷ Rawer, 1976:73.

¹⁵⁸ Rawet, 1976:73.

um equívoco? Não apenas mais um equívoco, mas o derradeiro equívoco, que instala uma ambivalência irreconciliável, que provoca o estado de delírio em que encontramos o filho no início da narrativa?

Rawet se utiliza, neste conto, de um narrador onisciente seletivo – ele sabe tudo, mas só sobre o filho; não vê o pai e a mãe “de dentro”, só os percebe a partir de suas manifestações externas: a voz, o corpo magro, o perfil nervoso, as falas. Como disse acima, de perfil, sem profundidade. Dá voz às personagens em discurso direto e distancia-se delas, não manifestando qualquer preferência ou cumplicidade. A solidariedade do narrador para com o filho tem que ser intuída pelo leitor apenas pelo fato de o narrador optar por ver através deste. O emprego do discurso direto está em visível contraste com sua escolha habitual de só permitir que as personagens se expressem no discurso do narrador; este contraste, no entanto, se revela ilusório quando constatamos que o discurso do pai e da mãe é convencional, estereotipado (pois se limita a narrar fábulas, ensinamentos cristalizados), e, por isso, não é abertura para o diálogo com o filho; pelo contrário, não resiste à forma como é recebido pelo filho. De fato, a “verdade do texto” não está no discurso direto, mas no discurso indireto livre. O gesto de Rawet de representar os pais ao invés de apresentá-los é mais uma ironia que mostra ao leitor o imenso vazio dos esforços de transmissão de tradição em nossos tempos pós-modernos.

Voltando ao tema do espelho, vemos que Rawet nos fala de um mundo invertido, de cabeça para baixo, um mundo em que o discurso significa o que o poder quer que ele signifique, já que, como Humpty Dumpty explicou para Alice, “a questão é saber quem é que manda”. O filho resiste ao conteúdo expresso das fábulas que lhe são contadas, se posicionando contra “a moral da história”. Mas, devemos nos perguntar, quem está no mundo real e quem está no mundo do espelho? Podemos ver, na possibilidade de ouvir e ler as palavras de trás para diante, e assim, descobrir-lhes um novo sentido, a afinidade entre textos cujo sentido é imposto pela autoridade da tradição e a ordem vigente, na qual o homem se sente acorrentado a um sistema legal de restrições e proibições. Sistema de cuja elaboração não participou, que lhe é imposto em nome de uma tradição a cuja veracidade não tem acesso.

Como tentei mostrar acima, o conto abre-se a diversas possibilidades de interpretação na busca, pelo leitor, daquela realidade de ordem superior que a parábola se propõe evocar. Uma dessas, interpretação alegórica, é o esforço de uma minoria para resistir, para preservar sua identidade, sua particularidade, forçada que está a viver em meio a uma maioria hegemônica; maioria que em princípio não exclui a minoria, é até paternal, aceita que a minoria conviva em seu meio, desde que essa concorde com uma única condição: abrir mão de suas especificidades, assimilando-se, fundindo-se com a maioria hegemônica, desistindo de seu patrimônio histórico, cultural, étnico, em prol da cultura hegemônica (cultura essa apresentada e transmitida na forma de fábulas, de mitos fundadores, veículos de uma *ideologia* que visa a legitimização da hegemonia), diluindo-se e aderindo à linguagem, à religião, aos “valores” do grupo ao qual vai se assimilar – em suma, admitindo o caráter hegemônico da cultura do grupo hegemônico.

Sobre o conceito de ideologia, Marilena Chauí explica que

*além de procurar fixar seu modo de sociabilidade através de instituições determinadas, os homens produzem idéias ou representações pelas quais procuram explicar e compreender sua própria vida individual, social, suas relações com a natureza e com o sobrenatural. Essas idéias ou representações, no entanto, tenderão a esconder dos homens o modo real como suas relações sociais foram produzidas e a origem das formas sociais de exploração econômica e de dominação política. Esse ocultamento da realidade social chama-se ideologia. Por seu intermédio, os homens legitimam as condições sociais de exploração e de dominação, fazendo com que pareçam verdadeiras e justas.*¹⁵⁹

Destaco, nessa citação, as palavras finais, que indicam que as ideologias escondem dos homens a realidade e legitimam as condições sociais, “fazendo com que pareçam verdadeiras e justas”. Mas não só para os dominados, para os destinatários da construção ideológica; não se trata simplesmente de uma fraude; as condições sociais parecerão verdadeiras e justas também e principalmente para os dominantes, os próprios formuladores da ideologia. Existe aí uma dobra – a construção de uma falsa consciência se volta para seus criadores. Zizek assinala essa dobra apontando para o comentário de

¹⁵⁹ Chauí, 1984:21

Marx, “disso eles não sabem, mas o fazem”.¹⁶⁰ O mecanismo seria então dominado por uma espécie de “razão ingênua” e, portanto, passível de desmascaramento a partir de uma análise crítico-ideológica.¹⁶¹ E é por isso que não podemos simplesmente condenar os pais, acusá-los de desígnios malévolos para com o filho. Temos que aceitar a hipótese de que eles, os pais, acreditam que, ao tentar transmitir uma tradição como a que vimos acima, agem no melhor interesse do filho.

Mas o curioso é que Zizek, nesta mesma obra, aponta para o surgimento de uma segunda dobra – no livro *Kritik der zynischen Vernunft* [*Crítica da razão cínica*], Peter Sloterdijk defenderia a tese de que esse método crítico torna-se ineficaz na medida em que “a ideologia funciona cada vez mais de maneira cínica”. É inútil pois tentar mostrar para o opressor que ele está tentando fazer passar um interesse particular por universal, em seu benefício. Ele já sabe disso. O comentário de Marx deveria ser rephraseado para “eles sabem perfeitamente o que fazem, e no entanto o fazem.” Mas este é o extremo oposto da fórmula original. Não se trata de um puro, arrogante e truculento “sabemos o que fazemos e o fazemos”, que seria a atitude simplesmente cínica. Pois a ilusão, para Zizek, não estaria no *saber*, mas sim no *fazer*, em um desconhecimento da própria realidade – uma ilusão inconsciente. Nesta leitura psicanalítica, a fantasia ideológica teria um nível mais profundo, que estruturaria a própria “realidade” social. Desconhecemos que a ilusão primordial é a nossa própria realidade, que rege nossa atividade.

Voltando ao hábito do filho, comentado acima, de ouvir e ler as palavras de trás para diante, não deve ser esquecido que todos (ou quase todos) os povos ocidentais escrevem e lêem da esquerda para a direita, enquanto os judeus (e também os árabes) escrevem e lêem da direita para a esquerda. Então, ao “ler e ouvir” as palavras que lhe diziam “de trás para diante”, ou seja “como um judeu”, isto é, do ponto de vista do oprimido, do excluído, o filho poderia se deparar com “o sentido que de modo algum percebiam”; isto é, desvendar seu caráter de ideologia, de falsa consciência. O recurso à inversão, à negação, aplicado ao discurso hegemônico, seria, desse ponto de vista, o

¹⁶⁰ Zizek, 2003:59.

¹⁶¹ “A finalidade da análise crítico-ideológica, portanto, é detectar, por trás da universalidade aparente, a particularidade de um interesse que destaca a falsidade da universalidade em questão: o universal, na verdade, está preso ao particular, é determinado por uma constelação histórica concreta.” (Zizek, 2003:59)

exercício da análise crítico-ideológica, uma estratégia defensiva empregada pela minoria para a preservação de sua particularidade.

Assim, sem mencioná-la expressamente, Rawet estaria sendo sensível a essa marca trágica do século XX, século dos apátridas, dos refugiados, das vítimas anônimas. Das grandes ideologias totalitárias. Dos burros e dos mosquitos.

BIBLIOGRAFIA DO CAPÍTULO

BUARQUE DE HOLANDA FERREIRA, Aurélio - *Dicionário de Língua Portuguesa (Médio Dicionário Aurélio)*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1980, 1781 p.

CARROLL, Lewis – “Através do espelho e o que Alice encontrou lá” em *Aventuras de Alice - No país das maravilhas – Através do espelho e o que Alice encontrou lá – e outros textos*. Rio de Janeiro: Editora Fontana/Summus Editorial, 1977, tradução do original inglês *Through the looking-glass* e organização de Sebastião U. Leite, 286 p.

CHAUÍ, Marilena de Sousa – *O que é ideologia*. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1984 (Coleção primeiros passos, 7), 126 p.

GRAVES, Robert – *The Greek Myths*. 2ª reimpressão com acréscimos, Edinburgh: Penguin Books, 1957 (1ª edição: 1955), 2 vols., 799 p.

MOISÉS, Massaud – *Dicionário de Termos Literários* (2ª edição revista). São Paulo: Editora Cultrix, 1978 (1ª edição: 1974).

RAWET, Samuel - *Devaneios de um solitário aprendiz da ironia*. Manuscrito, s.d. (1970?) 60 p.

----- “Parábola do filho e da fábula” (pp. 69-73) em *Diálogo* (2ª. edição), São Paulo: Vertente, 1976. (1ª. edição: Rio de Janeiro: GDR, 1963), 80 p.

SCHWAB, Gustav - *Dioses y héroes. Mitos y épica de la antigua Grecia*. Buenos Aires, Santiago Rueda editor, 1949 (tradução do original alemão *Sagen des Klassischen Altertums* por José Goñi Urriza), 690 p.

ZIZEK, Slavoj – *Eles não sabem o que fazem – O sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003 (1ª edição – 1992), título original: *Ils ne savent pas ce qu'ils font (le symptôme idéologique)*, Paris: Point Hors Ligne, 1990, tradução de Vera Ribeiro, 197 p.

Emigrantes, Imigrantes: Alguns comentários sobre a experiência de exílio nas obras de Stefan Zweig e de Samuel Rawet

Mas não é possível a uma criatura verdadeiramente humana permanecer calma, quando assiste a desumanidades. A mão de um escritor honesto não pode escrever serenamente palavras frias e conformes com seus princípios quando a alma estremece diante do desvario de sua época e lhe ardem os nervos em justa revolta.

Stefan Zweig, *Uma Consciência contra a violência*, p. 125.

Como em terra estranha. Somos todos estrangeiros em nossa casa. Todos emigrantes e imigrantes, daqui para aqui mesmo. A personagem que cada um é, representa uma conquista, necessária. Conquista individual e social. Cada um representa alguma coisa. Só de um ato livre nasce realmente uma relação humana.

Samuel Rawet, *Homossexualismo, sexualidade e valor* p. 47

Procuro, neste capítulo, ressaltar alguns pontos de contato entre as experiências de exílio e entre as obras desses dois escritores, Stefan Zweig e Samuel Rawet, ambos judeus, ambos nascidos na Europa, ambos transferidos para o Brasil em consequência do mesmo fenômeno: o recrudescimento do anti-semitismo na Europa; para Zweig, a implantação do nacional-socialismo na Alemanha e a iminência da conquista da Áustria pelo nazismo; para a família de Rawet, a dificuldade de sobrevivência econômica, como judeus, na Polônia. Esta busca terá como eixo, naturalmente, o tema central de minha tese, ou seja o relacionamento entre ética e literatura.

Da extensa produção do escritor austríaco-judeu Stefan Zweig, enfoco uma obra em particular: *Uma Consciência contra a Violência*, publicada em 1936, pouco antes de sua primeira viagem ao Brasil; já no exílio, ainda não instalado no Brasil mas já definitivamente fora de Viena.

Nesta obra, Zweig une os gêneros “romance histórico” e “ensaio” para examinar o embate travado por Sebastião Castellio contra o líder protestante João Calvino, fundador do calvinismo, quatrocentos anos antes¹⁶²; mas estamos em 1936, devemos suspeitar que Zweig não é indiferente ao que vem acontecendo na Europa, e que já o afetou pessoalmente. Somente nas últimas páginas do livro Zweig aludirá à ascensão do nazismo, e assim mesmo de forma indireta¹⁶³; no entanto, os nazistas estão no poder desde 1933 e já proibiram a leitura de seus livros na Alemanha; as leis de Nuremberg foram promulgadas em 1935; a guerra civil espanhola já começou neste mesmo ano de 1936; as agitações pró-nazistas ganham intensidade na Áustria e apontam para o *Anschluss*¹⁶⁴ que virá em 1938. Então, é possível ler, na obra de Zweig, um sub-texto: mostrando, minuciosamente, as diversas etapas da ascensão de Calvino ao poder, e o gradativo estabelecimento de um regime de opressão ditatorial, sustentado pelo

¹⁶² A assembléia do povo de Genebra que referendou a adesão ao protestantismo em substituição ao catolicismo ocorreu em 21 de maio de 1536, exatamente 400 anos antes de Zweig publicar seu livro.

¹⁶³ “Pelo espaço de um século, quase até o início de nossa época, a idéia de liberdade reina com absoluta evidência na Europa. Nos alicerces de toda nação acham-se inclusos como o mais intangível e o mais imutável de toda constituição, os direitos do homem, e já julgávamos que os tempos dos despotismos espirituais, das idéias impostas a força, das coações do pensamento e das censuras das opiniões haviam desaparecido para sempre e que a pretensão de todo indivíduo à independência espiritual estava tão garantida como o direito a seu próprio corpo. Mas a História é o fluxo e o refluxo, a eterna ascensão e descensão, nunca um direito está conquistado para sempre e liberdade alguma se acha segura contra a violência, que sempre assume novas formas. Todo progresso será sempre ainda uma vez contestado à humanidade e mesmo o que é evidente é de novo posto em dúvida. Precisamente quando já sentimos a liberdade como um hábito e já não como a mais sagrada conquista, do incógnito do mundo dos instintos nasce uma vontade misteriosa de violentá-la.” (Zweig, 1936:180)

¹⁶⁴ Anexação da Áustria pela Alemanha em 12 de março de 1938.

exercício da violência, regime que não hesitava em se utilizar da fogueira para se livrar de seus opositores, Zweig lança pistas para que o leitor perceba sempre, no horizonte, o não-dito, o que não está no texto mas paira ameaçadoramente no ar, ou seja, o regime nazista, a opressão mais que ditatorial e a violência minuciosamente organizada e amplamente praticada pelos nazistas. Evitando o risco de transformar a original análise da ascensão do calvinismo na Suíça do século XVI em mero texto cifrado, Zweig nos oferece uma leitura profunda da realidade social e política da Alemanha - e de toda a Europa - na quarta década do século XX. A Suíça de Calvino como alegoria da Alemanha nazista.

Esta estratégia de abordagem antecipa as “Teses sobre a Filosofia da História” de Walter Benjamin, escritas em 1940, quando Benjamin também já era forçado pelo nazismo a viver no exílio¹⁶⁵. Na tese VI, meditando sobre como o passado deveria ser articulado historicamente pelo historiador, Benjamin alerta: “... *nem os mortos* estarão a salvo do inimigo se ele vencer”¹⁶⁶. Isto implica que o passado não deveria ser estudado por conta do passado, mero exercício de diletantismo e erudição, mas sim pensado como lampejo que ilumina o presente em seu momento de maior perigo. Dessa forma, vemos Calvino, como ocorreu com Hitler em 1923, sofrer uma derrota aparentemente

¹⁶⁵ Na primavera de 1940, quando completou as “Teses sobre a Filosofia da História”, Benjamin já estava exilado na França. A publicação das “Teses”, no entanto, só ocorreu depois do final da guerra, em 1950, no *Neue Rundschau*.

¹⁶⁶ Benjamin, 1988:255. O texto completo da tese VI é: “Articular o passado historicamente não significa reconhecê-lo ‘como ele realmente foi’. Significa apropriar-se de uma memória tal como ela lampeja em um momento de perigo. O materialismo histórico deseja reter aquela imagem do passado que aparece inesperadamente a um homem singularizado pela história em um momento de perigo. O perigo afeta tanto o conteúdo da tradição quanto seus recebedores. A mesma ameaça pende sobre ambos: a de se tornar instrumento das classes dominantes. Em cada época é preciso tentar arrancar a tradição do conformismo que dela quer se apoderar. O Messias vem não somente como o redentor, ele vem como o vencedor do Anticristo. Somente terá o dom de avivar a centelha de esperança no passado aquele historiador que estiver firmemente convencido de que *nem os mortos* estarão a salvo do inimigo se ele vencer. E esse inimigo não tem cessado de ser vitorioso”. Cito da versão em inglês, “To articulate the past historically does not mean to recognize it ‘the way it really was’ (Ranke). It means to seize hold of a memory as it flashes up at a moment of danger. Historical materialism wishes to retain that image of the past which unexpectedly appears to man singled out by history at a moment of danger. The danger affects both the content of the tradition and its receivers. The same threat hangs over both: that of becoming a tool of the ruling classes. In every era the attempt must be made anew to wrest tradition away from a conformism that is about to overpower it. The Messiah comes not only as the redeemer, he comes as the subduer of Antichrist. Only that historian will have the gift of fanning the spark of hope in the past who is firmly convinced that *even the dead* will not be safe from the enemy if he wins. And this enemy has not ceased to be victorious.”, tradução minha, grifo de Benjamin. Olgária Matos (1989:57), aludindo à famosa tese de Marx de que “todos os grandes fatos e personagens da história universal se produzem duas vezes, uma como tragédia e outra como farsa” (em *O XVIII Brumário de Luis Bonaparte*), comenta que “só perece a imagem do passado que não é reconhecida como visada pelo presente; não perece a ‘articulação histórica do passado’ no momento do perigo, da tese VI. Existe, portanto, uma ‘repetição’ que não é eterno retorno, não é o velho no novo.”

fatal em 1538, e ser obrigado a deixar Genebra. Zweig não perde a ocasião de reforçar a analogia, comentando que “o primeiro assalto de Calvino a Genebra malogrou. Mas um rechaço destes na vida de um ditador não representa um perigo. Ao contrário, é quase obrigatório para a ascensão definitiva dum déspota que ele inicialmente sofra uma destas derrotas dramáticas.”¹⁶⁷ Na seqüência dos acontecimentos, o leitor assiste ao retorno triunfal de Calvino a uma Genebra de joelhos, suplicante, tomada pelo caos; a partir de então, a escalada de Calvino, tal como a de Hitler, não sofre outras ameaças: Calvino torna-se o pólo em torno do qual giram todos os assuntos relevantes da cidade e da religião, que na verdade se confundem. Nenhuma decisão é tomada pelo Conselho da cidade sem que ele, Calvino, seja consultado. Sua ditadura é implantada sobre a prática do terror. Podemos avaliar a natureza e a intensidade deste terror pelo comentário de Zweig, “os servos são interrogados sobre seus patrões e as crianças sobre seus pais!”¹⁶⁸, procedimento que logo evoca a prática nazista (e também estalinista) de estimular e coagir, por prêmios e por ameaças, as crianças a denunciar seus pais e os amigos a denunciar seus amigos; mais do que ao conteúdo da denúncia em si, o poder totalitário objetiva, como as experiências do século XX mostraram à exaustão, controlar a população pelo terror, promover a pulverização, a fragmentação da sociedade civil em indivíduos isolados, destruindo os vínculos que lhe permitiria articular-se para resistir à violência do Estado.

Em oposição ao despotismo de Calvino, vemos erguer-se o intelectual Sebastião Castellio, apresentado por Zweig como “... um João-ninguém, [que] nada vale em matéria de influência pública, e além disso é um pobretão, um letrado mendigo, que com traduções e aulas particulares penosamente sustenta mulher e filhos”; ao que Zweig acrescenta: “... um refugiado em terra estranha sem direito de domicílio e de cidadão, um dúplice emigrante”.¹⁶⁹

Refugiado em terra estranha. Não terá sido essa a posição de Stefan Zweig em 1936, já uma reflexão sobre sua própria condição que se insinua no texto? É importante

¹⁶⁷ Zweig, 1936:47-48. Sobre o episódio análogo na trajetória de Adolf Hitler, ou seja, a malograda tentativa de golpe, conduzida por Hitler à frente de tropas SA em 8 de novembro de 1923, conhecida como “O ‘Putsch’ da Cervejaria”, que acabou por levá-lo à prisão de Landsberg, onde encontrou tempo para redigir “Mein Kampf”, ver, por exemplo, Dawidowicz (1990:44 ss), Shirer (1967:vol I. 115 ss), e Richard (1988:59 ss).

¹⁶⁸ Zweig, 1936:72.

¹⁶⁹ Zweig, 1936:9.

notarmos que, até a última hora antes da ascensão do nazismo, Zweig se considerava um europeu, perfeitamente integrado à cultura européia, tão distante e esquecido de suas origens judaicas quanto seria possível sê-lo¹⁷⁰. A velocidade com que se desfez essa ilusão, à qual haviam sucumbido centenas de milhares de judeus alemães e austríacos, é apontada por Leo Spitzer de forma dramática, assinalando que Stefan Zweig, que se tinha como *europeu*, estava sendo *definido de fora para dentro* como Stefan Zweig, o judeu¹⁷¹.

Se a ascensão do regime de Calvino, narrada no momento mesmo em que se dá a ascensão do regime nazista, necessariamente conduz a uma aproximação entre as trajetórias de João Calvino e de Adolf Hitler, a um paralelismo entre o poder calviniano e o nazismo, dela também decorre uma outra analogia, agora entre Sebastião Castellio e o próprio Stefan Zweig. E esta segunda analogia abre *Uma Consciência contra a Violência* para outra chave de leitura. É claro que Zweig não alimenta, nem de longe, a ambição de enfrentar Hitler tal como Castellio enfrentou Calvino, não aspira ao papel de um novo Castellio. O que sim Zweig faz é, continuamente, interrogar os modos e limites do engajamento possível para o pensador submetido a uma violência que o ameaça de destruição¹⁷². É esta coragem o que Zweig mais aprecia em Castellio:

¹⁷⁰ As origens e conseqüências da obsessão dos judeus de fala alemã em aderir à cultura européia e ocultar cuidadosamente sua condição judaica motivou estudos de grande profundidade por parte de pensadores do porte de Hannah Arendt (ver *Rahel Varnhagen, a vida de uma judia alemã na época do Romantismo*), Lucy S. Dawidowicz (ver *The War against the Jews, 1933-45*) e Victor Klemperer (ver *LTI, la langue du IIIe Reich*). Arendt, por exemplo, diz que “os judeus de idioma alemão e sua História são em conjunto um fenômeno único: nada comparável pode ser encontrado, mesmo em outras áreas de assimilação judaica.” (1994:12). Klemperer (1996) mostra como, mesmo sob a opressão nazista, os judeus que ainda viviam na Alemanha adotavam voluntariamente as deformações lingüísticas impostas pelo regime com o propósito de excluí-los (especialmente no capítulo “la langue du vainqueur”, pp. 248-261).

¹⁷¹ Spitzer, 2001:188 ss.: “Em 1931, Zweig considerou o ‘ódio aos judeus como uma força moribunda na civilização’ e viu em Adolf Hitler ‘um dos últimos espécimens de uma intolerância que agoniza rapidamente’. [...] Dificilmente Zweig poderia estar mais enganado. A ascensão de Hitler ao poder como chanceler da Alemanha, no início de 1933, marcou uma vitória do nacional-socialismo, projeto político que unia ideologias extremistas de caráter nacionalista e racial anti-semita. [...] O próprio Zweig foi atingido, de maneira direta e dramática, pela vitória de Hitler. Em poucas semanas, ele e outros escritores judeus passaram a ser atacados na imprensa e no rádio; seus livros foram arrancados das prateleiras das livrarias, expostos ao escárnio público e queimados. [...] a publicação de seus textos, bem como a de outros autores ‘não arianos’, foi proibida na Alemanha, onde ele havia gozado de parte de sua maior popularidade. [...] Stefan Zweig, o europeu, estava sendo *definido de fora para dentro* como Stefan Zweig, o judeu.” (grifo de Spitzer)

¹⁷² Desenaizado de sua pátria e impedido de desempenhar um papel ativo nos acontecimentos de seu tempo, Zweig ressentia a impossibilidade de se engajar: “Como seria cômodo ser sionista, bolchevique ou algum outro tipo de pessoa *engajada*, em vez de ser jogado de um lado para outro como um pedaço de madeira numa inundação súbita!” (grifo meu). Carta de Zweig a Felix Braun em outubro de 1939, apud Spitzer, 2001:192.

