

2

Glossário da busca em espiral – ou rede para o mergulho em espiral

Este glossário apresenta termos e conceitos a serem utilizados ao longo da tese. Ele compõe-se de algumas palavras que constituem o meu arcabouço e que servirão para iluminar as questões a serem ainda desenvolvidas. Algumas entradas são mais extensas do que outras, devido tanto à complexidade dos termos quanto à sua utilidade na tese. Outras estão inter-relacionadas e se completam mutuamente, causando um eco que julgo positivo, pois esse revela a conexão e as malhas da rede no que a princípio poderia parecer um conjunto de retalhos. Termos que imaginei que apareceriam acabaram por se perder no caminho. Outros, apesar de aparentemente simples e não exatamente conceitos, acabaram por se impor por uma necessidade de clareza. Há, ainda, as metáforas, como portas para um olhar renovado e fuga do reducionismo¹.

Faz-se aqui uma tentativa de formar um vocabulário teórico e afetivo que sirva de porta de entrada para meus escritores. Um dicionário que poderá, também, ser consultado posteriormente, sempre que necessário. Um dicionário que é também formado pelas minhas próprias sensações despertadas pelos autores e teóricos, pois um vocabulário como o que se segue acaba por atingir lugares da memória e referências que aparecem em cadeia, revelando ligações impensáveis. E produzir um dicionário particular é um movimento de criação e de transformação interessante: é tirar a palavra da sua tradicional e pacífica acepção para conferir a ela certa inquietude, certa palpitação. Repensá-la mais uma vez, agora em solos diferentes. Fazê-la reverberar de outro modo.

É possível perceber que não há a intenção de realizar um clássico capítulo teórico. Os pressupostos teóricos deste trabalho são de tal ordem diversos, oriundos de pensadores e campos diferentes, como o pensamento de Walter Benjamin, dos pós-estruturalistas franceses como Derrida e dos Estudos Culturais, que um texto em prosa corrente que buscasse desenvolvê-los e

¹ Aqui ressoam as palavras de Barthes (2003, p. 244): “conceito: força redutora do diverso, do devir que é o sensível, o aísthesis→portanto, se quisermos recusar a redução, será preciso dizer não ao conceito, não o usar. Mas, então, como falaremos, nós outros, intelectuais? Por metáforas. Substituir o conceito pela metáfora”.

concatená-los com coesão e coerência seria, ainda assim, fragmentário, e não conseguiria esconder perfeitamente seu espírito de mosaico. Trata-se, precisamente, da minha *constelação* (cf. verbete), do meu repertório plural, dos elementos heterogêneos a serem interligados para formar um novo quadro. Dessa forma, é preferível assumir o caráter de colagem a escamoteá-lo em um texto que não seria tão elucidativo – e, por que não dizer, não seria tão manejável – quanto o glossário. É preciso, também, não deixar o deslumbramento por determinadas construções conceituais se transformar em ortodoxia de pensamento. Devemos ser fiéis às teorias que nos guiam até o ponto em que elas nos ajudam no nosso percurso; além desse ponto, o exercício da infidelidade teórica é saudável e desejável.

Vale ressaltar que não há o objetivo de tratar de maneira exaustiva do pensamento de cada teórico, mas de focar determinados conceitos que serão úteis. Não há intenção de comentar o pensamento de cada teórico e elucidar seus pressupostos históricos e filosóficos para se chegar, então, aos conceitos. A obra de cada teórico possui complexidades próprias, percursos e mutações particulares, interpretações diversas. Todavia, a proposta do glossário foi a de se guiar por uma lógica da utilidade que, se a princípio pode parecer predatória e simplista, é, em um segundo momento, uma maneira mais funcional e clara de apresentar o que realmente será utilizado dos conceitos e com que visão. Conceitos não podem ser camisas de força, mas idéias que nos lançam à frente, que nos ajudam. A referência exagerada e extensa à obra dos teóricos agiria como um tolhimento e um adiamento ao desenvolvimento de um trabalho que, na verdade, não os tem como centro. Sendo assim, o gesto que guia o glossário é uma mão com uma pinça, recolhendo com cuidado o material analítico-crítico relevante para este estudo.

Uma maneira mais direta e prática de se pensar o glossário é considerá-lo como uma espécie de manual de instruções, um *mode d'emploi*. Aqui estão presentes os comandos, os guias para a leitura deste texto. Para “usar” a máquina-texto, é preciso antes conferir suas regras de funcionamento, ou seja, a partir de que bases a máquina funciona. Evidentemente, não estamos livres de imprevistos: a máquina concreta apresenta menos surpresas do que a máquina abstrata; esta é uma construção discursiva, portanto mais propensa a apresentar possibilidades diferentes das previstas pelo manual. Somado a isso, o manual é

já em si uma experiência da própria máquina-texto; é o seu manual, seu pré-texto, mas também a própria máquina em funcionamento².

ARQUIVO

Encontraremos a palavra *arquivo* em vários dicionários como o lugar onde se guardam documentos escritos. O arquivo nos remete ao passado, à memória, à tradição, ou, mais precisamente, à possibilidade, em forma de depósito físico infinito, de os salvarmos da ação devoradora do tempo e do esquecimento. O arquivo luta contra o fenecimento da memória. O arquivo é, também, abstrato, quando o que está guardado se encontra nos próprios sujeitos e consiste em fatos vividos e vistos, pensamentos, lembranças, sentimentos. Os arquivos são fixos ou ambulantes. O arquivo existe, também, nas versões coletivo e individual. Inicialmente, é o arquivo (concreto e abstrato) do pesquisador que está em jogo, e é no meu arquivo que mexo e remexo, para então mexer nos arquivos dos escritores e dos pensadores que me auxiliam. O verbo *mexer*, em sua concretude de ação, revela o arquivo como algo a ser consultado e vasculhado, como uma fonte permanente onde tudo pode ser recuperado. O que é arquivado está salvo, afinal, pensamos.

Porém, como falar da idéia de arquivo, atualmente, sem pensar em *Mal de Arquivo* (2001), de Jacques Derrida?

Recuperando o sentido originário de arquivo – *arkhê*, em grego, que designa o *começo* e o *comando* –, Derrida irá reelaborar e ampliar o seu significado. Pensando *começo* como um princípio da natureza e o *comando* como um princípio da lei, o filósofo franco-argelino apresenta o arquivo originalmente como a casa dos magistrados, lugar onde se depositavam os documentos oficiais que aqueles tinham o direito e a competência de interpretar. O arquivo remetia a um *começo*, por ser a promessa de retorno à origem, assim como uma preservação da memória (desejamos que a memória da origem esteja salva *lá* para que possamos rastreá-la), e um *comando*, por ser uma instituição ligada à autoridade: são poucos os que têm o poder de reunir os documentos, detê-los, interpretá-los.

² A inspiração para este glossário partiu da estrutura de *Fragments de um discurso amoroso*, de Roland Barthes. O *Glossário de Derrida*, supervisionado por Silviano Santiago na PUC-RJ em 1976, revela uma intenção prática e utilitária semelhante ao presente glossário, mas não cobre conceitos utilizados por mim. É uma iniciativa notável, devido ao hábito de Derrida de, “uma vez apresentado o termo, o autor voltar a usá-lo em outros lugares (em outros livros) com uma semcerimônia absoluta” (SANTIAGO, 1976, p.5)

Ao relacionar a imagem desse arquivo tradicional à psicanálise, Derrida irá propor duas maneiras de aproximá-los, digamos. A primeira é uma analogia entre a estrutura do aparelho psíquico e os dispositivos técnicos de arquivamento e reprodução. A segunda é o próprio arquivamento da psicanálise em seu aspecto acadêmico, científico, clínico. No momento, me interessa apenas a primeira.

A psicanálise, ao pensar a memória como um arquivo, que reúne dados apenas até certo ponto, já que também falha e se apaga ou se falsifica, permitiu a desconstrução da noção de arquivo como acesso à origem. Invertendo a ordem e pensando o arquivo como funcionando à maneira da memória, Derrida propõe o que julgo ser sua grande contribuição: o arquivo, ao ser tanto uma metáfora da memória (e vice-versa) quanto seu suporte exterior (já que substitui a falta estrutural da memória, suas falhas³), é também uma pulsão – pulsão de vida para Freud e pulsão de arquivo para Derrida – que combate a pulsão da morte, da destruição, *anarquívica*. Assim como a memória combate sua própria aniquilação, seu apagamento, sua falsificação – o fantasma do esquecimento e da alucinação –, o arquivo também combate sua destruição (tanto que se multiplica indefinidamente se permitido). Porém, o desejo de arquivo não é apenas sobreviver como amontoado: ele se quer vivo, atuante, e não apenas arquivo morto. Isso é a pulsão de arquivo.

Surge, dessa forma, uma visão de arquivo como uma reunião de saberes, sentimentos e lembranças que não é estática, mas dinâmica, independentemente se é um suporte físico e externo ou um repertório psíquico pessoal. O arquivo passa a ser uma pulsão que leva para a *preservação transformada, revigorada, selecionadora*, digamos, e não um amontoado de informações acumuladas ao longo da História, mofadas e empoeiradas. Ele não é fixo, não guarda a História para nós intacta; ele é AUTOFÁGI CO. Uma pulsão de preservação não tirânica, que dá continuidade ao que está arquivado sem dar a isto uma autoridade absoluta.

Podemos, então, dizer que Derrida, com base em Freud, revitalizou a idéia de arquivo. É no sentido por ele construído que essa palavra agirá principalmente nesta tese. É perceptível que pretendo, ao chegar aos escritores estudados, pensá-la em relação à idéia de tradição, ou seja, pensar o judaísmo como uma

³ Diz Nora (1993, p. 9) que “a memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e repentinas revitalizações”. A memória não parece confiável.

tradição que é um arquivo, e que apresenta, portanto, os movimentos próprios de um arquivo, com a origem ausente e mutações permanentes⁴.

Porém, o arquivo será um mal – *mal de arquivo*, e não apenas bem – se for encarado como o lugar da autoridade que guarda a origem, a verdade. O arquivo, como pulsão, é o desejo de memória e de origem – mas a memória sofre metamorfoses e não é depositária da origem. E, de fato, não há memória que guarde o momento primeiro da origem do sujeito, seja a fecundação ou o parto. Não temos acesso à origem, a não ser através de discursos. Ela nos escapa. A noção de arquivo de Derrida é uma negação à possibilidade de acesso da origem. Queremos o que *seria originário e verdadeiro*, esse é nosso mal: querer algo que não há. O mal de arquivo é *arder de paixão (...) é um desejo irreprimível de retorno à origem, uma dor da pátria, uma saudade de casa, uma nostalgia de retorno ao lugar mais arcaico do começo absoluto*⁵. Um mal sobre o qual devemos refletir e ter consciência, para não deixá-lo desabrochar e criar verdades fixas e excludentes.

O arquivo é um mal (e esse mal pode ser encarado como um bem), também, porque é interminável, não finda: o arquivo nunca fecha, nunca acaba. Há sempre acréscimos. E, evidentemente, decréscimos. O arquivo é infindável, mas é renovável. Isso vale para o judaísmo, para a literatura e para vários campos humanos. O arquivo derridiano é um conceito que encaixa bem em um mundo que se pensa pós-moderno, pluralista, que valoriza a diferença e considera a verdade única como uma ilusão. Cf. HERANÇA.

AUTOFAGIA

Apenas tardiamente percebi que *autofagia* é uma espécie de apropriação da *antropofagia* de Oswald de Andrade. Em seu manifesto antropófago, Oswald vai deixar claro a devoração e digestão do elemento estrangeiro para a criação da cultura brasileira. *Tupi or not tupi that is the question*⁶. No caso da *autofagia*, o arquivo não é considerado estrangeiro, externo, mas interno. Não se trata de um arquivo reprocessando outro, mas voltando-se para si, dobrando-se sobre si. *Autofagia* (em que *auto* é próprio e *fagia* é comer), conceito da área da Biologia,

⁴ Nora (1993, p. 14) chama a atenção para a obsessão pelo arquivo concreto decorrente da perda da memória vivida e de sua substituição pela história, o que gera a necessidade de suportes exteriores e de referências tangíveis de uma existência que, perdida, só pode ser vivida através delas. Cf. verbete *Memória*.

⁵ DERRIDA, 2001, p. 118.

⁶ ANDRADE, 1995, p. 45.

em que uma célula ou tecido libera enzimas digestivas dentro de suas estruturas, que acabam por ser auto-digeridas, serve como metáfora para a necessidade de reciclagem, de se destruir para se preservar, por mais paradoxal que isso possa parecer. O arquivo que nos interessa é sempre autofágico, do contrário se transforma em um arquivo morto, inchado e autoritário. A herança de um legado é autofágica: é preciso que esse seja devorado para que sobreviva. Ou seja, com o termo *autofagia* desejo enfatizar que o fato de não ser possível arquivar, preservar e herdar uma totalidade não é negativo, pelo contrário: é altamente positivo que certos elementos sejam descartados e que outros surjam, ou que antigos elementos sofram metamorfose. É esse movimento que permite a um legado que sobreviva constantemente renovado.

Uma *fagia* externa é, certamente, ameaçadora para a sobrevivência de um legado. Não estou insinuando que a destruição causada por fatores externos (no caso do judaísmo, a Santa Inquisição ou a *Shoah*⁷, por exemplo) seja bem-vinda. Autofagia não deve ser entendida, tampouco, como um nome mais atraente ou um eufemismo para assimilação. O que se chama atualmente de assimilação está ligado, por um lado, a uma situação real de casamentos mistos, de maior contato do judeu com a comunidade geral e de uma aculturação por vezes passiva; porém, por outro lado, enxergo uma atitude coercitiva dirigida a várias escolhas conscientes por uma visão de mundo que não segue a tradição, mas antes realiza uma tradução própria do legado judaico.

A *fagia* interna, os movimentos internos de destruição – palavra forte – são saudáveis e, diria, inevitáveis. Outro aspecto importante de minha idéia de autofagia é que essa pode ser vista de forma individualizada: cada herdeiro realiza um trabalho autofágico diferente com o legado, de maneira que as heranças que partem de um mesmo legado são distintas. Cf. ARQUIVO, HERANÇA, TRADUÇÃO.

