

URI - UNIVERSIDADE REGIONAL INTEGRADA DO
ALTO URUGUAI E DAS MISSÕES
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, EXTENSÃO E PÓS-GRADUAÇÃO
DEPARTAMENTO DE LINGÜÍSTICA, LETRAS E ARTES
CAMPUS DE FREDERICO WESTPHALEN – RS
MESTRADO EM LETRAS - ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: LITERATURA

CLÁUDIO ROBERTO DA SILVA MINEIRO

**NO PAÍS DO BOM FIM: A REPRESENTAÇÃO
DA IDENTIDADE JADAICA EM
*A GUERRA NO BOM FIM***

Prof^ª. Dr. Denise Almeida Silva
Orientadora

Frederico Westphalen, novembro, 2008.

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

CLÁUDIO ROBERTO DA SILVA MINEIRO

**NO PAÍS DO BOM FIM: A REPRESENTAÇÃO DA IDENTIDADE JUDAICA EM A
*GUERRA DO BOM FIM***

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Letras, concentração em Literatura, pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões - URI, Campus de Frederico Westphalen.

Orientador: Prof^a. Dr. Denise Almeida Silva

Frederico Westphalen, novembro de 2008

Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões
Pró Reitoria de Pesquisa, Extensão e Pós-Graduação
Departamento de Lingüística, Letras e Artes
Campus de Frederico Westphalen – RS
Mestrado em Letras – Área de concentração: Literatura

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

**NO PAÍS DO BOM FIM: A REPRESENTAÇÃO DA IDENTIDADE
JUDAICA EM A GUERRA NO BOM FIM**

Elaborada por
CLÁUDIO ROBERTO DA SILVA MINEIRO

como requisito parcial para a obtenção do grau de
Mestre em Letras

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof^ª. Dr. Denise Almeida Silva – URI
(Presidente/Orientador)

Membro Prof. Dr. Alfeu Sparemberger– UFPEL

Membro Prof^ª. Dr. Ada Maria Hemilewski – URI

Frederico Westphalen, 24 de Novembro de 2008.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à minha família, que tanto me incentivou e soube me compreender durante toda esta minha caminhada.

AGRADECIMENTO

Quero agradecer a Deus, que me iluminou e me deu saúde para trilhar este caminho acadêmico. Agradeço aos amigos e colegas pela troca e empréstimos de material, e a minha professora Denise Almeida Silva que, com paciência, sabedoria e dedicação, me orientou nesta pesquisa.

IDENTIFICAÇÃO

Instituição de Ensino/Unidade

URI – Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões
Campus de Frederico Westphalen - RS

Direção do Campus

Diretor Geral: Prof. César Pinheiro

Diretora Acadêmica: Prof. Dr. Edite Maria Sudbrack

Diretor Administrativo: Nestor Henrique De Cesaro

Departamento/Curso

Departamento de Lingüística, Letras e Artes – Chefe: Prof. Marines U. Costa

Coordenador do Curso de Letras: Marinês U. Costa

Programa de Pós-graduação em Letras – PPGL

Coordenação: Prof. Dr. Ada Maria Hemilewski

Disciplina

Dissertação de Mestrado

Linha de Pesquisa

Literatura e Identidade Cultural

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo estudar os processos de construção dos sistemas de representação da identidade cultural dos judeus, a memória e os lugares (ou entre-lugares) simbólicos no romance *A guerra no Bom Fim*, do autor contemporâneo Moacyr Scliar. A partir das noções de identidade e entre-lugar, bem como da definição de nação, são analisados os choques e as negociações culturais provocados pelas diferenças entre um tempo e o lugar passado (a terra de origem/terra dos ancestrais) e o tempo e lugar presente, ocupados pelos personagens do romance em estudo. Nesse romance de Scliar, o bairro Bom Fim, de Porto Alegre, destaca-se como uma encruzilhada de culturas, pois nele transitam os judeus da diáspora israelita juntamente com outros grupos de pessoas com herança culturais diversas. A narrativa se articula a partir dos eixos “cá” e “lá”, através dos quais os judeus de “cá”, do Bom Fim, se irmanam com os judeus que habitam o “lá”, de uma Europa assolada pela Segunda Guerra Mundial.

Palavras-chave: Identidade cultural. Entre-lugar. Judaísmo. Moacyr Scliar. *A Guerra no Bom-Fim*.

Resumen: El presente trabajo tiene por objetivo estudiar los procesos de construcción de los sistemas de representación de la identidad cultural de los judíos, la memoria y los lugares (o entre-lugares) simbólicos en la novela *A guerra no Bom Fim*, del autor contemporáneo Moacyr Scliar. Desde las nociones de identidad y entre-lugares, así como la definición de nación, son analizados los choques y las negociaciones culturales provocadas por las diferencias entre un tiempo y un lugar pasado (la tierra de origen/ tierra de antepasados) y el tiempo y lugar presente, ocupados por los personajes de la novela en estudio. En esa novela de Scliar, el barrio Bom Fim, de Porto Alegre, se destaca como una encrucijada de culturas, pues en él transitan los judíos de la diáspora israelita juntamente con otros grupos de personas con herencias culturales diversas. La narrativa se articula tras dos ejes “acá” y “allá, a través de los cuales los judíos de Bom Fim, se hermanan con los judíos de “allá, en una Europa aislada por la Segunda Guerra Mundial.

Palabras-clave: Identidad cultural. Entre-lugar. Judaísmo. Moacyr Scliar. A Guerra no Bom Fim.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 IDENTIDADE CULTURAL: A CONDIÇÃO JUDAICA.....	18
1.1 Concepções de identidade.....	18
1.2 Identidade e diferença.....	23
1.3 A condição judaica.....	26
2 COMUNIDADES IMAGINADAS: O PAÍS DO BOM FIM, “UMA MORADA DO CORAÇÃO”.....	33
2.1 As culturas nacionais e o conceito de nação.....	33
2.2 O país do Bom Fim: um verdadeiro shtetl.....	39
3 NO PAÍS DO BOM FIM: TRÂNSITOS MULTICULTURAIS E A NARRAÇÃO DA GUERRA	45
3.1 O Bom Fim como uma nação multicultural.....	45
3.2 Guerra no Bom Fim: uma narrativa de pertença.....	58
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	64
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	69

INTRODUÇÃO

*Todo o autor é um viajante em torno de si mesmo.
Todo o viajante é um autor, porque inventa e
descobre.*

Jean-François Denis

O escritor e médico Moacyr Jaime Scliar, nascido no dia 23 de março de 1937, na cidade de Porto Alegre, filho primogênito do casal judeu imigrante da Bessarábia Joel Scliar e de Sara Slavutski Scliar, ocupa um lugar de destaque na literatura brasileira. Membro, desde 2003, da Academia Brasileira de Letras, Scliar revela-se um hábil contador de histórias, com mais de 70 obras publicadas (distribuídos entre ensaios, crônicas, contos, romances, e literatura infanto-juvenil). Além disso, cabe-lhe um lugar inovador nas letras rio-grandenses onde, valorizando sua herança judaica, introduziu a figura do judeu.

Ao longo de sua evolução, a literatura do Rio Grande do Sul procurou realçar e privilegiar os hábitos e costumes do gaúcho, representando a estância e seus habitantes (tanto peões como estancieiros), bem como evidenciando a paisagem característica do lugar. O gaúcho teve presença assídua nas produções românticas sulinas que o mitificam, principalmente após ter sido considerado herói em *O gaúcho*, de José de Alencar. Mas a desmitificação não tardou, surgindo com mudanças na economia do Estado, que ocasionam a decadência das estruturas conservadoras, como transparece nas obras de Alcides Maya, João Simões Lopes Neto, Pedro Wayne, Cyro Martins, dentro outros (ZILBERMAN, 1998).