Mas, precisamente o fato de Sebastião Castellio desde o início dantemão¹⁷³ saber que sua luta seria improficua e, não obstante, obediente à sua consciência, travá-la, glorifica para sempre como herói este “soldado desconhecido”, na grande guerra pela libertação da humanidade.¹⁷⁴

Zweig, então, vê o mundo como o campo de batalha onde se trava uma grande guerra, uma guerra que, em 1936, se aproxima de seu momento de maior perigo (no sentido da tese VI de Benjamin), e o que está em jogo é a libertação ou a escravização da humanidade. Não de uma classe em particular, ou de algum povo oprimido, mas da *humanidade*. E ele, acima de qualquer dúvida, se sente convocado a participar dessa guerra. Sua arma é a pena, a palavra, e é com o sentimento da urgência dessa missão em mente que ele escreve *Uma Consciência contra a Violência*, com um profundo envolvimento pessoal. Naquele momento, sua posição é otimista, ele não pensa que a humanidade possa vir a ser derrotada; no fim das contas, ele dá a entender, é uma questão de tempo. Batalhas podem ser perdidas, mas atrás de um Sebastião Castellio virá outro Sebastião Castellio, até a vitória final da humanidade¹⁷⁵. Porém, não pensemos que Zweig banaliza o heroísmo. Ele pondera os riscos e encara as alternativas com realismo extremo, não se deixando embalar por fantasias românticas e bravatas quixotescas, como mostra esta longa reflexão, cuja finalidade última talvez seja de respaldar, em seu foro íntimo, a decisão que já havia tomado, justificar-se por ter optado pelo exílio:

Onde quer que uma cidade ou um sistema oprima violentamente a liberdade religiosa, para aquele cuja consciência não quer submeter-se à opressão, só há tres saídas. Pode combater abertamente o terrorismo oficial e tornar-se mártir; esta saída [é] de todas a mais ousada, a franca resistência; é certo que [os que a escolheram] expiaram sua revolta na fogueira. Ou pode, a fim de poupar sua liberdade interior e a vida, submeter-se na aparência e ocultar seu verdadeiro

¹⁷³ Mantive, em todas as citações de Zweig, a grafia original da tradução, datada de 1941.

¹⁷⁴ Zweig, 1936:11.

¹⁷⁵ Zweig encerra o livro com essa profissão de fé: “É, pois, inútil os déspotas pensarem que já venceram o espírito livre, porque lhe cerraram os lábios. Com todo o ser humano nasce uma consciência nova e sempre haverá uma que se lembrará de seu dever espiritual, a saber, de recomeçar a velha luta em favor dos direitos inalienáveis da humanidade e de humanidade; contra todo Calvino sempre se erguerá um Castellio, que defenderá a independência soberana do pensamento contra todas as violências.” (1936:181) Zweig não poderia prever que, em pouco tempo, não se trataria mais da “independência soberana do pensamento”, mas da vida de milhões de pessoas.

*modo de pensar; esta foi a técnica de Erasmo e de Rabelais. [...] Como terceiro recurso resta a emigração: a tentativa de levar consigo do país onde é perseguida e proscrita, a liberdade interior para outras terras, onde possa ela respirar à vontade.*¹⁷⁶

É por esse “terceiro recurso”, menos nobre do que os outros dois, mas que igualmente marca a resistência, que ele opta. Note-se que Zweig somente considera opções individuais, as opções do intelectual individualista, não as do militante partidário. Sabemos que a Stefan Zweig, judeu, as duas primeiras alternativas eram inviáveis na Áustria do *Anschluss*¹⁷⁷. Só lhe restava a terceira saída, a emigração, que acabou por trazê-lo para o Brasil¹⁷⁸. Mas será mesmo possível respirar à vontade na emigração? A liberdade interior pode mesmo ser preservada através do deslocamento geográfico? Se estou certo em pensar que o grande tema que perpassa *Uma Consciência contra a Violência* é a questão ética da responsabilidade, então podemos avaliar a importância que teve para ele a renúncia ao combate, por mais inevitável que tenha sido essa renúncia, vivenciada apesar de tudo como subtração à responsabilidade. E talvez possamos atribuir a essa renúncia um peso não negligenciável no crescente sentimento de exílio, de descentramento, de sufocamento mesmo, que por fim o levou à decisão fatal de “deixar a vida por vontade própria e livre”¹⁷⁹ em 1942. A impotência do intelectual. Mesmo a publicação de livros como *Uma consciência contra a violência* não podia ser avaliada por Stefan Zweig como contribuição suficiente, consideradas as condições objetivas.

Como já assinala em capítulos anteriores, em 1936, exatamente no mesmo ano de 1936 em que Zweig escrevia *Uma Consciência contra a Violência*, Samuel Rawet, então com 7 anos, deixava a Polônia em direção ao Brasil, para onde seu pai já viera

¹⁷⁶ Zweig, 1936:96.

¹⁷⁷ Lucy Dawidowich, em sua obra de referência *The War Against the Jews* (1990:447), lembra que por ocasião do *Anschluss* uma agência operada pela Gestapo foi encarregada de providenciar a emigração dos 185 mil judeus que viviam na Áustria. Sob a pressão do terror, 120 mil emigraram quando a guerra irrompeu, e outros 6 mil saíram no final de 1939. Praticamente todos os demais judeus austríacos acabaram por ser deportados para campos na Polônia (e executados).

¹⁷⁸ Leo Spitzer mostra com clareza o profundo conflito vivido por Zweig, sua relutância em aceitar a irreversibilidade da nova situação: “Entretanto, quase até o momento da anexação da Áustria pela Alemanha – o *Anschluss* de 1938 – Zweig tentou fanaticamente agarrar-se a uma visão de mundo e a um ideal de humanidade que a marcha dos acontecimentos no continente europeu contradizia cada vez mais.” (Spitzer, 2001:189)

antes, como tantos outros judeus poloneses, galicianos, russos, fugindo à forte atmosfera anti-semita no leste europeu e à conseqüente quase impossibilidade de sobrevivência econômica, deixando a família à espera de condições materiais que viabilizassem a viagem¹⁸⁰. Sua infância terminou, seu exílio começou¹⁸¹.

Este sentimento de exílio que decorre da impossibilidade de acomodar-se a um lugar, gerador de uma escritura que obedece a uma necessidade interior irreprimível, é a característica marcante de uma das obras mais difíceis de Samuel Rawet, que tem por título *Viagens de Ahasverus à terra alheia em busca de um passado que não existe porque é futuro e de um futuro que já passou porque sonhado*¹⁸². É uma das obras mais difíceis de Rawet justamente por causa da fusão operada entre seus experimentos lingüísticos e suas preocupações temáticas; ou seja, o caos da linguagem e a desagregação da personagem interagem de forma sinérgica; a busca, pelo leitor, de um sentido unificador no texto é correlativa ao esforço sempre baldado de Ahasverus para

¹⁷⁹ Declaração deixada por Stefan Zweig por ocasião de seu suicídio: “Antes de deixar a vida por vontade própria e livre, com minha mente lúcida, imponho-me última obrigação ...”. Apud Dines, 1981:33.

¹⁸⁰ A transferência da família Rawet para o Brasil não tem nada de original. Os deslocamentos populacionais judaicos atingiram proporções gigantescas entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, em consequência das perseguições anti-semitas (progroms) e da condição de penúria que assolava as massas judaicas. Não tivesse ocorrido a *shoá*, o extermínio de seis milhões de judeus pela máquina nazista, este fenômeno já constituiria uma tragédia grande o suficiente para assinalar que a condição judaica na Europa tinha chegado a uma situação insustentável. Baron (1965:161) reporta que “nos vinte e quatro anos anteriores à Primeira Guerra Mundial, ou seja, em menos de uma geração, trinta e quatro por cento da população total judia da Europa emigrou de um continente para o outro [América]. A estas migrações além-mar é necessário somar as incontáveis multidões que se deslocaram de um país para outro dentro da própria Europa (durante estes mesmos anos também Londres e Paris chegaram a ser importantes centros de vida judia) ou que se estabeleceram em alguma outra parte do mesmo país.” (“En los veinticuatro años anteriores a la Primera Guerra Mundial, es decir, en menos de una generación, un treinta y cuatro por ciento de la población total judia de Europa emigró de un continente al otro. A estas migraciones allende los mares es necesario añadir las incontables multitudes que se trasladaron de un país a otro dentro de Europa misma (durante esos mismos años también Londres y Paris llegaron a ser importantes centros de vida judía) o que se afincaron en alguna otra parte del mismo país.”, tradução minha)

¹⁸¹ O impacto desse acontecimento deixou marcas indelévels, talvez traumáticas. Num trabalho não publicado, *Devaneios de um solitário aprendiz da ironia*, escrito provavelmente em 1970, Rawet lembra: “Praça Mauá. Cais do Porto. Aqui cheguei quando tinha sete anos, aqui começou minha vida de imigrante.” (Rawet, 1970c:21). Tive acesso à cópia do manuscrito datilografado graças à generosidade de minha amiga Rosana Bines.

¹⁸² Ahasverus é o nome do personagem associado ao conjunto das lendas referentes ao “judeu errante”; para uma resenha abrangente a respeito das origens e evolução dessas lendas, em suas conotações negativas e também positivas, ver por exemplo Calimani, 1996:1-6 vol. I e Johnson, 1988:233. Sobre esta obra de Samuel Rawet, ver também o estudo de Berta Waldman, “Ahasverus: o judeu errante e a errância dos sentidos” em *Literature d’America*, anno XVI, n. 66, 1996, republicado em *Entre passos e Rastros*, pp. 89-100, e o ensaio de Nelson Vieira, “Samuel Rawet: Ethnic Difference from *Shtetl to Subúrbio*” em *Jewish voices in Brazilian Literature*, Gainesville: University Press of Florida, 1995, pp. 96 e ss. Para Vieira, em *Viagens de Ahasverus* “Rawet atingiu seu ápice literário” (“Rawet reached his literary apex in his last novella, *Viagens de Ahasverus à terra alheia em busca de um passado que não existe porque é futuro e de um futuro que já passou porque sonhado*.”, p. 96, tradução minha).

integrar seus múltiplos fragmentos e (re)constituir-se em unidade. Ao cabo de cada metamorfose, Ahasverus sofre um novo banimento, uma nova condenação (ou outra etapa de uma mesma e eterna condenação?), outra expulsão, do espaço e/ou do tempo em que tentou em vão se estabelecer; assim, mais uma vez é impedido de recuperar sua memória, ultrapassar seu estado de inconsciência, “lembrar-se de seu nome e reconquistar seu corpo”, como diz o narrador¹⁸³. Da mesma forma, a cada passo o texto escapa à leitura, metamorfoseando-se, mudando de estrutura narrativa, afastando qualquer linearidade reconfortante. Ousadia estética que encontra seu correlativo em um duplo inconformismo: face ao mundo cristão, no qual Rawet se sentia imigrante, estrangeiro, e também face à comunidade judia, que Rawet acusava de indiferente, mineralizada, como ele viria a proclamar publicamente, alguns anos depois de escrever *Viagens de Ahasverus*¹⁸⁴. Ousadia estética que lhe renderia a indiferença de editores e o desconhecimento do grande público leitor, mas também o reconhecimento entusiástico de boa parte da crítica.

Tudo, em *Viagens de Ahasverus*, é múltiplo, ambíguo. Suas sucessivas metamorfoses, por exemplo, podem remeter ao mito grego do deus Proteu, notório por sua capacidade de assumir a forma que bem entendesse¹⁸⁵, com a ressalva de que Ahasverus até pode escolher o resultado de sua metamorfose, mas não pode escolher **não** se metamorfosear: está condenado à perpétua mudança, à errância contínua; suas metamorfoses não são voluntárias, como as de Proteu, mas sim impostas de fora. Mas também devem ser referidas, as inúteis metamorfoses, à idéia de livre-arbítrio, característica da visão de mundo judaica, marca da impossibilidade, para o ser humano,

¹⁸³ Rawet, 1970:17. A observação conduz a uma possível associação entre nome e “coisa em si” (o corpo do protagonista), como se o nome integrasse a “essência” do corpo, como se o conhecimento do nome abrisse o caminho para a apropriação da coisa. Ou, reciprocamente, como se o desconhecimento do nome impedisse a reconquista do corpo. A respeito, ver o fascinante ensaio de Walter Benjamin, “On Language as Such and on the Language of Man”, escrito aos 24 anos, em 1916, em plena I guerra mundial, em que ele diz, por exemplo, que “o ser lingüístico do homem é nomear coisas” (1989:317) (“*It is therefore the linguistic being of man to name things*”, tradução minha a partir da versão em inglês, grifo de Benjamin). Comentando esse mesmo texto, Derrida (2002:42-43) dirá que “aquele que recebe um nome sente-se mortal ou morrendo, justamente porque o nome quereria salvá-lo, chamá-lo e assegurar sua sobrevivência [em vista da longevidade do nome, que sobrevive ao portador do nome]”. Curiosamente, esta é a condição de Ahasverus, impedido de morrer, de sentir-se mortal. Não terá, então, direito a receber um nome? “Lembrar-se de seu nome” seria a condição da reconquista da mortalidade?

¹⁸⁴ Rawet, 1977:22.

¹⁸⁵ Homero, 1997:67 - canto IV 453-457 “Foi quando em grito o assaltamos, cingindo-lhe o corpo com os braços. Mas não esquece o ancião de valer-se das artes dolosas: Toma, de início, a figura de um leão, bem provido de juba, drago, depois, e pantera e, a seguir, javali portentoso, água corrente e, por fim, o feitio de uma árvore excelsa.”

de fugir à sua responsabilidade, não obstante e talvez justamente em consequência de ser capaz de escolher¹⁸⁶.

A profusão de referências literárias que pontuam as metamorfoses, como “Vicente, o corvo de Torga”, ou “a peça de um irlandês sobre uma virgem santa e guerreira de França”, ou ainda o “pobre dinamarquês a jogar água de colônia na lareira para aromatizar seu desespero”, e tantos outros exemplos que poderiam ser assinalados no texto, mais do que evidenciar a amplidão da bagagem cultural do autor, pequenos enigmas a desafiar a curiosidade e a erudição do leitor, indicam que Ahasverus sabe do mundo e de si mesmo principalmente através de livros¹⁸⁷, ou seja, por seu reflexo na visão de terceiros, e não de forma apenas imediata; como se, abrindo o livro de sua biografia, dissesse para si mesmo: “vejamos quem eu sou”.

Ou como o povo judeu que, alienado de suas fontes internas de coesão, de ligação orgânica com seu passado, consultasse seus livros para tentar (re)descobrir-se, num movimento de fora para dentro. E também consultasse o que dizem os livros cristãos a seu respeito, pois o povo judeu, última sobrevivência não-cristã em meio a uma civilização ocidental (quase) totalmente cristianizada, depois de dois milênios, está condenado a ter, de si mesmo, uma visão cristianizada, necessariamente mediatizada por objetos culturais e textuais do ocidente cristão. Em outras palavras, o judeu só pode chegar ao judaico em si mesmo através do reflexo da visão do judeu no olhar cristão; contingência que é medida, por isso, do grau de alienação, do distanciamento de seus valores próprios a que os judeus chegaram em um mundo cristianizado¹⁸⁸. Pois, como

¹⁸⁶ Deut. 11-26: “Eis que, hoje, eu ponho diante de vós a bênção e a maldição.” Deut. 30-15: “Vê que proponho, hoje, a vida e o bem, a morte e o mal.” Deut. 30-19: “Os céus e a terra tomo, hoje, por testemunhas contra ti, que te propus a vida e a morte, a bênção e a maldição; escolhe, pois, a vida, para que vivas, tu e a tua descendência.” O dom do livre-arbítrio permite ao homem escolher livremente entre a bênção e a maldição, entre a vida e a morte; mas o texto bíblico insiste em que a posse desse dom não o exime do imperativo ético de escolher a vida, a bênção.

¹⁸⁷ Essa situação fica ainda mais evidente a partir do comentário do narrador, “viu sua biografia certa vez num balcão de livraria, e descobriu que tinha mais de mil anos, que era imortal” (1970:17-18), ou seja, a personagem toma contato consigo mesma através de um livro que contém sua biografia. Calimani (1996:6 vol. I) indica que o judeu errante é um personagem “frequentemente literário”; face a um personagem literário que, por sua vez, conhece o mundo e a si mesmo somente através de livros, estamos, os leitores, completamente imersos no domínio do texto.

¹⁸⁸ Jill Robbins (2000:115), comentando Levinas, que partilha dessa percepção, diz: “Assim, não existe acesso imediato ao judaísmo. Pois nós não temos acesso à tradição judaica fora do filtro greco-cristão de nossa compreensão historicamente situada. O retorno ao judaísmo que essa reinscrição oferece é *difficil*. Não é um retorno nostálgico: ele é irredutivelmente *mediatizado*.” (“There is thus no immediate access to Judaism. For we do not have access to the Judaic tradition apart from the Greco-Christian filter of our historically situated understanding. The return to Judaism that this reinscription offers is *difficult*. It is not a nostalgic return: it is irreducibly *mediated*.”, tradução minha, grifos de Robbins.) O termo enfatizado por Robbins, “*difficil*”, alude a uma importante obra de Emmanuel Levinas, *Difficile Liberté, Essais sur le*

diz Robbins, “não há releitura sem des-leitura. Não há releitura do judaico sem uma des-leitura de sua (privativa e negativa) interpretação no esquema greco-cristão.”¹⁸⁹

Não obstante Rawet ter publicamente negado sua condição de judeu e proclamado seu afastamento radical, sua ruptura definitiva¹⁹⁰, eu acredito que foram poucos os pensadores que, como ele, para pensar o judaísmo se posicionaram em um vértice que lhe é tão interior. A inutilidade das transformações de Ahasverus aponta, deste ponto de vista, para a própria impossibilidade de o judeu se escolher não-judeu, de abandonar sua condição de judeu. De metamorfosear-se em não-judeu como quem se livra de uma roupagem incômoda.

Tal como *Uma Consciência contra a Violência, Viagens de Ahasverus* trata da responsabilidade humana. Por que considero *Viagens de Ahasverus* como uma obra marcada pela questão da responsabilidade? Porque não estamos aqui simplesmente face a mais uma recriação da lenda do **judeu errante**, entre tantas disponíveis, lenda de per si simbolizante do eterno exílio do povo judeu no mundo cristão e personagem que se tornou o assunto de uma vasta literatura, com mais de uma centena de versões populares impressas¹⁹¹.

judaïsme (Paris: Albin Michel, 1997). Nesta obra, no ensaio “Entre Deux Mondes”, comentando a quase conversão de Franz Rosenzweig ao cristianismo e seu subsequente retorno ao judaísmo, Levinas diz que “este duplo movimento, primeiro em direção ao cristianismo, em seguida em direção ao judaísmo, não nos interessa unicamente como curiosidade psicológica. Ele é testemunho do destino do judaísmo europeu moderno, que não pode mais desconhecer o fato de que, após dois mil anos, o cristianismo é uma força determinante da existência ocidental.” (Levinas, 1997:255, “Ce double mouvement, vers le christianisme d’abord, vers le judaïsme ensuite, ne nous intéresse pas uniquement comme curiosité psychologique. Il témoigne de la destinée du judaïsme européen moderne, qui ne peut plus méconnaître le fait que depuis deux mille ans le christianisme est une force déterminante de l’existence occidentale.”, tradução minha).

¹⁸⁹ Robbins (2000:115) – “There is no rereading without unreading. There is no rereading of the Judaic without an unreading of its (privative and negative) interpretation in the Greco-Christian scheme.” (tradução minha)

¹⁹⁰ Em vários artigos publicados, tais como “Kafka e a Mineralidade Judaica ou A Tonga da Mironga do Kabuletê” de 1977 e “Béni soit qui mal y pense” de 1979.

¹⁹¹ Para Calimani, “o mito do judeu errante nasce de uma historieta da Paixão. Em sua subida ao Calvário, Jesus parou um instante para beber; segundo a lenda, um judeu lhe diz: ‘Vai-te daqui’ e Jesus respondeu: ‘Eu me vou, mas tu deverás me esperar, até que eu volte.’ Durante centenas de anos, a tradição oral transmitiu esse episódio (diferentes versões existem, mais ou menos parecidas), mas somente no século VII os monges cisterciãos a fixaram por escrito. Segundo esse primeiro texto, o Judeu errante volta a cada cem anos ao local de seu encontro com Jesus e, não o encontrando lá, ele retoma sua errância à espera de um possível resgate.” (Calimani, 1996:2 vol. I, “Le mythe du Juif errant naît d’une anecdote de la Passion. Dans sa montée au Calvaire, Jésus s’arrêta un instant pour boire; selon la légende, un juif lui dit: ‘va-t’en de là!’ et Jésus répondit: ‘Je m’en vais, mais tu devras m’attendre, jusqu’à ce que je revienne.’ Durant des centaines d’années, la tradition orale transmit cet épisode (différentes versions existent, plus ou moins semblables), et ce n’est guère qu’au VIIe siècle que les moines cisterciens le fixèrent par écrit. Selon ce premier texte, le Juif errant revient tous les cent ans sur le lieu de sa rencontre

A citação em epígrafe atribuída por Rawet a Ibn-Gabicebron¹⁹², “Deus espera tudo de mim. Eu nada espero de Deus”, que traz à tona as questões judaicas da Revelação e da Redenção, já indica a preocupação do autor em procurar situar o lugar do homem, sua relação com a divindade, com o sagrado e com o mundo. Aliás, ao longo do texto Rawet faz várias referências ao filósofo, mencionando, por exemplo, o Um como o número principal, e a luz total que brota entre o Zero e o Um. Como sempre, Rawet não explicita o significado de seus símbolos. Eu entendo, não obstante, que *Um* refere-se a Deus, *zero* ao vazio anterior ao evento da criação, e a *luz total*¹⁹³ alude à concepção cabalística luriânica da luz emanada da divindade quando de sua contração, luz essa que teria rompido os vasos que deviam contê-la, fragmentando-se, desde então, em centelhas dispersas, caídas, aprisionadas nos cacos dos vasos despedaçados. A contração da divindade tinha exatamente o propósito, no plano cósmico, de limitar a infinitude do Criador, permitir a existência de um espaço finito para a criação do mundo. Então, cabe ao homem, tornado parceiro de Deus na criação, resgatar as centelhas da luz divina e assim operar a salvação, o *tikkun olam*¹⁹⁴. Daí a idéia de que “Deus espera tudo de mim”.

avec Jésus et, ne l’y trouvant pas, il reprend son errance dans l’attente d’un possible rachat.”, tradução minha). Na opinião de Paul Johnson, o fato da lenda atingir sua forma madura no final do século XV e início do XVI deve ser relacionado à expulsão dos judeus da Espanha em 1492, seguida da expulsão de Portugal em 1497 e a longa série de expulsões e proibições de entrada que se seguiram: “muitos judeus, praticamente destituídos, proibidos de entrar em cidades das quais os judeus já tinham sido banidos, tornaram-se ambulantes.” (Johnson, 1988:233, “Many Jews, reduced to near destitution, denied entrance to cities from which Jews had already been banned, took to peddling.”, tradução minha). Segundo ele, a lenda teve uma trajetória levemente diferente da apresentada por Calimani: “A história de um judeu que golpeou Cristo em sua *via dolorosa*, e por isso foi condenado a errar até a Segunda Vinda, apareceu pela primeira vez em uma crônica bolonhesa em 1223; Roger of Wendover a registrou cinco anos mais tarde em suas *Flowers of History*. Mas foi nas primeiras décadas do século dezesseis que o Errante se tornou Ahasuerus, o arquétipo do judeu ambulante, velho, barbudo, maltrapilho, triste, presságio de calamidade.” (Johnson, 1988:233, “The story of a Jew who has struck Christ on his *via dolorosa*, and so been condemned to wander until the Second Coming, first appeared in a Bolognese chronicle in 1223; Roger of Wendover recorded it five years later in his *Flowers of History*. But it was in the early decades of the sixteenth century that the Wanderer became Ahasuerus, the Jewish archetype pedlar, old, bearded, ragged, sad, a harbinger of calamity.”, tradução minha). Na perspectiva cristã, o tema inspirou importantes escritores; por exemplo, Pär Lagerkvist, agraciado com o prêmio Nobel de literatura, escreveu *Ahasverus död* (publicado no Brasil como *A morte de Ahasverus*, Porto Alegre: Editora Globo, 1964, tradução de Milton Amado).

¹⁹² Será o filósofo neoplatônico e poeta Shlomo ben Yehuda Ibn Gabirol (~1021-1050 ou 1052 ou 1070), conhecido como Avicbron? Guttman (2003:112 ss.) informa que, com ele, “a Espanha tornou-se o centro da filosofia judaica” e que “fora da esfera do neoplatonismo, [...] exerceu forte efeito sobre certos escritos cabalísticos do século XIII [...]. Sua doutrina da vontade, da matéria e da forma universais, e da composição de substâncias espirituais a partir da matéria e forma influenciou o cabalismo primitivo.”