AUTOFI CÇÃO

O termo *autoficção*, criado em 1971 por Sergue Doubrovsky⁸, reflete uma tendência da literatura atual que aparece, de maneira diferente, em Samuel

⁷ *Shoah*: palavra hebraica que significa *destruição, catástrofe*, preferida na comunidade judaica para se referir ao que se denomina *Holocausto*, cujo significado é *sacrifício*. Como o conceito de sacrifício está ligado a uma vontade divina, muitos judeus consideram uma blasfêmia usá-lo para se referir ao extermínio da 2ª Guerra Mundial. Cf. DANZIGER para uma discussão aprofundada sobre o uso dos dois termos.

⁸ Apud KLINGER, 2007, p. 26.

Rawet, Moacyr Scliar e Cíntia Moscovich. Ao que parece, meus três escritores produziram obras em que se autoficcionalizam, tornando tênue o limite entre o pessoal e o público, o biográfico e a ficção, a realidade e a ilusão. A autoficção é um passo além e uma interseção da ficção e da biografia, em que o escritor parece borrar as fronteiras, jogando de se esconder e de se revelar. É um procedimento que também está presente na escritura desta tese. Rawet fez isso em alguns contos e em seus vários ensaios; Cíntia Moscovich, em alguns contos e no seu livro, *Por que sou gorda, mamãe?*; Scliar, mais explicitamente em *Entre Moisés e Macunaíma* e *O texto ou: a vida*. A questão da autoficção é uma porta de entrada para um estudo dos três, visto que é nessa escrita ambígua que serão construídas vozes judaicas ambíguas, que se criam como discurso. Como cada escritor realiza essa escrita é o foco desta tese.

Diana Klinger⁹ oferece uma leitura instigante do percurso das relações entre autor e narrador na literatura ocidental. Ao falar das escritas de si e do outro, a autora mostra como a morte do autor decretada por Foucault foi revertida pela ficção atual, que problematiza a idéia de referência e abandona o rígido binarismo entre fato e ficção. O autor renasce e dissolve os limites entre o real e o ficcional, faz uma dramatização de si e uma *espetacularização da intimidade*¹⁰. O pacto autobiográfico de que fala Lejeune¹¹, em que haveria um compromisso (possível?) com o leitor – *quem diz “eu” no texto é a mesma pessoa que assina a capa e que se responsabiliza pelo que narra, “princípio de identidade” que consagra ou estabelece que autor, narrador e protagonista são a mesma pessoa*¹² – é visto com reservas, já que Klinger considera que *nenhum pacto definitivo pode ser estabelecido*¹³. Sendo assim, a autoficção surge como um pacto ambíguo, em que não há *palavra de honra*, digamos, já que a escrita jogará com a insegurança e com a incerteza sobre as noções de real e ficcional. Em última instância, o que se revela é uma dinâmica desconstrutora, que elimina a separação nítida entre ficção e não-ficção e questiona a possibilidade de se acessar o real: toda obra literária é em certo ponto biográfica, assim como a autobiografia integral e pura é impossível, visto que é discurso, portanto criação¹⁴. A autoficção parece operar como um labirinto.

⁹ KLINGER, 2007.

¹⁰ Ibidem, p. 22.

¹¹ LEJEUNE, 1986.

¹² KLINGER, 2007, p. 41.

¹³ Ibidem, p. 43.

¹⁴ “Assim como afirmamos que todos os textos são autobiográficos, devemos dizer que por isso mesmo nenhum deles o é ou pode ser” (De MAN apud KLINGER, 2007, p. 39).

O tema é polêmico e profícuo. Daniela Versiani¹⁵ estuda como o discurso em primeira pessoa invadiu a pesquisa antropológica e literária como um tipo de escrita auto-reflexiva, como a possibilidade de salvar o sujeito da fala e integrá-lo na produção de conhecimento. O aspecto interessante da utilização da primeira pessoa como aceitação do eu que fala seria o abandono de posturas e conceitos totalizantes e essencialistas e a proliferação de pontos de vista. Vale lembrar que as escritas de Walter Benjamin, Roland Barthes e Jacques Derrida têm em comum o fato de não escamotear sua origem subjetiva, muito pelo contrário: colocam-na no centro do palco e sobre ela miram seus holofotes. Cf. ESCRITA.

CONSTELAÇÃO

Constelação é o conceito estrutural deste glossário e deste trabalho como um todo, na medida em que percebemos que cada verbete contribui para o quadro total à maneira de estrelas que podemos ligar como pontos de modo que o traçado gere um desenho. Retiro essa bela imagem do pensamento de Walter Benjamin¹⁶, alguém que parecia pensar à maneira das constelações. Sempre construindo relações insuspeitas entre elementos pertencentes a tempos e espaços diferentes, ele, sem pudores, parecia, com um lápis, ligar cada ponto para formar um desenho que então revelava sua constelação pessoal, a sua coleção particular. Porém, é importante ressaltar que não se trata de um ego fechado em si, idiossincrático em suas escolhas. O sujeito colecionador é mais do que sua expressão pessoal e idiossincrática; ele renuncia à *sufocação da particularidade individual*, é *atravessado pelas ondas de desejos, de revoltas, de desesperos coletivos*¹⁷. A constelação é, também, uma expressão coletiva, visto que, na visão de Benjamin, o sujeito particular só adquire sentido na experiência histórica, portanto grupal. Benjamin renuncia ao jogo proustiano da memória em sua escrita, pois não deseja se perder na lembrança que é um devaneio infinito, confortável e aquiescente, sem conseqüências no mundo real. A constelação formada por objetos perdidos, longe de ser uma excêntrica coleção, um passatempo intelectual, serve para evocar os estilhaços do passado que podem gerar o despertar e o agir ético e político no presente. Cf. MEMÓRIA.

¹⁵ VERSIANI, 2005.

¹⁶ Podemos enxergar esse tipo de pensamento em textos como “O surrealismo. O último instantâneo da inteligência européia” (pp. 21-35) e “Sobre o conceito de História” (pp. 222-34) em BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

¹⁷ GAGNEBIN, 2004, p. 74-75.

Assim, assistimos a um soldado quixotesco que salva os elementos da incansável marcha da História, interligando-os com uma lógica atemporal, fora da cronologia, para guardá-los e preservá-los como um colecionador que cria seu arquivo e herda apenas o que lhe interessa preservar, que tem força para gerar futuro. Há, no céu, as constelações do zodíaco, e tantas outras, como a de Cassiopéia e do Centauro. Por princípio, uma constelação é um grupo de estrelas que aparecem próximas no céu. Contudo, elas podem, na verdade, estar bastante distantes umas das outras, e não ter nenhuma relação. Deve haver, também, a constelação de Benjamin, que talvez forme a figura de um dos anjos que habitam sua obra – os anjos que pairam no tempo e observam atentos a História e as pequenas estórias se desenrolarem. Meu estudo é, também, para além do glossário, a formação de uma constelação com estrelas selecionadas e interligadas de maneira a formar uma figura.... A ser imaginada ainda. Talvez seja a do judaísmo traduzido (uma *magen david* estilizada em um contorno das fronteiras do Brasil?)... Uma ciranda de escritores...Ou a minha própria figura.

DEVIR

O imutável é quando tudo muda
Beckett (fragmento)

O devir está sempre “entre” ou “no meio”
Deleuze (*Crítica e Clínica*, p. 11)

Embora escondido nas entrelinhas da tese, o conceito de *devir*, oriundo de Gilles Deleuze e Félix Guattari¹⁸, representa, mais uma vez, porém por outro viés conceitual, a negação de idéias únicas, fechadas, essencialistas. O conceito de devir é uma pulsão da vida difícil de ser definida. Está no tempo indefinido do acontecimento, *aion*, ao contrário de *cronos*, tempo fixo, cronológico, numérico, medida oficial do que é mais facilmente visível. É no *aion* que o que existe de real valor aconteceria. Devir seria algo inacabado, sempre se fazendo e nunca terminando de fazer-se. É um processo. É chegar à zona de vizinhança, mas não à forma final. Falar de uma forma final – nada poderia estar mais distante do devir. Devir é prestes a. Ou, exemplificando, nas palavras dos autores de *Mil Platôs*, o *devir-animal do homem é real, sem que seja real o animal que ele se torna*¹⁹. Não basta ser, é preciso devir. Um escritor precisa devir-escritor, um

¹⁸ Cf. “Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível”. In: DELEUZE & GUATTARI, 1997.

¹⁹ DELEUZE & GUATTARI, 1997, p.18.

judeu precisa devir-judeu, uma mulher precisa devir-mulher. Por quê? Talvez porque existam milhares de maneiras de ser cada ente, e se um escritor chega a ser um escritor, um judeu chega a ser judeu e uma mulher chega a ser mulher, eles estão perdendo a multiplicidade, a legião, a matilha do viver, os diversos caminhos possíveis no *aion* que se fixa como apenas um no *cronos*. É preciso devir-multiplicidade, devir-matilha.

Em uma tentativa de explicação simples, devir seria não estagnar em uma forma, não acreditar em uma verdade, não devir algo do qual a vida já está farta, não devir formas dominantes, como o homem. A literatura que não é devir não seria literatura. Os escritores praticam o devir ao oferecerem sua visão única e aberta da vida. Aberta porque simbólica – e o processo de interpretar, se conseguir não fechar e dominar a obra, se conseguir ser uma interpretação não-exaustiva, incompleta, aberta a outras interpretações, poderia ser, talvez, um devir.

ESCRITA/ESCRITURA

É neste verbete que se concentra a parte propriamente literária do glossário, em seus matizes específicos, e um comentário sobre a escrita desta tese.

Se existe uma vastidão de definições possíveis para a literatura, sabemos que nenhuma realmente esgota a conceituação do fenômeno. Uma das maneiras mais básicas de se diferenciar um texto literário de um não-literário, acreditando-se, no caso, na possibilidade de fronteiras nítidas, é a oferecida pelos formalistas russos, que diferenciam o discurso literário do discurso cotidiano por meio do uso da linguagem; haveria, na literatura, um uso diferencial, único, metafórico, polissêmico. Isso explica o comentário de Tolstoi sobre seu célebre romance: *se me perguntassem de que trata Anna Karenina, teria de escrever todo meu livro outra vez*²⁰. O como se conta é, na literatura, tão ou mais importante de o que se conta. É com a literatura em mente que desejo refletir sobre o que seria *escrita* e *escritura*.

Ao pensarmos no par *escrita/escritura*, nosso primeiro movimento é enxergar a *escritura* como o ato de escrever, a enunciação, enquanto que a *escrita* é o produto, o enunciado. Ambas podem, também, ser usadas como sinônimo de literatura, em que *escrita* é a forma mais básica de referenciar o texto literário, e *escritura* a especial, a que deseja expressar algo além, algo mais ambicioso e

²⁰ ERLICH apud SILVA, 1979, p. 562.

incomum. Sabemos que essas são palavras que podem ser preenchidas com sentidos múltiplos.

É possível, também, pensar que a *escritura* é especificamente o texto sagrado, as sagradas escrituras, a Bíblia, que se sustenta como origem oficial e reservatório da tradição; enquanto que a *escrita* é qualquer texto que não foi con-sagrado, o discurso livre de compromissos com a tradição, o texto que não precisa carregar a marca autenticadora da antiguidade, da origem, mas pode assumir seu caráter de invencionice.

Essa semelhança e diferença entre *escrita* e *escritura* gera uma ambigüidade rica a ser explorada. Às escrituras se contrapõe uma infinidade de escritas que não têm autoridade nem pactuam com a crença em uma origem, mas representam justamente um *espanto pela linguagem como origem da história*²¹, ou seja, geram o susto de saber que a linguagem é a própria origem; *escrever é saber que aquilo que ainda não está produzido na letra não tem outra residência*²².

Curiosamente, as escrituras se iniciam com a afirmação da linguagem como origem: *no princípio era o verbo*, como se já trouxessem a questão da língua como origem. Todavia, sabemos que o *verbo* bíblico está ligado à palavra divina em uma acepção hegemônica de verdade originária, ou pelo menos assim é interpretado. No entanto, escrever enquanto compromisso com a linguagem é permanentemente duvidar de uma origem externa à língua. *É por ser inaugural, no sentido jovem deste termo, que a escritura é perigosa e angustiante*²³. Porém, é daí que vem sua sedução: *eu me interesso pela linguagem porque ela me fere ou me seduz*²⁴.

Essas diferentes abordagens dos termos nos levam, neste trabalho, a pensar a escrita enquanto trabalho inovador com a palavra e lugar de inscrição de uma tradição reinventada, de uma memória autofágica. A escrita é o lugar de preservação e de filtro, e o é justamente por existir sob uma lei outra que não a da tradição, pelo contrário: *a escrita existe sob a lei da trapaça, da esquivia, do logro magnífico que permite ouvir a língua fora do poder, no esplendor de uma revolução permanente de linguagem*²⁵. A escrita de que falamos como espaço de negociação e tradução só pode ser a literária, com sua lei de subversão. É nessa escrita que se trava uma batalha que resulta em uma nova inauguração,

²¹ DERRIDA, *A escritura e a diferença*, 2005, p.13.

²² Ibidem, p. 24.

²³ Idem.

²⁴ BARTHES, *O prazer do texto*, 2006, p. 47.

²⁵ Parafraseado de BARTHES, *Aula*, 2002, p. 16.

uma eterna criação de origens. A escrita não quer curar a doença pela qual passa a tradição por meio da afirmação de uma origem única: a escrita irá, pelo contrário, esquecer a lei e mostrar que é possível ser um território sem lei única, ou com a lei outra – a literária. A escrita pode ser o terreno da lei antiga, mas não será isso que a tornará digna do nome *escrita*. *A escrita é precisamente esse compromisso entre uma liberdade e uma lembrança*²⁶. É essa delicada relação entre o novo e o antigo, essa tensão entre a tradução e a tradição, que define a escrita e a coloca como o espaço para a expressão da diferença, como desejava Derrida ao usar o termo *escritura*: é o espaço não da reconstrução da origem, mas sim da construção da diferença, do múltiplo. É a escrita que gera a origem – as origens e se oferece como lugar de inscrição das novas informações, narrativas, leis, interpretações.

Roland Barthes oferece várias visões sobre a escrita literária que aparecerão neste trabalho, mas prefiro preservar certo suspense. Há também algumas considerações de Gilles Deleuze que guardo como um coelho na cartola. Por ora, penso que devo abrir espaço para o crédito que Edmond Jabès merece. O escritor egípcio de origem judaica e de expressão francesa revela, em sua obra, uma das mais delicadas e belas visões sobre o que é um livro e como esse se inscreve no judaísmo – ou como o judaísmo se inscreve nele. A escrita e a escritura das quais falo aqui – que se opõem e se complementam – parecem ressoar na idéia de Jabès sobre a figura sagrada e ao mesmo tempo imperfeita do livro.