A produção literária sul-rio-grandense achou então espaço para a criação da ficção urbana, que teve manifestações respeitáveis a partir dos anos 30. Foi Erico Verissimo que, com *Caminhos Cruzados*, *Um lugar ao sol*, *O resto é silêncio* e *Noite*, trouxe para o cenário literário personagens que se movem em ambiente citadino. Desfila em seus romances a classe média brasileira, que atravessava um período importante, no bojo da crescente industrialização e da crise política, que fora

responsável pela proclamação do Estado Novo, e o declínio do antigo patriarcado rural.

Tal como Verissimo, Dyonélio Machado elege a cidade de Porto Alegre como seu espaço de representação ficcional, e o ambiente urbano como o seu território preferido. Ao redigir *Os ratos*, Dyonélio Machado também assinala um momento decisivo da história do Brasil e do romance brasileiro moderno, explorando a revelação psicológica. Com esses escritores, a narrativa urbana adquiriu cidadania. Como Chaves observa, ambos os autores apresentaram um retrato da cidade de Porto Alegre, até então quase não explorado (1985, p. 18).

Como que numa ampliação desse espaço urbano explorado pela ficção gaúcha, surgem escritores que enfocam em suas obras outros espaços urbanos, como é o caso da Santa Maria de Rubem Mauro Machado, em *O inimigo na noite*, a Uruguaiana de Ieda Inda, em *A baguala*, e ainda outros que inventam comunidades fictícias, como Passo da Guanxuma, de Caio Fernando de Abreu e Pau D'Arco, de Charles Kiefer (ZILBERMAN, 1998, p. 18).

Além do tema urbano, a ficção gaúcha investe na dimensão sociológica, examinando outros aspectos que envolvem o contexto regional: a investigação histórica e a literatura de imigração. Desde a década de 40, dava-se a procura, via acontecimentos e vultos do passado, por uma explicação para o presente. Em *Tiaraju*, de Manoelito de Ornellas, há o exame do período de formação do Estado, no século 18. É, porém, em *O Tempo e o Vento*, de Erico Verissimo, que há uma crônica integral da formação do Estado, começando desde a época de sua ocupação e seguindo até a contar uma história de aproximadamente 250 anos. O conteúdo histórico constitui ainda a coluna mestra de obras como *A prole do corvo* e *Bacia das almas*, de Luiz Antonio de Assis Brasil e *Camilo Mortágua*, de Josué Guimarães.

O trabalho de investigação sobre a transferência e instalação de europeus no sul do Brasil aparece em *Um rio imita o Remo*, de Vianna Moog, que enfoca a imigração alemã. O tema da imigração reaparece na trilogia (não acabada) de Josué Guimarães, *A ferro e fogo*, assim como em *A face do abismo*, *O pêndulo do relógio* e *a Valsa de Bruno Stein*, de Charles Kiefer, que abordam o modo de vida e condição social das gerações que vêm habitando o Rio Grande do Sul. A narração dos episódios que envolvem a imaginação alemã também está presente em *Videiras de cristal*, de Luiz Antônio de Assis Brasil. Este mesmo autor igualmente trata da

imigração açoriana em seu trabalho de estréia, *Um quarto de légua em quadro*. A poesia de Ary Trentin e de Jayme Paviani têm como matéria a imigração italiana, assim como as novelas de José Clemente Pozenato, especialmente *O quatrilho* (ZILBERMAN, 1998, p. 16).

Na esteira de Érico Verissimo e de Dyonélio Machado, Scliar, embora seguindo o trilho da prosa urbana, inova essa tradição, trazendo um elemento inusitado: a transferência de judeus europeus para o Rio Grande do Sul, a sua vida inicial no Estado, o processo de adaptação e suas conseqüências nos descendentes das famílias originais. Scliar afilia-se, assim, também à linha de romances que tematiza a imigração.

Até então, o judeu aparece de modo muito tímido na ficção sul-rio-grandense, apenas como pano de fundo de algumas crônicas municipais, ou como personagem secundária nas tramas de Erico Verissimo (CHAVES, 1985, p. 18). Como personagem principal, a figura judaica aparece, na ficção sul-riograndense, inicialmente com Scliar, em *A guerra no Bom Fim*, publicado em 1972, seguido de *O exército de um homem só* e de *Os deuses de Raquel*, publicados em 1973 e em 1975, respectivamente. A exploração do tema judaico em sua obra converte Scliar, segundo Carlos Vogt, no “único escritor no Brasil a trabalhar sistematicamente sobre o fenômeno da imigração e das colônias judaicas, para transformá-lo em temas constantes de romances e contos” (1989, p. 41).

O escritor, contudo, se mostrou não estar alheio aos problemas do restante da vasta sociedade brasileira, examinando as manifestações econômicas, históricas, e as transformações sociais e políticas, como é o caso, por exemplo, de *Mês de cães danados* (1977), onde trabalhou a renúncia de Jânio Quadros em 1961, e os lances políticos que levaram João Goulart à presidência da República; *A festa no castelo*, 1982, que evidencia o golpe de 1964 e *O irmão que veio de longe*, 2002, uma história que, além de discorrer sobre preconceito, arrazoa sobre a identidade indígena e a inserção deste povo na zona urbana do país.

Scliar cresceu no Bom Fim, de Porto Alegre, bairro tipicamente judeu. Lá, em sua infância, testemunhou o movimento de pessoas que se cruzavam e se reuniam nas casas ou nas calçadas para contarem suas histórias de imigração. Assis Brasil especula:

Tentemos imaginá-lo num entardecer de verão porto alegreense, quando o calor amainava sua tirania de fogo e as pessoas disputavam cadeiras porta afora, à busca de uma brisa que, em geral, não vinha. Ali conversavam sobre suas experiências da travessia do atlântico, as durezas do trabalho, o acolhimento da nova pátria. Recuperavam, também, as histórias de suas terras onde caía a neve e que ainda eram vivas nas paisagens da memória: as hostilidades sofridas na Rússia e, mais perto de nós, as agruras que viviam os parentes e amigos submetidos a regimes discriminatórios e ferozes. Senhores plácidos, muitos ainda de barba talmúdicas e solidéu, podiam não notar o menino que passava a seu lado, magro, com um olhar algo desamparado, e que os escutava. Eram fragmentos de histórias, algumas mais completas, outras mais simples, mas sempre derivadas da lembrança. E uma lembrança é sempre a lembrança de uma história (In: ZILBERMAN; BERND, 2004, p.15-16).

Rememoradas, essas histórias e vivências da infância e juventude viriam a fornecer substratos para o futuro romancista. O menino Moacyr Jaime não cresceu, porém, em meio apenas à diáspora judaica. Como lembra várias vezes, o minúsculo “país” do Bom-Fim limitava-se com a colônia africana, e nele transitavam também poloneses e alemães. Além disso, era intenso o trânsito dos habitantes do Bom-Fim por outros bairros da cidade.

Mesmo as recordações da infância que, como ressalta o escritor, estavam ligadas a “ouvir e contar histórias”, não se limitam àquelas relacionadas à imigração e estabelecimento na nova pátria, que ouvia de seus pais, parentes, vizinhos, mas, ainda de acordo com o testemunho do autor, havia “personagens que emocionaram, me intrigaram, me encantaram, me assustaram - o Saci Pererê, o Negrinho do Pastoreio, a Cuca, Hércules, Teseu, os Argonautas, Mickey Mouse, Tarzan, os Macabeus, os piratas, Emília, João Felpudo, Huck Finn” (SCLIAR, 2007, p. 8-9).