¹⁹³ “Em determinado momento o Zero e o Um começaram a brincar e do esconde-esconde brotavam objetos perfeitos, criaturas perfeitas, idéias perfeitas, esferas perfeitas. Mas entre o Zero e o Um, mantidos a certa distância, brotou uma luz total.” (Rawet, 1970:29-30)

¹⁹⁴ “Concerto do mundo”. Segundo Scholem (1972:234), a expressão hebraica é o termo empregado pelos cabalistas, após o período do Zohar, para designar a tarefa do homem neste mundo. Para o rabino Isaac

Tanto Berta Waldman quanto Nelson Vieira destacam a importância da (não) relação com Deus na errância de Ahasverus¹⁹⁵. Mas é necessário investigar o papel da idéia de Deus no pensamento de Rawet. Se Deus fosse concebido como fonte primeira e garantia da eticidade, da bênção e da maldição, da vida e da morte, então um mundo “vazio de Deus”, um mundo do qual Deus tivesse se retirado, seria um mundo a-ético. Como expressou Dostoiévski, “se Deus está morto, tudo é permitido”. A meu ver, no entanto, ao se apropriar do dito “Deus tudo espera de mim”, Rawet está a ponto de propor uma inversão radical: ao invés de pensar um Deus infinitamente justo e perfeito a codificar o comportamento correto do homem, talvez tenhamos que admitir que o homem, por ser dotado de um sentimento ético inato, é capaz de conceber um Deus infinitamente justo e perfeito¹⁹⁶.

Em *Homossexualismo – sexualidade e valor*, ensaio escrito no mesmo ano de *Viagens de Ahasverus*, Rawet rejeita claramente a idéia de que a existência de Deus, ou a aceitação de algum substituto, algum Ideal Transcendente, seja necessária para estabelecer a *lei*, o paradigma segundo o qual as ações do homem poderiam ser julgadas justas ou injustas. Textualmente, Rawet diz: “a busca de finalidade, onde? Num Deus que já não está mais *escondido*, mas implícito na sua negação. Não há Deus. Para que o homem seja útil é preciso que Deus exista, ou qualquer substituto. Uma categoria. [...] O homem é. Nem útil, nem inútil. Um permanente criador de valores. *É* enquanto *é*, e o que *é*.”¹⁹⁷ E, mais adiante, acrescenta, “um corpo a manifestar capacidade de criar

ben Solomon Lúria (1534-72) - o mais destacado pensador da escola cabalística de Safed - a redenção do mundo, seu reerguimento do estado degradado em que se encontra, está condicionado a que todas as centelhas perdidas tenham sido resgatadas pela ação dos homens.

¹⁹⁵ “Revigorado e maldito continuou seu caminho à procura de Deus.” (Rawet, 1970:52). Waldman (1996:17) comenta: “É no vazio de Deus e da tradição que a escritura de Rawet prossegue sua errância, coordenando sujeito e linguagem.” E Vieira (1995:96): “Claramente, esta procura reflete a busca judaica por uma compreensão de Deus.” (“Clearly, this search reflects the Jewish quest for an understanding of God.”, tradução minha).

¹⁹⁶ No prefácio à primeira edição de *De Dieu Qui vient à l'idée*, Emmanuel Levinas diz que “a pesquisa sobre a possibilidade de escutar a palavra Deus como uma palavra significativa”, objetivo da obra, “é conduzida independentemente do problema da existência ou da não-existência de Deus, independentemente da decisão que poderia ser tomada face a essa alternativa e independentemente também da decisão sobre o sentido ou a falta de sentido dessa própria alternativa.” (Levinas, 1998:7, “Les divers textes réunis dans ce volume exposent une recherche sur la possibilité – ou même sur le fait – d’entendre le mot Dieu comme un mot signifiant. Elle est menée indépendamment du problème de l’existence ou de la non-existence de Dieu, indépendamment de la décision qui pourrait être prise devant cette alternative et indépendamment aussi de la décision sur le sens ou le non-sens de cette alternative même.”, tradução minha). Ou seja, a ética, como filosofia primeira, sequer depende da existência de Deus.

¹⁹⁷ Rawet, 1970b:31, grifos de Rawet. Lembremos a exigência de Platão de que o poeta se provasse útil para ser aceito na cidade, e tantas discussões na Europa cristã a respeito de “se os judeus poderiam ser

valores, e que se revela como exigência ética.”¹⁹⁸ Se para Zweig a noção de responsabilidade repousa sobre o “dever espiritual [...] de recomeçar a velha luta em favor dos direitos inalienáveis da humanidade e de humanidade”, ou seja, sobre a idéia de humanidade como Ideal Transcendente, para Rawet o homem não subordina seus atos a qualquer Ideal Transcendente, não tem que provar sua conformidade a nenhum código moral externo, pré-existente; sua conduta ética é simplesmente resultado de sua própria e permanente capacidade de criar valores. Podemos então pensar em uma aproximação com a proposta de Levinas, de uma ética como filosofia primeira.

De volta à questão da consciência, vejamos este trecho:

*Ahasverus reintegra-se. E compreende pela milésima vez, novecentas e noventa e nove outras esquecera, que tem tudo a reconquistar pela consciência.*¹⁹⁹

É claro que esquecerá pela milésima vez; somente a conquista permanente da consciência poderia, talvez, romper a cadeia eterna. Digo *talvez* porque ainda caberia investigar essa possibilidade. Mas, de qualquer maneira, a cada metamorfose, Ahasverus tem de defrontar-se, mais uma vez, com a questão de sua responsabilidade²⁰⁰. A cada metamorfose, é como se Ahasverus nascesse de novo. Vivendo somente o presente, sem passado ou futuro, é incapaz de estabelecer vínculos causais que lancem luz sobre sua situação, que lhe permitam superar a sensação de *estranheza* que, de cada vez, o impele para outra metamorfose. O que, como vimos acima, não o isenta de responsabilidade. Como diz o narrador,

melhorados, tornados úteis”. Destas, talvez a mais célebre seja o concurso promovido pela Société Royale des Sciences et des Arts de Metz, em 1788, portanto às vésperas da revolução, sobre o tema “Est-il des moyens de rendre les juifs plus utiles et plus heureux en France?” (“existem meios para tornar os judeus mais úteis e mais felizes na França?”), vencido pelo abade Henri Grégoire com o “Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs”, empatado com outro concorrente cristão e com um judeu. Este episódio é amplamente analisado por Monique-Lise Cohen (1992).

¹⁹⁸ Rawet, 1970b:34.

¹⁹⁹ Rawet, 1977:26.

²⁰⁰ Blanchot (1980:41) diz que “a responsabilidade é a culpa inocente, o golpe desde sempre recebido que me torna tanto mais sensível a todos os golpes. É o traumatismo da criação ou do nascimento.” (“La responsabilité, ce serait la culpabilité innocente, le coup depuis toujours reçu qui me rend d’autant plus sensible à tous les coups. C’est le traumatisme de la création ou de la naissance.”, tradução minha.)

[...] vontade no outro, no que está sobre o muro, de se recusar a ser, de se apoderar da máxima liberdade, e recusar o máximo que lhe oferecem, alguém, quem? A responsabilidade total do segundo em que ergue a perna de uma pedra para outra, em que se liga no vazio a um deslocamento que é a sua totalidade, sua imersão na certeza informulada da própria consciência.²⁰¹

O paradoxo da condição humana é que o estado de inconsciência não torna o homem menos responsável, não o absolve de nada. Quem pode se recusar a ser, se o *Eu* é constituído pelo *Outro*?

Um dos pontos em comum entre as obras de Stefan Zweig e de Samuel Rawet é, como vemos, a inscrição da responsabilidade²⁰². Mas, qual é essa responsabilidade que tão inexoravelmente afeta a condição pessoal do pensador, que o arranca de seu centro de gravidade, responsabilidade que já em si é exílio²⁰³? Para Emmanuel Levinas, trata-se de uma incumbência que eu diria profética: apontar para o que já está acontecendo mas ainda não é visível; perceber, antes que os demais, a aproximação do momento de perigo de que fala Benjamin na tese VI²⁰⁴.

Isto é precisamente o que fez Stefan Zweig em *Consciência contra a Violência*, renunciando e tentando lançar luz sobre o horror que estava por vir.

No plano literário, vimos acima, Zweig se vale do recurso da alegoria: fala da Suíça calvinista para pensar a Alemanha nazista; desloca o foco de sua atenção, no tempo e no espaço, para melhor externar sua preocupação com o grande perigo que ameaça o presente.

²⁰¹ Rawet, 1970:27.

²⁰² Nelson Vieira destaca a questão da *responsabilidade* em Rawet assinalando que “existencialmente, Ahasverus vê cada pessoa como um ser criativo totalmente responsável pela criação de realidades. Não obstante, essas realidades podem às vezes entrar em choque. [...] O estado de consciência é um meio para escapar à tentação de percebermos a nós mesmos em termos absolutos. Assim, Rawet está metaforicamente propugnando uma mudança de ideologia e caráter que reconheça diferenças ao invés da opressividade de um ideal absoluto.” (1995:98)

²⁰³ Em carta a Thomas Mann de 29/07/1940, Zweig dizia que “emigrar implica a troca do centro de gravidade”. Apud Dines, 1981:210.

²⁰⁴ Levinas, 1997:395, “Os intelectuais enquanto intelectuais, quando são verdadeiros intelectuais, têm por missão resgatar e medir as possíveis [fissuras] que liberam os deslizamentos de sentido anunciadores de deslizamentos de terreno, mostrar os pressupostos de uma rachadura ainda invisível a olho nu.” (“Les intellectuels en tant qu’intellectuels, quand ce sont de vrais intellectuels, ont pour mission de dégager et de mesurer les possibles que libèrent les glissements de sens annonçant des glissements de terrain, de montrer les présupposés d’une crevasse encore invisible à l’œil nu.”, tradução minha).

Rawet, por sua vez, segue uma trajetória distinta: utiliza a forma de lenda para desenvolver uma personagem fora de qualquer referencial de espaço e de tempo, atemporal e desterritorializada, desprovida de congruência pois nada relaciona a forma assumida por Ahasverus em qualquer de suas metamorfoses com a assumida em qualquer outra²⁰⁵; realiza, no nível estético, o paradigma pós-moderno de fragmentação, indeterminação, equitemporalidade, aleatoriedade; ao apropriar-se justamente de uma lenda cristã que forneceu suporte ideológico para tantos movimentos anti-semitas, talvez a primeira tentativa de lidar com o tema por parte de um judeu²⁰⁶, Rawet constitui seu personagem em metáfora da ambivalência do povo judeu, perplexo em face da atração exercida pelo cristianismo²⁰⁷ e, ao mesmo tempo, vítima de todas as perseguições, bode expiatório e válvula de escape de todos os conflitos internos do cristianismo, condenado a se resignar aos espaços intersticiais tolerados pelo cristianismo, tais como os de usurário e coletor de impostos. O tema da existência judaica em um mundo cristianizado é central na obra²⁰⁸.

No texto, os trechos narrativos superam amplamente os discursivos. Ao longo das 51 páginas (15 a 65), o narrador acompanha o desenrolar das metamorfoses de Ahasverus, concentrando todo o seu esforço, e atraindo toda a atenção do leitor, para o que ocorre com a personagem, descrevendo como esta vivencia os acontecimentos. Dentre os escassos trechos discursivos, quase todos estão na forma preferida por Rawet, o *discurso indireto livre*. Desde que percebe, na página 19, que sua sorte está vinculada

²⁰⁵ Para Berta Waldman (1996:15), “a permanência do nome não impede a multiplicidade e a inconstância de formas que ela [a personagem] vai assumindo ao longo de sua trajetória, o que equivale a dizer que ela nunca é idêntica a si mesma. Essa labilidade traz conseqüências para a construção do tempo, no texto, que não pode ser cronológico e linear, pois o sujeito que o vive não é uno nem homogêneo, lançando-se num tempo que dura, se contrai e se expande, cria sobreposições, submetendo o plano externo incidental e fragmentário ao registro errático e livre das estruturas do plano interno.”

²⁰⁶ É preciso notar que em nenhum momento *Viagens de Ahasverus* se propõe como uma “resposta” judaica ao preconceito cristão. Pelo contrário, Ahasverus (talvez ironicamente) sempre aceita o papel que o preconceito cristão reserva ao judeu: fala errado (p. 17); face ao inquisidor assume a culpa, mesmo sem saber de quê (p. 35); apropria-se dos cascos fendidos, cornos, cauda e garras com que os judeus são representados no imaginário cristão medieval (p. 36); se, para o cristianismo, Abel pré-figura o Cristo e Caim o povo judeu, matador do Cristo, Ahasverus, sob o nome de Findala, ouve as palavras do Gênesis, 4:11-15, “serás maldito, viverás eternamente!” (p. 51); ainda como Findala/Caim, “revigorado e maldito” continua seu caminho à procura de Deus (p. 52). Longe de tentar explicar o judaísmo para os cristãos, Ahasverus se identifica com Caim e o resgata.

²⁰⁷ Lembremos o conhecido aforisma de Heinrich Heine, para quem “os judeus tinham que comprar seu bilhete para a cultura européia na pia batismal”.

²⁰⁸ “Quando vira o nazareno? Que relação tinha êle, Ahasverus, com o nazareno? Nada podia, nada sabia afirmar. No entanto sentia-se estranhamente ligado a êle, entrevia, às vezes, uma relação vital nas duas existências. Mas sabia, também, de uma distância quase infinita a separá-los.” (1970:19-20). Nelson

a um encontro que tivera com o nazareno, Ahasverus empreende um longo esforço de recuperação da memória, tentativa de reconstrução do episódio fundador, indispensável para seu auto-conhecimento. Podemos perceber, aqui, um traço daquela “des-leitura da interpretação (privativa e negativa) [do judaísmo] no esquema greco-cristão” de que fala Jill Robbins? Esta busca, que o leva a percorrer as errâncias do povo judeu ao longo de seus encontros com a cristandade, é pontilhada pelas lembranças e reflexões de Ahasverus que, devido ao seu silenciamento, só encontram expressão na fala do narrador. Lembranças e reflexões que, não alcançando ser externadas, se expressam como conteúdos psíquicos, fluxos de consciência - monólogos interiores e solilóquios. Daí o recurso ao discurso indireto livre em cada uma dessas tentativas. O primeiro desses episódios, a lembrança inicial, aparece da seguinte forma:

Lavou o rosto na bacia (ainda havia jarra e bacia), e lembrou-se de uma conversa com um nazareno num monte de oliveiras. Que bela conversa! Que companheiro excelente! E nem chegara a lhe dar o nome. Falavam e riam de lírios dos campos, de agulhas e camelos (como rira, quando? ao perceber que levaram séculos pensando que camelo era camelo). Riram e falaram dos episódios do filho pródigo, e o nazareno, entre malicioso e ingênuo, contou-lhe o artifício dos pães, do leproso, e num determinado momento gargalhou tanto que Ahasverus teve medo. O nazareno contou-lhe como, para espanto próprio, havia caminhado sobre as águas do mar da Galiléia. Era uma bela tarde, e as azeitonas deliciosas. Nunca mais se viram. Num ou noutro lugar ainda ouviu falar dele, mas devia haver engano. Mostraram-lhe imagens, mas não o identificou. Devia haver um engano. E seria tão bom conversar com ele. Fôra na verdade o companheiro mais alegre que encontrara. Quando vira o nazareno? Que relação tinha ele, Ahasverus, com o nazareno? Nada podia, nada sabia afirmar. No entanto sentia-se estranhamente ligado a ele, entrevia, às vezes, uma relação vital nas duas existências. Mas sabia, também, de uma distância quase infinita a separá-los.²⁰⁹

Vieira destaca a relevância dessa questão: “A busca de Ahasverus é também conectada a seu desejo de descobrir seu relacionamento com o nazareno, que o colocou nesse perpétuo estado de fluxo.” (1995:97)

²⁰⁹ Rawet, 1970:19-20.

Note-se que aquele que começara como *um* nazareno, no final do trecho se converte em *o* nazareno, na medida em que Ahasverus percebe “uma relação vital” paralela a “uma distância quase infinita” a marcar a separação. O silenciamento de Ahasverus decorre do contraste, que não consegue explicar, entre a aparente banalidade, até frivolidade, de seu encontro com o nazareno, e a enormidade de suas conseqüências, “encontro” capaz de determinar o destino do povo judeu pelos vinte séculos vindouros. Nada mais longe, portanto, do “encontro” que, para Buber, realiza a relação Eu-Tu. Como disse acima, essa dupla relação reflete a perplexidade e ambivalência dos judeus em face da atração exercida pelo cristianismo e a exclusão imposta ao longo de dois mil anos.

O monólogo interior indireto, enunciado como discurso indireto livre, responde às situações em que Ahasverus, angustiado, fantasia com a possibilidade de falar com o nazareno, possibilidade logo entendida como absurda, mas que, a seu ver, lhe permitiria sair do impasse em que se encontra, como nesse trecho: “Lembrou-se dele agora. Esboçou uma leve metamorfose para o tempo em que o encontrara, desistiu, esboçou outra metamorfose em que ele seria os dois, naquela manhã, metamorfose menos trabalhosa, bastava atuar no objeto de sua memória e tê-lo-ia aí, à sua frente. Desistiu de tudo. Careteou ao tomar a água rala de café e chicórea. Um cigarro. Contar-lhe-ia o quê?”²¹⁰. Ou quando se evidencia, em sua consciência, que é exatamente a onipresença do nazareno (ou a onipresença da cristandade na vida judaica) que determina o impasse,

²¹⁰ Rawet, 1970:24. Já desde o final do século XVIII, mas principalmente ao longo do século XIX, na medida em que ocorria a *emancipação* dos judeus, ou seja, a concessão a eles, pelos estados europeus, de direitos civis e até mesmo políticos, os judeus foram percebendo que isso não lhes garantia a *aceitação social*; de fato, as elites européias consideravam os judeus, na melhor das hipóteses, como exóticos, não-assimiláveis, e na pior como massas ignorantes, bárbaras, primitivas, não-educadas, anti-sociais. Para lidar com essa situação, surgiram, dentro do judaísmo, duas correntes, não necessariamente antagônicas; uma, voltada para dentro, concordava com a crítica cristã que apontava para a ignorância das massas judaicas, e propunha que os judeus recebessem uma educação européia para poderem ser aceitos pelas populações européias; a outra, voltada para fora, julgava que a atitude européia era preconceituosa, decorrente do fato de que os cristãos desconheciam praticamente tudo a respeito do judaísmo; portanto, seria necessário um esforço dos intelectuais judeus para explicar aos cristãos como pensavam e viviam os judeus, para que a Europa integrasse seus novos cidadãos. A corrente que estabeleceu como meta a educação das massas teve seu principal expoente em Moses Mendelssohn e desenvolveu o chamado *iluminismo judaico*, ou seja, a *haskalá*. A proposta de mostrar ao mundo cristão um judaísmo “racional” talvez tenha inspirado a *Wissenschaft des Judentum*, esforço de apresentação do judaísmo em um espírito moderno, “científico”, desenvolvido por Leopold Zunz e outros a partir de 1819, na Sociedade para a Cultura e Ciência Judaicas, e que resultou na elaboração de uma extensa enciclopédia. A respeito destas questões, ver, entre outros, o capítulo “Moisés Mendelssohn” em Guttmann, 2003:321 ss., o capítulo “Os judeus e a sociedade” em Arendt, 1989:76 ss. (primeira parte: *anti-semitismo*), o capítulo “Emancipation” em Johnson, 1999:311 ss., e Cohen, 1992. Ao pensar “contar-lhe-ia o quê?”, estará Ahasverus pondo em cheque a eficácia de qualquer esforço de explicar o judaísmo para os cristãos?

o que não lhe oferece saída: “Raios! Já estava novamente a imagem do nazareno . . . Estava aonde? À sua frente? Atrás? Imagem visual? Auditiva? Dentro ou fora do cérebro, por trás dos olhos, entre a retina e a hipófise.”²¹¹

A forma do monólogo interior, levada ao leitor como discurso indireto livre, impõe-se novamente em episódios como aquele em que Ahasverus é interrogado e torturado pela Inquisição, momento de forte angústia, perplexidade e silenciamento do povo judeu:

*[...] já de barbas e túnica postado diante de alguém, uma autoridade, recriou seu terror. A sala era escura, as paredes altas de pedra emassadas e pintadas de branco. Aqui ou ali, troncos de cone de luz varavam o aposento e permitiam identificar mesas sólidas de madeira, bancos, lampadários, um crucifixo ao fundo, no alto. Em que língua lhe falavam. Não sabia, mas compreendeu que lhe diziam que, se durante a tortura viesse a sofrer algum acidente, a culpa seria toda dele. Não fosse o tom arrogante e a solenidade obtusa de quem falava, e talvez lhe desse razão. Claro que ele era culpado, ele estava ali diante do outro, e pelo raciocínio sutil deste, cheio de filigranas lógicas e torneios labirínticos, mas apesar disso claros e sonoros, pelo raciocínio do outro um dos dois era culpado, já que pensavam de modo diverso. E é claro, deixa entrever o outro, que no caso o único a assumir a culpa seria ele, Ahasverus. Ahasverus deu-lhe razão, deu-lhe sempre razão.*²¹²

Vemos então, novamente, a posição ética de Samuel Rawet se manifestar em seu fazer literário, por meio da criação de um narrador confinado à mente do protagonista e que, em vista do silenciamento que lhe é imposto pelas circunstâncias narradas, dedica àquele, incondicionalmente, todo o espaço necessário para que se expresse, estratégia narrativa que encontra sua realização plena no discurso indireto livre.

Por que terá Rawet escolhido uma personagem lendária? É importante realçar que a *lenda* é um gênero literário arcaico, tal como o *mito*, e que se propõe a ser explicativa, fundante. Forma de revisitar (ou criar) o passado milenar de uma

²¹¹ Rawet, 1970:28.

²¹² Rawet, 1970:34-35.

comunidade para sedimentar os fundamentos de sua coesão. Muitas vezes, narra as viagens míticas empreendidas pelo herói ou pela comunidade até atingir o território que lhe estava destinado por um destino histórico.

Rawet, no entanto, produz, em *Viagens de Ahasverus*, um descentramento da forma da lenda, uma lenda que não contribui para a coesão de uma comunidade, mas que, ao contrário, aponta para as origens de sua dispersão. Lenda que marca os deslocamentos da personagem, tanto temporais quanto espaciais, e que nunca a levam em direção à estabilidade. É, assim, a própria literatura que está em questão, em sua capacidade instrumental, em sua vocação de meio de expressão de um ideal transcendente, religioso ou filosófico ou histórico.

O passado evocado pela lenda é o passado do hoje *da escritura*²¹³. Mais do que simples evocação da memória, trata-se da busca de um sentido para o passado. Ahasverus não é capaz de encontrar um sentido para seu passado. Para ele, pensar o presente é pensar a existência *desterritorializada*. O personagem não se reconhece, e isto é marca de seu exílio perpétuo; perdida a identidade, está exilado de si mesmo. Só percebe fragmentos de territórios sociais e culturais, radicalmente diferentes dos territórios sociais e culturais em meio aos quais é forçado a viver; no processo, o descentramento se faz cada vez mais agudo. A sucessão de procuras e fracassos se dá em um ritmo de ondas que espelha sua angústia.

No mesmo ano em que publicou *Viagens de Ahasverus*, Rawet escreveu um ensaio que não chegou a ser publicado, e que já citei acima, com o título de *Devaneios de um solitário aprendiz da ironia*. Constatamos agora que Rawet era bem mais do que um “aprendiz” da ironia²¹⁴. No capítulo anterior, vimos como Rawet incumbe sua voz narradora de iniciar a narrativa com o enunciado “frente a frente”²¹⁵, construindo, para o leitor, a perspectiva de um diálogo que depois se revelará impossível. Aqui, temos que indagar: Se a intenção da lenda é *propor* um centro, como pode *descentrar*? A forma irônica, a ironia construída na forma do texto, põe em relevo a estrutura da impotência. Impotência do protagonista, do narrador, da palavra.

²¹³ É por isso que o título pode falar de um futuro “que já passou”, porque esse futuro pode ser evocado no hoje da escritura, e assim já é passado.

²¹⁴ Com sua habitual postura de auto-depreciação, Rawet diz que “[...] isto só se consegue com ironia, e ironia significa inteligência. Estou longe disso. Bem longe.” (Rawet, 1970c:4)

²¹⁵ No conto “Diálogo”.