Por meio dos rabinos imaginários que habitam sua obra, tomamos consciência de que o livro é percebido como algo além do objeto: é um mundo, um espaço, um lugar para sermos andarilhos – o lugar da fratura e da busca do que ele chama de livro perdido, o livro dos livros, virtual. O livro que o escritor consegue construir é o único lugar de existência, pois *viver significa escrever nossa vida*²⁷; à pergunta *onde está você* podemos responder *no que eu digo*²⁸, pois *na origem há a linguagem*²⁹.

Se todos os pós-estruturalistas vão negar categoricamente a origem – não por capricho, mas como atitude política a favor da diversidade – Jabès vai afirmar que há uma origem desde sempre perdida, sendo dever do escritor buscá-la eternamente, sem, no entanto, qualquer garantia de sucesso. A linguagem é sua única opção: *que diferença há entre escolher e ser escolhido quando não*

²⁶ BARTHES, *O grau zero da escrita*, 2000, p. 16.

²⁷ JABÈS, 1991, p. 23.

²⁸ *Ibidem*, p. 33.

²⁹ *Ibidem*, p. 43.

*podemos fazer outra coisa senão submeter-nos à escolha?*³⁰ A escolha pela escrita é obrigatória porque única. A busca da origem é a esperança, é a luz condutora, ainda que se pareça com a figura do messias que tarda ou com o Godot beckettiano que não aparece. Dessa forma, somos confrontados com o fato de que a impossibilidade de acesso à origem é mais devastadora do que libertadora. Para Jabès, o livro é um lugar de gritos, de infinitas perguntas, de fragmentos, de palavras em exílio, de dor. *Marque a primeira página do livro com vermelho, pois, no princípio, a ferida é invisível*³¹, nos diz o Rabi Alcé.

Nesse ponto, as letras na página branca são como passos de nômades que tentam criar uma vida pela escrita para preencher a falta da origem, das raízes – e é nesse ponto que a condição judaica atravessa a escrita e é atravessada por ela: *ser judeu significa se exilar na palavra e, ao mesmo tempo, chorar pelo seu exílio*³². Para Jabès, o judaísmo e a escrita são indissociáveis: *eu falei sobre minha dificuldade em ser judeu, que se assemelha à dificuldade de se escrever, porque o judaísmo e a escrita são uma única e mesma espera, uma única e mesma esperança, um único e mesmo esgotamento*³³. Nessas palavras, mais do que um jogo metafórico, encontro o que acredito ser o ponto nevrálgico que busco na relação entre escrita e judaísmo (apesar de escondido neste verbete do glossário, sem holofotes): o judaísmo é em si uma escrita, no sentido de que seu legado, seu arquivo, sua memória, sua herança (como se queira nomear), sob o eterno risco de desaparecer através dos séculos, nasce e existe sempre como discurso, precisa se fazer verbo para ser e se (re)escrever continuamente, em busca do livro ausente, que é seu messias e sua recusa da morte. Escrever é sobreviver e continuar, ainda que em exílio, ainda que na diáspora; é combater o esquecimento. A tradição do judaísmo também é oral, mas se inventou como *escrita e escritura*: lá estão as tábuas da lei, a Torá, o Talmud, o Zohar...e Rawet, Scliar, Moscovich.

Penso que a escrita é o lugar do judaísmo por excelência, é sua moradia. Dez letras deram início ao judaísmo: as tábuas da lei entregues a Moisés no Monte Sinai; cinco livros deram continuidade a esse começo simples, mas retumbante: o Pentateuco, ditado a Moisés no Monte Sinai. A questão, nesse caso, vai além da fé religiosa, além da crença ou da descrença de que assim aconteceu: o ponto central é perceber que, de qualquer forma, caso seja um mito, esse mito da origem escolheu como ponto de partida *a palavra escrita*. A construção da

³⁰ JABÈS apud DERRIDA, 2005, p. 54.

³¹ JABÈS, 1991, p.31.

³² Ibidem, p. 124.

³³ Ibidem, p. XXV.

origem não versa apenas sobre o encontro de Moisés com Deus, mas da entrega da palavra escrita. Dessa forma, não é absurdo afirmar que o judaísmo é o fruto da palavra escrita, em que essa é *escritura* tanto pelo aspecto sagrado quanto pelo aspecto literário.

Ao menos é esse mito que me interessa, o mito do povo do livro³⁴ – é dele que me alimento. Jabès trata *de um certo judaísmo como nascimento e paixão da escritura. Paixão da escritura, amor e sofrimento da letra, acerca da qual não se poderia dizer se o sujeito é judeu ou a própria Letra*³⁵. Derrida, sensivelmente, percebe que ser judeu para Jabès está mais ligado a uma alegoria do que a um senso de missão de perpetuador da tradição; é na literatura, no ato de escrever, que Jabès se faz judeu e, assim, sente o exílio humano geral. Jabès é intensamente judeu *no momento em que escreve*, perpetuando a tradição judaica da escrita ao mesmo tempo em que terá que questioná-la e fazer um movimento autofágico no que opta pela *hagadá*³⁶ e não pela *halakhá*³⁷ no seu uso da linguagem, um uso literário e não normativo. Escrever é quebrar as tábuas e se aventurar fora da lei única: *a autonomia poética, semelhante a nenhuma outra, supõe quebradas as Tábuas*³⁸.

O livro perdido, o ausente e inexistente livro, que o escritor busca alcançar com a palavra, parece ser uma inalcançável *escritura*, no sentido de sagrada, mas não exatamente a Torá, onde encontraríamos, caso a ela tivéssemos acesso, o mandamento primordial para se escrever: *no princípio era o verbo*; contudo, dessa vez, o *verbo* é o comando da linguagem como origem, a afirmação da escrita como construção do mundo. O livro ausente de Jabès se assemelha, nessa ótica, à língua pura³⁹ de Benjamin, no sentido de que ambos são uma lembrança do poder criador da linguagem. Se nossa percepção do real passa pela linguagem, ou se é a linguagem que tudo origina, podemos considerar que os judeus representam uma metáfora jabèsiana de toda a humanidade, que precisa do discurso sobre si para existir: *o homem é um lugar e um pacto de escrita*⁴⁰. De maneira mais específica, podemos pensar na figura do poeta, em sua busca pela palavra exata e única, como um judeu errante à procura do seu Messias. *Se a condição do judeu tem sido o exílio e a condição do poeta é ser*

³⁴ A expressão *o povo do livro* parece ser vista por duas óticas: o povo que está representado na Torá e a ela segue e o povo intelectualizado. Cf. HEILMAN para uma visão menos mitificada, em que o autor estuda os judeus que realmente estudam a Torá e dela extraem um modo de vida.

³⁵ DERRIDA, “Edmond Jabès e a questão do livro”, In: *A escritura e a diferença*. 2005, p. 54.

³⁶ *Hagadá*: palavra hebraica que significa relato, narrativa, lenda.

³⁷ *Halakhá*: palavra hebraica que significa lei, doutrina, norma.

³⁸ *Ibidem*, p. 57

³⁹ A ser desenvolvido no verbete *tradução*.

⁴⁰ JABÈS, 1991, p. 33.

*exilado da linguagem*⁴¹, vale lembrar um famoso e discutido fragmento de verso da poetisa russa Marina Tsvetayeva: *todos os poetas são judeus*⁴². A condição judaica parece ser uma possível metáfora tanto para a condição humana quanto para a condição do poeta, uma metáfora cuja base é a necessidade fundamental e conflituosa pela palavra, pelo discurso, pela escrita.

Quanto à escrita crítica, essa sempre andou em paralelo à escrita literária, respeitando a hierarquia entre escrever e ler – o discurso literário é a origem, a criação; ao discurso crítico cabe lê-lo, adorá-lo e decifrá-lo, com uma linguagem clara e objetiva.

Leyla Perrone-Moisés (2005) realiza um excelente estudo sobre as relações entre literatura e crítica ao longo dos séculos. Seu trabalho traz questionamentos instigantes sobre o lugar do poder criador da palavra no discurso crítico. A autora se refere às críticas de obras literárias que são, elas próprias, inventivas, ou seja, não apresentam as características tradicionais da crítica: explicativa, informadora, didática. Como exemplo de críticos que realizam a fusão do discurso crítico com o discurso poético são citados Maurice Blanchot e Roland Barthes. Esses seriam críticos-escritores, que, de acordo com a estudiosa, realizariam uma crítica que se torna “escritura”, ou seja, textos que exploram a linguagem. *À medida que a crítica assume a escritura, o texto criticado se torna pré-texto para uma nova aventura de linguagem, o discurso sobre o texto se torna, ele próprio, texto*⁴³.

Observamos que as colocações de Perrone-Moisés se baseiam na idéia prévia de que há uma diferença entre discurso literário e não-literário, interessando a ela investigar as zonas esfumaçadas. Percebemos que os termos *escrita* e *escritura* são usados no estudo, de maneira alternada, como sinônimo de texto criador, poético, que trapaceia a língua, que a revoluciona. A autora demonstra que há, atualmente, uma dissolução entre gêneros, que se reflete na crítica que utiliza a palavra para além do didatismo e da objetividade.

Embora minha tese esteja longe de se aparentar a Barthes e Blanchot, reconheço que há a vontade de fugir da linguagem acadêmica da crítica científica. Há momentos da minha escrita/escritura em que há uma permissividade maior com a linguagem, porém não se trata de uma atitude isolada nem irresponsável: pertence a uma tendência nos estudos literários e é

⁴¹ WIRTH-NESHER, 1994, p. 6.

⁴² Apud WIRTH-NESHER, p.6.

⁴³ PERRONE-MOISÉS, 2005, p. XIII.

uma escolha consciente que nega passar a impressão de controle. Penso que é necessário abrir mão de ter o controle sobre os textos e nos deixarmos ser possuídos pelos escritores para mostrarmos, de certa forma, como eles operam em suas altas escalas literárias. Fugir da crítica-crítica e abraçar a crítica-escritura é tentar se tornar um médium – no sentido esotérico e no de mediação – para diferentes expressões das escritas que nos propomos estudar. *Rendamos à evidência fascinante e assustadora: a escrita só pode ser colhida por outra escrita*⁴⁴.

Abrir parêntese. Há momentos em que me sinto a típica boa aluna e sou seduzida pelo lado organizado e benéfico de se explicar cuidadosamente cada aspecto. Em outros, teimo em inovar (nem sempre com sucesso) e romper a camada tranqüila e segura de um trabalho acadêmico. É o desejo de ganhar nota dez sem seguir o caminho consagrado; ganhar nota dez nos estudos e zero em comportamento⁴⁵. Afinal, não podemos deixar de admitir, de maneira bem-humorada, que é preciso muita vaidade, além de sede de conhecimento, para se escrever uma tese. Fechar parêntese. Cf. POSSESSÃO, TRADUÇÃO.

ESPECTRO

Podemos considerar que Jacques Derrida acerta suas contas com Marx na obra *Espectros de Marx* (1994). Como ele próprio reconhece em suas primeiras linhas, o seu momento de escritura – *Agora os espectros de Marx* – seria um *agora sem conjuntura. Um agora desajuntado ou desajustado*⁴⁶. Ou seja, o ator lidaria com um assunto que é julgado ultrapassado e fora de discussão, como se a queda do muro em 1989 desautorizasse, definitivamente, debates sobre a teoria marxista, considerando-a uma utopia a ser esquecida e substituída por outras. Para Derrida, Marx e sua teoria parecem rondar o *agora*, embora o *agora* insista em ignorá-los e considerá-los objetos de reflexão que já foram abandonados pelo fluxo da História. São espectros. Segundo Derrida, o espectro é uma figura do passado que ainda não atingiu o futuro (e nem poderá atingir, se persistir apenas como espectro), e assombra o presente. É uma figura que ficou intacta, não mudou, não atingiu nova forma. É um fantasma que não podemos ignorar e que deve ser enfrentado, caso contrário restará como uma

⁴⁴ Ibidem, p. 91.

⁴⁵ *No fundo, o barthesiano típico é um antigo bom aluno que tem vergonha de o ter sido. A grande noite começa com o zero de comportamento.* (BARBÉRIS apud PERRONE-MOISÉS, 2005, p. 152)

⁴⁶ DERRIDA, 1994, p.17.

constante assombração no presente, podendo, inclusive, nublar o futuro. Não se pode fugir do espectro, apenas conjurá-lo, ou seja, convocá-lo, para que então ele possa ser enfrentado. Esse enfrentamento pode ser considerado o trabalho de luto: houve a morte, a perda que gerou o espectro, mas resta a herança. O trabalho de luto pode ser visto como o acerto de contas, a aceitação e superação do sentido de perda para que então se possa descobrir o que se quer herdar. Herdar é um trabalho.

No decorrer de minha pesquisa, pensei que, assim como Derrida sente Marx como um espectro a ser enfrentado, eu também teria que acertar contas com Marx – tanto com a teoria marxista quanto com seu livro *A questão judaica*⁴⁷, visto que o título da obra parece referenciar meu tema de pesquisa. Todavia, descobri que o meu espectro não é o marxismo – e talvez esse seja o espectro de poucos da minha geração – e que, na verdade, essa sucinta obra de Marx tenha mais ligações com a teoria socialista do que com o judaísmo em si. Meu espectro é o legado judaico – ou a forma como o legado judaico é interpretado atualmente. No entanto, para vários personagens de Scliar, por exemplo, tanto o marxismo quanto o legado judaico são espectros – conjurados e digeridos autofagicamente. Cada qual com seus espectros.

Todavia, os principais espectros dessa pesquisa são os próprios escritores aqui estudados. Na verdade, poderia afirmar que as imagens de Rawet, Scliar e Moscovich assombram suas próprias obras, antes de tudo. Considero, no entanto, suas assombrações como parte integrante de suas obras. Posso afirmar que minha pesquisa gira em torno desses fantasmas que rondam as escritas dos três autores: a imagem que seus textos projetam são como espectros que pairam sobre a nossa leitura, encaminhando-a para um espaço ambíguo de leitura. Cf. HERANÇA.