Vê-se, assim, que Scliar habitava, tanto física como imaginativamente, um universo notadamente multicultural. Prova disso está em seu próprio nome: o prenome indígena evoca o filho de Iracema, personagem de José de Alencar, e foi uma homenagem a este escritor, enquanto o nome intermediário, Jaime, era uma marcação usual dos registros dos judeus dentro de sua comunidade.

É observando estes cruzamentos interculturais que surge a proposta deste trabalho, que se propõe a estudar a representação da construção da identidade cultural do judeu a partir do romance *A guerra no Bom Fim*, de Moacyr Scliar.

A constatação de como os personagens transitam entre a cultura judaica e os outros grupos culturais com que têm contato, a visão do Bom Fim como uma encruzilhada de culturas e, o oscilar entre as tradições e valores de sua herança judaica e aqueles que encontram ao habitar o bairro Bom Fim e entrar em contato

com pessoas com herança cultural diversa, sugerem a noção de que os personagens de Scliar movem-se em um entre-lugar. Assim, procura-se também responder a indagação, “Que papel a construção de um entre-lugar efetivamente exerce na representação da identidade judaica no primeiro romance de Scliar?”

A questão leva, necessariamente, à definição de entre-lugar. Esse termo foi cunhado primeiramente por Silviano Santiago na obra *O entre-lugar do discurso latino americano*, na década de 70. Ao discutir o lugar que ocupa o discurso literário do Brasil e também das Américas frente ao discurso Europeu, Santiago enfatiza que a noção de unidade e pureza sofre (a partir do renascimento colonialista) uma mudança em favor de uma mistura sutil e complexa, entre o colonizado e o colonizador (200, p. 15). Para Santiago, o intelectual brasileiro, no século XX, vive o drama de ter de recorrer a um discurso histórico europeu, que o explica (mas que ao mesmo tempo o destrói) ou se constituir sem a carga cultural da Europa.

Como ‘explicar’ a ‘nossa’ constituição, como refletir sobre a nossa inteligência? Nenhum discurso disciplinar o poderá fazer sozinho. Pela História universal, somos explicados e destruídos, porque vivemos uma ficção desde que fizeram da história europeia a nossa estória. Pela antropologia somos constituídos e não somos explicados, já que o que é superstição para a História, constitui a realidade concreta do nosso passado (SANTIAGO, 1982, p.17-18).

Desta forma, estamos numa encruzilhada: ou nos explicamos, ou nos constituímos. Para Santiago (2000), essa é uma sociedade entre a figura do europeu e do autóctone, sendo preciso buscar a explicação da constituição brasileira através de um entre-lugar que corresponderia a um terceiro espaço onde surge algo novo.

Para fins desta pesquisa, adota-se, porém, o conceito de entre-lugar como definido por Homi K. Bhabha. Ao final do século XX, ao observar o afastamento das singularidades de classe e gênero como categorias conceituais e organizacionais básicas, Bhabha comenta como este posicionamento resultou de uma consciência das *posições* de sujeito - de raça, gênero, geração, local institucional, orientação sexual, localidade geopolítica.

Esse fato sinalizava à (então) inovadora necessidade de passar “para além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais”. São esses entre-lugares que embasam a elaboração de estratégias de subjetivação

singular ou coletiva, e é na emergência dos interstícios, ou seja, através da sobreposição e deslocamento de domínios da diferença que as experiências intersubjetivas e coletivas da nação, o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados (BHABHA, 1998, p. 19-20).

Negando qualquer tipo de cultura pura, imutável no tempo e no espaço, Bhabha chama a atenção para o fato de que as diferenças culturais emergem como signos de uma comunidade concebida como projeto, “ao mesmo tempo uma visão e uma construção” (p. 22), que retorna, com espírito crítico de revisão e reconstrução, às condições políticas do presente. Exemplo disso é a construção de lugar pela artista Renée Green, em seu *Sites of Genealogy*, no qual utiliza o próprio espaço do museu para criar uma metáfora, utilizando o poço da escada como espaço liminar entre as áreas superior e inferior, que recebe placas referentes ao negro e ao branco.

Em tal espaço, o ir e vir do poço da escada e a passagem propiciada por tal movimentação, evitam que as identidades em cada extremidade se convertam em polaridades primordiais. Surge, antes, um “entre-lugar” em que a passagem intersticial “entre identificações fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta” (BHABHA, 1998, p. 22).

A observação da obra do artista performativo Guillermo Gomez-Peña, que vive entre a cidade do México e Nova Iorque, serve de pretexto para Bhabha meditar sobre nosso novo mundo transnacional e seus nomes híbridos:

Esta nova sociedade é caracterizada por migrações em massa e relações inter-raciais bizarras. Como resultado, novas identidades híbridas e transitórias estão emergindo... É o caso dos incríveis *Chica-riricuas*, que são produtos de pais portoriquenhos-mulatos e chicano-mestiços... Quando um chica-riricua se casa com um judeu hassídico, seu filho é chamado *Hassidic vato loco*...

A noção falida de um cadinho (*melting pot*) foi substituída por um modelo que é mais apropriado aos novos tempos, o da *caldeirada menudo*. De acordo com este modelo, a maioria dos ingredientes derrete, mas alguns pedaços teimosos são condenados a simplesmente flutuar. Vergi-gratia (1998, p. 300-301).

Tais renomeações de sujeitos da diferença cultural, com suas hifenações híbridas, enfatizam a regulação e negociação dos espaços que se abrem “continuamente, *contingentemente*, se abrindo, retrazendo as fronteiras, expondo os limites de qualquer alegação as de um signo singular ou autônomo de diferença -

seja ele classe, gênero ou raça”. Segundo o pensamento de Bhabha, esse é o espaço onde a diferença não está nem em Um, nem no Outro, mas se constitui em algo *além, intervalar*, que emerge “no *entre*-meio entre as exigências do passado e as necessidades do presente” (1998, p. 301).

Por sua natureza, esse espaço intervalar é essencialmente multicultural, ou seja, acolhe e descreve a existência de muitas culturas numa mesma localidade, sem que uma delas predomine ou se sobreponha à outra. Conforme Maria da Glória Bordini, “a antiga unidade cultural, centrada no conceito de nações e das línguas pátrias, foco de identificação e ligação social pelo menos desde o século XIX, já não vigora ” (In: REMÉDIOS, 2006, p. 12). Deste enfraquecimento da unidade cultural resulta o multiculturalismo, que concebe o mundo de maneira não una, mas a partir de um pluralismo cultural. Segundo Bordini, conceito de multiculturalismo abarca um fenômeno que se distende pelo grande espaço ocidental, e é o reconhecimento de que,

cultura não é um todo unitário, mas um mosaico de manifestações simbólicas autônomas e específicas, geradas no interior dos diversos segmentos que formam as sociedades, mas capazes de ultrapassar fronteiras nacionais ou regionais (In: REMÉDIOS, 2006, p. 12).