No final de *Viagens de Ahasverus*, imediatamente antes de realizar sua última metamorfose, “a mais dura, mais penosa, mais solene, mais lúcida, mais fácil, mais serena”, qual seja a metamorfose nele mesmo, Ahasverus se metamorfoseia precisamente em Samuel Rawet, e como Samuel Rawet, “escreve o livro e sonda o mundo”. A narrativa em terceira pessoa permite a Rawet, num gesto de distanciamento, inscrever a si mesmo, o próprio autor, como personagem, fazendo assim com que o texto se dobre sobre si mesmo; ou seja, o livro é escrito pela personagem, dentro de sua própria narrativa. O narrador, que não se identifica com o autor, informa que Ahasverus, em uma de suas metamorfoses, se constitui em autor e escreve precisamente a obra que estamos lendo. Então Ahasverus é o autor do livro; nesta condição, criador do próprio narrador e também, em consequência, de si mesmo. Está rompida a hierarquia causal e instalada uma circularidade. O “autor” é nada mais que um dos aspectos da personagem, aquele que resume sua longa peregrinação. Samuel Rawet, escritor, é a somatória, a confluência de todas as metamorfoses de Ahasverus. Ahasverus, a própria imagem do exílio, é então metáfora da literatura²¹⁶. A memória do eterno exílio do povo judeu, que é narrativa, constitui Samuel Rawet em escritor, capaz, enfim, de narrar essa história e, por meio dessa narrativa, efetuar a derradeira metamorfose. Ahasverus que, no final de sua longa trajetória, se metamorfoseia em Ahasverus, simboliza o povo judeu que, através da narrativa, da recuperação de sua memória, poderia voltar a identificar-se consigo mesmo, já que História é narração, e a capacidade narrativa é atributo do sujeito da História²¹⁷. Mas o esforço frustra-se, a narrativa é impossível, Ahasverus é um personagem silenciado.

O sentimento de exílio, gerador de uma escritura que obedece a uma necessidade interior irreprimível, a ética da literatura, a responsabilidade do escritor, é a característica marcante de *Viagens de Ahasverus*. A “maior tentação” de Ahasverus é “a

²¹⁶ O judeu como metáfora da literatura? Para a poetisa simbolista russa Marina Tsvetayeva, “Neste mais cristão dos mundos,/ todos os poetas são judeus.” (em “Poema kontsa”, de 1924, apud Waldman, 1996:17). Hana Wirth-Nesher (1994:6) comenta que, para John Hollander, se a condição do judeu tem sido o exílio, e a condição do poeta é ser exilado da linguagem, então talvez “todos os poetas são judeus”, fazendo também referência a Marina Tsvetayeva. A mesma poetisa (que não era judia, mas casada com judeu), em outro poema dirá: “Vida é onde ninguém pode viver/ é o bairro judeu” (apud Ettin, 1994:48)

²¹⁷ Será possível, para o povo judeu, “lembrar-se de seu nome e reconquistar seu corpo”? Sobre a importância da narrativa e da memória, ver o ensaio de Walter Benjamin, “The storyteller, Reflections on the Works of Nikolai Leskov” em *Illuminations*. “A memória”, diz Benjamin, “cria a cadeia de tradição que passa um acontecimento de geração a geração.” (1988:98) (“Memory creates the chain of tradition which passes a happening on from generation to generation.”, tradução minha, grifo de Benjamin).

exigência interna do ser, e o estabelecimento de um sentido pessoal de ética”²¹⁸. Como “tentação”, na tradição grega, evoca o canto das sereias da *Odisséia* de Homero (e o próprio Ahasverus se diz “envolvido pelo poder encantatório da melopéia”, p. 23), encerro (deixo aberto) esse capítulo com uma questão: para onde viaja Ahasverus? Levinas marca seus conceitos de “grego” e de “judeu” - sua posição entre filosofia ocidental e pensamento judaico - observando que, enquanto as viagens de Ulisses o levam *de volta, para casa*, Abraão deixa a casa de seus pais para sempre, rumo a uma terra ainda desconhecida²¹⁹. Em outras palavras, o “grego” sai de si apenas para voltar a si - Ulisses tem para onde voltar²²⁰; enquanto o “judeu” sai de si em direção ao Outro sem mais retornar ao Mesmo.

²¹⁸ Rawet, 1970:43. No final de *Homossexualismo*, Rawet explicita a importância da aceitação do *outro* em sua concepção ética: “... é melhor exigir para as *minorias* sexuais não compreensão, mas o direito fundamental de qualquer minoria, o direito de ser, de existir. Sem favores. Morre-se só, sempre só, morre-se a própria morte. Vive-se só, sempre só, vive-se a própria vida. Em qualquer circunstância. Talvez haja aí o fundamento de alguma ética.” (1970b:50) Note-se que, repudiando a idéia de que a conquista de direitos pelas minorias possa ser considerado um “favor”, Rawet rejeita a idéia de compromisso de parte das minorias, de gratidão, de reciprocidade. O direito de ser é um direito fundamental de qualquer minoria. Comparar também com a idéia de responsabilidade exposta por Levinas: “Responsabilidade que é resposta ao imperativo do amor gratuito que me vem da face de outrem onde significa, ao mesmo tempo, o abandono e a eleição de sua unicidade; ordem do ser-para-o-outro ou da santidade como fonte de todo valor.” (1998:5, “Responsabilité que est réponse à l’impératif de l’amour gratuit qui me vient du visage d’autrui où signifient à la fois, l’abandon et l’élection de son unicité; ordre de l’être-pour-l’autre ou de la sainteté comme source de toute valeur.”, tradução minha).

²¹⁹ “Ao mito de Ulisses retornando para Ítaca, gostaríamos de opor a história de Abraão, deixando sua terra natal para sempre, por uma terra ainda desconhecida, e proibindo seu servo de trazer até mesmo o seu filho até o ponto de partida [alusão ao episódio da *akedá*, a prova a que Deus submeteu Abraão, descrito no capítulo 22 de Gênesis, especialmente ao versículo 5].” Levinas, *The Trace of the Other*, p. 348, apud Jill Robbins, 2000:106. (“To the myth of Odysseus returning to Ithaca, we wish to oppose the story [*l’histoire*] of Abraham, leaving his fatherland forever for a land yet unknown and forbidding his servant to bring even his son to the point of departure.”, tradução minha)

²²⁰ Levinas utiliza frequentemente as viagens de Ulisses de volta a Ítaca como metáfora do movimento do Mesmo em direção ao Outro que por fim retorna ao Mesmo, que para ele é paradigmático das ontologias ocidentais, em contraste com as errâncias de Abraão, metáfora de sua proposta de uma ética em que a ida ao Outro não contemple sequer a possibilidade de um retorno ao Mesmo. No ensaio “La significación y el sentido”, por exemplo, ele se expressa nestas palavras: “O itinerário da filosofia segue sendo o de Ulisses, cuja aventura no mundo foi apenas um retorno a sua ilha natal – uma complacência no Mesmo, um desconhecimento do Outro.” Mais adiante, pensando a possibilidade de uma orientação do Ser que reúna univocidade e liberdade, ele diz que “[essa orientação] só pode ser proposta como um movimento que vai do idêntico em direção a um Outro que é absolutamente outro. [...] Exige, portanto, *ingratidão* do Outro. A gratidão seria precisamente o retorno do movimento à sua origem.” (1993:49-50) (“El itinerario de la filosofía sigue siendo el de Ulises cuya aventura en el mundo sólo ha sido un retorno a su isla natal – una complacencia en el Mismo, un desconocimiento del Otro. [...] tal orientación. Sólo puede ser planteada como un movimiento que va de lo idêntico hacia un Otro que es absolutamente otro. [...] Exige, por lo tanto, *ingratitud* del Otro. La gratitud sería precisamente el retorno del movimiento a su origen.”, tradução minha, grifos de Levinas)

O que as sereias do “sentido pessoal de ética” cantaram para Rawet/Ahasverus?
Será que, como Kafka sugere²²¹, ficaram em silêncio?

²²¹ Para Kafka, (1988:47), “as sereias possuem uma arma muito mais terrível do que o canto: seu silêncio. Nunca, na realidade, aconteceu, mas é provável que alguém alguma vez se tivesse salvo de seus cantos, mas nunca de seu silêncio.” (“[...] las sirenas poseen un arma mucho más terrible que el canto: su silencio. No sucedió en realidad, pero es probable que alguien se hubiera salvado alguna vez de sus cantos, aunque nunca de su silencio.”, tradução minha)

BIBLIOGRAFIA DO CAPÍTULO

ARENDDT, Hannah – *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989 (*The Origins of totalitarianism*, tradução: Roberto Raposo), 562 p.

----- *Rahel Varnhagen, A vida de uma judia alemã na época do Romantismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. (*Rahel Varnhagen. Lebengeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. Munique: R. Piper & Co, 1974, tradução: Antônio Trânsito e Gernot Kludach), 228 p.

BARON, Salo - *La época moderna* (vol. VI de *Grandes épocas e ideas del pueblo judio*). Buenos Aires: Paidós, 1965 (*Great ages and ideas of the Jewish people*, tradução para o castelhano: Matilde Horne), 327 p.

BENJAMIN, Walter - “Theses on the Philosophy of History” (pp. 253-264) e “The storyteller, Reflections on the Works of Nikolai Leskov” (pp. 83-109) em *Illuminations*. New York: Schocken Books, 1988 (*Illuminationen*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1955, tradução para o inglês: Harry Zohn), 278 p.

----- “Teses sobre filosofia da história” (pp. 153-164) em *Walter Benjamin*. São Paulo: Ática, 1985 (coleção “Grandes cientistas sociais”, tradução: Flávio R. Kothe), 256 p.

----- “On Language as Such and on the Language of Man” (pp. 314-332) em *Reflections: essays, aphorisms, autobiographical writings*. New York: Schocken Books, 1989, 348 p. Tradução para o inglês: Edmund Jephcott.

BLANCHOT, Maurice - *L'Écriture du Désastre*. Paris: Gallimard, 1980, 224 p.

CALIMANI, Riccardo - *L'errance juive. La dispersion, l'exil, la survie*. Paris: Diderot editeur, Arts et Sciences, 1996, 2 vols. (*Storia dell'ebreo errante*, Milan: Rusconi Libri, 1987, tradução para o francês: Maurice Darmon, revisada pelo autor), 832 p.

COHEN, Monique-Lise - *Les juifs ont-ils du coeur? Discours révolutionnaire et antisemitisme*. Paris: Vent Terral, 1992, 270 p.

DAWIDOWICH, Lucy S. - *The War against the Jews 1933-45*. Tenth anniversary edition. London: Penguin Books, 1990, 558 p.

DERRIDA, Jacques – *O animal que logo sou (A seguir)*. São Paulo: Editora UNESP, 2002 (*L'Animal que donc je suis. (À suivre)*, Paris: Galilée, 1999, tradução Fábio Landa), 96 p.

DINES, Alberto - *Morte no paraíso: a tragédia de Stefan Zweig no país do futuro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, 476 p.

- ETTIN, Andrew Vogel – *Speaking silences: stillness and voice in modern thought and Jewish tradition*. Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1994, 212 p.
- GUTTMANN, Julius – *A filosofia do judaísmo: a história da filosofia judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 2003 (*Die Philosophie des Judentums*, Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1933, tradução: J. Guinsburg), 480 p.
- HOMERO – *Odisséia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997 (tradução de Carlos Alberto Nunes), 317 p.
- JOHNSON, Paul – *A history of the Jews*. New York: Harper Perennial, 1988, 644 p.
- KAFKA, Franz – “El silencio de las sirenas” (pp. 47-48) em *Informe para una academia y otros escritos locos*. México: Ediciones Prisma S.A., 1988, 88 p.
- KLEMPERER, Victor – *LTI, la langue du IIIe. Reich – Carnets d’un philologue*. Paris: Albin Michel, 1996 (*LTI – notizbuch eines Philologen*. Leipzig: Reclam Verlag, 1975, tradução: Élisabeth Guillot), 377 p.
- LEVINAS, Emmanuel. “La significación y el sentido” (pp. 17-83) em *Humanismo del otro hombre*. 2ª edição. Cidade do México e Madrid: Siglo veintuno editores, 1993 (1ª edição: 1974) (*Humanisme de l’autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972, tradução: Daniel Enrique Guillot), 136 p.
- “Entre Deux Mondes” (pp. 253-281) e “Antihumanisme et Éducation” (pp. 385-401) em *Difficile Liberté – Essais sur le judaïsme*. 3ème édition revue et corrigée. Paris: Albin Michel, 1997, (1ª edição: 1963) 416 p.
- *De Dieu Qui vient à l’idée*. 2ª edição. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1998 (1ª edição: 1982) 272 p.
- MATOS, Olgária. *Os Arcanos do Inteiramente Outro. A Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1989, 357 p.
- RAWET, Samuel. *Viagens de Ahasverus à terra alheia em busca de um passado que não existe porque é futuro e de um futuro que já passou porque sonhado*. Rio de Janeiro: Olivé, 1970, 66 p.
- *Homossexualismo – sexualidade e valor*. Rio de Janeiro: Olivé, 1970, 51 p.
- *Devaneios de um solitário aprendiz da ironia*. Não publicado, original datilografado, 1970?
- “Kafka e a Mineralidade Judaica ou A Tonga da Mironga do Kabuletê” em *Escrita, Revista Mensal de Literatura*, nº 24, setembro de 1977, pp. 22-23.
- “Béni soit qui mal y pense” em *Escrita, Revista Mensal de Literatura*, nº 28, 1979, pp. 75-78.

- RICHARD, Lionel – *A República de Weimar (1919-1933)*. São Paulo: Companhia das Letras: Círculo do Livro, 1988. (*La vie quotidienne au temps de la République de Weimar (1919-1933)*, Paris: Hachette, 1983, tradução de Jônatas Batista Neto), 330 p.
- ROBBINS, Jill. *Prodigal Son / Elder Brother. Interpretation and Alterity in Augustine, Petrarch, Kafka, Levinas*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000, 186 p.
- SAYAD, Abdelmalek. *A Imigração ou Os Paradoxos da Alteridade*. São Paulo: Edusp, 1998 (*L'immigration ou les paradoxes de l'alterité*. Tradução de Cristina Murachio), 304 p.
- SCHOLEM, Gershom – *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972 (traduzido da versão em inglês, *Major Trends in Jewish Mysticism*, por Dora Ruhman e outros), 377 p.
- SHIRER, William L. *Ascensão e Queda do III Reich*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967, 4 vol. (*The Rise and Fall of the Third Reich*, Nova York: 1960, tradução: Pedro Pomar).
- SPITZER, Leo. *Vidas de entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental, 1780-1945*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001 (*Lives in between: assimilation and marginality in Austria, Brazil, West Africa, 1780-1945*, Cambridge University Press, 1989, tradução: Vera Ribeiro), 290 p.
- VIEIRA, Nelson H. “Samuel Rawet: Ethnic Difference from *Shtetl* to *Subúrbio*” (pp. 51-99) em *Jewish voices in Brazilian literature: a prophetic discourse of alterity*. Gainesville: University Press of Florida, 1995, 256 p.
- WALDMAN, Berta. “Ahasverus: o judeu errante e a errância dos sentidos” (pp. 5-20) em *Letterature d’America*. Roma: Bulzoni editore, 1996, anno XVI, n. 66.
- *Entre passos e rastros: presença judaica na literatura brasileira contemporânea*. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2003, 199 p.
- WIRTH-NESHER, Hana – (ed.) “Introduction” em *What is Jewish literature?*, Philadelphia/Jerusalém: The Jewish Publication Society, 5754/1994, 271 p.
- ZWEIG, Stefan. *Uma Consciência contra a Violência (Castellio contra Calvino)*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1936, tradução: Odilon Gallotti, 290 p.
- *Brasil, País do Futuro*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1941, tradução: Odilon Gallotti, 298 p.

Que os mortos enterrem seus mortos?

Não, não é que eu queira o sublime, nem as coisas que foram se tornando as palavras que me fazem dormir tranqüila, mistura de perdão, de caridade vaga, nós que nos refugiamos no abstrato. O que eu quero é muito mais áspero e mais difícil: quero o terreno.

Clarice Lispector, “Mineirinho” em *Para não esquecer*, p. 219

Es evidentemente la persecución nazi (que se ejerció desde el principio, en contra de lo que nos pretenden convencer algunos profesores de filosofía, para hacernos creer que en 1933, cuando Heidegger se adhirió al nazismo, ésta era todavía una doctrina decente, que no merecía condena) lo que nos hizo sentir que los judíos eran nuestros hermanos y el judaísmo más que una cultura, e incluso más que una religión, más bien el fundamento de nuestras relaciones con [el] otro.

Maurice Blanchot, carta a Salomon Malka publicada em *L'Arche* 373 (maio de 1988), p. 68, apud Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, p. 336, ênfase de Derrida.

Lo humano sólo se ofrece a una relación que no es un poder.

E. Levinas, “¿Es fundamental la ontología?” em *Entre nosotros*, p. 23.

O último livro publicado por Samuel Rawet, em 1981, é uma coleção de contos com o título *Que os mortos enterrem seus mortos*. Num exercício de extrema concisão - o conto que dá título à coleção (e que examino adiante), por exemplo, ocupa pouco mais de duas páginas, menos de setenta linhas -, Rawet abandona as opções temáticas de construção de personagens de que se utilizava em suas obras anteriores. Não mais exilados, migrantes, errantes, judeus marginalizados. Ninguém carrega a marca de sobrevivente de campo de concentração, pobre, negro, doente terminal, como acontecia com as personagens de seu primeiro livro, *Contos do Imigrante*, de 1956, e dos que se seguiram. Apenas podemos suspeitar que uma personagem é judia por seu nome (tal como Eliezer Kugelman em “O riso do rato”, Bluma Schwartz em “O casamento de Bluma Schwartz”, Schlimazel Mensch²²² em “A lenda do abacate”, nomes que, de fato, são caricaturais²²³, remetendo ao afastamento da comunidade judaica que Rawet se impusera, e evidenciando que o conflito continuava vivo e intenso), ou talvez pela lembrança de um passado que evoca uma pequena aldeia judaica na Europa oriental, uma sinagoga e um cemitério, como no conto “A linha”²²⁴, mas em nenhuma das narrativas o judaísmo e suas linhas de força habituais, o holocausto, o exílio, a errância judaica, a assimilação, são tematizados.

O que sobra então? Sobra o homem e sua condição humana, suas angústias, seus ódios, sua sexualidade. Suas necessidades mais primárias, tais como alimento, abrigo e (Rawet incluirá) vingança.

Se o judaísmo não é mais tematizado, nem por isso podemos dizer que não está mais presente. A judeidade permeia os escritos de Rawet em todos os seus aspectos. É preciso voltar a seu comentário, já citado em capítulo anterior, “creio que foi através [de] Buber que aprendi os primeiros elementos positivos de judaísmo. A experiência concreta só me havia mostrado os elementos negativos”²²⁵, para avaliar em todo seu alcance a clivagem operada por Rawet entre o que ele denomina de “grande tradição judaica” e o que ele identifica, por contraste, como “experiência concreta”, cisão

²²² Talvez uma referência a si mesmo, uma auto-ironia? Rawet já atribuía a “Schlimazel Mensch” (em ídiche, “homem azarado”) as epígrafes de *Homossexualismo, sexualidade e valor*, de 1970 (“Chora o que foi conquistado e perdido / Chora o que nunca foi conquistado / E principalmente chora o que nunca foi perdido”), e de *Eu-Tu-Ele*, de 1972 (“Por quê o desespero? De onde vem a certeza de que os valores ideais já foram algum dia realizados, ou são possíveis?”).

²²³ em ídiche, Kugelman = homem pudim, Bluma Schwartz = flor negra.

²²⁴ “Há no gesto e no ar que o acompanha um vestígio de idéia, de inverno e de noite na praça diante da sinagoga e do cemitério” (Rawet, 1981:43)

²²⁵ No prefácio a *Angústia e Conhecimento – Ética e Valor* (Rawet 1978:7).

impossível, insolúvel, que o levou a tentar negar publicamente sua pertença judaica, a utilizar de sarcasmo para denominar suas personagens judias, a renegar sua bagagem cultural judaica como “influência nefasta”²²⁶, tentativas inúteis de se despojar de uma herança vista como indesejável, sem deixar, ao mesmo tempo, de olhar o mundo desde um ponto de vista profundamente judaico, de escrever suas histórias completamente impregnado por uma ética judaica.

Esta dupla atitude, já que implica dissociar os “judeus concretos” do “judaísmo da grande tradição” – posição que aqueles que defendem a tese da “loucura” de Rawet poderiam chamar de esquizofrênica -, aproxima-o da idéia de que os judeus, por sua história peculiar de perseguições, expulsões, exílios, simbolizam todos os derrotados da marcha vitoriosa da civilização ocidental. Da idéia de que o judeu é, na formulação de Blanchot, “o fundamento de nossas relações com o outro”, ou seja, no plano simbólico, o eterno e radicalmente Outro. Dissociação que reflete a impossibilidade de definir o que é literatura judaica, em vista da própria impossibilidade de “chegar a uma definição universalmente aceitável sobre quem é judeu”²²⁷. Este papel simbólico foi percebido pela poetisa russa Marina Tsvetayeva, ao escrever que “todos os poetas são judeus”, já que “a condição do judeu tem sido o exílio, e a condição do poeta é ser exilado da linguagem”²²⁸.

Podemos, talvez, pensar este livro, *Que os mortos enterrem seus mortos*, como o último ponto atingido por Rawet em sua trajetória de escritor. Último não no sentido de obra concluída, mas porque ele morreu pouco depois, em 1984, com apenas 55 anos, e seria impossível especular sobre o que ele poderia ter produzido ainda. No início dessa trajetória, seus personagens eram oprimidos paradigmáticos, representantes exemplares de minorias marginalizadas, excluídas. O chamamento ético de Rawet implicava, forçosamente, em solicitar a solidariedade do leitor para as minorias representadas. Na medida em que se desloca ao longo da trajetória (evito pensar na idéia de “evolução de sua escrita”), as personagens cada vez mais deixam de ser tipos unidimensionais, vão se tornando sempre mais complexas (sem deixar de ser personagens literárias). Ao mesmo

²²⁶ Rawet, 1979:75 – “Preciso ler mais essas coisas para me livrar de algumas influências nefastas. Como Simone Weil, detesto o Velho Testamento.” Simone Weil, nascida judia, rompeu com o judaísmo e se tornou crítica acerba, especialmente da Bíblia. Ver o ensaio escrito em 1952 por Emmanuel Levinas, “Simone Weil contre la Bible”, incluído no volume *Difficile Liberté*.

²²⁷ Wirth-Nesher, 1994:3. Todo o texto, apresentado como “Introdução” a *What is Jewish Literature?*, merece ser lido pois seu tema é exatamente “definir o indefinível: o que é literatura judaica?”

²²⁸ idem, 1994:6.

tempo, Rawet expõe o leitor a problemas de leitura que o forcem a uma reflexão mais detida, sem nunca permitir que os textos se tornem meros veículos para a exposição de concepções filosóficas. Esta “criação” de problemas de leitura implicou sempre na opção por formas breves de narrativa, opção que traz consigo abdicar da premissa de totalidade oferecida pelo romance.

O procedimento empregado por Rawet, então, consiste em um progressivo apagamento dos traços paradigmáticos de suas personagens, para se aproximar do ser humano *tout court*; lembra a pintura abstrata, na qual o artista parte da representação do mundo físico e sucessivamente busca ocultar esse modelo real apagando seus traços distintivos, seus contornos, sem nunca porém atingir o completo apagamento – sempre é possível reconhecer a figura original, o ponto de partida, o real por trás do abstrato. Também Rawet não retira os limites do apagamento.

A expressão “que os mortos enterrem seus mortos” percorreu um longo caminho até ser empregada por Samuel Rawet. De meu conhecimento, foi primeiro atribuída por Mateus e Lucas²²⁹ a Jesus. Depois, já se referindo a essa passagem dos evangelhos, foi objeto de reflexão por parte de Spinoza no *Tratado Teológico-Político*, de 1670. Por fim - na medida em que pude averiguar -, em mais uma citação da mesma fonte, foi empregada por Karl Marx em “O dezoito brumário de Luis Bonaparte”, escrito entre dezembro de 1851 e março de 1852²³⁰. Minha intenção, nesse capítulo, é investigar os sentidos da expressão, e verificar como esses conteúdos interagem, que implicações têm para a formulação de uma visão de mundo, qual a síntese operada por Rawet no conto e, talvez, em sua obra literária. Pensar a intertextualidade empregada por Rawet – ou que se manifesta através de sua obra -; pois, como observou Julia Kristeva, “todo texto é absorção e transformação de outro texto. No lugar da noção de intersubjetividade instala-se a noção de intertextualidade.”²³¹

²²⁹ Mt, 8:21-22, Lc, 9:57-62.