⁴⁷ Obra polêmica de Karl Marx, datada de 1843, em que ele, de origem judaica, discute o direito de os judeus europeus se emanciparem, para concluir que devem, na verdade, emancipar-se do próprio Judaísmo. Marx relaciona o Judaísmo a práticas capitalistas que devem ser anuladas. “Demonstrou-se que a tarefa de superar a essência judaica é, na verdade, a tarefa de superar o judaísmo da sociedade burguesa, o caráter inumano da prática da vida atual, cujo apogeu é o sistema monetário” (MARX, s/d, p. 87). No entanto, embora a princípio essas colocações pareçam anti-judaicas, é bom lembrar que a teoria socialista de Marx renega qualquer forma de religião, e que a crítica feita ao judaísmo deve ser lida, possivelmente, como crítica da religião em geral, que não permite ao homem se emancipar.

HERANÇA

Ainda estou a conjurar o *Espectros de Marx* derridiano. Nele, o autor apresenta uma maneira inovadora e perspicaz de repensarmos nossa concepção de *herança*. Como sabemos, a herança é sempre pensada de uma maneira concreta e abstrata. Na primeira visão, a vemos como o conjunto de bens que são repassados a um herdeiro – aquele que a lei determinou que possui direitos sobre esses bens, aquele que o dono dos bens determinou ser seu sucessor. Nesse viés, a herança é normalmente sempre bem vinda e não requer esforço por parte do herdeiro. Na segunda visão, em que se herdamos bens culturais, herdar passa a ser a perpetuação de um legado a ser passado de geração a geração. Nesse segundo caso, podemos perceber que, para que a herança aconteça, é preciso um engajamento muito maior por parte do herdeiro do que por parte do falecido.

Isso nos leva à conclusão de que herdar não consiste em um ato passivo, mas ativo; é um trabalho a ser realizado, uma ação, não uma simples recepção sem esforço. Não recebemos passivamente um legado, tal qual tivéssemos nosso nome em um testamento: o ato de herdar implica escolher certos aspectos em detrimento de outros. Uma herança deixa de ser um arquivo morto e passa a ser matéria viva na medida em que a filtramos, peneiramos, escolhemos. Só herdamos o que somos capazes de herdar. Nas palavras de Derrida, *uma herança não se junta nunca, ela não é jamais uma consigo mesma. Sua unidade presumida, se existe, não pode consistir senão na injunção de reafirmar escolhendo. É preciso quer dizer é preciso filtrar, peneirar, criticar, é preciso escolher entre vários possíveis que habitam a mesma injunção. (...) Herda-se sempre um segredo – que diz “leia-me, alguma vez serás capaz?”. A escolha crítica pedida por toda reafirmação de herança diz respeito também, exatamente como a memória, à condição de finitude. O infinito não pode herdar e não pode ser herdado*⁴⁸.

O legado herdado é reafirmado pela escolha – nunca é possível herdar tudo (se fosse possível, não seria desejável), pois o que é infinito (como definir o que é um legado? Quem conhece suas bordas?) não apreendemos, logo não acessamos e muito menos herdamos. Caso se queira herdar “tudo”, herda-se um segredo que não seríamos capazes de ler e viver. Conseguimos viver o segredo se cometemos o ato de interpretá-lo – ou seja, injetar um pouco de devir, de vida. O legado resta inacessível, sacralizado, arquivo morto, inútil, ou

⁴⁸ DERRIDA, 1994, p. 33.

seja, como que “não-herdado”, ausente, se dele não tomamos posse por meio do filtro, da peneira, da crítica, da escolha. Autofágicos, assim também fazem a memória e o arquivo (arquivo e memória – metáforas mútuas), que não podem guardar tudo. A injunção – a pressão, a obrigação, a imposição – do ato de herdar é isso: ele deve acontecer de maneira a romper, a rasgar, a gerar algo renovado. Todo arquivo, todo legado – inclusive o judaico – se manterá vivo enquanto formos capazes de herdar dessa forma. Cf. ARQUIVO, AUTOFAGIA, DEVIR, ESPECTRO.

IDENTIDADE

Em tempos pós-estruturalistas, desconstrucionistas, pós-modernos, multiculturalistas e globalizados, pensar o conceito de identidade significa situá-lo no contexto atual e não o considerar como algo atemporal. Porém, como sabemos, uma definição básica de identidade é o sentimento de ser quem se é, são as definições que nos corporificam e nos tornam reais e atuantes no mundo. A isso se segue o fato de que a identidade implica o pertencimento a um grupo, como o qual compartilhariamos algum traços fundamentais e fundadores do nosso sujeito. Ao menos eram essas acepções que eu tinha em mente ao nomear pela primeira vez este trabalho: *Busca em espiral por uma identidade judaica*, título que (felizmente) não sobreviveu ao Exame de Qualificação por apresentar uma contradição imperdoável para o que eu mesma propunha: se busco em espiral, ou seja, sinuosamente, não seguindo uma linha reta, mas criando-a enquanto busco, como posso pensar a identidade como algo que está pronto e que eu estou buscando com a esperança de encontrar? Afinal, aprendemos com os novos tempos que a identidade nunca é, mas *está sendo* sempre; ela é uma construção, que não pré-existe a esse processo; na verdade, ela está sempre em processo, se construindo e se desconstruindo. A identidade é, poderíamos dizer, um gerúndio.

No entanto, o título pode ser lido (também) como uma negação da identidade pré-existente: a identidade judaica, ou qualquer que seja o nome que se dê a ela, não existe previamente; sendo assim, não se pode buscá-la, a não ser em espiral, que nunca chega ao fim. A busca em espiral é a que nunca vai findar, é a que está em processo, em devir, ou seja, há uma descrença nos resultados da busca. Porém, nota-se que é um título um pouco paradoxal. Até mesmo por permitir que o adjetivo *judaica* venha após *identidade*: fecha-se a identidade, dá-

lha um rótulo que a limita e lhe tira sua essência de gerúndio, que é a possibilidade de construção e multiplicidade. Por outro lado, reconsiderando, podemos pensar que o adjetivo diz respeito apenas a uma parte, um fragmento do composto identitário, e que era esse fragmento que eu buscava... Como se vê, é um título que faz o pensamento ir e voltar de maneira tortuosa (se parássemos para realmente refletir sobre cada palavra que usamos, acabaríamos por ficar em silêncio de pane, confrontados que seríamos com a impossibilidade de dizer “o exato, o único”), o que não é algo positivo em um título.

De maneira mais direta, didática e esquemática, as reflexões de Moacyr Scliar me auxiliaram a pensar a identidade seguida do adjetivo *judaica*. Moacyr Scliar considera que a busca da identidade é algo inato ao ser humano. Ao falar da identidade judaica, ele considera que existem três maneiras de se considerar judeu⁴⁹. A primeira é pelo viés religioso: ser judeu seria ser membro de certa religião, com determinado ritual, templo e mentor religioso – o rabino. Uma religião definida e estruturada, apesar de não apresentar a hierarquia da Igreja Católica. Uma religião que possui várias correntes: ortodoxos, conservadores, liberais. O segundo modo de ser judeu, que se afirmou no final do século XIX e chegou ao auge em 1948, com a formação do Estado de Israel, é a identidade sionista. É a parcela que diz respeito à aspiração milenar do povo judeu pela volta à terra prometida (o que traz também um aspecto religioso, mostrando que não é simples separar as identidades), cuja concretização máxima seria a *aliá* (em hebraico, *elevação*), ou seja, morar em Israel definitivamente, fazendo o movimento de volta à suposta origem.

Há quem não seja religioso, mas não pode desprezar o papel da religião em sua vida. Há quem, além disso, não seja sionista, mas nem por isso não se emocione ao tocar o Muro das Lamentações em Jerusalém ou ao entrar em *bunkers* na Colina de Golan, da época da Guerra de Yom Kippur de 1973, como aconteceu comigo em janeiro de 2004. Ser judia, para mim, não se fundamenta na religião e no desejo de *aliá*, o que não quer dizer que esses não exerçam um papel em minha vida.

O psicanalista Renato Mezan⁵⁰, ao empreender – como também já o fez, por outro ângulo, o historiador Yerushalmi – o estudo das relações entre a Psicanálise e o Judaísmo, acabou por analisar a carta de uma ex-aluna, que lhe escreveu em meio a dúvidas sobre como manter sua identidade judaica na passagem do ambiente fechado da escola judaica para a universidade e suas

⁴⁹ SCLIAR, 2005, pp. 151-3.

⁵⁰ MEZAN, 1986, pp. 171-82.

infinitas possibilidades. Lembro de ler a carta e a resposta de Mezan, e de ter sentido que se tratava de uma carta endereçada a mim.

Ao refletir sobre como muitos judeus pensam a identidade judaica, Mezan desnuda a culpa por não se manter a tradição, culpa que não esconde o desejo de manter essa identidade judaica algo indefinida, que muitas vezes se apresenta para nós em aspectos mais superficiais de nossas vidas, como um perfume, um aroma que nos traz o conforto afetivo do pertencimento. Usar um cordão com uma *Magen David* (estrela de David) ou um *hamsa* (uma mão que simbolizaria proteção) como pingente, ou colocar uma *mezuzá* (um fragmento da Torá que traria proteção ao lar) na porta de casa, ou apreciar o *gefilte fish* (um bolinho de peixe adocicado) preparado pela avó, ou gostar de ler autores judeus...são aspectos superficiais, sob certo ponto de vista, porém essenciais para muitos. E assim chegamos à terceira identidade judaica que Scliar identificou: a identidade cultural.

Ser um judeu cultural é ser o judeu menos definido, pois ser religioso implica seguir rituais, em ir à sinagoga; ser sionista implica engajamento, ir para Israel – os religiosos e os sionistas têm algo definido para fazer, atividades que os caracterizam e afirmam sua identidade. O judeu cultural não possui esses comprometimentos. Ele aprecia a História, o pensamento, a arte, tudo o que foi criado sob o signo do judaísmo, embora suas ações não tragam sinais marcados. Há um comprometimento, mas esse está longe de ser objetivo e factualmente comprovável. É pela crença em um judaísmo de ordem cultural que guio o estudo sobre Samuel Rawet, Moacyr Scliar e Cíntia Moscovich.

Outras reflexões foram igualmente esclarecedoras no meu percurso pela questão da identidade em sentido mais amplo e não apenas judaico: as do jamaicano Stuart Hall. Já havia lido textos de Hall sobre a diáspora negra e sobre sua própria experiência como intelectual negro jamaicano radicado na Inglaterra⁵¹. Suas reflexões sobre a identidade cultural na época pós-moderna⁵² são claras e didáticas. Passando pelas concepções do sujeito desde o Iluminismo até o pós-moderno, Hall constata que vivemos um momento de crise da identidade, em que essa começa a ser pensada e questionada. Para que comecemos a pensar sobre a identidade, é preciso que haja uma crise. Sob o impacto da globalização e de suas mudanças constantes e velozes, a identidade deixa de ser vista como fixa e permanente e passa a ser fragmentada, formada por diferentes elementos, parcialmente articulados e até contraditórios. Cada

⁵¹ Cf. HALL, 2003.

⁵² HALL, 2005.

pessoa é atravessada por múltiplas identidades, ou fragmentos de identidade, seja nacional, sexual, cultural, social. Dessa forma, é difícil dizer qual é base, a referência principal: todas têm o seu valor e convergem para a formação da figura do ser humano atual, pertencente a mais espaços físicos e culturais do que é capaz de imaginar.

Como desdobramento da identidade, Hall faz referência à questão da nação, que é vista como uma *comunidade imaginada*⁵³, simbólica, que existe a partir da crença dos próprios indivíduos que a compõem⁵⁴. A cultura nacional é vista como um discurso, e nesse a ênfase nas origens e na tradição é forte. O passado é valorizado como grandioso, origem da narrativa da nação e validador da autenticidade de um povo. Hall julga a nação como uma comunidade imaginada a partir dos três conceitos de Ernest Renan⁵⁵: as memórias do passado, o desejo por viver em conjunto e a perpetuação da herança. Lembrando Derrida, é novamente o desejo pela origem e a preocupação com a herança que norteiam a identidade de um povo, tanto quanto a de um indivíduo. Porém, assim como os indivíduos não possuem uma identidade pura, uma, pronta, também as nações são híbridos culturais⁵⁶, e as narrativas da nação são maneiras de se acobertar essa mistura. A unicidade e a pureza de uma cultura passam a ser a grande ficção pós-moderna.

Se pensarmos no Brasil, à primeira vista, o seu discurso de origem parece se fundar na hibridez, na miscigenação cultural, em que os elementos indígena, branco e negro estariam presentes na formação nacional. Porém, constatamos que a convivência é pacífica aparentemente, pois a contribuição dos três fragmentos míticos da origem é desigual e guiada por uma hierarquia de forças. A esses três fragmentos muitos outros se reuniram devido às sucessivas imigrações, inclusive o judaico, tornando o mosaico – e a problemática que o cerca – mais complexo e distante do desejo unificador de qualquer nação. Na época do romantismo iniciou-se o projeto cultural nacional, a busca e a construção da identidade brasileira. Desde o século XIX, a pergunta sobre o que é o Brasil e quem é o brasileiro está em aberto e parece longe de ser fechada. No século XX, os modernistas também se interrogaram sobre a identidade

⁵³ ANDERSON, 2008. O termo *comunidade imaginada* é pensado por Benedict Anderson para nomear a sensação de camaradagem oriundo do “nós” coletivo, a despeito das desigualdades e hierarquias do grupo.

⁵⁴ Essa crença, no entanto, é paralela a um sentimento de exclusão por parte do indivíduo, que não consegue se ver como integrante ativo da narrativa nacional. Cf. HALBWACHS, 2006, p.99.

⁵⁵ Apud HALL, 2005, p. 58.

⁵⁶ Cf. CANCLINI, 2006, para um estudo aprofundado sobre o hibridismo como produtor da modernidade latino-americana.

brasileira. Os movimentos Verde-Amarelo e Anta clamavam por um patriotismo conservador e exultante, que pintava em tons heróicos a nação brasileira e a ela conferia aspectos positivos e unificadores, a ser defendidos; por outro lado, em direção oposta aos seguidores de Plínio Salgado, os artistas e intelectuais oriundos da Semana de 1922 possuíam uma visão mais crítica e reflexiva, cujo exemplo máximo talvez seja *Macunaíma*, de Mário de Andrade, publicado em 1928. Obra aberta e plural, não demonstrava uma tese, mas se configurava como hipótese, estudo, reflexão e busca pelo que Mário nomeava de *entidade nacional brasileira* – termo que indica um objeto sem unidade e determinações particulares. Dessa forma, escapava-se da idéia de essência e origem que o termo identidade guardava⁵⁷.