Pensar a coexistência de um pluralismo cultural remete também à noção da diferença cultural, noção para a qual Bhabha chama a atenção ao observar que a interação cultural surge como problema somente nas fronteiras culturais onde os significados e valores são “(mal) lidos ou apropriados de maneira equivocada”, provocando uma perda de significação na contestação e articulação da vida cotidiana entre classes, gêneros, raças e nações. Bhabha diferencia essa noção da diversidade cultural:

A diversidade cultural é um objeto epistemológico - com a cultura como objeto do conhecimento - enquanto a diferença cultural é o processo de *enunciação* da cultura como ‘conhecível’, legítimo, adequado à construção de sistemas de identificação cultural. Se a diversidade é uma categoria da ética, estática ou etnológica comparativas, a diferença cultural é um processo de significação através do qual afirmações da cultura ou sobre a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade (BHABHA, 1998, p. 63).

Embasada nesses conceitos teóricos, esta dissertação prossegue na análise do tema proposto em três capítulos. No primeiro, busca-se esclarecer o conceito de identidade e a construção dos processos de identidade e diferença; aborda-se ainda

a identidade judaica, ressaltando-se o papel da memória, narrativa e rito na constituição do sentimento de pertencimento, tão essencial à formação cultural e identitária do judeu.

Uma vez que a noção do Bom-Fim como um país é idéia recorrente em Scliar, no segundo capítulo estuda-se a construção do conceito de nação e das narrativas da cultura nacional, e discute-se o papel da história, da memória e do esquecimento nesse processo. Em seguida, para que se compreenda a natureza do espaço onde circulam os personagens de *A guerra no Bom Fim*, caracteriza-se a aldeia judaica, o *shtetl*, pois o Bom-Fim de Scliar guarda em muito as características desse espaço especial, onde os judeus vivem num intenso afeto.

Por fim, na terceira parte deste trabalho, analisa-se a representação da vida cotidiana da comunidade judaica que é retratada em *A Guerra do Bom Fim*, em suas interações intra e interculturais, através dos personagens que transitam dentro e fora do Bom Fim. A análise divide-se em duas partes: a primeira é o estudo das relações multiculturais no romance; a segunda é o exame da narração da experiência de guerra, marcada por um profundo senso de pertença.

1 IDENTIDADE CULTURAL: A CONDIÇÃO JUDAICA

Uma vez que esta pesquisa se propõe a investigar a representação da identidade judaica em *A guerra no Bom Fim*, faz-se inicialmente uma resenha do conceito de identidade cultural. Inicia-se traçando a evolução desse conceito a partir do Iluminismo, passando-se pelo sujeito sociológico, até chegar ao sujeito da pós-modernidade; em seguida contrastam-se identidade e diferença como efeitos de atos da linguagem, ativamente produzidas no contexto de relações culturais e sociais. Finalmente, como forma de embasar a posterior análise literária, estuda-se a condição judaica em seu cruzamento entre a história pessoal e coletiva bem como o valor do ritual, memória e narração na construção da pertença judaica.

1.1 Concepções de Identidade

Historicamente podem-se distinguir diferentes concepções de identidade. Seguindo o esboço traçado por Stuart Hall (2005), resenham-se, aqui, três concepções de identidade, que correspondem às concepções do sujeito do iluminismo, do sujeito sociológico e do sujeito pós-moderno.

No Iluminismo, a concepção de sujeito baseava-se na crença da pessoa como um indivíduo totalmente centrado num núcleo interior unificado que emergia quando do nascimento do sujeito e que permanecia inalterado, ou seja, essencialmente o mesmo, ao longo da vida do indivíduo. Contudo, a ideia de indivíduo como o centro não se sustentou. À medida que o mundo moderno crescia, sua complexidade também aumentava, e a sociedade adquiria uma forma mais coletiva e social.

Dois eventos importantes ampliam o conjunto de fundamentos conceptuais que ajudam a definir o sujeito moderno: o trabalho biológico de Darwin e o surgimento das novas ciências sociais. Como consequência do primeiro evento, o ser humano é biologizado, a razão é vista como baseada na natureza e a mente como um

fundamento no desenvolvimento físico do cérebro humano. O segundo evento institucionaliza o dualismo típico do pensamento cartesiano através da “divisão das ciências sociais entre a psicologia e as outras disciplinas” (HALL, 2005, p. 30-31).

A psicologia fez do indivíduo e de seus processos mentais uma matéria especial de estudo. Por sua vez, a sociologia localizou o sujeito em processo de grupos e regras coletivos, buscando explicação sobre o modo como as pessoas são formadas subjetivamente em suas relações sociais e também como as estruturas e os processos são nutridos pelas funções que as pessoas neles exercem.

Frente à industrialização, e às grandes formações de classe do capitalismo moderno, o empreendedor individual passa a dar lugar a grandes conglomerados empresariais e, como Hall resume, “o cidadão individual tornou-se enredado nas maquinarias burocráticas e administrativas do estado moderno. Emergiu, então, uma concepção mais *social* do sujeito” (2005, p. 30). Nesse contexto, desenvolve-se a noção de que o núcleo interior do indivíduo não é autônomo, mas se forma através da interação com a sociedade.

A visão sociológica não, descarta a noção de um núcleo ou essência interior, mas enfatiza o diálogo contínuo entre este e o mundo exterior, numa via de mão dupla: o indivíduo projeta a si próprio no seu mundo cultural, e internaliza seus valores e significados; por outro lado, processos e estruturas são sustentados pelas funções que os indivíduos neles ocupam. Assim, há, neste modelo sociológico interativo, uma reciprocidade entre o “interior” e o “exterior”; “pessoas importantes” para o indivíduo mediam-lhe os valores, sentidos e símbolos - a cultura - dos mundos que ele/ela habitava (2005, p. 11). Desta forma, a identidade como que “costura” o eu e a sociedade, tornando tanto os sujeitos como os mundos culturais que habitam mais unificados e previsíveis.

Na modernidade tardia, essa sutura entre o eu e seu mundo social entra em colapso. A identidade tem ligação e está relacionada ao caráter da mudança desse tempo, processo de permanente transformação e revolução da produção, bem como do abalo contínuo das estruturas sociais, na qual o fenômeno da globalização vem a ter lugar (HALL, 2005, p. 14). -

Na verdade, mudanças constantes caracterizam as sociedades modernas, diferenciando-as das sociedades tradicionais. Enquanto que, nessas últimas, há uma veneração ao passado e os símbolos são valorizados porque possuem a experiência de outras gerações, na modernidade, ao contrário, as experiências são

formas de fazer reflexão da vida, e é na vida que as experiências e práticas sociais são sempre examinadas reformadas à luz das informações tomadas sobre aquelas próprias práticas, alterando, assim, inegável e constitutivamente, seu caráter (HALL, 2005, p. 15-18).

São diversas as rupturas nos discursos do conhecimento moderno que contribuíram para o descentramento do sujeito contemporâneo. Nesse conjunto, Hall destaca cinco grandes avanços na teoria social e nas ciências humanas ocorridos no pensamento, referentes aos estudos de Karl Marx, Sigmund Freud, Ferdinand de Saussure, Michel Foucault e ao movimento feminista.

A afirmação de Marx de que o homem faz história, mas a faz sob condições históricas que foram criadas por outros homens, desloca qualquer noção de agência individual, colocando no centro de seu sistema teórico as relações sociais e não uma noção abstrata de homem. Já a teoria de Freud defende que as identidades, a sexualidade e a estrutura dos desejos são formadas com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, o que arrasa o conceito do sujeito cognoscente e racional, provido de uma identidade inalterável e unificada - o sujeito cartesiano - pois os estudos freudianos salientam que a identidade é algo formado no decorrer do tempo, por meio de processos inconscientes, não existente na consciência no ato do nascimento.