²³⁰ “O 18 Brumário de Luis Bonaparte” é o famoso texto em que Marx assinala que a história se repete como farsa: “Hegel diz em algum lugar que todos os grandes feitos e personagens da história universal se produzem, como se disséssemos, duas vezes. Mas se esqueceu de acrescentar: uma vez como tragédia e outra como farsa.” (Marx, 1955:250, tradução minha da versão em espanhol, “Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal se producen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y otra vez como farsa.”)

²³¹ Kristeva, J. “Une poétique ruinée”, prefácio à edição francesa de Bakhtin, M., *La poétique de Dostoïevski*. Paris: Seuil, 1970, *apud* Lopes, 1993:93.

Mateus narra (cap. 8): “21E outro dos discípulos lhe disse: Senhor, permite-me ir primeiro sepultar meu pai. 22Replicou-lhe, porém, Jesus: Segue-me, e deixa aos mortos o sepultar os seus próprios mortos”. O sentido dominante da frase claramente aponta para a absoluta novidade do reino de Deus, anunciado por Jesus, que exige do discípulo uma ruptura radical com o passado²³². Para o discípulo anterior, Jesus esclarecera que sua missão não visava a um novo estabelecimento, à conquista de uma nova Terra Prometida; ao contrário, implicava um completo despojamento pois “o Filho do homem não tem onde reclinar a cabeça”. Para o discípulo seguinte, enfatizará o caráter irreversível, para o converso, da opção pela doutrina que trazia, pois “ninguém que, tendo posto a mão no arado, olha para trás, é apto para o reino de Deus”. Sem dúvida, Jesus fala em nome de uma missão, uma idéia transcendente. É como se dissesse que “o futuro (o Reino de Deus) só está aberto a quem romper definitivamente com seu passado”.

Em Spinoza, pessoalmente envolvido nos conflitos políticos da Holanda do século XVII, estado que então procurava se libertar do autoritarismo religioso para adotar um regime burguês-liberal, a mensagem é um chamado aos estados cristãos para enfrentarem os enigmas do presente sem tentar repetir o passado – afinal, o conteúdo teológico-político do Antigo Testamento diz respeito exclusivamente ao estado hebreu dos tempos bíblicos²³³ -; pois os que assim procedem se tornam incapazes de “acolher o passado como outro”²³⁴. Mais uma vez, um chamado a romper com o passado, em prol do novo, do presente.

Já Marx utilizou a expressão para salientar o peso do passado nas ações humanas, imobilizador, e denunciar o grotesco de sua usurpação por Napoleão III no golpe de Estado de 1848. Para ele, era legítimo que Lutero se disfarçasse de apóstolo

²³² A versão de Lucas enfatiza ainda mais este aspecto: “Mas Jesus insistiu: Deixa aos mortos o sepultar os seus próprios mortos. Tu, porém *vai e prega o reino de Deus.*” (9:60) (grifo meu)

²³³ “A diferencia de muchos teóricos ilustrados que, como Locke y Hume, Toland y Collins e incluso Lessing y Herder, se perdían con frecuencia en razonables discursos o diálogos sobre la racionalidad o irracionalidad del cristianismo, Spinoza toma conciencia de que se trata de un hecho histórico y decide analizarlo en sus fuentes primitivas, los textos del Antigo Testamento. Esa metodología religiosa le ofrece, además, un modelo, el Estado hebreo, con el que contrastar el modelo del Estado cristiano contemporáneo.” (Domínguez, 1986:29)

²³⁴ Chauí (1979:157) diz que “todo o esforço do filósofo se concentra em compreender por que os cristãos são infíéis à palavra de seu Mestre: ‘que os mortos enterrem seus mortos’. Por que, indaga Espinosa, o cristão recusa a Nova Aliança e busca a Antiga? [...] Incapazes de enfrentar os enigmas do presente, os cristãos tentam repetir o passado. Porém, repetir é deixar de acolher o passado como outro.”

Paulo, e que a Revolução de 1789-1814 se vestisse alternadamente de República Romana e de Império Romano, pois “nestas épocas de crise aguda os homens se apropriam dos fatos e personagens do passado para representar o novo”²³⁵, mas, em sua opinião, a revolução de 1848 não soubera fazer nada melhor do que parodiar a de 1789. Por isso, Marx diz que “a revolução do século XIX deve deixar que os mortos enterrem seus mortos, para tomar consciência de seu próprio conteúdo.”²³⁶ Ou seja, para poder começar sua própria tarefa, a revolução deveria antes despojar-se de toda a veneração supersticiosa do passado. Pensada dessa maneira, a repetição do passado não é, necessariamente, criticável, como dá a entender uma leitura desatenta do comentário de Marx sobre Hegel nas primeiras linhas do texto (“[Hegel] esqueceu de acrescentar: uma vez como tragédia e outra como farsa”) - somente é farsa quando tomada como disfarce para o não cumprimento da missão do presente; não quando se presta ao cumprimento dessa missão²³⁷. Deixar aos mortos que enterrem seus mortos é então, para Marx, renunciar ao uso do passado como disfarce para o não cumprimento da missão do presente. De qualquer forma, é preciso registrar que também aqui há a idéia de uma “missão histórica” que transcende às ações individuais.

O protagonista do conto de Samuel Rawet que estou examinando, “Que os mortos enterrem seus mortos”, odeia. Ele é puro ódio. Um ódio tão intenso que o levou à decisão de matar aquele a quem odeia. Mas, quando teve a oportunidade, não o matou, apesar de sua firme determinação. As circunstâncias que o impediram surgirão somente no final do conto. Porém, os motivos que o levaram a querer matar nunca serão revelados. Por ser puro ódio, ódio frustrado que não se materializou em vingança, ele agora não sabe o que fazer com seu ódio. Em outras palavras, por ser puro ódio, por ter dedicado sua vida à única missão de matar seu inimigo, não sabe o que fazer de sua vida, que até agora obtinha sentido justamente da atividade de odiar àquele a quem queria matar.

Não temos nenhum vislumbre do passado, é impossível formular qualquer conjectura a respeito da origem do ódio; o que fez o odiado para suscitar tamanho ódio? É irrelevante. Na única menção ao incidente funesto, o narrador revela que, alguns anos

²³⁵ Marx, 1955:250, tradução minha.

²³⁶ Marx, 1955:253, “La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido.”, tradução minha.

²³⁷ Este é também o entendimento de Olgária Matos (Matos, 1989:40): “Não há, portanto, em Marx, uma passagem automática da tragédia à farsa quando há repetição.”

antes, no auge da discussão que deu origem ao conflito, o protagonista ficara sabendo que a mulher do outro acabara de dar à luz um filho. Portanto, “o menino tinha a idade de seu ódio.”²³⁸ Morte e vida, então, se desenvolvem em paralelo. Hoje, no momento presente do tempo narrado, quando se postou à espera para matá-lo, o outro “... trazia um menino pelo braço. A criança se soltou e na corrida se enrolou em seus joelhos.”²³⁹ E por isso já não pôde matá-lo. E aqui termina a narrativa, que oculta muito mais do que revela, estabelecendo um ponto cego do qual nem narrador nem protagonista escapam.

Mais do que a narração de uma história, de uma articulação de eventos, de uma trama, o que temos é a descrição de uma crise, de um momento, de uma situação, mergulho no instante em que tudo o que dava sentido à vida do protagonista explode, e este se procura entre os escombros de sua segurança perdida. Só o que resta para narrar são os estados de consciência do protagonista, e por isso Rawet adota a forma de fluxo de consciência²⁴⁰; como temos vimos, forma narrativa que procura descrever os estados psíquicos da personagem, sondar os conteúdos e fluxos de sua consciência, daquilo que ocorre em sua psique e não alcança ser externado como discurso.

A forma fluxo de consciência, na escrita de Rawet, se articula, no nível da enunciação, com o emprego do discurso indireto livre. Rawet utiliza o discurso indireto livre para expressar a subjetividade de sua personagem emudecida, tentativa de exteriorizar, de permitir ouvir seus pensamentos não verbalizados no discurso do narrador²⁴¹, com a habilidade técnica plenamente desenvolvida de fazer com que o leitor nunca tenha certeza sobre a autoria da voz que está ouvindo, se o discurso do narrador ou se a reflexão do protagonista, emitida pela mediação do narrador. Apesar de ter mudado a gama de personagens, de suas primeiras histórias para essa, o uso desse recurso técnico expressivo por Rawet se mantém ao longo de toda sua obra ficcional, mostrando que o silêncio dos protagonistas, o esvaziamento da linguagem como

²³⁸ Rawet, 1981:28.

²³⁹ Rawet, 1981:28-29.

²⁴⁰ A respeito, ver Humphrey, 1969.

²⁴¹ Othon Garcia, em *Comunicação em prosa moderna*, informa que o *discurso indireto livre* ou *diálogo indireto livre*, “marcado de tempo e pessoa pelo discurso do autor, tem também marcas do discurso de personagem. Isto é, fundem-se a 3ª pessoa usada pelo narrador e o pensamento autônomo da personagem, mas sempre em 3ª pessoa: ‘a fala de determinada personagem ou fragmentos dela inserem-se discretamente no discurso indireto, através do qual o autor relata os fatos’” (*apud* Sá, 1979:100, nota 29). Note-se que, no emprego convencional, o discurso indireto livre permite ao autor relatar fatos concretos, da realidade objetiva; articulado com o fluxo de consciência, no entanto, dá acesso à descrição de fatos intra-psíquicos.

instrumento de comunicação, a carência de mediação, preserva a mesma importância na visão de mundo de Rawet. E que ele continua comprometido com a opção de ceder a voz de seus narradores para tentar tirar as personagens do silêncio que lhes é imposto pelas circunstâncias narradas.

O texto começa (primeiras oito linhas) com uma sucessão quase caótica de interrogações, na forma de monólogo interior, que levam o leitor de roldão para dentro do caos psíquico do protagonista, de sua perplexidade, de seu desmoronamento. Perplexidade acentuada por outro turbilhão de interrogações, outro contundente monólogo interior, poucas linhas adiante: “O que faria de seu ódio? O que faria com seu ódio? O que faria por seu ódio? Precisava de seu ódio?”²⁴² Note-se como, por meio de pequenos deslocamentos na frase, num procedimento que se poderia chamar, anacronicamente, de minimalista (na acepção musical do termo), o leitor é posto em contato com a psique do protagonista, e se dá conta da abrangência e da intensidade do *pathos* que o subjuga.

A narrativa, que se desdobra de forma não-linear e que mantém elíptico o início do conflito, não pode tranquilizar o leitor. É uma narrativa inquietante, já que o conflito não chega a um fim, não se resolve. Apenas se interrompe. Amanhã o protagonista pode conseguir matar o outro. O Eu e o Outro manterão seu ódio e seu medo em indefinida suspensão? Choca o leitor o silêncio que paira entre as personagens, o vazio, a ausência de diálogo, a renúncia ao uso da linguagem como instrumento de resolução de conflitos. A desumanização da situação social. A sinalizar que, destituídas da linguagem, esgota-se a possibilidade de convívio social, e as personagens perdem sua humanidade. Para o protagonista, seu oponente já não é um ser humano, é apenas algo a ser morto, um corpo matável.

O caráter elíptico da narrativa – como observei acima, oculta muito mais do que revela - oferece talvez a principal chave de leitura do conto: o enredo é elíptico, como o tempo e o espaço da narrativa. Tudo é atravessado pela elipse.

²⁴² Rawet, 1981:27.

Mais uma vez, uma forma irônica, característica da impotência; impotência, sempre, do protagonista, do narrador, da palavra, da própria capacidade de narrar. Márcio Seligmann-Silva observa, com muita propriedade, que

*a ironia é uma potente máquina de desleitura: o leitor nunca sabe como se comportar diante dela; se deve tentar separar o verdadeiro do falso, o sério, da brincadeira, e se o que ele toma por sério não é, no final das contas, justamente uma armadilha montada pelo autor da ironia. A leitura do texto irônico é, portanto, vertiginosa, porque a todo momento o chão sobre o qual se trilha começa a ruir. Pulando de um ponto a outro, o leitor acaba muitas vezes por simplesmente se abandonar ao ritmo da ironia: ele salta no precipício do não-sentido. Ao terminar a leitura, ele parece estar com as mãos vazias; na verdade ele leva apenas a certeza de que o único sentido da ironia é justamente a inexistência de algo como o “sentido”.*²⁴³

Porém, muito mais do que a ironia das palavras, construída no interior do texto, desnorteia o leitor a ironia contida na própria estrutura do texto que lhe é dado ler – como o faz Rawet: ao inserir o fluxo de consciência da personagem no discurso indireto livre do narrador, Rawet cria no leitor uma expectativa de que, enfim, o narrador saiba o que está acontecendo e possa tranquilizá-lo. Na verdade, o narrador *insciente* sabe tanto ou menos do que a personagem e do que o leitor, não está em condições de esclarecer nada. O monólogo interior, assim, ajuda a construir o elíptico, por detrás da ilusão do dizer. Faz falar a personagem e oculta o silêncio do narrador.

Para melhor entender a inquietação que toma conta do leitor desde a primeira linha, que é resultado da forma dada ao texto mais do que do conteúdo transmitido, é preciso atentar para o fato de que o relato começa com uma seqüência de reflexões, com um monólogo interior, o que pega o leitor desprevenido: “Como conciliar o sentimento de agora com o seu ódio? O que era o ódio realmente? Fora covarde?”; e por aí segue; assim procedendo, Rawet nega ao leitor um *pacto de leitura*, suprime aquilo que o leitor

²⁴³ Seligmann-Silva, 2003:375-6. Buber (1972:18), escrevendo em 1909, associa o recurso à ironia ao sentimento de impotência do povo judeu durante sua longa errância como povo sem estado: “Mas também sentimos o destino de nossos pais, aviltando-nos, na ironia do moderno judeu, uma ironia proveniente do fato de que, durante séculos, nós não reagimos quando nos esbofeteavam. Ao invés,

esperaria receber como *protocolo de abertura*, o que permitiria a produção de um sentido para o discurso²⁴⁴. O leitor avança no escuro. Em consequência dessa escolha estilística, da ausência de um pacto de leitura e do caráter elíptico que atravessa a narrativa, o leitor *não* sabe o que o espera ao longo da leitura, não dispõe de um contexto histórico no qual situar os acontecimentos e reflexões que serão apresentados pelo narrador.

Tentando responder à questão: “Onde começa mesmo uma história?”, Amos Oz verifica que “o começo de qualquer história é sempre uma espécie de contrato entre escritor e leitor. Ocorrem, naturalmente, todos os tipos de contrato, inclusive aqueles que são insinceros.”²⁴⁵ Em sua brilhante análise, não obstante, Oz não abrange a estratégia usada por Rawet de absolutamente negar-se a qualquer tipo de contrato com o leitor.

Outro intrigante problema de leitura colocado por Rawet é o fato mesmo de que o narrador não nos diz nada sobre a outra personagem, não nos oferece qualquer descrição, histórica ou psicológica. Não saberíamos sequer falar desse Outro sem face, determinar sua maior ou menor culpa no conflito, entender suas reações. Nem ao menos podemos estabelecer se há uma relação opressor/oprimido entre as personagens, quem é o agressor, quem a vítima. Quem é esse Outro, de quem nada sabemos e a quem, por isso, não podemos tematizar? As questões abordadas por Rawet estão muito próximas daquelas a que Emmanuel Levinas se dedicou. Para Levinas, o Outro, pensado como significação ética, “[...] é aquele a quem posso querer matar”. A injunção “Não matarás” que me é imposta por seu rosto, e que, justamente, me impede de matá-lo, apesar de deter o poder para tanto²⁴⁶, é exatamente o que, para Levinas, funda a ética²⁴⁷. Poderia,

inferiores em número e em força, nós demos as costas, sentindo-nos superiores como ‘intelectuais’” (tradução minha).

²⁴⁴ Ver a lúcida apresentação a respeito da estrutura do discurso em Lopes, 1993:59 ss.

²⁴⁵ Oz, 1999:7 – “Where does a story properly begin? Any beginning of a story is always a kind of contract between writer and reader. There are, of course, all sorts of contracts, including those that are insincere.” (tradução minha)

²⁴⁶ Antes da malograda tentativa de executar sua deliberação, o protagonista cogitara de “... permanecer sempre presente, mostrar-se em condições de executá-la [a vingança] e não fazer nada.” (Rawet, 1981:28)

²⁴⁷ Conforme Levinas (1993:21) expõe em “A significação ética do outro”, capítulo 5 da obra, “o outro é o único ente cuja negação só pode se anunciar como total: o assassinato. O outro é o único ente a quem posso querer matar. [...] A tentação da negação total, que mede o infinito desta tentativa e de sua impossibilidade, é a presença do rosto. Estar em relação com outro cara a cara é não poder matar.” (“El otro es el único ente cuya negación sólo puede anunciarse como total: el asesinato. El otro es el único ente a quien puedo querer matar. [...] La tentación de la negación total, que mide lo infinito de esta tentativa y

então, haver uma saída para o impasse, uma superação da relação congelada ódio-medo entre os dois personagens. Logo após a aparição da criança, aparição que se reveste de caráter epifânico (o narrador observa: “Por dentro ele já chorava. O menino era belo. Como seus anos de dor.”²⁴⁸), no momento mesmo em que o protagonista tenta elaborar a frustração de seu ódio não realizado, ele faz uma significativa reflexão:

*Necessidade de opor pequenas resistências e irregularidades à solidez de idéias que se sucediam em blocos maciços. Pequenas resistências e irregularidades a despertarem uma noção de cotidiano incompatível com a irrupção solene de volições hieráticas.*²⁴⁹

Ao invés, então, de “blocos maciços de idéias”, da “irrupção solene de volições hieráticas”, manifestação prepotente da vontade do Ser sobre o mundo, o protagonista vivencia uma Revelação, a irrupção do Outro no Mesmo, que impede no último momento, qual um *deus ex-machina*, o colapso do discurso razoável e a prevalência da barbárie.

No final do texto citado, Levinas explicita as questões que o preocupam, “quais são as condições da aparição do rosto, ou seja, da tentação e da impossibilidade do assassinato? De que modo posso aparecer a mim mesmo como rosto? Em que medida, enfim, a relação com outro ou com a coletividade é nossa relação – irreduzível à compreensão – com o infinito?” e conclui que “o humano só se oferece a uma relação que não é um poder.”²⁵⁰ Talvez façam parte dessas “condições da aparição do rosto” o vazio experimentado pela personagem de Rawet, a passividade extrema que lhe é imposta pelo encontro com o menino, pelo olhar de medo de sua quase vítima. Penso no *tropos* judaico da cabala luriânica, onde a contração da divindade abre espaço para o humano; aqui, a contração do Ser ontológico, a renúncia ao poder de matar, abre espaço

su imposibilidad, es la presencia del rostro. Estar en relación con otro cara a cara es no poder matar.”, tradução minha)

²⁴⁸ Rawet, 1981:29.

²⁴⁹ Rawet, 1981:27.

²⁵⁰ Esta citação e as anteriores deste parágrafo são de Emmanuel Levinas (1993:22-23), “¿Cuáles son las condiciones de la aparición del rostro, es decir, de la tentación y de la imposibilidad del asesinato? ¿De qué modo puedo aparecerme a mí mismo como rostro? ¿En qué medida, en fin, la relación con otro o la colectividad es nuestra relación – irreductible a la comprensión – con lo infinito? [...] Lo humano sólo se ofrece a una relación que no es un poder.”, tradução minha.

para a sobrevivência do outro. E, portanto, para a possibilidade, ainda que remota, de ressurgimento do humano.

Para Rawet, o que funda essa ética do Outro, do “não-matarás”, está no extremo oposto da opção grandiosa por uma verdade eterna, na rejeição radical de um ideal transcendente, seja ele o “Reino de Deus” ou uma “missão histórica”. Uma relação *que não é um poder*, como queria Levinas, que exclui a própria possibilidade da “irrupção solene de volições hieráticas”, se opõe radicalmente “à solidez de idéias que se sucedem em blocos maciços”, mas apenas pede por uma simples noção de cotidiano, despertada por pequenas resistências e irregularidades. Evitar a busca do sublime e o refúgio no abstrato, como já clamava Clarice Lispector. Cotidiano no nível do homem, incompatível com missões sagradas. Ao mesmo tempo, processo de busca de identidade; não a identidade monolítica de um Eu ontológico que se manifesta no mundo como conquistador, mas identidade como impossibilidade de fugir à responsabilidade, fissura na concha do Ser impenetrável. Busca de identidade a partir do Outro, busca que constitui o Outro em interlocutor, em professor, mostrando um mundo sem Deus que, não obstante, preserva os mandamentos.

Como vimos procurando mostrar ao longo de toda a tese, esta é a visão de mundo que norteia o fazer literário de Samuel Rawet e delineia, no seu entender, o papel do escritor e a função social da literatura: uma literatura *não-engajada*, que não se propõe a transformar o mundo, mas apenas “penetrar o fundo obscuro da existência” como expressou Emmanuel Levinas. Artigo não assinado, publicado no jornal *O Estado de São Paulo* em 17 de maio de 1981 sob o título “O retorno de Rawet, após uma década”, artigo que, justamente, dava conta da então recente publicação deste *Que os Mortos enterrem seus Mortos*, transcreve trecho de um depoimento de Rawet (sem indicação de fonte) com sua opinião sobre a vida literária no Brasil: “Uma verdadeira invasão de pseudocultura dominou a área e o mercado. Pseudo-sociologismo, pseudo-economismo, pseudopoliticismo, dando a impressão de grandes autores e grandes correntes de pensamento. Que besteira! Confesso que diante de tal atordoamento, a gente pára um pouco, embaçada, envergonhada com a própria ignorância, até o dia em que descobre, ou intui, que tudo não passa de lixo.”

Volto à questão: como, afinal, romper com esse passado que se abate sobre as personagens com seu peso insuportável? Como “deixar aos mortos que enterrem seus mortos”? No já citado prefácio a *Angústia e Conhecimento*, Rawet manifestou que somente reconhecia elementos positivos no judaísmo na grande tradição ética representada por Buber e Spinoza. Em capítulo anterior, tentei aproximar sua escrita do pensamento de Buber. Em relação ao outro pilar dessa tradição, Rawet diz textualmente que “em Spinoza, velha admiração, o *Tratado da Reforma do Entendimento* me dava a dimensão do homem material, despojado de sua mitologia própria.”²⁵¹

O que eu quero destacar é que, para Spinoza, o homem é escravo de suas paixões em consequência de suas idéias inadequadas. Pois “nossa alma é ativa em certas coisas, passiva em outras, a saber: enquanto tem idéias adequadas é necessariamente ativa em certas coisas; enquanto tem idéias inadequadas, é necessariamente passiva em certas coisas.”²⁵² Como “a força com que o homem persevera na existência é limitada e superada infinitamente pela potência das causas exteriores”²⁵³, podemos entender porque o homem é “escravo de suas paixões”.

Sob esse aspecto, a ética deixa de ser um “dever fazer”, um “agir correto”, ou seja uma relação de mandamentos e proibições, e se torna uma passagem da servidão para a liberdade²⁵⁴. Vejamos como Spinoza elabora esse conceito: “Chamo Servidão à impotência do homem para governar e reduzir seus afetos; com efeito, o homem, submetido aos afetos, não depende de si mesmo, mas sim da fortuna, cujo poder sobre ele é tão grande que amiúde o obriga a que, vendo o melhor, faça o pior.”²⁵⁵ O homem livre, o sábio, então, é aquele que depende em suas ações de si mesmo, que faz o que

²⁵¹ Rawet, 1978:7.

²⁵² Spinoza, 1963:174, Proposição I da 3ª parte, “Da origem e da natureza dos afetos” – “Nuestra Alma es activa en ciertas cosas, pasiva en otras, a saber: en cuanto tiene ideas adecuadas es necesariamente activa en ciertas cosas; en cuanto tiene ideas inadecuadas es necesariamente pasiva en ciertas cosas.”

²⁵³ Spinoza, 1963:284, Proposição III da 4ª parte – “La fuerza con que el hombre persevera en la existencia, es limitada y superada infinitamente por la potencia de las causas exteriores.”

²⁵⁴ Na Proposição XXIII da 4ª parte da *Ética*, Spinoza diz que “absolutamente não se pode dizer que o homem opera por virtude enquanto está determinado a fazer alguma coisa porque tem idéias inadequadas, mas sim somente enquanto está determinado porque tem um conhecimento.” (1963:305, “No puede decirse absolutamente que el hombre obra por virtud en cuanto está determinado a hacer alguna cosa porque tiene ideas inadecuadas, sino solamente en cuanto está determinado porque tiene un conocimiento”) Ou seja, é possível que, sob o domínio de uma paixão, o homem seja levado a uma linha de ação idêntica àquela que chegaria pelo conhecimento adequado da situação; a qualidade da ação em si não é garantia de eticidade.