Em pleno século XIX, é de se perguntar se ainda faz sentido – ou se é possível – encontrar uma resposta em uma época que, aos poucos e dolorosamente, abandona crenças unificadoras e fixas. O mundo globalizado possibilita, cada vez mais, identidades – ou *entidades* – que pertencem a várias culturas, que estão nas fronteiras. Elas têm vínculo com suas origens históricas, mas já fizeram seu trabalho de luto e não têm ilusões de retornar a um pretense passado original. São identidades que vivem em culturas outras e com elas negociam, sem se assimilar totalmente e sem perder sua particularidade. É o que Salman Rushdie⁵⁸ chama de pessoas traduzidas, que foram transferidas, transportadas (seguindo etimologicamente o significado do latim) entre fronteiras, como produto das novas diásporas pós-coloniais. Acredito que pensar o judeu-brasileiro (ou o brasileiro-judeu) é pensar em uma pessoa não apenas traduzida (no sentido de que há uma tradição judaica traduzida para o Brasil), mas gerida por duas matrizes, um bilíngüe cultural que já nasce híbrido, que já traz em sua origem a diversidade. Os elementos que compõem essa diversidade podem tender para a harmonia ou para o confronto; uma tensão sempre existirá, seja ela saudável ou não. É nesse quadro que se inserem Samuel Rawet, Moacyr Scliar e Cíntia Moscovich.

É preciso ressaltar que, ao mesmo tempo em que há a mistura e a fascinação com a diferença, com a alteridade, há uma forte tendência à homogeneização das culturas pelos dispositivos da globalização, que fazem da diferença semelhança. Tanto a mistura dentro de uma nação quanto a homogeneização global geram reações fundamentalistas, ou seja, tentativas de reconstrução de identidades purificadas, que na verdade nunca existiram. Como aponta Zygmunt

⁵⁷ Cf. PERRONE-MOISÉS, 2007, p. 190-191.

⁵⁸ Apud HALL, 2005, p. 89.

Bauman⁵⁹, citando um texto do próprio Hall, a diversidade cultural gera, em reação, o absolutismo étnico, que tenta assegurar uma identidade pretensamente pura se fechando e negando a diferença. Cf. TRADUÇÃO.

JUDAÍSMO

Esse verbete, que poderia ser o mais óbvio, é, na verdade, o mais complicado a ser desenvolvido. Friso que a exposição a ser feita é limitada e não pode ser considerada como uma orientação iniciadora e muito menos completa para quem desconhece totalmente o tema. Embora a visão que atravesse cada página deste trabalho seja clara e assumidamente particular, gostaria de reiterá-la no que diz respeito a este verbete. Em nenhum momento me assumo como porta-voz ou representante de quaisquer vertentes judaicas nem desejo combatê-las. Todavia, é perceptível que a minha ótica é desconstrutora, digamos.

O judaísmo a que me refiro – e precisei superar a atitude de grafá-lo com a inicial maiúscula – ultrapassa definições e conceituações rígidas. O judaísmo do qual falo é tanto religioso quanto histórico quanto étnico quanto ético quanto cultural. Em todos esses aspectos ele é fluido, plural, adaptável, transformador, e, nesse sentido, é uma legado que pode ser relido e reescrito – ou é uma herança ou um arquivo que funciona à maneira das conceituações de Derrida. Sendo assim, não há aqui uma busca pela preservação de uma tradição fixa, de um arquivo fixo, de uma herança completa, mas sim por como é possível traduzir essa tradição e mantê-la em movimento. O judaísmo de que falo é, além disso, aquele que habita ou tenta habitar o Brasil e dele também se alimenta, e não aquele que prefere se isolar em um gueto como elemento eternamente estrangeiro. Contudo, devo admitir que tenho uma síndrome de *judia imaginária*⁶⁰, a qual aprecia sua diferença, sua estranheza que a torna especial. Evidentemente, isso não me exime de traçar, em linhas gerais, os aspectos relevantes para o que será desenvolvido neste estudo. Inclusive definir o que entendo por tradição⁶¹.

Como já discutido em outros verbetes, a tradição surge da idéia de origem e se caracteriza como a possibilidade de manutenção e perpetuação dessa origem. Ela preservaria o que há de mais antigo – há algo mais antigo do que a suposta

⁵⁹ BAUMAN, 2005, p. 105.

⁶⁰ Termo a ser desenvolvido no verbete *Judeu imaginário*.

⁶¹ No verbete *Tradução*, discutiremos a etimologia comum de *tradição*, *tradução* e *traição*.

origem? A tradição, a princípio, trabalharia contra a perda e o esquecimento. Manter a tradição seria impedir a queima de arquivo, a ausência de testamento. Porém, ela também pode ser vista como um instrumento político na defesa de absolutismos purificadores, que negam a mudança e a hibridez. Assim sendo, a crença na idéia de origem, dependendo do uso que dela for feito, é reacionária e contrária à pluralidade⁶².

No caso do judaísmo, onde começa a origem que gera a tradição? O mito da origem está nas palavras da Torá. *E disse o Eterno a Abraão: anda de tua terra e da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei e farei de ti uma grande nação e abençoar-te-ei, e engrandecerei teu nome, e serás uma benção. E abençoarei os que te abençoarem, e àqueles que te amaldiçoarem, amaldiçoarei; e serão benditas em ti todas as famílias da terra*⁶³. Essas palavras míticas e sagradas, embasadas na fé, revelam que a origem do que seria o judaísmo está em uma terra específica que seria habitada por uma nação abençoada – o povo escolhido. Assim, no princípio era a palavra – e nessa construção de origem surgem palavras de tal ordem imbricadas, como *nação*, *terra* e *religião*, que é preciso uma reflexão, ainda que não satisfatória.

O conceito de povo ou nação, apesar de espinhoso, pode ser formado através de critérios geográficos (território), históricos e étnicos (relativo à descendência), lingüísticos (unidade de língua), políticos (organização hierárquica), dentre tantos outros. Embora na democracia moderna a religião seja abolida a favor de um Estado laico, essa ainda é mais um critério definidor.

Isso demonstra que definir o judaísmo é tarefa ingrata. A unidade territorial (polêmica) só passou a existir em 1948 com a fundação do Estado de Israel, mas a diáspora demonstra que não é ela a definidora da nação. A descendência é tão ancestral que, apesar dos clichês do judeu como alguém branco e de nariz grande, a variedade de cores e tipos é tamanha. A língua judaica por excelência é o hebraico, mas quantos judeus, fora de Israel, realmente o dominam? E o iídiche e o ladino e tantos outros dialetos hebraicos? E todas as línguas nacionais de todos os países nos quais vivem judeus, como o português do Brasil? Quanto à política, os posicionamentos são os mais diversos, a ponto de até mesmo o clichê abarcar dois extremos de judeu – o capitalista de direita e o comunista de esquerda. A religião também gerou várias correntes diferentes, que lêem e realizam a *halakhá* de maneiras diferentes. Há ainda os judeus que

⁶² Com relação à crítica da tradição como a naturalização de uma verdade originária e à sua investigação como criação, é esclarecedor o estudo de vários casos presente no já clássico livro organizado por HOBBSBORN & RANGER, *A invenção das tradições*. Cf. Referências.

⁶³ *A Lei de Moisés*, 1996, p.29.

se autodenominam judeus sem se identificarem com nenhuma corrente específica e sem apresentarem crença religiosa⁶⁴. Há os que nasceram de ventre judaico⁶⁵ e não crêem em nada; há os que não nasceram de ventre judaico e optam pela conversão – processo complexo, visto não serem as correntes judaicas, em geral, proselitistas.

Ao que parece, o judaísmo está em todos os lugares e em lugar nenhum. Será o caso, como já citado, de que qualquer nação é sempre uma comunidade imaginada⁶⁶? Uma construção discursiva na sua crença de unidade?

Atualmente, termos como *judaísmo* e *judeus* são usados de maneira generalizante, sem que se considere a multiplicidade que podem conter e que está presente no próprio discurso da origem.

Na construção bíblica da origem dos judeus, esses ainda não eram judeus, mas uma pluralidade de grupos que seguiriam com Abraão à terra prometida. Nessa terra se tornariam uma unidade, embora talvez possamos pensar que essa nunca se efetivou realmente. Se seguirmos o relato bíblico, houve a escravidão no Egito, e o grupo descendente dos patriarcas, que já estava então subjugado e dividido, atravessa o Mar Vermelho sob a liderança de Moisés e vaga pelo deserto por quarenta anos. Nesse percurso, recebe as tábuas da lei (os dez mandamentos) aos pés do monte Sinai, acessando sua primeira versão de *halakhá*, a ser ainda ampliada pela própria escrita da Torá, ditada por Deus a Moisés, palavra por palavra. Porém, a própria Torá, ainda que considerada a própria palavra divina, não representará unidade.

Eis que surgirá o *Talmud*, a compilação da *Mishná* (que seria a Torá oral, ou seja, a explicação que Deus teria dado a Moisés sobre a Torá ditada e que era passada oralmente de geração a geração) somada à *Guemará*, (a discussão de rabinos e sábios ao longo de séculos sobre a Torá escrita e a *Mishná*). Os ensinamentos do *Talmud* poderiam ser normativos – *halakhá* – ou se expressar através de narrativas e lendas – *hagadá*.

⁶⁴ Freud, ao se definir como *judeu agnóstico*, revela como a identidade judaica traz aspectos paradoxais, justamente por não constituir somente uma religião, mas uma cultura e uma visão de mundo (MEZAN, 1986).

⁶⁵ Pela tradição judaica, é judeu quem tem ascendência materna judia. A partir das várias ocupações militares da Palestina, principalmente a romana, por volta de 63 a.C., e dos conseqüentes estupros em massa, a mulher passou a ter o papel de definir a linhagem judaica. Contra a ameaça dos pais violadores desconhecidos, que poderiam findar com a continuidade do judaísmo, os judeus definiram que judeu é quem nasce de ventre judaico. Sendo assim, o que seria uma derrota se transformou em preservação, fazendo com que, apesar de patriarcal, o judaísmo tenha a mulher como a pedra fundamental.

⁶⁶ Cf. verbete *Identidade*, principalmente as citações de Hall a Benedict Anderson e Ernest Renan.

Como se percebe, o *Talmud* traz a pluralidade de interpretações, assim como a união da lei – *halakhá* – e da parábola – *hagadá*. É uma obra que carrega multiplicidade, mostrando que o próprio legado judaico (do qual o *Talmud* é um dos pilares) traz em suas bases elementos conflitantes.

Dessa forma, acredito que o judaísmo, ainda que seja visto em bloco como um legado, uma tradição, com todas as virtudes e vicissitudes que isso traz, é também uma espécie de magma, algo mais líquido e capaz de tomar novas formas. Penso que é assim que uso a palavra *judaísmo*. A própria tradição (se vamos usar esse termo) judaica – por mais que tenda a ser rígida e autêntica o que é mais antigo, como qualquer tradição – parece carregar em seu núcleo uma abertura para a transformação, a tradução. Sendo assim, é essa idéia de judaísmo que me interessa neste trabalho e na qual quero acreditar. Cf. ARQUIVO, HERANÇA, IDENTIDADE, MEMÓRIA, TRADUÇÃO.

JUDEU IMAGINÁRIO

Será esse o judeu que não existe? Um produto da imaginação? Alain Finkielkraut⁶⁷ cunhou o termo *judeu imaginário* para se referir a uma identidade que parte mais de dados afetivos e ficcionais do que concretos. O filósofo francês trata das contradições da cultura judaica contemporânea em sua busca por uma forma concreta e pública de identidade judaica: devemos manter uma cultura à parte ou passar pelo processo de inclusão social? Basta se identificar com a perseguição do Holocausto (mesmo não a tendo vivenciado) ou é preciso ser religioso e agir como judeu e ser reconhecido por atos visíveis identificáveis como judaicos perante a sociedade que nos rodeia? O que nos autentica como judeus?

Finkielkraut realiza uma reflexão franca, a partir de sua própria vivência como filho de sobreviventes da *Shoah*, nascido na França do pós-guerra. Buscando analisar a construção identitária judaica dos judeus de sua geração, ele reconstitui os passos desse processo. Ser insultado quando criança de *judeu sujo* cria a consciência de fazer parte de um grupo fora do círculo comum⁶⁸. O

⁶⁷ Filósofo francês de origem judaica, filho de sobreviventes do Holocausto, cuja obra *The imaginary jew* (1994) desenvolve uma reflexão instigante sobre a construção da identidade judaica entre os judeus europeus nascidos após a 2ª Guerra Mundial. Cf. Referências.

⁶⁸ É importante lembrar que Jean-Paul Sartre foi o primeiro a formular que na verdade são os outros que definem quem é judeu: “é o anti-semita quem faz o judeu” (SARTRE, 1995, p. 46); “o judeu está na situação de judeu porque vive numa coletividade que o considera judeu” (Ibid., p. 48).

*insulto é um ato de batismo*⁶⁹, que constrói uma identidade diferenciada. Ao se sentir parte de um grupo perseguido, o recém-consciente judeu sente que está marcado de maneira especial, como um herói trágico, parte de uma tribo de sobreviventes. É como se criasse sua própria história fantasiosa que se passa como um filme de aventura em sua mente, no qual se vê perseguido (então deve ser especial) e apto a escapar e ter um final feliz (afinal, é sua imaginação). Essas colocações foram surpreendentes para mim pela exatidão: eu fazia exatamente isso na adolescência, ou seja, criava meus próprios sonhos-pesadelos, um tanto vagos, em que era uma judia perseguida para, ao final, conseguir escapar, ou seja, vencer. Ao invés de ser uma princesa ou heroína de banguê-banguê, eu era uma imaginária judia sobrevivente de campos de concentração. Se a identidade judaica foi escondida por muitos através da História, Finkelkraut recupera o outro lado da moeda para as gerações pós-Shoah: ser judeu como um mérito, como uma fuga da mediocridade, do comum, do cotidiano. *Eu herdei um sofrimento que não vivi e, sem ter enfrentado a opressão, a identidade de vítima me pertencia. Eu podia saborear um destino excepcional sem me arriscar. Sem me expor ao perigo real, eu tinha estatura heróica: ser judeu era o suficiente para escapar do anonimato da identidade que é indistinta e do tédio da vida monótona*⁷⁰ O Judaísmo para mim era uma maneira de compensar o cotidiano⁷¹. Há no judeu imaginário um orgulho e um prazer em cultivar a imagem de estrangeiro, sobrevivente, sofredor, interessante, misterioso, único, especial. Porém, essa imagem não passa pela religião ou pelo estilo de vida, mas pela sensação de ser uma sensibilidade superior, herdeira de um passado de dor e glória que nos individualiza. É para esses judeus que *escolheram residir na ficção*⁷² que Finkelkraut cunha a expressão *judeu imaginário*, ou seja, os judeus que pegaram emprestado uma identidade que não construíram, mas a vestem sem passar pelo sofrimento real com o qual se identificam ou, ao menos, por práticas cotidianas visíveis consideradas por sua comunidade como referentes ao judaísmo. Isso não quer dizer que sejam falsos judeus. O que Finkelkraut vai discutir é justamente a possibilidade de se formar uma identidade que é uma ficcionalização da vida.