O terceiro descentramento tem relação ao trabalho do linguista estrutural Ferdinand de Saussure, o qual defende que os sujeitos não são, em nenhum sentido, os autores das afirmações que fazem ou dos significados que expressam na língua, mas que essa é um sistema social e não um sistema individual que preexiste ao sujeito. Por conseguinte, o falante individual não pode, nunca, fixar o significado de uma forma final, incluindo o significado de sua identidade: existem sempre significados sobre os quais não se tem controle e estes são constantemente perturbados pela diferença, provocando desconstruções nas mais sólidas e eficazes construções, pois as palavras, mesmo com o esforço do falante para fechar seu significado, carregam ecos de outras palavras.

Ao produzir uma espécie de “genealogia do sujeito moderno”, Foucault evidencia um novo tipo de poder, chamado de poder disciplinador. Desdobrando-se ao longo do século XIX e chegando o seu desenvolvimento máximo no início do século XX, esse poder está preocupado primeiramente com a regulação, a vigilância é o governo da espécie humana; em segundo lugar, com a ordem e regulação do

indivíduo e do corpo. Seus locais são aquelas novas instituições que se desenvolveram ao longo do século XIX e que policiam e disciplinam as populações modernas: as escolas, os hospitais, as prisões, os quartéis, dentre outros. Seu objetivo é manter as vidas, as atividades, o trabalho e os prazeres do indivíduo sob astuto controle e disciplina, com base nos regimes administrativos.

Finalmente, o quinto descentramento apresentado por Hall corresponde ao impacto do movimento feminista, tanto como um movimento social, quanto como uma crítica teórica. Este movimento de contestação e oposição, principalmente, no que se refere à política liberal capitalista e às formas burocráticas de organização, tem relação direta com o descentramento conceitual do sujeito sociológico e cartesiano: ao questionar a clássica distinção entre “dentro” e “fora”, entre “público” e “privado”, ao trazer à tona o debate sobre família, sexualidade e trabalho doméstico; ao enfatizar o tema da maneira como os sujeitos são formados e produzidos como sujeitos generificados. Isto ajudou a politizar a subjetividade, a identidade e o processo de identificação; além disso, este movimento ainda questionou os gêneros como sendo parte de uma mesma identidade: a humanidade (HALL, 2005, p. 34-47).

Previamente concebido como tendo uma identidade unificada e estável, o sujeito agora se mostra fragmentado, composto por várias identidades, por vezes, contraditórias. Os indivíduos estão inseridos em um grande número de instituições, cada uma delas, caracterizada por diferentes contextos materiais e espaciais, e a um conjunto de elementos simbólicos.

Se a casa é o lugar onde as pessoas vivem suas identidades familiares, o emprego e a escola caracterizam os espaços destinados à profissão e formação, respectivamente, assim como o clube associa-se ao lazer, e o comércio, ao comprar e vender. Kathryn Woodward (2000) comenta que diferentes contextos sociais levam a diferentes significados sociais. Também “a etnia e a ‘raça’, o gênero, a sexualidade, a idade, a incapacidade física, a justiça social e as preocupações ecológicas produzem novas formas de identificação” (In: SILVA, p. 31). Porém, ela ainda acentua que

em todas essas situações, podemos nos sentir, literalmente, como sendo a mesma pessoa, mas nós somos, na verdade, diferentemente posicionados pelas diferentes expectativas e restrições sociais envolvidas em cada uma dessas diferentes situações, representando-nos, diante dos outros, de forma diferente em cada um desses contextos (2000, p. 30).

No interior do sujeito, há identidades contraditórias, “empurrando” em diferentes direções, de tal modo que as identificações estão sendo continuamente deslocadas. Tendo em vista que as pessoas vão assumindo identidades variadas em momentos diferentes, de acordo com as formas com que são representadas ou interpeladas nos sistemas sociais que as rodeiam, Hall define identidade como uma “celebração móvel”, ou seja, não tem um caráter fixo ou estável e pode “ser ganhada ou perdida” (HALL, 2005, p. 21).

A complexidade da vida moderna exige que os sujeitos assumam diferentes identidades, que podem estar em choque. A identidade paternal e empregatícia poderá conflitar, por exemplo, quando a escola convoca para uma reunião um pai em horário em que este deverá estar na repartição em que trabalha. Esse é um exemplo de tensão e conflito identitário ocasionado pela complexidade da vida moderna; vale observar que as identidades são cambiantes. Só consegue pensar uma identidade única e invariável desde o nascimento até a morte quem aceita (ou sustenta) uma narrativa simples e cômoda do “eu”, pois uma “identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é fantasia” (HALL, 2005, p. 13).

Em contraste com a concepção móvel de identidade, concepções essencialistas são, às vezes, baseadas na natureza, sendo o corpo frequentemente tomado como fundamento para o estabelecimento da identidade: a maternidade, por exemplo, constitui-se em exemplo de identidade biologicamente fundamentada. Com freqüência, a identidade está associada à discussão da pertença a um determinado grupo; às vezes, baseia-se nalguma versão do passado e da história, nas quais aquele é construído ou representado como verdade imutável. Conceitos essencialistas são também reivindicados em discussões de raça e relações de parentesco; movimentos étnicos, religiosos ou nacionalistas costumam evocar cultura ou história comum como fundamento de sua identidade (WOODWARD. In: SILVA, 2005, p. 13-15).

Vista nesta perspectiva essencialista, a identidade sugere que haja um conjunto autêntico e cristalino de características entre todas as pessoas que fazem parte de um determinado grupo, sem que sejam alteradas com o passar do tempo. Esta perspectiva celebra a singularidade cultural de um grupo ou comunidade, tentando ser fixa. Por outro lado, a perspectiva não-essencialista da identidade focaliza as diferenças e as características comuns ou partilhadas dentro de um determinado grupo social, vendo a identidade como algo móvel, não fixo.

1.2 - Identidade e diferença

Identidade e a diferença resultam de atos da criação linguística. Uma vez que, como ensina Saussure, a linguagem é um sistema de diferenças, identidade e diferença são elementos que só têm sentido quando dentro de uma cadeia infinita de diferenciação lingüística, pois os signos que constituem uma língua, se considerados de maneira isolada, não têm nenhum valor absoluto.

Como resultado de atos de criação linguística, identidade e diferença são efeitos de atos da linguagem, e são ativamente produzidas no contexto de relações culturais e sociais. Se limitássemos a linguagem a proposições que simplesmente descrevem uma situação, uma ação ou um estado das coisas, estaríamos fixando a identidade e a diferença, esquecendo a concepção da identidade como sendo um constante estado de movimento e transformação. Porém, a linguagem não se limita à descrição, mas também tem a força de fazer com que algo venha acontecer. Sendo assim, pode-se pensar o processo de produção de identidade como um caso de performatividade.

Quando descrevemos uma situação ou um grupo, estamos fazendo uso de uma rede mais ampla “de atos linguísticos que, em seu conjunto, contribui para definir ou reforçar a identidade que supostamente apenas estamos descrevendo” (SILVA, 2000, p. 93). Quando falamos, não só descrevemos, mas reforçamos ou negamos certa identidade. Isso porque:

Primeiramente, a identidade não é uma essência; não é um dado ou um fato – seja da natureza, seja da cultura. A identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. A identidade tampouco é homogênea. Definitiva, acabada, idêntica, transcendental. Por outro lado, podemos dizer que a identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo (SILVA, 2000, p. 96).