²⁵⁵ Spinoza, 1963:275, Prefácio à 4ª parte, “Da servidão do homem ou da força dos afetos” – “Llamo Servidumbre a la impotencia del hombre para gobernar y reducir sus afecciones; en efecto, el hombre, sometido a las afecciones, no depende de sí mismo, sino de la fortuna, cuyo poder sobre él es tan grande que le obliga a menudo a que, viendo lo mejor, haga lo peor.”

tem que fazer pelo conhecimento adequado que tem das coisas, não pela imposição de um estado ou de uma religião, ou de qualquer idéia transcendente.

A epígrafe de Rawet para *Angústia e Conhecimento*, “Eu pertenço à raça daqueles, benditos ou malditos, que precisam conhecer melhor os recursos de sua consciência para viver”, dá bem conta de sua proximidade com o pensamento de Spinoza.

Para Spinoza, “o amor não é outra coisa que um Gozo ao qual acompanha a idéia de uma causa exterior; o ódio é só uma Tristeza à qual acompanha a idéia de uma causa exterior.”²⁵⁶ Ou seja, amor e ódio compartilham a característica de paixões. Somente o amor intelectual, aquele que provém do conhecimento adequado, não depende da idéia de uma causa exterior. Mas, “[...] o que ama se esforça necessariamente em ter presente e conservar a coisa que ama; pelo contrário, *o que odeia se esforça por afastar e destruir a coisa odiada.*” (grifo meu) Sujeito aos seus afetos, o homem somente poderá vencer a barreira do ódio contrapondo-lhe outro afeto, pois, pela Proposição VII da 4ª parte, “um afeto só pode ser reduzido ou destruído por outro afeto contrário, e mais forte do que o afeto reduzido.”²⁵⁷

Para Rawet, “uma especulação sobre esse pêndulo só pode ser feita por homens como Spinoza, Buber, em que a ação da consciência se desenvolve na linha da grande tradição judaica, que não é bem a de um ritualismo estreito, nem um sórdido comércio, estereotipado pela propaganda anti-semita.”²⁵⁸ Para ir além de substituir uma paixão por outra, para romper o círculo fechado dos afetos, será necessário “conhecer melhor os recursos da consciência”, como diz Rawet na epígrafe citada, pois “um afeto, que é uma paixão, cessa de sê-lo logo que formamos dele uma idéia clara e distinta.”²⁵⁹ Assim, só o homem liberto de suas paixões poderá deixar que “os mortos enterrem seus mortos”.

²⁵⁶ Esta citação e a seguinte são do Escólio da Proposição XIII da 3ª parte da *Ética*, 1963:191 – “*El Amor no es otra cosa que un Gozo a que acompaña la idea de una causa exterior; el Odio es solo una Tristeza a que acompaña la idea de una causa exterior. [...] el que ama se esfuerza necesariamente en tener presente y en conservar la cosa que ama; por el contrario, el que odia se esfuerza por alejar y destruir la cosa odiada.*”

²⁵⁷ Spinoza, 1963:287 – “Una afección sólo puede ser reducida o destruida por otra afección contraria, y más fuerte que la afección reducida.”

²⁵⁸ Rawet, 1978:10.

²⁵⁹ Spinoza, 1963:389, Proposição III da 5ª parte, “Da potência do entendimento ou da liberdade do homem” – “Una afección, que es una pasión, cesa de serlo tan pronto como formamos de ella una idea clara y distinta.”

Não é exagero, então, concluir que “Que os mortos enterrem seus mortos” pode ser lido como uma tentativa literária de prospectar o “fundo obscuro da existência” – Rawet nos apresenta um ser humano escravizado por suas paixões, em estado de servidão, mas que procura formar, de suas paixões, uma idéia clara e distinta; a meu ver, explicitando o relacionamento entre literatura e ética.

BIBLIOGRAFIA DO CAPÍTULO

Bíblia Sagrada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1996 (1ª edição: 1993).
Tradução: João Ferreira de Almeida.

“O retorno de Rawet, após uma década” no jornal *O Estado de São Paulo*, 17 de maio de 1981 (sem indicação de autor).

CHAUÍ, Marilena de Souza - “Política e profecia” (pp. 111-159) em revista *Discurso* n° 10, São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

DERRIDA, Jacques – *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Editorial Trotta, 1998 (*Politiques de l’amitié suivi de L’oreille de Heidegger*, Paris: Éditions Galilée, 1994, tradução respectivamente de Patrício Peñalver e Francisco Vidarte), 416 p.

DOMÍNGUEZ, Atilano – “Introducción histórica” (pp. 7-39) em Spinoza, Baruch - *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza editorial, 1986.

HUMPHREY, Robert – *La corriente de la conciencia en la novela moderna*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1969. (*Stream of Consciousness in the Modern Novel*, Los Angeles: University of California Press, 1954, tradução para o espanhol de Julio Rodriguez-Puértolas e Carmen Criado de Rodriguez-Puértolas), 138 p.

LEVINAS, Emmanuel - “¿Es fundamental la ontología?” (pp. 11-23) em *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos, 1993 (*Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre*. Paris: Éditions Bernard Gasset, 1991, traducción: José Luis Pardo Torío), 289 p. Publicado originalmente na *Revue de métaphisique et de morale*, número 1, janeiro-março de 1951.

----- “A ontologia é fundamental?” (pp. 21-33) em *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, Petrópolis: Vozes, 1997 (*Entre nous: Essais sur le penser-à-l’autre*, Paris: Éditions Grasset, 1991, tradução: Pergentino Stefano Pivatto (coord.), Evaldo Antônio Kuiava, José Nedel. Luiz Pedro Wagner, Marcelo Luiz Pelizolli), 304 p.

----- *Difficile Liberté – Essais sur le judaïsme*. 3ème édition revue et corrigée. Paris: Albin Michel, 1997, (1ª edição: 1963) 416 p.

LISPECTOR, Clarice - “Mineirinho” (pp. 215-219) em *Para não esquecer*. São Paulo: Círculo do Livro, 1985, 231 p. (coleção Grandes cronistas brasileiros).

LOPES, Edward - *A Palavra e os Dias: ensaios sobre a teoria e a prática da literatura*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista; Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1993, 225 p.

- MARX, Karl - “El dieciocho brumario de Luis Bonaparte” (tomo I, pp. 246-351) em *Carlos Marx – Federico Engels – obras escogidas en dos tomos*. Moscú: Ediciones en lenguas extranjeras, 1955. Traduzido do russo sem indicação do tradutor. 718 p.
- MATOS, Olgária Chain Féres - *Os arcanos do inteiramente outro – a escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1989, 357 p.
- OZ, Amos – *The story begins – Essays on Literature*. London: Chatto & Windus, 1999 (*Matchilim Sipur*. Jerusalem: 1996, translated by Maggie Bar-Tura), 120 p.
- RAWET, Samuel – *Homossexualismo – sexualidade e valor*. Rio de Janeiro: Olivé, 1970, 51 p.
- *Contos do Imigrante*. (2ª edição) Rio de Janeiro: Ediouro, 1972, 108 p. (1ª edição: Rio de Janeiro: José Olympio, 1956, 135 p.)
- “As Utopias do Judeu Buber” (pp. 7-10) em *Angústia e Conhecimento*. São Paulo: Vertente Editora, 1978, 40 p.
- “Béni soit qui mal y pense” (pp. 75-78) em *Escrita – Revista de Literatura*. São Paulo: Vertente Editora Ltda., 1979 – ano IV, nº 28.
- *Que os mortos enterrem seus mortos*. São Paulo: Vertente editora, 1981, 84 p.
- SÁ, Olga de - *A escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis (RJ): Vozes; Lorena (SP): Faculdades Integradas Teresa D’Ávila, 1979, 280 p.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio – “O testemunho: entre a ficção e o ‘real’” (pp. 375-390) em Seligmann-Silva, Márcio (org.) *História, Memória, Literatura: o Testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003, 558 p.
- SPINOZA, Baruch – *Ética*. Madrid, Buenos Aires, Mexico: Aguilar, 1963 (*Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1677 (póstumo), tradução do latim e prólogo de Angel Rodriguez Bachiller), 433 p.
- *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza editorial, 1986 (*Tractatus theologico-politicus*, 1670, tradução, introdução, notas e índices de Atilano Dominguez), 439 p.
- WIRTH-NESHER, Hana – “Defining the Indefinable: What is Jewish Literature?” (pp. 3-12) em *What is Jewish Literature?*, Philadelphia, Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1994, 271 p

Conclusões

Fim de jornada. Espero ter mostrado, ao longo dos capítulos que compõem esta tese, que a obra de Rawet é marcada por duas características principais: sua profunda preocupação ética que repercute até mesmo em seu fazer literário, desdobrado metalingüisticamente (cf. “Parábola do filho e da fábula” e *Viagens de Ahasverus*), e seu relacionamento particularmente difícil com o judaísmo. Na verdade, penso que os dois pólos são aspectos de um mesmo fenômeno, afetando-se e reforçando-se mutuamente.

Começo tentando formular e entender: por que uma relação tão difícil com os demais judeus? Por que a dificuldade em se deixar identificar como tal por aqueles que não o são, a ponto de levá-lo a mais de uma declaração pública rejeitando essa denominação? Note-se que o problema não é novo entre judeus, basta pensar nos casos de Rahel Varnhagen e de Otto Weininger, fartamente documentados.

Penso que a resposta deve ser buscada no processo histórico da modernidade européia, que resultou no surgimento e consolidação do estado-nação. Ou seja, na Idade Média, teocêntrica, a identidade construía-se em torno da religião. Esse arranjo permitia que também os judeus tivessem uma identidade sólida, centrada, estável, por mais que gerasse exclusões, expulsões, acusações de “crimes rituais”. No entanto, a partir do iluminismo, da revolução industrial, e mais fortemente da revolução francesa, o teocentrismo é substituído pelo antropocentrismo, e a identidade básica desloca-se da religião para a nação. Agora o indivíduo não é mais principalmente católico ou protestante, mas francês ou inglês.

Teoricamente, também os judeus podem ser franceses ou ingleses, já que essa é uma idéia universal. O direito à nacionalidade estende-se a todos os nascidos no território do estado.²⁶⁰ É nesse contexto que Napoleão convoca o famoso *sanedrim* em 1806, que deverá responder a algumas questões sobre o posicionamento do povo judeu em relação à República Francesa. Mas, especificamente, uma questão é realmente importante: os judeus são de fato franceses? Se a França vier a travar uma guerra contra outro estado, de que lado os judeus ficarão? A resposta do *sanedrim* também é célebre: “judeus em casa, franceses na rua”. Ou seja, para os sábios do *sanedrim* francês, o

²⁶⁰ Para Zygmunt Bauman, “[no começo da idade moderna] não faltaram profecias de que, uma vez estendida aos judeus a igualdade legal recém-aviada, sua diferença logo se evaporaria e os judeus – isto é,

judaísmo passa a ser uma questão privada. Esta situação foi percebida com clareza por Max Nordau, a respeito de quem Avineri diz que

Em um ensaio intitulado “A história dos israelitas” (1901), Nordau [...] afirma que até a Revolução Francesa os judeus tinham preservado sua identidade nacional a despeito dos tormentos e perseguições. É justamente a emancipação liberal que pôs fim à identidade judaica.²⁶¹

Como os judeus da Europa reagiram a esse deslocamento do pólo de identidade? Para uma parte deles, os ortodoxos, o mundo não mudou. Continuaram se considerando estrangeiros onde quer que vivessem, aguardando a vinda do Messias que reconstruirá Sion e o Templo. Os demais judeus, num primeiro momento, compraram a promessa liberal-modernista e acreditaram que, através de um processo de esclarecimento, de educação, poderiam deixar de ser seres estranhos, párias, para se tornar europeus. Esta é a intenção básica da *haskalah*, que tenta associar o iluminismo judaico ao esclarecimento europeu.

Bem cedo, no entanto, descobriram que não é bem assim. O cosmopolitismo abstrato dos judeus, baseado em princípios gerais e universais, choca-se contra o nacionalismo concreto dos cristãos, e os judeus continuam a ser rejeitados. Os empresários judeus ameaçam os negócios dos empresários cristãos. Os trabalhadores judeus ameaçam o mercado de trabalho dos seus colegas de profissão cristãos. São, principalmente, acusados de cosmopolitismo, de serem “supra-nacionais”. Numa importante obra dedicada a tentar entender como foi possível o Holocausto, Zygmunt Bauman descreve essa reversão de expectativas sugerindo que os judeus encarnaram as questões que o advento da modernidade trouxe para os povos europeus, ou seja, a

eles e tantos outros indivíduos livres e detentores de direitos civis – logo se dissolveriam na nova sociedade cultural e legalmente uniforme.” (Bauman, 1998:65)

²⁶¹ Avineri, 1982:148, “Dans un essai intitulé *L’histoire des Israélites* (1901), Nordau va même plus loin. Il affirme que jusqu’à la Révolution française les juifs avaient préservé leur identité nationale en dépit des tourments et des persécutions. C’est justement l’Emancipation libérale Qui a mis fin à l’identité juive.”, tradução minha. Avineri cita um trecho do ensaio de Nordau, no qual aquele diz: “Esqueceram a Revolução Francesa? Trata-se desse grande evento histórico que realizou o milagre de fazer do povo judeu uma ‘comunidade religiosa’. A Revolução concedeu direitos cívicos e direitos de humanidade aos judeus e esses, da noite para o dia, deixaram de pertencer a uma nação antiga de quatro mil anos”. (Avineri, 1982:149, “Avez-vous oublié la Révolution française? Il s’agit de ce grand événement historique qui a réalisé le miracle de faire du peuple juif une ‘communauté religieuse’. La Révolution a accordé les droits civiques et les droits de l’homme aux juifs et ceux-ci, du jour au lendemain, ont cessé d’appartenir à une nation vieille de quatre mille ans.”, tradução minha)

dissolução das nítidas demarcações identitárias prevalecentes até então, e que num primeiro momento eram não-assimiláveis:

Afirma o presente estudo que o envolvimento ativo ou passivo, direto ou indireto nas intensas preocupações da era moderna com o traçado e a manutenção de fronteiras continuaria sendo o aspecto mais característico e definidor do judeu conceitual. Proponho que o judeu conceitual foi historicamente construído como a “repugnância” do mundo ocidental. Ele foi colocado em cima de praticamente toda barricada erguida pelos sucessivos conflitos que dilaceraram a sociedade ocidental nos seus vários estágios e em várias dimensões. O próprio fato de que o judeu conceitual ficou com um pé lá e outro cá em tantas barricadas diferentes, erguidas em tantas frentes aparentemente sem relação entre si, dotou sua repelência de uma intensidade exorbitante desconhecida em outras partes. Sua multidimensional falta de clareza e a própria multidimensionalidade era uma incompatibilidade cognitiva extra não encontrada em todas as outras (simples, porque confinadas, isoladas e funcionalmente especializadas) categorias “repulsivas” geradas por conflitos de fronteiras.²⁶²

É claro que, ao rejeitarem os judeus sob a acusação de cosmopolitismo, os cristãos reforçam suas tendências particularistas e com isso impedem o sucesso do modelo, pois a paz mundial depende de um concerto entre as nações, da formação de alguma espécie de confederação mundial que implante a razão prática kantiana.

Dentro do judaísmo, esse fenômeno provoca uma nova divisão: uma parte dos judeus conclui que o problema nuclear está na categoria do estado burguês, instrumento de dominação de uma classe social poderosa sobre as classes despossuídas, e se torna socialista para promover a revolução que, levando o proletariado ao poder, terminará com a existência de todas as classes sociais e, no fim do processo, com a própria instituição do estado. A outra parte pensa que a idéia nacional está correta, os judeus é que estão errados, e se tornam sionistas porque a única solução para os judeus é terem, como os outros povos europeus, o seu próprio estado nacional. E agora estamos com

²⁶² Bauman, 1998:61. É claro que as “fronteiras” a que Bauman se refere não são geográficas mas sim marcas delimitadoras de identidades.

problemas. Como ser russo e socialista? Como ser francês e sionista? Como ser alemão e ter familiares na Polônia?

Alguns pensadores judeus tentam negar esse conflito, reivindicando para o povo judeu uma espécie de supra-territorialidade. Na verdade, essa posição reforça o estranhamento. É o caso, por exemplo, de Peretz Smolenskin (1842-1885), de quem Avineri diz:

Smolenskin não esquece, no entanto, que o povo judeu difere dos outros em várias de suas dimensões históricas essenciais. Segundo ele, esse povo se agrupa em torno de um princípio que não é material, como o território, mas espiritual, sua herança intelectual e ética.

Assim como o território protege os outros povos, sua herança espiritual protege o povo de Israel. A influência intelectual de Krochmal e de Graetz aparece claramente nestas idéias.

É por isso que, afirma Smolenskin, os judeus podem ser súditos leais e cidadãos em seu país de residência, ao mesmo tempo que continuam unidos por sua solidariedade espiritual. Os judeus são, assim, uma nação universal, a única nação realmente universal, pois sua solidariedade é fundada sobre um princípio espiritual e não material.²⁶³

Enfim, os judeus entram na modernidade européia, e por causa dessa mesma modernidade, com múltiplas identidades, com lealdades divididas. Por mais que essas lealdades divididas sejam meras imputações fantasiosas. Não há qualquer situação de guerra entre dois estados em que os judeus de um estado apóiem o inimigo como resultado de uma aliança com os judeus do outro estado. Mas isso não impede que Dreyfus seja acusado e condenado por entregar segredos militares para a Alemanha.

²⁶³ Avineri, 1982:87, “Smolenskin n’oublie pas cependant que le peuple juif diffère des autres dans plusieurs de ses dimensions historiques essentielles. Selon lui, ce peuple se rassemble autour d’un principe qui n’est pas matériel, comme un territoire, mais spirituel, son héritage intellectuel et éthique. De même que le territoire protège les autres peuples, son héritage spirituel protège le peuple d’Israël. L’influence intellectuelle de Krochmal et de Graetz se retrouve nettement dans ces idées. C’est pourquoi, affirme Smolenskin, les juifs peuvent être des sujets loyaux et les citoyens de leur pays de résidence, en même temps qu’ils restent unis par leur solidarité spirituelle. Les juifs sont ainsi une nation universelle, la seule nation réellement universelle, car sa solidarité se trouve fondée sur un principe spirituel et non matériel.”, tradução minha.

Na opinião de Stuart Hall, o esgotamento da modernidade, esse desencanto a que se dá o nome de pós-modernidade, é consequência da generalização, no mundo ocidental, dessa multiplicidade de identidades. Diz ele que

um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. [...] Esta perda de um 'sentido de si' estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento – descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos – constitui uma 'crise de identidade' para o indivíduo. (Hall, 2001:9)

Ora, para as sociedades modernas esse fenômeno ocorre no final do século XX. Mas para os judeus ocorreu no início do século XIX. Quase duzentos anos antes. Então, quando a Europa cristã entra na modernidade, os judeus são como que “catapultados” para a pós-modernidade. A crise de identidade do indivíduo judeu, ortodoxos excetuados, começa com a aceitação pelos judeus franceses de um judaísmo já não nacional mas simplesmente religioso, cultural, privado; com a perplexidade dos *maskilim* quanto à continuidade de sua rejeição, como tão bem retratou Hannah Arendt em, por exemplo, *Rahel Varnhagen*, e expôs minuciosamente em *Origens do Totalitarismo*. E só faz aumentar com a obrigatoriedade de freqüentar as escolas russas, com o serviço militar de até vinte anos, os *pogroms* de 1881-2, o franco anti-semitismo polonês, ucraniano, romeno após a Primeira Guerra (apesar ou talvez exatamente por causa da aprovação forçada em Versailles de legislações de amparo às minorias nacionais e étnicas), vindo a atingir seu paroxismo na *shoá*.

Os judeus (e as demais minorias também vítimas de processos de rejeição) sofrem de uma pós-modernidade precoce. Isso ajuda talvez a compreender porque, nos textos de Rawet, não apenas os protagonistas são fragmentados enquanto sujeitos, não conseguem situar os limites de suas identidades nem alcançam perceber o real de forma orgânica, racional, mas apenas de forma fragmentária; e mais, os próprios textos abdicam de uma possível totalidade para mostrar tempos e espaços recortados, descontínuos, não-lineares.

Para tratar do outro pólo característico da obra de Rawet, retomo algumas de suas idéias sobre a eticidade humana - dispersas em sua produção, mas abordadas com mais coerência em seu ensaio de 1970, *Homossexualismo, sexualidade e valor* - já apresentadas ao longo desse texto.

Primeiro, do ponto de vista de Rawet não é necessária a existência de Deus, ou a admissão de qualquer idéia transcendente substituta, como origem e garantia da lei moral; a ética é característica inerente do ser humano e não precisa ser imposta de fora. Em suas palavras,

*A busca de finalidade, onde? Num Deus que já não está mais escondido, mas implícito na sua negação. Não há Deus. Para que o homem seja útil é preciso que Deus exista, ou qualquer substituto. Uma categoria. [...] O homem é. Nem útil, nem inútil. Um permanente criador de valores. É enquanto é, e o que é.*²⁶⁴

Sobre o homem como ser intrinsecamente ético, Rawet diz que

*mesmo que algum dia a afetividade possa ser representada por uma equação (problema epistemológico, apenas), a natureza humana não perderia uma fração sequer de sua condição de criadora de valores, e sua grandeza e miséria de ser eticamente.*²⁶⁵

mais uma vez, reafirmando a idéia da *autonomia* humana para a criação de valores.

Com respeito à relação entre errância e liberdade (no sentido spinoziano), Rawet retoma a idéia de que o homem, no mundo, é um *imigrante* - idéia que já estava contida em seu livro de estréia, *Contos do Imigrante* - e que sua errância de imigrante é justamente o processo pelo qual adquirirá conhecimento de si mesmo:

²⁶⁴ Rawet, 1970:31. Podemos, na forma dessa sentença, ouvir um eco de Êxodo, 3:14 (“Disse Deus a Moisés: Eu Sou o Que Sou.”), agora com o homem no papel de Deus?

²⁶⁵ Rawet, 1970:44.

*Como em terra estranha. Somos todos estrangeiros em nossa casa*²⁶⁶. Todos emigrantes e imigrantes, daqui para aqui mesmo. A personagem que cada um é representa uma conquista, necessária. Conquista individual e social. [...] Só de um ato livre nasce realmente uma relação humana. Ninguém tem obrigação de coisa alguma. (Que roteiro: decepção, frustração, alienação!). E o ato livre se conquista!²⁶⁷

Finalmente, a categoria de *profeta* é figura central em seu pensamento, desde o início de sua carreira literária; já era o título do principal conto de sua primeira coleção, *Contos do Imigrante*. Permito-me pensar que, para Rawet, a função do escritor se aproxima da do profeta. Rawet diz que ele é “simplesmente consciência. Um corpo a manifestar capacidade de criar valores, e que se revela como exigência ética. [...] O profeta berra. Sabe que *presença* no mundo é exclusivamente uma presença ética. [...] Ele é uma exigência ética.”²⁶⁸

Se a literatura é profecia, então o ato de escrever é uma exigência ética, e a função do escritor é *berrar*, ou seja, *denunciar*, *resistir*, apontar para as fissuras que ameaçam, antes mesmo que elas se tornem visíveis.

O que procurei mostrar, ao longo dessa pesquisa, é que, na contramão de um consenso socialmente construído, de uma longa série de pensadores para os quais a literatura somente é legítima quando está a serviço de uma missão, de uma causa transcendente, como Platão e Dante, e contrariando escritores contemporâneos, como Sartre e Brecht, para os quais o próprio escritor, como pessoa, deveria *optar*, abrir mão de sua liberdade em função da *responsabilidade* de apoiar a causa dos oprimidos e, por isso, produzir literatura *engajada*, Samuel Rawet defendeu a *não-utilidade* da literatura, conseqüência imediata da *não-transcendentalidade* do sentimento ético no ser humano.

Dessa forma, o autor rejeita a idéia de que o homem (ou o poeta, ou os judeus, ou qualquer minoria) tenha a obrigação de *ser útil*, ou de conformar suas ações a algum conjunto de regras morais²⁶⁹; neste sentido, Rawet alinha-se com a proposta de Adorno,

²⁶⁶ Comparar com o salmo 39, versículo 13: “[...] perante Ti, sou um forasteiro, como o foram meus antepassados.” Mais um eco da judeidade que fala através de Rawet?