Apesar de não estar ligado claramente a uma idéia de legado fixo e ortodoxo – o que seria o oposto de Derrida –, Finkelkraut acaba por considerar a si próprio e outros judeus imaginários como cada vez mais distantes do que o termo *judeu*

⁶⁹ FINKIELKRAUT, 1994, p.5. As citações são traduzidas da tradução americana.

⁷⁰ Ibidem, p.7.

⁷¹ Idem.

⁷² Ibidem, p.15.

poderia significar, caindo na armadilha essencialista. Há um grande sentimento de perda e de impotência para reverter esse processo de desaparecimento dos referentes reais: os pais que realmente sobreviveram aos campos, a cultura judaica européia oriental de língua iídiche, o hábito de ir à sinagoga. O *sentimento da minha própria originalidade é agora encoberto pela nostalgia do que eu nunca poderei ser*⁷³. *A palavra judeu não é mais um espelho no qual procuro meu auto-retrato, mas onde eu busco por tudo o que não sou, tudo o que nunca serei capaz de vislumbrar ao me tomar como ponto de referência*⁷⁴.

A essa visão desesperançada e crítica, só posso reagir me apoiando em idéias de Derrida, Benjamin, Hall e tantos outros que me oferecem uma saída mais positiva para a questão do que é perdido. Não se preserva tudo, mas também não se perde tudo.

A questão do judeu imaginário me interessou intensamente no início da pesquisa, quando o termo *identidade judaica* ainda constava no título e no centro de minhas indagações. Ainda me pergunto se sou uma judia imaginária, uma versão desesperançada e pálida de judia. Porém, a realização desta tese parece me responder que não. Se não é um ato por demais visível dedicar quatro anos a um trabalho que pesquisa e pensar insistentemente sobre o que é o judaísmo, o que poderá ser? Cf. JUDAÍSMO, JUDEU-NÃO-JUDEU.

JUDEU NÃO-JUDEU

A intrigante expressão *judeu não-judeu* é o título de um livro de Isaac Deutscher⁷⁵, famoso biógrafo de Leon Trotski. Em vários artigos, Deutscher vai questionar a existência de Deus e se colocar como alguém que está dentro e fora do judaísmo.

Ao citar judeus que admira, como Spinoza, Heine, Marx, Rosa Luxemburgo, Trotski e Freud, Deutscher irá refletir: *eles não acreditavam na genialidade exclusiva de uma raça. Penso, não obstante, que, de alguma forma, foram bastante judeus. Levavam dentro de si algo da quintessência da vida judaica e de sua intelectualidade. Foram excepcionais nisso, pois, como judeus, viviam nas fronteiras de várias civilizações, religiões e culturas nacionais*⁷⁶ Encontramos nessa fala dois aspectos muitos produtivos para reflexão. O primeiro é a

⁷³ Ibidem, p. 174.

⁷⁴ Ibidem, p. 179

⁷⁵ Cf. DEUTSCHER, 1970.

⁷⁶ Ibidem, p.29.

quintessência da vida judaica e de sua intelectualidade a que se refere Deutscher. É possível perceber que, apesar de descrente em Deus e na religião, ele acredita em uma essência, em um núcleo indelével, que escapa à definição e à destruição. Porém, esse aparente sentimento essencialista é quebrado pelo segundo aspecto: ele considera que viver nas fronteiras de várias culturas é o que torna uma atitude excepcional. Logo, há nessa fala a crença na articulação de múltiplos traços culturais como um processo positivo e produtivo. O judeu não-judeu é alguém híbrido, que sorveu o melhor de vários mundos ao ser capaz de superar dogmas. Ou seja, seguindo uma ideologia marxista, que percebe a religião como ópio do povo, Deutscher vai apontar para a existência do judeu que não define sua identidade judaica pela crença em Deus e na religião, mas por outros elementos, que eu chamarei de culturais – a história, a literatura, uma sensação subjetiva de pertencimento, ainda que não de total identificação – e tradutórios – a capacidade de atravessar fronteiras culturais e ressignificar crenças.

Com relação a o que seria, então, esse núcleo indelével, essa judeidade, Deutscher levanta mais questionamentos do que impõe respostas prontas: *Se não é a raça, que é então que faz um judeu? Religião? Eu sou ateu. Nacionalismo judaico? Sou internacionalista. Dessa forma, em nenhum dos dois sentidos sou judeu. Sou judeu, entretanto, pela força de minha incondicional solidariedade aos perseguidos e exterminados. Sou judeu porque sinto a tragédia judaica como minha própria tragédia; porque sinto o pulsar da história judaica; porque daria tudo que pudesse para assegurar aos judeus auto-respeito e segurança reais e não fictícios*⁷⁷. Percebemos a desconexão de Deutscher da religião e do sionismo⁷⁸ e seu engajamento com o Judaísmo por um viés muito pessoal, que não é ufanista nem exclusivista, mas ligado a uma abertura para o mundo maior e plural que ultrapassa o gueto.

Paira uma pequena dúvida: como poderíamos diferenciar o *judeu imaginário* de Finkelkraut do *judeu não-judeu* de Deutscher, visto que ambas as expressões, a princípio, parecem falar de figuras que de alguma forma herdaram de maneira particular o arquivo-legado judaico? Poderíamos dizer que na figura do judeu

⁷⁷ Ibidem, p. 49.

⁷⁸ Movimento político que surgiu no final do século XIX, como uma reação às perseguições anti-semitas na Europa. O sionismo (de *Sion*, monte em Jerusalém) defendia que o povo judeu teria direito a constituir uma nação na sua terra natal, a Palestina. Embora a formação do Estado de Israel e o conflito atual entre palestinos e israelenses não seja tema deste trabalho, é importante salientar que não havia no sionismo menção a uma política de guerra com os árabes da Palestina para a viabilização da recriação de Israel.

não-judeu a falta – ou seja, a ausência do arquivo, da herança intactos⁷⁹ – é afirmativa, positiva, pois simboliza o espaço simbólico aberto para outras contribuições culturais. No caso do judeu imaginário, a visão é mais derrotista: a falta é negativa, é uma falha que acarretará o fim e a extinção do judaísmo. Cf. JUDEU-IMAGINÁRIO, TRADUÇÃO.

LITERATURA JUDAICA

Anterior à questão de obra literária judaica, está a própria questão de *o que é um judeu*, como vimos nos verbetes sobre judaísmo e identidade. Ela será respondida de maneira diferente por cada judeu: o que é ser judeu, para Freud, não é a mesma coisa do que o é para o Rabino Steinsaltz⁸⁰. A partir dessa primeira interrogação, indagaríamos *o que é um escritor judeu* no Brasil e se ser judeu implica escrever um texto de temática explicitamente judaica⁸¹. Ainda: um autor não-judeu poderia escrever um texto a ser classificado como literatura judaica? Essas questões constituem um terreno pantanoso, movediço. A própria língua não define essa literatura: ela não é escrita em língua “judaica”, mas poderia ser escrita em todas as línguas, ao contrário da literatura francesa, da alemã, da italiana, que por definição pressupõem uma única língua.

Regina Igel, ao estudar a literatura brasileira de temática judaica, reconhece essa questão como complicada e fascinante. Admitindo ser praticamente impossível uma definição que abarque todas as possibilidades, a autora coloca que podemos reconhecer *um tema como judaico quando o conflito principal de uma obra estiver expressamente ligado ao Judaísmo quanto à sua gênese e à vivência física, mental, espiritual e psicológica de quem a escreve*⁸².

Berta Waldman⁸³ propõe, como hipótese, os seguintes critérios para considerar judaicos textos ficcionais em língua portuguesa: o processo de criar referência, ou seja, o legado judaico está inscrito sem ser determinado, sendo implícito⁸⁴; e

⁷⁹ Como já discutido nos verbetes *Arquivo e Herança*, Derrida não acredita em legado que permanece intacto.

⁸⁰ Cf. STEINSALTZ, 2005. Adin Steinsaltz é considerado um dos mais sábios rabinos israelenses contemporâneos, e revela uma posição conservadora quanto a o que define um judeu.

⁸¹ Clarice Lispector e Franz Kafka são dois exemplos de escritores de origem judaica que não revelaram em suas obras uma temática judaica.

⁸² IGEL, 1997, p. 4.

⁸³ WALDMAN, 2003, p. XXI

⁸⁴ No desenvolvimento do estudo da autora, veremos que Clarice Lispector seria um exemplo desse processo.

o processo de apontar para o referente, em que há explicitamente a indicação de elementos judaicos, como a religião, os costumes, a vida comunitária, etc.⁸⁵

Penso que o próprio desenrolar deste trabalho será mais elucidativo no que se refere a conceituar a literatura judaica ou, até mesmo, na possível constatação de que a defesa desse rótulo não é primordial. Evidentemente, essa etiqueta é de ordem política e se junta a outras, como a literatura feminina, a negra e a homossexual, em um momento em que a voz das minorias se faz ouvir, em consonância com os tempos pós-modernos proliferadores de narrativas. Nesse contexto, trata-se de uma afirmação política a defesa do nicho de literatura judaica. Vale ressaltar que, enquanto no Brasil esses nichos ainda estão em processo de validação na academia e na mídia, o que é visível pela necessidade de justificativas, nos Estados Unidos, por exemplo, etiquetas como *Jewish literature* são aceitas sem grandes discussões. De qualquer forma, devo reconhecer que percebo as obras literárias a serem estudadas aqui como pertencentes à literatura brasileira em um plano geral, sendo que o adjetivo *judaico* é um dos fragmentos do mosaico de que são compostas. Aqui, é para esse fragmento que boa parte das atenções estão direcionadas, mas não todas. Afirmar que uma obra é de expressão judaica não deveria significar apontar limites do texto – os limites, no caso, são dos estudos que se debruçam sobre o texto. Um ângulo, um recorte, uma abordagem – o pesquisador, paradoxalmente, deve podar o texto para ser capaz de lê-lo. Cf. ESCRITA, IDENTIDADE, JUDAÍSMO.

MEMÓRIA

Ao chegar à letra *m*, já tratamos do arquivo, da herança, do legado, de maneira que este verbete parece se iniciar já esgotado. Porém, lembramos que cada novo conceito gera uma nova imagem que reverbera de maneira diferente e produz novas considerações.

Nossa primeira idéia sobre memória vem como a capacidade de armazenar informações, seja mentalmente ou por dispositivos externos – o arquivo, por exemplo. Dessa forma, a memória é uma luta pela preservação do passado. No entanto, como já vimos em outros verbetes, o passado – e com ele a origem – não pode ser preservado em estado puro: a ele já será adicionado a interpretação. Dessa forma, a memória total resta como utopia, visto que essa

⁸⁵ Moacyr Scliar seria o grande representante desse processo.

não é sinônimo de conservação de um fato, mas já é uma construção discursiva sobre determinado fato, uma construção de sentido. É dado ao fato uma significação. Não há arqueologia da memória que possa recuperar um fato sem o processamento desse pela lente da significação. A memória, nesse caso, opera como uma tradução: parte de *algo*, transporta esse *algo*, e nesse trânsito de matéria há uma mutação – e o *algo* (A origem? A verdade?), então, não é mais alcançável.

Como exemplo, podemos apresentar o massacre que ocorreu em Civitella Val Di Chiana, Toscana, Itália, em 1944, quando, em represália ao assassinato de três soldados alemães por membros da Resistência, foram executados 115 civis pelas tropas de ocupação alemães. Em um sensível e instigante ensaio, Portelli (2000) revela como o episódio, preservado pela memória da comunidade como acontecimento trágico que gerou mártires inocentes, oferece, na verdade, memórias fragmentadas, complementares e dissonantes entre si. O que as memórias dos sobreviventes revelam é de diferentes matizes sociais, políticas e até míticas: as tropas alemãs são as grandes culpadas em sua vingança sanguinária; porém, a Resistência foi irresponsável, pois assassinou soldados mesmo estando ciente das implicações; vivia-se num paraíso isolado antes do massacre, ainda que no meio da guerra e com a presença de soldados; porém, há quem diga que havia temor e já havia ocorrido a execução de um adolescente; a elite da cidade vivia tranqüila, mas a esquerda, formada dos camponeses excluídos, parece ignorar a “ordem natural das coisas” e se acredita no direito de criar conflito; porém, parece que a própria população reclamava da falta de ação da Resistência na área da Toscana; há a história (real?) do alemão bom que se sente culpado e reaparece 40 anos depois para pedir perdão; contudo, os membros da Resistência nunca pediram perdão. A memória do massacre é um conjunto de versões, algumas contraditórias. O que temos é um grande caleidoscópio de versões do que ocorreu – origem inacessível e sobre a qual a memória gera narrativas simbólicas e ideológicas a serem partilhadas por uma cultura comum, que não consegue esconder o mosaico que a constitui.