Este ato performativo é marcado justamente porque as identidades são produzidas no interior do discurso e não no seu exterior. O surgimento das diferentes identidades está focado num tempo histórico, sendo os antecedentes históricos uma das formas pelas quais as identidades fundam suas reivindicações. Esses antecedentes históricos, que podem envolver uma busca ao passado, também poderão gerar novas identidades. Desta maneira, o reconhecimento ou a

redescoberta do passado, de certa forma, é parte integrante da construção da identidade, podendo ser marcado por conflitos, contestação, tensões e possíveis crises.

Compreendida como processo cultural, a representação estabelece identidades tanto coletivas como individuais, uma vez que os sistemas simbólicos nos quais se baseia fornecem possíveis respostas a indagações tais como “Quem sou eu? O que quero ou posso/poderei ser?” Contudo, como forma de atribuição de sentido, a representação não é, no entendimento de Silva, um “meio transparente de expressão de algum suposto referente” (2000, p. 91). Pelo contrário, práticas de significação produzem significados que envolvem relações de poder, constituindo-se em um dos modos pelos quais se promovem políticas de exclusão e de inclusão; as diferenças que proporcionam a fabricação de identidades geram oposições que devem ser negociadas. Assim, “os sistemas simbólicos fornecem novas formas de se dar sentido à experiência das divisões e desigualdades sociais e aos meios pelos quais alguns grupos são excluídos e estigmatizados” (WOODWARD, In: SILVA, 2000, p. 19).

Vê-se, pois, que os sistemas simbólicos assinalam a diferença entre o sujeito e seus outros. Na verdade, a identidade é relacional: dizer que alguém “é brasileiro” significa afirmar que não é alemão, argentino ou americano, por exemplo. Dessa forma, a afirmação da identidade depende de uma cadeia de declarações negativas excludentes, geralmente ocultas. Como afirma Silva, “as afirmações sobre diferença só fazem sentido se compreendidas em sua relação com as afirmações sobre identidades”, e tanto a identidade depende da diferença como esta diferença depende da identidade (2000, p. 75). Assim, a diferença passa a ter valor classificatório, resultando no processo de hierarquização que está estritamente ligado à disputa e à distribuição do poder. Como Silva explica,

Dividir o mundo social entre ‘nós’ e ‘eles’ significa classificar. O processo de classificação é central na vida social. Ele pode ser entendido como um ato de significação pelo qual dividimos e ordenamos o mundo social em grupos, em classes. A identidade e a diferença estão estritamente relacionadas às formas pelas quais a sociedade produz e utiliza classificações. As classificações são sempre feitas a partir do ponto de vista da identidade. Isto é, as classes nas quais o mundo social é dividido não são simples agrupamentos simétricos. Dividir e classificar significa, neste caso, também hierarquizar. Deter o privilégio de classificar significa

também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados (2000, p. 82).

Cabe ressaltar que a identidade marca o encontro não apenas com representações simbólicas, mas também com as relações sociais, culturais e econômicas que nos rodeiam. Do ponto de vista cultural, as identidades também são marcadas pelas abstenções e proibições. Tal é o caso, por exemplo, quando um indivíduo se abstém de algo, se nega a comer certo alimento (como na oposição comedor de carne x vegetariano) ou a usar determinada roupa.

Embora a diferença seja freqüentemente pensada na forma de oposições, o processo da produção de identidade deve ser pensado para “além de um binarismo redutor”, como Zilá Bernd adverte. Isto evita as armadilhas e o perigo das identidades serem estabelecidas em polaridades, pois assim se estaria “criando uma cadeia infundável de mútuas exclusões” (2003, p. 28).

O curioso é que a separação ou a classificação social seguidamente se dá em oposições binárias, ou seja, entre dois grupos ou duas classes. Num esquema binário, uma identidade é eleita como parâmetro em detrimento à outra, isto é, uma determinada identidade apresenta somente características positivas, enquanto atribuem-se características negativas a que lhe é oposta.

Citando o pensamento de Hall, Silva chama a atenção para o fato de que a identidade não está “fixada na rigidez da oposição binária, tal como as dicotomias ‘nós/eles’” (2000, p. 28), mas seu significado não é fixo. Tal como ocorre no conceito de *differánce* de Derrida, nunca fixo ou completo, a identidade tem seu significado sempre adiado. Como Silva conclui, essa fluidez implica que os sujeitos a quem se atribui determinada identidade não se limitariam apenas a ser posicionados, mas seriam eles mesmos capazes de se posicionar a si próprios, bem como de reconstituir e transformar identidades históricas (2000, p. 28).

1.3 A condição judaica

A complexidade do judaísmo está em ser um pouco de tudo que não é: não é religião, não é filosofia, não é cultura, não é etnia, não é estado e não é terra. É tudo ao mesmo tempo

Bonder; Sorj

Para os rabinos ortodoxos, judeu é aquele que nasce do ventre de uma mãe judia. Esta compreensão, porém, tem suscitado polêmicas, pois é muito restrita em seu enfoque. Como esclarece Scliar, a condição judaica “é uma categoria emocional e/ou existencial, muito mais ampla e que resulta de uma identificação pessoal com um grupamento que tem muitas coisas em comum” (1985, p. 28). Mais do que uma condição essencialista, baseada na genética, no DNA, ser judeu é, para o escritor, uma “marca indissolúvel” que não está necessariamente relacionada à religião ou raça, mas que “resulta de um sentimento de pertencência”. Assim, Scliar concebe sua história como enraizada no cruzamento entre sua história pessoal e a história judaica:

[...] tenho uma história. Uma história pessoal, que, nos meus sessenta e alguns anos, já se me afigura quase um testemunho da história deste século. Trata-se, de outro lado, de uma história grupal. Sou parte de uma longa corrente humana formada desde os tempos bíblicos, até nossos dias, a corrente do judaísmo (2003, p. 25/26).

O escritor define judaísmo como “um grupo étnico, caracterizado por passado histórico, línguas e tradições comuns, por uma cultura com certas características próprias, bem como por certo comprometimento com o Estado de Israel” (SCLIAR, 1985, p. 29). Ressalta que não se trata de uma condição intrínseca, imutável ou mesmo um destino inevitável, mas de uma construção histórica dinâmica, resultante do relacionamento desse grupo humano “com outros grupos humanos, em diferentes épocas e em diferentes circunstâncias econômicas, políticas, sociais e culturais” (1985, p. 3).

Nilton Bonder e Bernardo Sorj comentam as implicações práticas do cruzamento dessa dupla herança, pessoal e histórica, afirmando que o judeu

funda sua identidade numa dupla dialética: de um lado sua identidade é devida a seus progenitores e ao sentimento de comunidade de destino que o Holocausto e o Estado de Israel geram quase independentemente da vontade individual; de outro, em sua vivência cotidiana e sua auto-percepção, ele compartilha as características básicas do individualismo, de alguém livre para realizar suas escolhas de acordo com sua consciência pessoal (2001, p. 124).

Gera-se, assim, uma polaridade: como membro de um grupo étnico, o judeu adota um código de pessoa firmado numa honra étnica; ao mesmo tempo, como membro de uma sociedade, adota um código de conduta individual. É a honra étnica, porém, que lhe dá o código de pessoa como judeu e não apenas como indivíduo dentro de um organismo social.

Dados os cruzamentos entre a história individual e grupal, para o judeu a memória tem função especial no processo constitutivo da busca de um passado comum. Ainda que o processo de elaboração pessoal seja penoso e difícil de aceitar, pois evoca um passado de espantosos sofrimentos, implicando, entre outras atrocidades, na rememoração do êxodo, quando da fuga do Egito, nas crueldades e prisões babilônicas, na expulsão da Península Ibérica e na *Shoah*¹, o judeu não se pode furtar à lembrança desses episódios.