²⁶⁷ Rawet, 1970:47.

²⁶⁸ Rawet, 1970:34. A idéia de que o profeta grita sem esperança de ser ouvido pode ser encontrada, por exemplo, em Isaías, 40:3, “Voz do que clama no deserto: Preparai o caminho do Senhor.”

²⁶⁹ Neste sentido, podemos pensar que Rawet acabou por superar o referencial conceitual de seu mestre, Buber; de fato, para Buber, no começo do século XX, um dos problemas nucleares do povo judeu era

analisada em capítulo anterior, e central para a estruturação dessa tese, para quem a arte consiste em “resistir, pela forma e nada mais, contra o curso do mundo, que continua a ameaçar os homens”²⁷⁰. Como evidência de que ética na literatura e relacionamento difícil com o judaísmo concreto são aspectos de um mesmo fenômeno, termino assinalando que essa mesma resistência é empregada por Rawet para se opor à vida comunitária, à transmissão mecânica de uma tradição que vê como vazia, despojada de significado, deixando emergir um judaísmo em crise.

provar sua utilidade para a humanidade e, daí, conquistar seu direito de existir: “Um povo cujo lugar na estrutura da humanidade está bem definido, fixo e consolidado, um povo clara e distintamente definido por seu território, linguagem e modo de vida, nunca precisa especular sobre seu significado para a humanidade. Perseguindo seus próprios assuntos, ele serve à humanidade de sua própria maneira, e não necessita de qualquer prova adicional de seu direito de existir.” (Buber, 1972:22-23, “A people whose place within mankind’s structure is well defined, fixed, and secure, a people clearly and distinctly defined by its country, language, and way of life, need never speculate about its significance for mankind. Pursuing its own affairs, it serves mankind in its own way and needs no further proof of its right to exist.”, tradução minha).

²⁷⁰ Ver Adorno, 1984:289.

BIBLIOGRAFIA DO CAPÍTULO

Salmos – Hebraico e Português. São Paulo: Sefer, 2000, tradução e transliteração de Vitor e Jairo Fridlin, 227 p.

ADORNO, Theodor W. – “Engagement” em *Notes sur la littérature*. Paris: Flammarion, 1984, tradução do alemão para o francês de Sibylle Muller, 438 p.

AVINERI, Shlomo – *Histoire de la pensée sioniste - Les origines intellectuelles de l'état juif*. Paris: Éditions Jean-Claude Lattès, 1982 (traduzido de *The making of modern sionism - The intelectual origins of the Jewish state*, New York: Basic Books, 1981, por Erwin Spatz, 335 p.

BAUMAN, Zygmunt – *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998 (traduzido da 4ª edição inglesa de *Modernity and the Holocaust*, Oxford: Polity Press, 1996, por Marcus Penchel), 266 p.

BUBER, Martin – *On Judaism*. (edited by Nahum N. Glatzer). New York: Schocken Books, 1972, tradução do alemão para o inglês de Eva Jospe, 242 p.

HALL, Stuart – *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001 – 6ª. edição. Traduzido de “The question of cultural identity” in Hall, S., Held, D. e McGrew, T., *Modernity and its future*, Politic Press/Open University Press, 1992, por Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro, 104 p.

RAWET, Samuel – *Homossexualismo – sexualidade e valor*. Rio de Janeiro: Olivé, 1970, 51 p.

Bibliografia consultada

A Bíblia. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. 2ª edição. (1ª edição: 1956)
Tradução: João Ferreira de Almeida, 1132 p.

Bíblia Sagrada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1996 (1ª edição: 1993).
Tradução: João Ferreira de Almeida.

Salmos – Hebraico e Português. São Paulo: Sefer, 2000, tradução e transliteração de Vitor e Jairo Fridlin, 227 p.

“O retorno de Rawet, após uma década” no jornal *O Estado de São Paulo*, 17 de maio de 1981 (sem indicação de autor).

ABBAGNANO, Nicola – *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998 - 3ª edição. (*Dizionario di Filosofia*. 2ª edição, Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1971, tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 1ª edição: 1960) 1014 p.

ADORNO, Theodor W. – “Engagement” em *Notes sur la littérature*. Paris: Flammarion, 1984, tradução do alemão para o francês de Sibylle Muller, 438 p.

AGNON, Sch. I. - *Novelas de Jerusalém*. São Paulo: Perspectiva, 1967. Tradução: J. Guinsburg e equipe, 432 p.

ALIGHIERI, Dante - *Epistle to Cangrande*. url: <http://ccat.sas.upenn.edu>. Tradução: James Marchand.

----- *Divina Comédia*. Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre: W.M.Jackson Inc., 1948. Tradução anotada de J. P. Xavier Pinheiro, prefácio de Raul de Polillo, 2 vols., 770 p.

----- *A Divina Comédia*. São Paulo: Editora 34, 1999. (*La divina commedia*. Extraído de *Dante Alighieri: tutte le opere*. Roma: Newton, 1993). Edição bilingüe, tradução e notas de Italo Eugênio Mauro. 3 vols., 694 p.

ARENDDT, Hannah – *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989 (*The Origins of totalitarianism*, tradução: Roberto Raposo), 562 p.

----- *Rahel Varnhagen, a vida de uma judia alemã na época do Romantismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994 (*Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Munique: R. Piper & Co, tradução de Antônio Trânsito e Gernot Kludasch), 228 p.

ASSIS BRASIL – “As viagens de Rawet” (pp. 7-13), prefácio a Samuel Rawet, *Viagens de Ahasverus à terra alheia em busca de um passado que não existe porque é futuro e de um futuro que já passou porque sonhado*. Rio de Janeiro, Olivé, 1970, 65 p.

AVINERI, Shlomo – *Histoire de la pensée sioniste - Les origines intellectuelles de l'état juif*. Paris: Éditions Jean-Claude Lattès, 1982 (traduzido de *The making of modern sionism - The intellectual origins of the Jewish state*, New York: Basic Books, 1981, por Erwin Spatz, 335 p.

BARON, Salo - *La época moderna* (vol. VI de *Grandes épocas e ideas del pueblo judio*). Buenos Aires: Paidós, 1965 (*Great ages and ideas of the Jewish people*, tradução para o castelhano: Matilde Horne), 327 p.

BAUMAN, Zygmunt – *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998 (traduzido da 4ª edição inglesa de *Modernity and the Holocaust*, Oxford: Polity Press, 1996, por Marcus Penchel), 266 p.

BENJAMIN, Walter - “Teses sobre filosofia da história” (pp. 153-164) em *Walter Benjamin*. São Paulo: Ática, 1985 (coleção “Grandes cientistas sociais”, tradução: Flávio R. Kothe), 256 p.

----- “Theses on the Philosophy of History” (pp. 253-264) e “The storyteller, Reflections on the Works of Nikolai Leskov” (pp. 83-109) em *Illuminations*. New York: Schocken Books, 1988 (*Illuminationen*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1955, tradução para o inglês: Harry Zohn), 278 p.

----- “On Language as Such and on the Language of Man” (pp. 314-332) em *Reflections: essays, aphorisms, autobiographical writings*. New York: Schocken Books, 1989, 348 p. Tradução para o inglês: Edmund Jephcott.

----- “Carta a Martin Buber” (178) em *The Letters of Martin Buber*. New York: Schocken Books, 1991, pp. 196-198. (*Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Heidelberg: Lambert Schneider, 1975, translated by Richard and Clara Winston and Harry Zohn.), 722 p.

BERTONI, G. - *Dante*. São Paulo: Athena Editora, s.d. (traduzido do italiano sem indicação do tradutor), 87 p.

BLANCHOT, Maurice - *L'Écriture du Désastre*. Paris: Gallimard, 1980, 224 p.

----- “Enigma” (pp. 5-10) em *Literature and the Ethical Question (Yale French Studies number 79*, Claire Nouvet, editor, translated by Paul Weidmann). New Haven: Yale University Press, 1999, 274 p.

BLOOM, Harold - "The strangeness of Dante: Ulysses and Beatrice" (pp. 72-98) em *The Western Canon: the books and schools of the ages..* New York: Riverhead Books, 1995, 546 p.

BUARQUE DE HOLANDA FERREIRA, Aurélio - *Dicionário de Língua Portuguesa (Médio Dicionário Aurélio)*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1980, 1781 p.

BUBER, Martin – *Histórias do Rabi*. São Paulo: Perspectiva, 1967 (*Die Erzählungen der Chassidim*, 1946, diversos tradutores), 676 p.

----- *On Judaism*. (edited by Nahum N. Glatzer). New York: Schocken Books, 1972, tradução do alemão para o inglês de Eva Jospe, 242 p.

----- *Utopie et Socialisme*. (Prefácio de Emmanuel Levinas) Paris: Aubier Montaigne, 1977 (traduit de l'allemand par Paul Corset et François Girard), 264 p. (Em português: *O Socialismo Utópico*. São Paulo: Perspectiva, 1971).

----- *Eu e Tu*. 2ª edição revista. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979 (1ª edição: 1977). (*Ich und Du*, 8ª edição, Heidelberg: Lambert Schneider, 1974; primeira publicação em Leipzig em dezembro de 1922, tradução, introdução e notas: Newton Aquiles von Zuben.), 170 p.

----- *The letters of Martin Buber*. Edited by Nahum N. Glatzer and Paul Mendes-Flohr. New York: Schocken Books, 1991. (*Martin Buber: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1972, 1973, 1975; translated by Richard and Clara Winston and Harry Zohn), 722 p.

CALIMANI, Riccardo - *L'errance juive. La dispersion, l'exil, la survie*. Paris: Diderot editeur, Arts et Sciences, 1996, 2 vols. (*Storia dell'ebreo errante*, Milan: Rusconi Libri, 1987, tradução para o francês: Maurice Darmon, revisada pelo autor), 832 p.

CARROLL, Lewis – "Através do espelho e o que Alice encontrou lá" em *Aventuras de Alice - No país das maravilhas – Através do espelho e o que Alice encontrou lá – e outros textos*. Rio de Janeiro: Editora Fontana/Summus Editorial, 1977, tradução do original inglês *Through the looking-glass* e organização de Sebastião U. Leite, 286 p.

CARVALHO, Alfredo Leme Coelho de – *Foco narrativo e fluxo de consciência*. São Paulo: Pioneira, 1981, 66 p.

CHAUÍ, Marilena de Souza - "Política e profecia" (pp. 111-159) em revista *Discurso* nº 10, São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

----- *O que é ideologia*. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1984 (Coleção primeiros passos, 7), 126 p.

- COHEN, Monique-Lise - *Les juifs ont-ils du coeur? Discours revolutionnaire et antisemitisme*. Paris: Vent Terral, 1992, 270 p.
- DAWIDOWICH, Lucy S. - *The War against the Jews 1933-45*. Tenth anniversary edition. London: Penguin Books, 1990, 558 p.
- DERRIDA, Jacques – *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Editorial Trotta, 1998 (*Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris: Éditions Galilée, 1994, tradução respectivamente de Patricio Peñalver e Francisco Vidarte), 416 p.
- *O animal que logo sou (A seguir)*. São Paulo: Editora UNESP, 2002 (*L'Animal que donc je suis. (À suivre)*, Paris: Galilée, 1999, tradução Fábio Landa), 96 p.
- DINES, Alberto - *Morte no paraíso: a tragédia de Stefan Zweig no país do futuro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, 476 p.
- DOMÍNGUEZ, Atilano – “Introducción histórica” (pp. 7-39) em Spinoza, Baruch - *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza editorial, 1986.
- ECO, Umberto - “A Epístola XIII, o alegorismo medieval, o simbolismo moderno” (pp. 247-277) em *Sobre os Espelhos e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1989. (*Sugli specchi e altri saggi*. Milano: Gruppo Editoriale Fabri, Bompiani, Sonzogno, Etas, 1985, tradução: Helena Domingos e João Furtado), 424 p.
- ETKIND, Efim - “Introduction” (pp. 9-22) em Grossman, V., *Vie et Destin*. Lausanne, Suisse: L'Age d'Homme, 1980
- ETTIN, Andrew V. - *Speaking silences: stillness and voice in modern thought and Jewish tradition*. Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1994, 212 p.
- GRAVES, Robert – *The Greek Myths*. 2ª reimpressão com acréscimos, Edinburgh: Penguin Books, 1957 (1ª edição: 1955), 2 vols., 799 p.
- GROSSMAN, Vassili. *Vie et Destin* prefaciado por Efim Etkind. Lausanne, Suisse: L'Age d'Homme, 1980. Tradução do russo: Alexis Berelowitch e Anne Coldefy-Faucard, 824 p.
- GUTTMANN, Julius – *A filosofia do judaísmo: a história da filosofia judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 2003 (*Die Philosophie des Judentums*, Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1933, tradução: J. Guinsburg), 480 p.
- HALL, Stuart – *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001 – 6ª. edição. Traduzido de “The question of cultural identity” in Hall, S., Held, D. e McGrew, T., *Modernity and its future*, Politic Press/Open University Press, 1992, por Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro, 104 p.

HOMERO – *Odisséia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997 (tradução de Carlos Alberto Nunes), 317 p.

HUMPHREY, Robert – *La corriente de la conciencia en la novela moderna*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1969. (*Stream of Consciousness in the Modern Novel*, Los Angeles: University of California Press, 1954, tradução para o espanhol de Julio Rodriguez-Puértolas e Carmen Criado de Rodriguez-Puértolas), 138 p.

JAEGER, Werner - *Paidéia: a formação do homem grego*. 3^a edição. São Paulo: Martins Fontes, 1995, (1^a. edição: 1986). (*Paideia, die formung des Griechischen Menschen*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1936, tradução: Artur M. Parreira), 1422 p.

JOHNSON, Paul – *A history of the Jews*. New York: Harper Perennial, 1988, 644 p.

KAFKA, Franz – *Journal*. Paris: Bernard, Grasset, Éditeur, 1954. Tradução para o francês e apresentação de Marthe Robert, a partir da edição de 1950 publicada por Max Brod em Tel Aviv, 685 p.

----- “El silencio de las sirenas” (pp. 47-48) em *Informe para una academia y otros escritos locos*. México: Ediciones Prisma S.A., 1988, 88 p.

----- *Carta ao pai*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997 (*Brief an den Vater*. 1919; tradução, posfácio e notas: Modesto Carone), 88 p.

----- *Carta al padre*. México: Colofón, 1997 (2^a edição); (traducción: David Garcia Walker), 84 p.

----- *O Veredicto e Na Colônia Penal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 (*Das Urteil / In der Strafkolonie*. Tradução e posfácio: Modesto Carone), 88 p.

KLEMPERER, Victor – *LTI, la langue du IIIe. Reich – Carnets d'un philologue*. Paris: Albin Michel, 1996 (*LTI – notizbuch eines Philologen*. Leipzig: Reclam Verlag, 1975, tradução: Élisabeth Guillot), 377 p.

LEVINAS, Emmanuel - “La réalité et son ombre” (pp. 104-117) em *Temps Modernes*, novembro de 1948.

----- *Humanismo del otro hombre*. 2^a edição, México/Madrid: Siglo veintiuno, 1993 (1^a edição: 1974) (*Humanisme del l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972, tradução e prólogo de Daniel Enrique Guillot), 136 p.

----- “Es fundamental la Ontología?” em *Entre nosotros. Ensayos para pensar en outro* (pp 13-23). Valência: Pre-Textos, 1993. (*Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Éditions Bernard Grasset, 1991, tradução castelhana de José Luis Pardo Torío), 292 p.

----- “Martin Buber and the Theory of Knowledge” (pp. 17-35), “Dialogue with Martin Buber” (pp. 36-39) e “The other in Proust” (pp. 99-105) em *Proper Names*. Stanford: Stanford University Press, 1996 (*Noms propres*. Paris: Fata Morgana, 1975, translated by Michael B. Smith), 196 p.

----- “A ontologia é fundamental?” (pp. 21-33) em *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, Petrópolis: Vozes, 1997 (*Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Éditions Grasset, 1991, tradução: Pergentino Stefano Pivatto (coord.), Evaldo Antônio Kuiava, José Nedel. Luiz Pedro Wagner, Marcelo Luiz Pelizolli), 304 p.

----- *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. (*Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Éditions Grasset Fasquelle, 1991, tradução coordenada por Pergentino Stefano Pivatto), 302 p.

----- *Difficile Liberté – Essais sur le judaïsme*. 3ème édition revue et corrigée. Paris: Albin Michel, 1997, (1ª edição: 1963) 416 p.

----- *De Dieu Qui vient à l'idée*. 2ª edição. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1998 (1ª edição: 1982) 272 p.

----- *Da existência ao existente*. Campinas, SP: Papyrus, 1998. (*De l'existence à l'existant*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986, tradução de Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon), 120 p.

----- *Totalité et Infini*. Paris: Kluwer Academic, 2000. 348 p.

LIPS, Marguerite – *Le style indirect libre*. Paris: Payot, 1926, 241 p.

LISPECTOR, Clarice - “Mineirinho” (pp. 215-219) em *Para não esquecer*. São Paulo: Círculo do Livro, 1985, 231 p. (coleção Grandes cronistas brasileiros).

----- “Obsessão” (pp. 25-64) em *A Bela e a Fera*. 4ª edição. (1ª edição: 1979). Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992, 118 p.

LOPES, Edward - *A Palavra e os Dias: ensaios sobre a teoria e a prática da literatura*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista; Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1993, 225 p.

MARX, Karl - “El dieciocho brumario de Luis Bonaparte” (tomo I, pp. 246-351) em *Carlos Marx – Federico Engels – obras escogidas en dos tomos*. Moscú: Ediciones en lenguas extranjeras, 1955. Traduzido do russo sem indicação do tradutor. 718 p.

MATOS, Olgária Chain Féres - *Os arcanos do inteiramente outro – a escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1989, 357 p.

MOISÉS, Massaud – *Dicionário de Termos Literários* (2ª edição revista). São Paulo: Editora Cultrix, 1978 (1ª edição: 1974).

MONGELLI, Lênia Márcia, VIEIRA, Yara Frateschi - *A Estética Medieval*. São Paulo: Editora Ibis, no prelo.

MOREIRA DA COSTA, Flávio – “Andanças e mudanças de Samuel Rawet” (pp. 141-146) em *Vida de Artista – Um Livro de Encontros e Entrevistas*. Porto Alegre: Editora Sulina, 1990.

NASCIMENTO, Esdras – “O solitário caminhante do Planalto – Samuel Rawet visto por Esdras do Nascimento” pp. 80-85 em *Ficção* (revista), 1976.

NESTROVSKI, Arthur Rosenblat – “Samuel Beckett” (pp. 78-79) em *Beckett, Samuel, Proust*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1986, 79 p.

OZ, Amos – *The story begins – Essays on Literature*. London: Chatto & Windus, 1999 (*Matchilim Sipur*. Jerusalem: 1996, translated by Maggie Bar-Tura), 120 p.

PLATÃO - *A República*. Volumes VI-VII de *Diálogos*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1976. Tradução: Carlos Alberto Nunes, 424 p.

POPPER, Karl Raimund - *A sociedade aberta e seus inimigos*; 3ª. edição, Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1987, tomo I – “O fascínio de Platão”. (*The open society and its enemies*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1957, tradução da edição de 1957 – revista e atualizada pela edição de 1973 - por Milton Amado), 398 p.

RAWET, Samuel - *Abama*. Rio de Janeiro: GRD, 1964, 84 p.

----- *Consciência e Valor*. Rio de Janeiro: Orfeu, 1969, 42 p.

----- *O terreno de uma polegada quadrada*. Rio de Janeiro: Orfeu, 1969, 208 p.

----- *Viagens de Ahasverus à terra alheia em busca de um passado que não existe porque é futuro e de um futuro que já passou porque sonhado*. Rio de Janeiro: Olivé, 1970, 66 p.

----- *Homossexualismo – sexualidade e valor*. Rio de Janeiro: Olivé, 1970, 52 p.

----- *Devaneios de um solitário aprendiz da ironia*. Manuscrito, s.d. (1970?) 60 p.

----- *Contos do Imigrante*. (2ª edição) Rio de Janeiro: Ediouro, 1972, 108 p. (1ª edição: Rio de Janeiro: José Olympio, 1956, 135 p.)

----- “Rawet fala de Rawet”. Depoimento a Flávio Moreira da Costa. *Jornal Correio da Manhã*, 18/07/1972.

----- *Eu-Tu-Ele*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1972, 68 p.

----- “Samuel Rawet, um grande desconhecido”. Depoimento a Flávio Moreira da Costa. *Revista Escrita*, ano I nº 2, 1975, pp 16-17.

- *Diálogo*. 2ª. edição. São Paulo: Vertente Editora, 1976 (1ª edição: Rio de Janeiro: GRD, 1963) 80 p.
- “O solitário caminhante do planalto”. Depoimento a Esdras do Nascimento. Revista *Ficção*, 1976, pp 80-85.
- “Kafka e a mineralidade judaica ou A tonga da mironga do kabuletê” (pp. 22-23) em revista *Escrita*, ano II, num. 24, setembro de 1977.
- *Angústia e Conhecimento*. São Paulo: Vertente Editora, 1978, 40 p.
- “Béni soit qui mal y pense” (pp. 75-78) em *Escrita – Revista de Literatura*. São Paulo: Vertente Editora Ltda., 1979 – ano IV, nº 28.
- *Que os mortos enterrem seus mortos*. São Paulo: Vertente editora, 1981, 84 p.
- “Andanças e mudanças de Samuel Rawet”. Em Flávio Moreira da Costa, *Vida de Artista – Um livro de encontros e entrevistas*. Porto Alegre: Sulina, 1990, pp 141-146.
- RICHARD, Lionel – *A República de Weimar (1919-1933)*. São Paulo: Companhia das Letras: Círculo do Livro, 1988. (*La vie quotidienne au temps de la République de Weimar (1919-1933)*, Paris: Hachette, 1983, tradução de Jônatas Batista Neto), 330 p.
- ROBBINS, Jill - *Altered reading: Levinas and literature*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999. 192 p.
- *Prodigal Son / Elder Brother. Interpretation and Alterity in Augustine, Petrarch, Kafka, Levinas*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000, 186 p.
- ROCHA, Helder da. *Dante Aleghieri – A Divina Comédia*.
url: <http://www.ibpinet.net/helder/dante/index.html>, 2000.
- ROSENBAUM, Yudith - *Metamorfoses do Mal: Uma leitura de Clarice Lispector*. São Paulo: Edusp, 1999, 192 p.
- ROSENZWEIG, Franz - *Understanding the sick and the healthy: a view of world, man and God*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1999. (*Buchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 1992, tradução e introdução de Nahum Glatzer e uma nova introdução de Hilary Putnam.), 120 p.
- SÁ, Olga de - *A escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis (RJ): Vozes; Lorena (SP): Faculdades Integradas Teresa D’Ávila, 1979, 280 p.
- SARTRE, Jean-Paul - “Qu’est-ce la littérature?” em *Situations, II*. Paris: Gallimard, 1948, 336 p.

----- “Reflexões sobre a questão judaica” em *Reflexões sobre o racismo*. 5ª edição. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968. (“Réflexions sur la question Juive”, Paris: Librairie Gallimard, tradução de J. Guinsburg), 128 p.

SAYAD, Abdelmalek. *A Imigração ou Os Paradoxos da Alteridade*. São Paulo: Edusp, 1998 (*L’immigration ou les paradoxes de l’alterité*. Tradução de Cristina Murachio), 304 p.

SCHAEDER, Grete – “Martin Buber: A biographical sketch” (pp. 1-62) em *The Letters of Martin Buber – a life of dialogue*. Edited by Nahum N. Glatzer and Paul Mendes-Flohr. Tradução para o inglês de Richard e Clara Winston e Harry Zohn. New York: Schocken Books, 1991.

SCHOLEM, Gershom – *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972 (traduzido da versão em inglês, *Major Trends in Jewish Mysticism*, por Dora Ruhman e outros), 377 p.

SCHWAB, Gustav - *Dioses y héroes. Mitos y épica de la antigua Grecia*. Buenos Aires, Santiago Rueda editor, 1949 (tradução do original alemão *Sagen des Klassischen Altertums* por José Goñi Urriza), 690 p.

SELIGMANN-SILVA, Márcio - *Ler o Livro do Mundo. Walter Benjamin: Romantismo e Crítica Poética*. São Paulo: Iluminuras, 1999, 249 p.

----- “O testemunho: entre a ficção e o ‘real’” (pp. 375-390) em Seligmann-Silva, Márcio (org.) *História, Memória, Literatura: o Testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003, 558 p.

----- *Adorno*. São Paulo: Publifolha, 2003 (coleção Folha Explica), 112 p.