Pelo episódio, percebemos que há as memórias individuais e a memória coletiva – as primeiras, por um processo de seleção, geram a segunda, responsável pela duração, continuidade, estabilidade, da qual a forma mais completa é a memória nacional. As reflexões de Maurice Halbwachs⁸⁶sobre o diálogo entre as

⁸⁶ HALBWACHS, 2006.

memórias individuais e a coletiva se encaminham para a constatação de que é difícil definir os limites entre o término do pessoal e o início das lembranças compartilhadas. Percebemos que o autor, longe de pensar a memória comum como coerção, imposição ou violência simbólica, a percebe como fundamental para reforçar a coesão social de um grupo. Como um antídoto para a possível dominação, Halbwachs⁸⁷ ressalta a importância das memórias subterrâneas, pertencentes a culturas minoritárias, que se opõem à memória oficial, nacional. Essa é vista como uma construção dos historiadores e não um produto final da memória coletiva, já que *a nação está distanciada demais do indivíduo para que este considere a história de seu país algo diferente de um contexto muito amplo, com o qual sua história pessoal tem pouquíssimos pontos de contato*⁸⁸.

Como sabemos, o povo judeu tem como uma de suas bases mantenedoras a preservação da memória. Sua memória coletiva é a oficial dentro do grupo e a subterrânea em relação ao grupo maior que o cerca; sob ambas as perspectivas, ela é a tradição que se construiu para manter a coesão social; quanto à defesa de fronteiras, podemos dizer que a diáspora a torna um assunto mais concreto apenas para os israelenses (o que não impede judeus do mundo inteiro de acompanharem o desenrolar dos acontecimentos). Todavia, se pensarmos em fronteiras imaginárias, percebemos que a memória oficial judaica ligada a um legado forte, imutável e ancestral é fundamental para manter coeso um grupo disperso pelos quatro cantos do globo. Isso faz com que, muitas vezes, seja dado um olhar de desconfiança aos movimentos tradutórios, que relêem a tradição e a reinventam. Considero que a memória coletiva é apenas aparentemente estática. Cada novo esforço mnemônico é, também, um ato de esquecimento, em um movimento eterno de inclusão, substituição, ressignificação.

Ainda assim, sendo o legado herdado de maneira autofágica ou não, a memória do passado sempre foi um componente vital da experiência judaica. Essa importância, curiosamente, não alimentou o registro historiográfico dos judeus, que durante séculos não compartilharam com a história a tarefa de guardar a(s) memória(s).

De acordo com Pierre Nora, a memória e a história mantêm compromissos diferentes com o passado: a memória é o passado que permanece no presente de maneira ritualizada, natural, orgânica; a história rompe com o passado para

⁸⁷ Na visão de POLLAK, 1989, p. 3.

⁸⁸ HALBWACHS, 2006, p. 99.

reconstruí-lo racionalmente por meio de vestígios, ruínas⁸⁹. O faro detetivesco da história não está presente na memória, que permite a presença simbólica do passado no presente e não exige provas cabais desse passado. A memória não deixa de ser um amálgama de histórias, crenças, ensinamentos e interpretações que passaram por um complexo processo de negociação (que não podemos reconstruir por completo) e foram admitidas no legado do grupo. *Pensemos nos judeus, confinados na fidelidade cotidiana ao ritual da tradição. Sua constituição em “povo da memória” excluía uma preocupação com a história, até que sua abertura para o mundo moderno lhes impôs a necessidade de historiadores*⁹⁰.

Essas colocações ecoam em Yerushalmi em sua obra *Zakhor*⁹¹ no que o historiador reconhece que o judaísmo preservou seu passado por meio da memória e não da história, que é o grande receptáculo moderno do passado, o necessário arquivo de manutenção. Logo, não cabe à história salvar a tradição que parece estar doente e em declínio: *a moderna historiografia judaica não pode substituir uma memória grupal já desgastada que, como vimos, nunca dependeu, em primeiro lugar, dos historiadores. A memória coletiva do povo judeu era uma função da fé compartilhada, da coesão, e da vontade do próprio grupo, transmitindo e recriando seu passado através de um complexo de instituições sociais e religiosas entrelaçadas, que funcionava organicamente para alcançar êxito*⁹².

É perceptível que Yerushalmi enxerga uma doença na tradição, o que o leva a lamentar uma perda, visto que a história não poderá, para os judeus, substituir a memória na presentificação do passado. No entanto, o próprio historiador já havia exposto o que me parece ser uma saída para esse sentimento de quase extinção: *a memória flui, acima de tudo, através de dois canais: o ritual e a narrativa*⁹³.

Se há uma doença no ritual, talvez a saída seja a narrativa. Jeanne Marie Gagnebin⁹⁴, em sua inspirada e esclarecedora leitura sobre a obra de Benjamin, vai analisar como o filósofo berlinense enxergava em Kafka a consciência da doença da tradição e a recusa em curar a doença. Para ele, as parábolas de Kafka *não se deitam pura e simplesmente aos pés da doutrina, como a hagadá aos pés da halakhá. Uma vez deitadas elas levantam contra esta,*

⁸⁹ NORA, 1993, p. 9.

⁹⁰ Idem.

⁹¹ Palavra hebraica que significa *lembrança*.

⁹² YERUSHALMI, 1992, p. 111.

⁹³ Ibidem p. 31.

⁹⁴ GAGNEBIN, 2004, p. 69-70.

*inadvertidamente, uma pata de peso*⁹⁵. Encontramos em Benjamin a visão de que a lei da tradição deve ser esquecida para que surja espaço para outra lei – a lei da literatura, com suas palavras plenas de alegoria e de trapaça. A memória deixa de ser uma lei e passa a ser um imaginário flutuante que se inscreve de diversas maneiras no texto literário, que passa a ser um espaço de construções, desconstruções, negociações e renegações. A memória é, também, ficção.

Benjamin, lido constantemente como melancólico e nostálgico, oferece uma visão peculiar sobre a memória e a história na medida em que vê no passado, na verdade, uma força revolucionária, que pode mostrar ao presente que ele também será passado e deve, portanto, ousar, para escapar da boca devoradora da história linear. Longe de desejar preservar o passado intacto e a tradição paralisada, ele propõe uma história dos vencidos, a explosão do *continuum* da história. *Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela*⁹⁶. Benjamin reconhece a perda – só se pode restaurar e preservar o que foi perdido – mas o que faz para salvar os objetos não passa pela tradição: ele faz sua constelação particular, sua coleção dos objetos que ele pensa que merecem escapar da morte; retira-os da ordem linear e lhes confere um novo olhar: seja Kafka, o surrealismo ou a narrativa oral. Com o judaísmo acontece o mesmo: não lhe interessa, nesse, o ritualismo estreito, mas a força messiânica que impulsiona os judeus através dos séculos. Ele deseja salvar o que reconhece conter intensidade; a memória (ou a história) que deve ser preservada como narrativa é apenas a que diz respeito a *um encontro secreto, marcado entre gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente*⁹⁷. Não se trata de uma memória de moldes estreitos, pelo contrário: trata-se de uma memória filtrada e apurada, que não recebe passivamente algo das gerações passadas, mas com elas tem um encontro, munida de uma frágil força messiânica – a força da renovação e da transformação⁹⁸. Cf. ARQUIVO, HERANÇA, JUDAÍSMO, TRADUÇÃO.

⁹⁵ BENJAMIN apud GAGNEBIN, 2004, P. 69.

⁹⁶ BENJAMIN, “Sobre o conceito de história”, 1994, p. 224.

⁹⁷ Ibidem, p. 223.

⁹⁸ Vale lembrar palavras de Jeanne Marie Gagnebin (2004, p. 89): “Benjamin busca no passado os signos de uma promessa a respeito da qual ele hoje sabe se o futuro a cumpriu ou não, a respeito da qual ele se pergunta se cabe ainda ao presente realizá-la – ou se esta promessa está definitivamente perdida”.

POSSESSÃO

Ana Chiara escreveu *Ensaio de Possessão* (2006), em que fala da questão de possuir os escritores e se deixar possuir por eles em sua escrita-análise. Essa dupla entrada da palavra *possessão* me motivou a possuir os escritores e me deixar possuir. Escrever e escrever *sobre* leva a uma atitude que vai além da *posse* (em que nos consideramos dono) e chega à *possessão* (o que possuímos também nos possui). Ser possuído é usado muitas vezes como uma expressão intensa e negativa. Alguém possuído está fora de seu juízo normal, está endemoninhado, sem controle, sem razão. Não se pode confiar. Talvez carregue um *dibuk*⁹⁹ em si, os *dibuks* que tanto assombravam as personagens de Isaac Bashevis Singer... O possuído carrega uma espécie de encarnação de um espectro; o possuído age como outro, carregando a diferença alheia. Todavia, penso a *possessão* como uma atitude que nos permite lançar um olhar novo sobre temas já fartamente tratados. O uso insistente do itálico no meu texto para citar palavras de outros é um recurso para possuir os textos, deixá-los entrelaçados, misturados com o meu; as aspas pareciam seccionar a frase, separar as vozes e, assim, impedir a *possessão*. Logo, a opção pelo itálico é um desvio consciente e não gratuito. Na escrita, seja por recursos gráficos, pela imitação, pela inspiração, a *possessão* de outros autores nos leva a trazer para o texto uma espécie de cintilação alheia, roubada, mas constitui-se também uma homenagem, um curvar-se a quem alcançou saberes que nos iluminam.

SHIBBOLETH

Apaixonei-me por essa palavra. Ela convida à repetição, à *possessão*, a pronunciá-la apenas por prazer, por gosto, para retê-la: *shibboleth*. Contudo, nela está o risco e a oportunidade de pertencer – ou não.

Shibboleth é uma palavra em hebraico que funcionava como marca distintiva de uma tribo: a maneira de pronunciá-la denunciaria o indivíduo como pertencente ou não. É, nesse caso, uma marca identitária, uma senha. Uma palavra que permite a aceitação, mas também uma palavra que denuncia o pertencimento. A língua como solo traiçoeiro, em que o indivíduo vive exilado. O texto denominado *Shibboleth*¹⁰⁰, um trabalho de Derrida sobre a poesia de Paul Celan, poeta judeu sobrevivente de campos de concentração nazistas, traz novamente o espectro,

⁹⁹ Palavra hebraica que significa “apego”. Um *dibuk* é uma alma perdida que se instala no corpo de uma pessoa.

¹⁰⁰ DERRIDA, 1986.

agora na figura da data. Segundo Derrida, a data é um aspecto fundamental na poesia de Celan, mesmo quando não aparece. Tudo pertence a uma data, seja temporal ou espacial. A data é uma marca, uma assinatura, que se faz presente sem estar lá. É um espectro. Ou uma espécie de *shibboleth* (temos agora vários termos para nos referir), na medida em que é uma marca única, uma senha que abre portas de interpretação. Nesse caso, a linguagem literária também é um *shibboleth*, visto que não há nada além de *shibboleth* na escrita poética. Ou, de maneira menos redundante: a poesia sempre nos pede uma senha, um passaporte, nos pede para desvendar um enigma, como uma esfinge. E cada *shibboleth* tem um sentido que resulta de sua interpretação em determinado contexto histórico. Um *shibboleth* equivale a infinitas e diferentes possibilidades de valor.

Aqui também Derrida oferece uma visão da identidade judaica por via da poesia de Celan ao se perguntar: a afirmação do Judaísmo teria a mesma estrutura de uma data, ou seja, de uma ausência, de algo irrecuperável? Afinal, a data marca, no papel, o tempo ao qual não se volta, apontando para algo que está perdido, uma origem sem retorno que nos assombra, um espectro. Quando se diz *nós judeus* há a intenção de reapropriação de alguma essência, a notificação de um pertencimento? Derrida responde sim e não – há essa intenção, mas ela não pode ser bem-sucedida. Para Celan, não há essência nem propriedade judaica; logo, como afirmar *nós judeus*? Bem, o fato é que assim dizemos – se temos de maneira clara o que queremos dizer, já é outra questão.

A circuncisão judaica, como ritual que retira o prepúcio para marcar a aliança com Deus, é uma falta, cria uma ausência. Nessa linha de raciocínio, ela se assemelha à data, no sentido de marcar uma falta. Dessa forma, a circuncisão, além de simbolizar a aliança religiosa, é uma falta que aponta para o pertencimento. A data e a circuncisão são faltas, ausências – e para Celan e Derrida é essa falta que está presente em *nós judeus*. O grupo se define pelo que *não tem*. O seu *shibboleth* é a falta, a ausência. O vazio seria a senha judaica de pertencimento. Os judeus possuem o *shibboleth*, possuem datas, circuncisões – todas são marcas de algo que não está mais lá.

Porém, se os judeus têm seus *shibboleths*, como tantos outros grupos identitários de pertencimento, talvez possam se auto-referir e se autodenominar. Se não há essência, ao menos há *shibboleths*. Há marcas de identidade, ainda que não tão antigas, ainda que não tão essenciais, mas que definem e diferenciam.

TRADUÇÃO

Este é provavelmente o verbete mais longo e um dos conceitos que fundamentam a atitude que tenho com relação ao que estudo. Um dos primeiros sentidos de *tradução* que frequentemente nos escapa é o de interpretação. Como bem lembra George Steiner, *a tradução está formal e pragmaticamente implícita em todo ato de comunicação. Entender é decifrar. Escutar significa traduzir*¹⁰¹. Não é necessário ir para o terreno da interseção das línguas para que haja um movimento tradutório. Em tempos definidos por Steiner como pós-babélicos, é importante não perder de vista esse sentido primeiro do termo. *Tradução* é um termo sobre o qual poderíamos fazer infinitas considerações. Falar de tradução é falar de língua, de Babel, de línguas. Etimologicamente, *tradução*, *tradição* e *traição* vêm do latim *traditione*, que significa transmitir, transportar. Em vista disso, as três palavras têm mais em comum do que poderíamos imaginar.

Como já discutido, a tradição carrega a idéia de transmissão. A tradução, em seu significado mais corrente, o de passar um texto de uma língua para outra, também porta a idéia de transmissão. A traição, nessa primeira abordagem, parece uma estranha no ninho, por carregar uma conotação negativa – trair é não fazer jus à confiança de alguém, enganar, ludibriar. Poderíamos pensar, ligando ao significado de transmissão, que entregar alguém por algum delito (passá-la de um lado para outro) pode ser visto como uma traição.

Em um segundo momento, podemos pensar no que já foi discutido: a tradição sobrevive por meio de um processo de tradução simbólico. Porém, muitos tradutores profissionais sabem que o grande trocadilho da área é *tradução*, *traição*. Ou seja, há a crença de que a tradução nunca faz jus ao texto original: ela é infiel, ela não consegue preservar, ela trai o original e a ele é inferior.