Mais do que uma memória religiosa, trata-se de uma memória étnica e política, a rememoração do que não se quer e não se pode esquecer. Afinal, como define Nora ao comentar as características próprias da história e da memória, esta última “emerge do grupo que ela *une*, o que quer dizer, como Halbwachs o fez, que há tantas memórias como grupos existem” (1993, p. 10).

Maurice Halbwachs defende que o indivíduo apresenta dois tipos de memória: a memória individual e a memória coletiva. A primeira apóia-se nesta última, visto que o indivíduo, quando traz à lembrança seu passado, faz uma relação com a lembrança de outros indivíduos que fazem parte de seu grupo social. Ainda que relacionada com as vivências e experiências pessoais, a memória individual contém também traços da memória grupal relativa ao lugar onde um indivíduo foi socializado, ou seja, está localizada na encruzilhada das redes de solidariedades diversas.

¹*Shoah*- palavra que designa grandes catástrofes e massacres, referindo-se, muito particularmente, ao Holocausto.

Para que a nossa memória se aproveite da memória dos outros, não basta que estes nos apresentem seus testemunhos: também é preciso que ela não tenha deixado de concordar com as memórias deles e que existam muitos pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos fazem recordar venha a ser reconstruída sobre uma base comum. Não basta reconstituir pedaço a pedaço a imagem de um acontecimento para obter uma lembrança. É preciso que esta reconstrução funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito e também no dos outros, porque elas estão sempre passando destes para aqueles e vice-versa, o que será possível somente se tiverem feito parte e continuarem fazendo parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo (HALBWACHS, 2006, p. 39).

Por sua vez, a memória coletiva é construída pelos fatos que são julgados como relevantes e que permanecem conservados no seio do grupo maior, como sendo a memória oficial deste grupo. Esta memória é um instrumento que tem poder de conservar origens e tradições, e as sociedades de memória coletiva oral, ou que estão na constituição de uma memória coletiva escrita, ilustram melhor esta busca pelo domínio da recordação e da tradição.

Dessa forma, observa-se que a memória constitui-se em elemento fundamental tanto para a identidade individual como para a coletiva, constituindo-se em uma das tarefas essenciais das pessoas e das sociedades como um todo. Para o judeu, o lembrar é fundamental, e o judaísmo é, ao lado do cristianismo, uma das “religiões da recordação”, não só “porque atos divinos de salvação situados no passado formam o conteúdo da fé e o objeto do culto, mas também porque o livro sagrado, por um lado, e a tradição histórica, por outro, nalguns aspectos essenciais insistem na necessidade da recordação como momento religioso fundamental” (LE GOFF, 2003, p. 27). Para este historiador, a memória, especialmente a memória de *laveh*, é um dever, porque é a “fundadora da identidade judaica” (p. 27).

Para o “povo da memória”, a lembrança restabelece uma ligação segura entre sua identidade e o seu passado. *Zakhor* ou *Z'ekher* é a palavra hebraica para “lembrança” e, segundo Yerushalmi, “o verbo *zakhar*² aparece na Bíblia, em suas várias declinações nada menos do que 169 vezes, geralmente tendo como tema Israel ou Deus, uma vez que a memória está a serviço de ambos” (apud DOUEK,

² Quanto à tradução desta palavra, ressalte-se que o verbo é *Zakhor* e não *Zakhar*, e o verbo *Zakhor* se conjuga, não se declina.

2003, p. 38). Dimensiona-se melhor a importância da memória na constituição da identidade quando se raciocina que memória

diz respeito a tradição, do latim, *traditio*, isto é, à ação de dar, de entregar, de ensinar, de transmitir, transmissão que ocorre, em geral, oralmente, de pai para filho, de geração em geração transmissão de fatos, lendas, costumes, hábitos, práticas, valores, doutrinas, modo de agir e pensar, ensinamentos de determinado grupo social, e que assegura a identidade grupal, ou seja, a continuidade dos traços característicos próprios e fundamentais do grupo. A transmissão da tradição somente se concretiza se a memória coletiva permanece viva (DOUEK, 2003, p. 29).

Assim, o *Zakhor* judaico é realidade viva da comunidade; não é tarefa do historiador, mas da coletividade. Quando se considera, como Douek, que o êxodo e o exílio, presentes na história do povo judeu desde o seu início, são elementos constitutivos da identidade judaica, e quando se percebem, como o faz Walter Benjamin, as estreitas correlações entre viajar e narrar – aquele que viaja tem algo a contar (1994, p. 198) - percebe-se como o judeu, em sua errância, “não encontra raiz no solo, [mas] encontra-a na palavra: é narrador por excelência” (DOUEK, 2003, p. 126).

Walter Benjamin (1994) observa que a arte de narrar torna-se cada vez mais rara, porque parte, essencialmente, da transmissão de uma experiência no seu sentido pleno. Assim, “o narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros (p. 201). Benjamin distingue entre dois grupos de narradores - os que baseiam sua narrativa na experiência cotidiana e os que narram a experiência da errância - que, de várias formas, se interpenetram. Assim.

A figura do narrador só se torna plenamente tangível se temos presentes esses dois grupos. ‘Quem viaja tem muito que contar’, diz o povo e com isso imagina o narrador como alguém que vem de longe. Mas também escutamos com prazer o homem que ganhou honestamente sua vida sem sair do seu país e que conhece suas histórias e tradições (1994, p. 198-199).

O narrador transmite um saber que seus ouvintes podem receber com proveito. Sabedoria prática, que, muitas vezes, toma a forma de uma moral, de uma advertência, de um conselho, coisas que o homem, por estar isolado em seu mundo

particular e privado, quase não sabe como e o que fazer. De acordo com Benjamin, o ato de aconselhar não consiste em intervir do exterior na vida de outrem, mas em “fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada”. É por isso que o conselho tecido na essência da existência tem um nome: sabedoria (1994, p. 200).

A escuta é essencial no processo de transmissão da palavra carregada de experiências, pois, como afirma Benjamin, a possibilidade de narração funda-se na disponibilidade da escuta, a qual garante que as histórias sejam retidas e possam ser novamente contadas; na história narrada o ouvinte é livre para interpretar a história como quiser, e o episódio narrado atinge dimensões que vão além de meras informações (1994, p. 203).

As reflexões de Benjamin sobre a narrativa ganham relevo no contexto desta pesquisa uma vez que se considere a relação entre narrativa, ritual e o *Zakhor* judaico. Os rituais da narrativa reforçam a necessidade do “lembrar”, pois ressuscitam o passado no presente, e o reatualizam a cada vez, recriando um novo passado, o que faz do *Zakhor* um ato de renovação da memória na experiência presente (DUOEK, 2003, p. 112). As histórias da *Tora*, quando lidas e refletidas ritual e publicamente nas sinagogas, possibilitam que a história dos judeus não caia no esquecimento, prevalecendo a força divina do *Zakhor* e fortalecendo a memória judaica através dos canais litúrgicos e da ritualidade.