SHIRER, William L. *Ascensão e Queda do III Reich*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967, 4 vol. (*The Rise and Fall of the Third Reich*, Nova York: 1960, tradução: Pedro Pomar).

SPINOZA, Baruch – *Ética*. Madrid, Buenos Aires, Mexico: Aguilar, 1963 (*Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1677 (póstumo), tradução do latim e prólogo de Angel Rodriguez Bachiller), 433 p.

----- *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza editorial, 1986 (*Tractatus theologico-politicus*, 1670, tradução, introdução, notas e índices de Atilano Dominguez), 439 p.

SPITZER, Leo. *Vidas de entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental, 1780-1945*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001 (*Lives in*

between: assimilation and marginality in Austria, Brazil, West Africa, 1780-1945, Cambridge University Press, 1989, tradução: Vera Ribeiro), 290 p.

TELLER, Judd. *The Jews: Biography of a People*. New York: Bantam books, 1966, 311 p.

VIDAL-NAQUET, Pierre - *Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. (*Les Grecs, les historiens, la démocratie: le grand écart*. Paris: Éditions La Decouverte & Syros, 2000, tradução: Jônatas Batista Neto), 358 p.

VIEIRA, Nelson H. – (organização e introdução) *Construindo a imagem do judeu: algumas abordagens teóricas*. Tradução de Alexandre Lissovsky e Elisabeth Lissovsky. Rio de Janeiro: Imago, 1994, 241 p.

----- *Jewish Voices in Brazilian Literature: a Prophetic Discourse of Alterity*. Gainesville, FL: University Press of Florida, 1995, 256 p.

WALDMAN, Berta. “Ahasverus: o judeu errante e a errância dos sentidos” (pp. 5-20) em *Letterature d’America*. Roma: Bulzoni editore, 1996, anno XVI, n. 66.

----- *Entre passos e rastros: presença judaica na literatura brasileira contemporânea*. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2003, 199 p.

WEININGER, Otto – *Sexo y caracter*. 4ª edição (1ª edição: 1942) Buenos Aires: Editorial Losada, 1959 (*Geschlecht und Charakter*, 1903, tradução direta para o espanhol por Felipe Jiménez de Asúa), 472 p.

----- *Sexe et caractère*. Lausanne: Editions l’Age d’Homme, 1975 (*Geschlecht und Charakter*, 1903, traduzido do alemão por Daniel Renaud, “Avant Propos” de Roland Jaccard), 293 p.

WIRTH-NESHER, Hana – (ed.) *What is Jewish literature?*, Philadelphia/Jerusalém: The Jewish Publication Society, 5754/1994, 271 p.

ZIZEK, Slavoj – *Eles não sabem o que fazem – O sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003 (1ª edição – 1992), título original: *Ils ne savent pas ce qu’ils font (le symptôme idéologique)*, Paris: Point Hors Ligne, 1990, tradução de Vera Ribeiro, 197 p.

ZWEIG, Stefan. *Uma Consciência contra a Violência (Castellio contra Calvino)*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1936, tradução: Odilon Gallotti, 290 p.

----- *Brasil, País do Futuro*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1941, tradução: Odilon Gallotti, 298 p.

Anexo 1: “Diálogo”

Frente a frente. O apito longínquo da locomotiva e o chiado quase inaudível da caldeira em funcionamento; o palavrão vindo da esquina ressoa pela rua e desperta ecos na garotada junto ao poste; noite que mais parece dia, clara, um preto quase azul sobre a linha do morro e as arestas de telhados. A separá-los, apenas a largura de um cômodo, e o nevoeiro espesso de incontáveis cigarros. O pai, sentado junto a um armário baixo, apóia o braço em seu tampo, e acomoda a cabeça na mão espalmada. Quando o filho entrara, já ele ali estava, na mesma postura, forjando argumentos para uma expectativa, recompondo e reelaborando cismas a indicarem um movimento inadiável. Com o cigarro nos lábios furtou-se ao cumprimento que teria efeito de ruptura, suspensão momentânea da cristalização de idéias, o que seria, para ele, pouco afeito a conclusões, um desastre. Ouvira a descarga no banheiro e, depois, na cozinha, o barulho de talheres. Gotejar de bica na pia, tampa com estrondo no fogão, o gosto vegetal da sopa espaiando-se com os vapores ao cair no prato. Irritou-se com a frase da empregada, na copa. Os ruídos nunca o perturbavam, as palavras, sim. Habitado a um mutismo do qual às vezes tentava livrar-se, sem resultado, compensava-se com a percepção dos pequenos desequilíbrios de seu silêncio. Não lhe alteravam as cismas, pois que nestas nunca ia ao fim, bastando-lhe o simples encadeamento, num ciclo bem limitado de constante ruminar. Com a palavra a reação era outra. Desarticulava-se. Perdia o controle. Infundia-lhe a noção vaga de um entendimento, de uma compreensão, mas que em nada o afetaria. Ininteligíveis, quase sempre, sentia-as como elementos perdidos para ele, fragmentos impossíveis de uma conversa futura. Espicaçavam-no mais as que traziam vestígios de ternura, por nunca lhes ter provado o gosto. E não foram poucas as vezes em que afugentara com seus berros casais de namorados que preferiam as grades da casa, e o quebra-luz imenso da amendoeira, com o tronco enviesado a expelir galhos que cobriam o meio-fio. Que tinha a dizer-lhe a empregada. Servisse o jantar, e pronto! De soslaio percorrera a distância à copa e estacionara, fração de segundo, no dorso recurvo sobre a mesa. O ventre contraiu-se, e apoiara a colher no fundo do prato, ao sentir-se vigiado. Sabia-se observado e a interferência tolhia-lhe os movimentos. Esfarelou o pão, moldando pequenas esferas com os dedos nervosos. Desgostoso, achatava-as com brusquidão voluntariosa. Alívio. Uma noção imponderável mas segura, de que era dono de seu espaço. O movimento da colher gerara corrente na superfície verde e ouro, rompendo a transparência gorda de salpicos irisados. Por que alterar um

estado de coisas com uma repentina decisão? Já o braço que estende a travessa rasa. Arroz, ovos, rodela de tomate, fatias de assado viscosas do azeite em brasa que estalava ainda na frigideira. A pergunta sobre o apetite desvia-lhe a atenção sem desejos do contorno da anca em suave aclave para a larga cintura. Ímpetos comuns que um pudor arraigado obrigava a soterrar. Rompesse de vez com as impossibilidades, uma asneira qualquer, estardalhaço e a satisfação, ao menos, de um precedente a se agarrar em tentativas futuras. Presença enjoativa de alho na carne esfiapada pelo garfo. Quanto tempo levaria para comê-la? Ao levantar-se não lhe restaria outra alternativa senão a poltrona em frente ao pai, e o resto.

Frente a frente. Precipitara-se enfim a espera de um dia, e o instante se carregava com o adensamento do fumo. A atenção no polegar, e o indicador que tritura um excesso de pele sobre a unha. Aquele preciso falar-lhe, dito pela manhã, com um acento inusitado, trazia em potencial uma sucessão de hipóteses. E o que mais temia era a decisão de que se sentia capaz em caso extremo, e o ímpeto de fazer jorrar de si uma possibilidade de ruptura. Queria evitá-la. Acumulava argumentos diante de pequenos atritos e conseguia adiá-la. Onde chegariam hoje? No ônibus para o centro presentiu a oscilação de sentimentos que se revezariam até a noite. Irritou-se com os solavancos e com os pontapés do menino no colo da mãe, a seu lado. Pareceram-lhe feias as fachadas do casario, o comércio mesquinho e sujo de portinholas, ou ostensivo, imbecil na exuberância de fórmica e letreiros. Canibalismo do açougueiro que, bem na parada, esmigalhava costelas no cepo, brandindo o machado de cabo curto, com o sangue a salpicar-lhe o rosto, e o avental estriado de coágulos. Manobra de caminhão, dois carros atravessados em frente ao bonde, e de longe, bandeirinha vermelha e a trepidação de um britador. E no mesmo local. Frangos pelados e empalados, quartos rasgados de bois sangrando nos ganchos, e a palidez lunar de leitões na vitrina da geladeira. Uma nesga azul de manhã insinuou calma e reconciliação, predispondo quietude e um manso fruir de paisagem. Bastava uma palavra, porém, um gesto solto, perdido, para turvar o entusiasmo. Assistiu à aula, entre torrentes de atenção e alheamentos demorados, em que se sentia inteiramente estranho ao local, representando-se nos hábitos em que o desejavam. Pela janela uma curva de praia, aconchego, representação hipotética de conforto, ausência de drama na sucessão de ondas. Também no trabalho, a intermitência de entusiasmo e cismares. Desgosto no punho da camisa que se molha no lavatório, no

paletó que tem as rugosidades do ferro, e não a macieza do linho, desgosto na pele que cobre um corpo com a mesma aspereza de um algodão cru.

Frente a frente.

A cabeça do pai oscila, descola-se da mão e tomba de leve para a frente. Olhos nos olhos. Afinal, imbecil, o que queres? Esses teus livros o que te ensinaram? Gostaria de usar contigo outra linguagem, se não te desses esse ar de presunção e firmeza. Cretino, olha-me bem! Acaso te indico a perdição ou a desgraça? Olha em redor e vê a burrice de tua obstinação, raciocina, mas sem o empacamento do asno.

Os dedos tremem, aproximam da boca o cigarro sem alterar-lhe a posição.

Num gesto automático, o filho imita-o, e as pálpebras se comprimem ante o insulto. Mesmo que eu pudesse lhe falar com franqueza, de que serviria? Presunção minha saber que não me pode compreender, apesar de sua intenção? Ou que me compreenderia, se outro eu fosse, como me quer? Se às vezes exhibo nas irritações, e apenas no olhar, termos como os que poderia estar ouvindo agora, não vê que me arrependo logo? E por quê? Porque me dói saber que não poderia proceder comigo de outra maneira, porque é de sua natureza, de tudo aquilo que lhe inculcaram, e que não consegui inculcar em mim.

Expele a fumaça. Resiste ao pigarro. Imbecil! Imbecil! Te julgas mais sábio porque soltei as rédeas. Mas repara! Em que é que eu não posso te compreender? No fato de não concordar com o modo de encarares o futuro? Com a vida que pretendes levar? Responde-me então, sábio, o que é a vida senão isso, um buscar de solidez, de segurança, um garantir-se não apenas o dias de amanhã, mas a semana, o mês, o ano? E a isso me opões vagas palavras!

O palavrão ecoa ainda lá fora, como o estardalhaço dos moleques em meio ao chiado da locomotiva. A cabeça baixa um instante naquilo que poderia ser pausa, mas de novo se apruma, e o olhar se fixa. Não vê que é impossível? Vagas palavras. Vagas palavras. Mas não vagas para mim, entende? Há entre nós a distância brutal que não se

mede em anos ou parentescos, distância pela qual talvez se julgue culpado, soltou as rédeas, sim, mas implacável, agora.

As sobrancelhas se afunilam na ruga frontal. Concordo. Mas o que tem isso a ver com a vida? O que tem?

Os dentes marcam o lábio inferior na contensão. Não vê que a simples pergunta não me deixa à vontade? Que ela em si é um reconhecimento desse desligamento? Poderia compreender, acaso, que nem todos se comprazem nessa rotina de procriar e engordar, com o torpe estigma da imbecilidade a marcar feições imobilizadas numa ilusão estável? Ser-lhe-ia possível conceber (e creio que não, já que séculos lhe estratificaram a afetividade, reduzindo-a a um formulário, ao qual só resistiram os impulsos do instinto), ser-lhe-ia possível conceber o grotesco, o sublime, o sórdido que podem perpassar, em fração de segundo, a alma? E que nessa intensidade de percepção vai todo um estado preparatório, implicando renúncia, às vezes. Não vê que é exatamente o modo de reagir a esse instante que determina a opção de uma existência?

Comprimem-se as pálpebras, um pouco, para logo se distenderem. Na pupila dilatada o reflexo de quem aguarda sempre. Palavras ocas, não mudas. E são esses os argumentos para a tua loucura! Imbecis, os outros, mas tu não? Alguém te impede de pensar, te nega o direito a tudo isso que vives blasonando ser a essência das coisas? Pensa como quiseres, mas age, com a cabeça e os pés na terra. Fosse outra a ocasião e eu te contaria uma fábula, mas tens o dom de até inverter o sentido de qualquer uma.

Perturba-se com a imagem nos olhos paternos a fitá-lo com a fixidez que não se destina a ele, bala que ricocheteia. Fosse outra a ocasião e eu lhe contaria, também, uma fábula. Mas se tivesse que falar, agora, eu lhe diria que tudo isso talvez seja revolta, e a seu favor, mesmo que não o perceba. Revolta contra aquilo que não sendo estigma, assim se tornou, e desse círculo vicioso, ninguém intenta sair. Segurança. Estabilidade. De que valeram quando se arrojaram sobre nós (e esse nós ainda é um pouco daquilo que me deu) e nada houve senão morte. Para que serviram as imprecações ... ou as orações? E a sua vitória, qual foi?

Recuou na poltrona ao ver o corpo do velho, de pé, ágil, como de há muito não o vira, meio inclinado para a frente, o braço em menção de bofetada. Sabia que o pavor não lhe provinha do golpe em esboço, mas da reação ao que nem fora dito. Gesto animal, erguera uma das pernas e a mão se espalmou, protegendo a face. Teve ódio de si mesmo, por não conseguir se manter calmo, e ali, pelo menos, ordenar as idéias. Mas todas. Todas. E pensá-las, apesar da violência, apesar da possibilidade de as ver transmitidas numa outra linguagem que não a das palavras. Pensá-las sem aparas, rudes, com os contornos angulosos e as brenhas intrincadas, e as arestas mais finas do que o corte da faca. E não ficar ali, estúpido, bicho amedrontado a encolher as patas e o focinho. Que ar sustenta o peso dessa mão que não cai? Que energia acumula este golpe que não vem? Mal-estar antecipando o jantar que se alteia no peito sob forma de vômito. Só a tensão consegue mantê-lo oscilante, sem desfecho, também. Caia o braço e ele terá oportunidade de reagir. A fuga para algum canto com o sabor infantil do medo. A loucura selvagem de travar o gesto com outro, participando da fúria demente e irracional. A pasta ácida assoma à boca e se molda ao contorno dos dentes. Revolve-a com a língua e, repugnado, a ingere de novo. Talvez necessite da palavra. E não quer empecilhos. Contrações no estômago. Tonteira. A lágrima rola, mas não do pranto, expulsa pela pressão nos olhos. E dera naquilo o entendimento desejado. Os membros no espaço e um ajuste de aço frio suportando o resto, a comprimir sem movimento, a distender e a relaxar músculos em anulação do equilíbrio. Estridente agora o apito da locomotiva, e mais nítido o jato expelido pelo êmbolo. Silêncio repentino após o coro obscuro da calçada. Um odor acre de amêndoa verde no retângulo da janela, e a trepidação ciciante dos galhos de folhas largas. A mesma brisa traz o cheiro barrento da água na vala, o grito de revolta do papagaio espicaçado, o choro de flauta no rádio aceso, e um gosto de pão quente, última fornada da padaria. A mão do pai desce calma e oscila lassamente junto à coxa. O corpo do filho acompanha-a na volta à posição normal. O sapato firme de novo sobre o taco, o braço em atrito com o estofado da poltrona. O velho senta-se mas tem no rosto um travo de pesar, acende um cigarro, apóia o cotovelo sobre a cômoda, e a cabeça no punho cerrado. Mas não há reflexos em suas pupilas. Baixara as pálpebras.

Frente a frente.

Anexo 2: “Parábola do filho e da fábula”

E ali na cama, os olhos abertos após o delírio. Ladeando a cabeceira, o corpo magro e o rosto nervoso da mãe, e o perfil contraído do pai, ambos sentados em pequenos bancos de estofado verde, e uma das mãos sobre o lençol. Uma luz serena vinha do quintal, pela janela aberta, luz mansa de três horas da tarde de um dia de sol e céu lavado por outros dias de chuva, claridade sem ruído, impregnada de um cansaço pelas vizinhanças, densa de modorra e isenta de quaisquer ondulações de galhos ou brisas. É essa a luz que os olhos do filho, bem abertos, aspiram no teto branco, sem intenção de movimento, e adivinham, lá fora, a cor de um horizonte sem manchas, azul, ainda que não visto. O calor sob o lençol não o incomoda, ao contrário, dá-lhe uma noção de conforto e de bem-estar temporários que gostaria se prolongassem com o silêncio, sem a intromissão de palavras, embora soubesse que não tardariam, pois os outros dois ali estavam para isso, simplesmente, e daí a instantes principiariam um suposto diálogo. O amontoado de equívocos trouxera-o àquele estado, misto de loucura e lucidez, e se ali estava, na cama, com os olhos abertos após o delírio, e não em outro lugar, morto, talvez, devia-o a uma persistência ilusória em permanecer ainda, e sobretudo. Mas não lhe viessem com palavras que delas nada esperava, porque em sua teimosia ouvia-as e lia-as sempre de trás para diante, ele, um espelho, e para espanto dos outros maravilhava-se com o sentido que de modo algum percebiam. Ainda no tempo dos mitos dera sinal de desconhecimento de fronteiras. Olhou o fogo certa vez e tentou dobrar a chama com a palma da mão. Chorara. Mas passada a dor, insistiu. Castigaram-no, então. Se não repetiu o gesto não foi pela dor da chama mas pela degradação do castigo que de modo vago intuiu. Mas nunca lhe haviam dito que na cor da chama estava a dor. Ainda no tempo das lendas desrespeitara fronteiras. Com uma vara tentou desencantar o gato da casa, e como este insistisse em conservar a feição de sempre, afastando com a pata a ponta que lhe pousava no focinho, ronronando e arregalando os beiços, pronto para a brincadeira, ele enfureceu-se e passou a fustigá-lo com violência. O bichano esquecido de outros afagos, e não se lembrando também de fugir, investiu contra o amigo de sempre e deixou-o ensangüentado. Castigaram-no então. Se não insistiu na façanha, não foi pelo sangue ou pelas lágrimas, mas pelo mesmo motivo anterior, já agora mais nítido. Mas nunca lhe haviam dito que os gatos desconheciam as lendas. E agora ali estava, na cama, com os olhos abertos após o delírio.

- Filho, vou contar-te uma fábula – era a voz da mãe, quase sumida. – Quando o inverno chegou, e tudo era neve e gelo, a cigarra que passara o verão inteiro a cantar sentiu fome. Procurou então a formiga que outra coisa não fez nos bons tempos a não ser guardar e guardar comida para os meses de frio, e pediu-lhe um pouco dessa comida para a sua fome. Pergunta-lhe a formiga, porém: “E no verão o que fizeste?”! “Cantava, cantava sempre, sempre!”, respondeu-lhe a cigarra. “Pois dança agora!”, diz a formiga e tranca-lhe a porta.

- Mas se a cigarra proceder como a formiga, quem cantará no verão?

- Filho, vou contar-te uma fábula – era a voz do pai, já um pouco agressiva. – Quando a peste grassava entre os animais, o leão, certo de que provinha dos pecados ali cometidos, convocou uma assembléia, para que cada um confessasse os seus, e o mais culpado morreria então. Reconheceu ele próprio as mortes injustas praticadas, mas a assembléia perdoou-lhe. O mesmo fez com o urso, com o tigre, com o leopardo e com o lobo. A todos esses a assembléia perdoou. Que não era pecado matar, roubar, estraçalhar, ferir covardemente. E veio o burro, e disse que ao passar com fome no prado de um convento, não resistiu, e provou do capim. E a assembléia em peso, horrorizada com tamanha calamidade, rugia, uivava, regougava, exigindo a punição. E o burro foi imolado.

- Pai, admiro esse burro!

- Filho, vou contar-te uma fábula – era a voz da mãe, já quase chorosa. – Um pastor dormia, sem cuidados, e ao longe os cães lhe guardavam o rebanho. Nisso uma serpente se aproxima, e está pronta para atacá-lo, quando um mosquito, que por ali estava também, só encontra um meio de salvar o pastor, o de picá-lo. Acordando, o pastor ainda pôde se apossar do cajado e esmigalhar a cabeça da serpente. Mas doía-lhe a picada na testa, e irritado com o mosquito deixa cair sobre ele a sua mão com violência.

- Mãe, eu já fui esse mosquito!

E a cabeça da mãe se dobra em soluços. E na modorra da tarde, na serenidade de um silêncio desejado, só a voz grave e rouca do pai se faz ouvir:

- Filho, se queres viver esquece as fábulas!

Anexo 3: “Que os mortos enterrem seus mortos”

Como conciliar o sentimento de agora com o seu ódio? O que era o ódio realmente? Fora covarde? Tinha o seu gesto que era anulação de gesto? E o que lhe parecia uma fraqueza seria prenúncio de grandeza? Entre valor perdido e conquistado, o que sobrava de sua dor, imensa, de sua dor doída e redoída? E a dor da dor, quem lha devolveria? Os dias perdidos foram realmente perdidos? Se em vez dos dias vividos como foram eles o fossem de outro modo? Comprimiu a arma no bolso da capa. Não chovia. Sentia frio apesar da camisa molhada e dos botões da gola. Tomou café na esquina de Catete e Machado de Assis. Não suportou o gracejo da mulata. Ela assustou-se quando lhe viu os olhos presentes e fixos. Abandonou a xícara. Os que entupiam as portas das Casas da Banha irritaram-no com a zoadá de irritações voluntárias. O que faria de seu ódio? O que faria com seu ódio? O que faria por seu ódio? Precisava de seu ódio? Chegou à Praça José de Alencar, hesitou entre a Barão do Flamengo, a Senador Vergueiro, a Marquês de Abrantes, a Conde de Baependi. Vontade de pisar cascalho fino e areia molhada. Necessidade de opor pequenas resistências e irregularidades à solidez de idéias que se sucediam em blocos maciços. Pequenas resistências e irregularidades a despertarem uma noção de cotidiano incompatível com a irrupção solene de volições hieráticas. No banco molhado da Praça São Salvador reviveu o lugar-comum do homem tenso sob um céu cinzento em meio à vegetação úmida, do homem só, tenso, lugar-comum de uma literatura introspectiva de cordel de livrarias de luxo. Armadilha em que ele mesmo caía. Com a desvantagem de, agora, perceber a grandeza do lugar-comum. O desfecho de alguns anos de ódio não fora aquele lugar-comum de há pouco? Lugar-comum por lugar-comum, por que não o outro? Rememorar. Ruminar. Os planos traçado, ou não traçados. A vingança necessária, sim, necessária, ou nem tanto? As sutilezas imaginadas para eliminar o outro de modo indireto, por motivos que nada tivessem a ver com os motivos reais. A espera. A longa espera de uma disposição que não pertencia à sua carne. Os detalhes preparados, a hesitação entre uma cadeia de acontecimentos que encaixassem a vingança quase como um elemento natural. Ou a simples e grosseira presença de um corpo evidente que não pede explicações, e nem dá. Quando se viram pela última vez? Em meio à conversa exaltada, o telefone tocara, e pelas respostas soube que a mulher do outro tivera um filho. Quando se aproximou do edifício, hoje, e se postou junto à entrada, à espera do homem, para matá-lo

simplesmente, lembrou-se disso. Lembrou-se disso. O menino tinha a idade de seu ódio. Crescera à medida de seu ódio. E tudo desabou. Rumina agora os planos sagazes, as simetrias, os tipos de vingança adequada à sua dor. Fora despojado de tudo. Pior ainda. O outro fizera com que ele mesmo se despojasse de tudo, se aniquilasse. Chora agora, só, no banco. Chora porque ao repassar tudo o que arquitetara chegou à conclusão de que seu corpo exigia a vingança, como se exigisse alimento ou sexo. Imanência de sua condição. Pensou ainda em coisas mais sutis: a não vingança. Que seria a melhor. Permanecer sempre presente, mostrar-se em condições de executá-la e não fazer nada. Até que desistiu. Desistiu porque no fundo, da soma de seu sistema de valores, da noção de macheza que o cerca, só lhe restava um caminho: matá-lo. Mas houve um pequeno detalhe no momento em que o homem atravessou o portão do edifício e se aproximou da calçada. Trazia um menino pelo braço. A criança se soltou e na corrida se enrolou em seus joelhos. O outro estava no meio da calçada. Reconheceu-o. Os olhos de medo e ódio se encontraram. Ele tirou o dedo do gatilho, e a mão do bolso. Alisou a gola da capa enquanto o menino se erguia e o olhava surpreso. Por dentro ele já chorava. O menino era belo. Como seus anos de dor.