A tradução, como meio de sobrevivência do texto, pode ser vista como uma tradição transformada. Para muitos, a tradição transformada, modificada, constitui uma traição. De maneira esquemática, podemos enxergar o original como tradição e a tradução como sua transformação. Mas há ainda uma outra maneira de equacionar original/tradição e tradução/transformação. Uma maneira que faz os opostos se esfumarem, uma saída para o maniqueísmo das oposições, um neutro¹⁰².

¹⁰¹ STEINER, 1998, p. xii.

¹⁰² O conceito de neutro desenvolvido por Roland Barthes (2003) será discutido e retomado em outra parte deste trabalho.

Conhecemos o mito de Babel, a origem da diversidade de línguas. Ela é tratada como um castigo divino para os descendentes de Noé, que tentaram construir uma torre que alcançaria os céus, para ganharem fama e não se espalharem sobre a terra. *E disse o Eterno: eis um mesmo povo, e uma mesma língua para todos eles: isto foi o que os fez começar a fazer; e agora não lhes será privado tudo quanto intentam fazer. Vinde, desçamos e confundamos ali sua língua, para que não entenda cada um a linguagem do seu companheiro. E os espalhou o Eterno dali sobre a face de toda a terra, e cessaram de edificar a cidade. Por isso, chamou seu nome Babel, pois ali confundiu o Eterno a língua de toda a terra: e dali espalhou-se o Eterno sobre a face de toda a terra*¹⁰³.

Partimos de *A tarefa do tradutor* (1992). Walter Benjamin, após seguir por vários caminhos em seu texto, nos oferece o centro do que quer alcançar, sua visão particular: a língua, no singular, única e desconhecida, inacessível porque origem, seria, antes da Babel bíblica, um impulso nomeador e criador, e não um meio de comunicação. No que Babel se instala, a tradução é um modo de se medir a estranheza entre as línguas. Há sempre algo de incomunicável nas línguas, mas o que todas carregam em sua essência é a memória de uma *língua pura*. Tanto o original quanto a tradução seriam fragmentos de uma linguagem maior. Essa língua pura é o espectro, é o fantasma, é a origem inalcançável (porque improvável) que veremos em Derrida. Dessa forma, a oposição original *versus* tradução é substituída por uma outra questão: tanto o original quanto a tradução são expressões possíveis da língua pura, do espectro que é conjurado. A tradução, se antes é traição porque sempre há *algo* que não é passado, passa a ser vista por Benjamin como a tentativa de acessar o que se perdeu, a memória secreta das línguas, esse *algo* indefinível, essa potência que estava no passado mítico e que espreita o presente.

Colocar o original e a tradução lado a lado constituiu uma boa maneira de validar a transformação frente à tradição. Mas a idéia de essência que sustenta esse pensamento incomoda. Pois a idéia de língua pura, além de transcendental, gerava esse problema da essência. Há realmente uma? Ela não se aproxima da temível idéia de verdade?

A idéia de essência como espectro ajuda a fugir desse beco sem saída: assim como não sabemos em que língua foi escrito o mito da Torre de Babel, ou em que língua existiu a origem da pluralidade das línguas, também não temos acesso ao suposto início/origem/essência. Embora Derrida em *Torres de Babel*

¹⁰³ *A lei de Moisés*, 1996, p. 28.

(2002) chegue a se referir à possibilidade de a Torre de Babel ter existido na *língua pura*, em referência ao pensamento de Benjamin, vemos que na filosofia de Derrida há um direcionamento contra a idéia de origem, essência, representada no conceito aberto de língua pura; essa é um espectro que assombra, mas apenas um fantasma de nosso desejo. A língua pura de Benjamin, tanto quanto a essência ou a origem, são espectros – verdades que desejamos, mas absolutamente improváveis. A tradição e a transformação são válidas não porque sejam, como o original e a tradução, expressão de uma língua pura primeira, de origem: ambas são válidas justamente porque não há essa origem, apenas nosso desejo de que houvesse. Babel foi a tentativa de alcançar Deus, castigada justamente com a multiplicidade das línguas. Babel existiu em que língua? Na língua pura? Se sim ou se não, o fato é que não é possível chegar a essa língua pura. Ela resta como uma utopia benjaminiana, que pode servir como guia num mundo confuso sem Messias; para Derrida, ela é uma impossibilidade, mais para o bem do que para o mal. Não existir a origem é visto como positivo, apesar de às vezes desalentador. E, fundamentalmente, o questionamento da origem é uma atitude política, que combate forças e ideais unificadores e totalizantes.

Não há o marco zero, o que quer dizer, de certa forma, que a princípio vale tudo: a tradição transformada pelo trabalho de herança e tradução é uma entidade com valor por si só, sem depender de uma ligação com uma suposta essência. A identidade transformada e renegociada não é válida por se ligar a uma origem; a origem é sempre vista como fictícia por Derrida, como uma tentativa de instaurar uma verdade, uma versão que acaba por ficar no topo da hierarquia de versões. Não há o começo, não há a origem, não a essência, não há a verdade: Derrida não nos oferece respostas que são uma solução para um problema; ele, ao contrário, intensifica a falta de respostas para nossas questões fundamentais: quem somos, de onde viemos. Autoridades e limites absolutos não são reconhecidos, o que intensifica a tensão entre as várias possibilidades de resposta. Nesse quadro em aberto, nossa identidade é uma construção constante, a qual não pertence uma origem ou verdade perdida. A identidade é o que consegue ser – ou ir sendo, já que trata-se de um processo contínuo. O que a autentica, se é que algo o faz, não é a porcentagem de tradição/antiguidade presente. Autenticidade é um problema sem solução em Derrida. Tudo é e não é

autêntico. Há uma tensão de opostos sem solução. E, de maneira perturbadora, verificamos que a autenticidade é também uma construção¹⁰⁴.

Esse questionamento da essência como valor autônomo aparecerá em Derrida novamente em *O Monolinguismo do Outro* (2001), que tem como subtítulo *Ou a prótese de origem*. Esse subtítulo já se presta a interpretações antes de lermos o livro: podemos entender a origem como sendo uma prótese, um órgão substituto e estranho acoplado em determinado momento para sanar o desejo por aquilo a que não se tem acesso: o começo. Ou, já lendo o livro, podemos encarar a língua como uma prótese de origem no sentido em que ela nos é dada; nascemos sem ela, mas nela. Ela é nossa origem, na medida em que somos seres discursivos, mas ela nos é externa, estranha, estrangeira; possui-nos, mas nós não a possuímos. Somos monolíngues, mas essa língua não nos pertence (*Sim, eu não tenho senão uma língua, ora, ela não é minha*¹⁰⁵ e *É possível ser monolíngue e falar uma língua que não é sua*¹⁰⁶). Nesse livro, a valorização da contradição aparente, do paradoxo, aparecerá no auge. Derrida abre sua discussão com duas leis, a princípio incompatíveis: *Não falamos nunca senão uma única língua* e *Não falamos nunca uma única língua*¹⁰⁷. A partir dessas duas afirmações, contraditórias em si mesmas e entre si, ele começará a tecer suas considerações sobre língua e identidade. A antinomia se coloca como um princípio da *tradução*, aqui num sentido tão simbólico e abrangente quanto *língua*. Só falamos uma língua – por isso precisamos que nos traduzam algo que não está nessa língua – e nunca falamos apenas uma língua – pois a língua enquanto estrutura saussuriana é uma, mas enquanto *parole* é diversa, misturada, impura. Além disso, a língua única – monolinguismo – é sempre do *outro*, porque não nos pertence. A língua – e a cultura – é sempre originalmente colonial, pois é uma lei que naturalizamos, ou seja, é externa, imposta. Falamos uma língua e não a temos. Há uma alienação originária na língua, que é sempre do outro. Não tanto porque pertence ao outro – pois não pertence a nada nem a ninguém – mas vem do outro, de fora. A língua, dita materna, na verdade não é materna nem natural. É, talvez, se algo for, paterna, pois é uma lei. Ela, base de

¹⁰⁴ Como desvela Maciel em seu estudo sobre a invenção do Gaúcho (grifo meu), “o passado torna-se uma ‘garantia de veracidade’ e o fator legitimador de um costume ou de uma manifestação cultural, já que nele são encontradas as tradições e é ele o manancial em que são buscados os elementos que serão traços ou marcadores de uma dada identidade. *O critério ‘Antigüidade’ é confundido assim com ‘autenticidade’, ou seja, quanto mais remoto, mais legítimo se torna*” (2001, p. 247). Vemos aqui novamente a questão da origem remota como autenticadora da identidade. Quanto mais antigo, mais autêntico parece.

¹⁰⁵ DERRIDA, 2001, p. 15.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 18.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 19.

nossa identidade, é também um fantasma, um espectro. Nosso desejo de dizer plenamente nunca é satisfeito, seja por limitações nossas, da língua ou da lei – lei que é a própria língua. O nosso uso da língua acaba por ser espectral, visto que nosso uso é uma busca por algo que não há: a origem. A língua é o lugar da construção da identidade, mas a habitamos, todos, seja qual língua “materna” for, como exilados. Ela é um país estrangeiro, ainda que seja nossa única língua. Nessas idéias de Derrida, novamente, reverbera a idéia de herança. Temos que herdar, mas não herdamos tudo, seja porque realizamos o trabalho de luto e escolhemos, seja porque essa herança, essa língua, esse solo, não nos pertencem *a priori*, mas são conquistados – e nos conquistam. A tradução é, nesse contexto, uma força imprescindível para garantir a sobrevivência das heranças. Heranças traduzidas, identidades em construção e desconstrução.

É também no *Monolingüismo do outro* que aparecem as referências mais explícitas de Derrida ao Judaísmo e uma visão da sua própria experiência de infância na Argélia. Não aprende nem o árabe nem o hebraico, mas o francês, da grande metrópole-mãe-colonizadora França, a sua primeira figura de espectralidade¹⁰⁸. O gosto hiperbólico confesso pela pureza da língua francesa na escola em Argel era a maneira de um “*pied noir* judeu” alcançar a autenticidade (impossível?) de alguém que está no exterior da língua (metafísica e lingüisticamente) e quer nela se pronunciar e se fazer ouvir. Derrida se assume como parte do grupo dos judeus indígenas, que não se identificava nem com os católicos nem com os árabes e era, em sua maioria, estrangeiro à própria cultura judaica¹⁰⁹. Ele fala de uma asfixia, de uma herança esclerosada, necrosado em comportamentos rituais; um Judaísmo de sinais exteriores¹¹⁰. Sem poder habitar o árabe nativo e o francês invasor, os judeus da Argélia também não conseguiam mais habitar a língua judaica (o hebraico era língua de reza; o iídiche, língua dos judeus europeus; o ladino não era falado na África). Foram privados *da memória judaica, e da história e da língua que é suposto serem suas, mas que num dado momento deixaram de o ser*¹¹¹. A identidade passou a estar ligada a inventar, ou a habitar uma língua que é duplamente do outro: já seria do outro, de qualquer forma, e ainda é de uma cultura colonizadora.

Abrir parêntese. É curioso como o mesmo Derrida que se debruça sobre os pensamentos instigantes sobre tradução de Walter Benjamin e cria conceitos

¹⁰⁸ Ibidem, p. 58.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 71.

¹¹⁰ Ibidem, p. 72-73.

¹¹¹ Ibidem, p. 78-79.

como *herança* e *arquivo*, por vezes acaba por se contradizer, ou ao menos deixar de aproveitar certas reflexões produtivas que realizou. Fechar parêntese. Em uma longa nota, Derrida¹¹² vai desenvolver uma longa reflexão sobre a questão dos judeus e da sua relação com a língua e com a história. Para isso, utiliza-se primeiramente das idéias de Franz Rosenzweig. Para esse, a interdição da língua atribuída ao povo judeu teria três reapropriações possíveis: apropriar e amar a língua de um país em que se vive, as línguas judaicas, como o ladino e o iídiche, quando são realmente faladas, e a própria língua sagrada, o hebraico, que permanece como uma língua própria ao povo judeu, ao menos quando a pratica na liturgia. Derrida considera as propostas de Rosenzweig, judeu alemão que falava o alemão, interditas para judeus argelinos, que tinham acesso ao francês colonizado, que não era a língua argelina, e interdição com relação às línguas judaicas e ao hebraico. Isso mostra que as interdições podem ser diferentes, ou seja, falar uma língua que não se possui pode ser duplamente um exílio no caso judaico.

Por outro lado, é importante ressaltar Derrida, com o seu francês, pode, além de ser colonizado (tanto como judeu e argelino quanto como qualquer falante de qualquer língua), colonizar. Uma judia colonizada pelo português, que habita em exílio a língua portuguesa – o exílio primordial do falante da língua e o exílio diaspórico de judia – não pode colonizar ninguém. Ser falante do francês traz infinitas vantagens que um falante do português não pode ter, ainda que ambos existam sob o signo do monolinguismo do outro.

Podemos perceber que a tradução espregueia todas essas reflexões sobre língua, se apresentando como a possibilidade de suavizar esse exílio humano intrínseco e permanente, da seguinte maneira: a cada esforço tradutório, seja ele literal ou simbólico, há algo que se perde – e só se pode recuperar o que se perde – e é isso que nos faz lembrar o potencial criador de cada língua, uma espécie de força revolucionária que Benjamin enxergou com grande sensibilidade.

Em outras palavras: a língua nunca é nossa? Ao traduzir, a língua, que já não é nossa, nos será infiel ao tentar transmitir aquela que nos é mais outra ainda? Pois bem, Benjamin responderia: é justamente esse processo tradutório que irá recuperar o potencial criador, revolucionário – diríamos: *literário* – em face do qual a língua não é mais colonizadora, mas libertadora. A língua, embora possa ser vista como espaço de exílio, é também o espaço possível, é a festa – o

¹¹² Ibidem, p. 74.

espaço em que se preserva o que se perdeu e se festeja a possibilidade de recuperar e salvar essa força de todas as línguas.

É aqui que *tradução* aparece em sua associação positiva com *traição*: é na tradução que a língua é traída para só então revelar seu potencial libertador¹¹³.

Da mesma forma, é na tradução que a tradição é traída e, assim, sobrevive modificada.

¹¹³ Aqui é impossível não ecoar Roland Barthes (2002, p. 16): “Essa trapaça salutar, essa esquiva, esse logro magnífico que permite ouvir a língua fora do poder, no esplendor de uma revolução permanente da linguagem, eu a chamo, quanto a mim: *literatura*”.