A festa da *Pessach*, palavra hebraica que quer dizer “Passagem”³, combina, de modo exemplar, o ritual e a narrativa, que é conduzida pelo *Hagadá*, livro que conduz a celebração da noite pascal, que contém, entre outras leituras, a narrativa de libertação. Parte significativa dessa narrativa é dirigida às crianças, de acordo com a ordem da *Torá*: “E contarás a teu filho naquele dia, dizendo: Por isso o Eterno me fez sair do Egito” (DOUEK, 2003, p. 129). Não se trata de uma escuta passiva. É em volta da mesa, numa refeição feita em comum, que a narrativa da libertação é organizada de forma que vem a abrir um espaço dinâmico para criação. As crianças ouvem a narração e fazem interrogações, através das quais se renovam as narrativas do passado, bem como a própria consciência de libertação.-

³ termo abrange vários fatos que aconteceram com os judeus durante o Êxodo: as sete pragas que passaram pelo Egito sem atingi-los; depois, a passagem pelo Mar Vermelho, numa vitoriosa fuga. Porém, a passagem mais significativa é a da opressão do Faraó para a libertação oferecida por Deus, como se fosse uma metáfora da passagem da morte (prisão) para a vida (libertação).

O Zakhor judaico, portanto, não pode ser concebido como tradição contínua, imutável, mas como uma tradição de uma filiação tecida de rupturas, na qual pode surgir a novidade e o impensado. Além disso, o rememorar guarda estreita ligação com filiação, pois a transmissão e a escuta são essenciais: só há testemunho, comunidade na narração, na narrativa de filiação que é realidade viva da comunidade, testemunho fundado em escuta (DOUEK, 2003, p. 153-155). Afinal, como diz Halbwachs, o ato de lembrar não significa e não consiste apenas em reviver as experiências do passado, mas em reconstruí-las e refazê-las, com idéias e imagens do presente (2006, p. 31-32).

Como visto, é através do ritual, que tem na leitura da Bíblia elemento essencial, que memória e história se interpenetram: “a memória fluiu acima de tudo através de dois canais: ritual e narrativa” (YERUSHALMI apud DOUEK, 2003, p. 40). As festas, os ritos e comemorações são, pois, como “vasos e veículos da memória judaica”, canais indissolúvelmente ligados, através dos quais a memória judaica permanece viva (DOUEK, 2003, p. 45-46).

A observância das tradições e preceitos do judaísmo atuam como elos de ligação do indivíduo ao grupo, focalizando-o dentro desse mesmo grupo, e a família sempre desempenhará papel fundamental nesse sentido. Como diz Scliar, “para pensar o judaísmo no século XXI não podemos passar ao largo da noção da família. Isso porque a melhor maneira de definir o judaísmo é uma família” (2001, p. 13).

Os rituais da narrativa se dão no seio da família, pois ela é a primeira instância de uma “vivência judaica”, lugar constituidor do ser judeu, onde se proveem vivências emocionais e se reforça a observância de suas tradições e preceitos. São nas reuniões familiares que se oportuniza a elaboração, a nível de pertencimento grupal, da identidade.

Por outro lado, a realização dos rituais e das tradições culturais do judaísmo, bem como das festividades, oportuniza a (re)atualização de aspectos da memória histórica e reforça o sentimento de pertencimento. Isso vem a permitir que os indivíduos que participam destes rituais e festividades sintam-se vinculados a um grupo portador de uma identidade diferenciada em relação aos não-membros desse grupo. Essa diferenciação delimita as fronteiras do grupo e, ao fazer isto, focaliza o indivíduo dentro do grupo, e o grupo como um todo em relação aos demais grupos sociais.

Esses grupos estão inseridos num lugar que revela um *modus vivendi*, marcado pelo mesmo sentimento de pertencimento, surgindo com isso uma nação, definição que veremos no capítulo seguinte, bem como a sua importância para a constituição da identidade.

2 COMUNIDADES IMAGINADAS: O PAÍS DO BOM FIM, “UMA MORADA DO CORAÇÃO”

O estudo da representação ficcional da identidade judaica implica, além de assuntos relacionados à construção dessa identidade, em considerações sobre a construção dos espaços onde os personagens se movimentam, motivo pelo qual se pensa aqui como o espaço do Bom Fim é construído. Um pensamento recorrente em Scliar é a construção do Bom Fim, espaço privilegiado em seus primeiros romances, como um país.

Por esse motivo, resenha-se, a seguir, o papel das culturas nacionais na construção da identidade cultural, e estudam-se conceitos de nação como propostos por Ernest Renan e Benedict Anderson, discutindo-se especialmente como estes se movem entre o lembrar e o esquecer. Em seguida, examina-se a percepção de Scliar do Bom Fim como uma nação: como sua construção imaginária se liga mais ao lembrar do que ao esquecer, e a maneira como a lembrança da *Shtetl*,⁴ vívida na memória da comunidade de imigrantes judeus na qual o escritor nasceu e cresceu, subjaz à construção do Bom Fim como uma nação modelada nas velhas aldeias judaicas.

2.1 As culturas nacionais e o conceito de nação

Tal como a noção de identidade, o conceito de nação não é um atributo inerente ao homem, algo essencial, mas uma construção. Assim sendo, comparam-se, aqui, os conceitos de nação propostos por Ernest Renan e Benedict Anderson. Em 1882, em pronunciamento feito na Sarbonne, Renan define nação como um conjunto não apenas demarcado pela configuração do solo, raça, cultura, língua e pelos fatores valorizados e definidos pela geografia, mas como um princípio

⁴*Shtetl* aparece, em diferentes obras, às vezes como substantivo masculino (um *Shtetl*), às vezes como feminino (uma *Shtetl*). Adota-se neste trabalho a primeira forma, que é a escolhida por Scliar, com exceção de ocasiões em que o termo vier no corpo de uma citação de outro escritor ou pesquisador.

espiritual. A língua, por exemplo, não tem “uma importância de primeira ordem”, mas “convida à reunião”, sem isto forçar. (In: ROUANET, 1997, p.31).

Uma nação é configurada por uma agregação de homens de espírito e coração caloroso, com força de criar uma consciência moral. Então, mais do que raça, língua, cultura ou solo,

A nação é uma alma, um princípio espiritual. Constituem essa alma, esse princípio espiritual, duas coisas que, para dizer a verdade, são uma só. Uma delas é a posse em comum de um rico legado de lembranças; a outra, o consentimento atual, o desejo de viver juntos, a vontade de continuar a fazer valer herança que recebemos indivisa. O homem, Senhores, não pode ser improvisado. A nação, como o indivíduo, é o resultado de um longo passado de esforços, de sacrifícios e devoções (In: ROUANET, 1997, p. 39).

Esta “alma” ou “princípio espiritual”, de que fala Renan, leva à concepção da nação como uma solidariedade assentada com bases consensuais enraizadas tanto num contrato passado como renovado no presente. Assim, a herança compartilhada do passado torna-se importante, e o capital social assenta uma ideia nacional a partir de um passado grandioso, construído e protagonizado por homens que foram heróis e tiveram glórias.

Renan concede maior valor ao sentimento de tristeza, aos lamentos, sacrifícios e devoções comuns do que a alegria, uma vez que atribui a este tipo de lembranças nacionais maior capacidade de unir um povo. Para ele, os lutos têm mais valor do que os triunfos e comandam o esforço em comum, ao mesmo tempo em que impõem obrigações de seguir lutando para sustentar os ideais e, assim, consolidar ainda mais sua nação, pois estas são “as condições essenciais para ser um povo” (1997, p. 39).

Os requisitos fundamentais para a ideia de nação: os sacrifícios obtidos e as vitórias comuns no passado, bem como o desejo de novas conquistas e a expressão de sentimentos comuns no presente. Aí a nação é caracterizada como uma união: uma grande solidariedade. No núcleo dessa união, ou seja, no seio da nação, as características dos indivíduos que são consideradas como defeitos desaparecem, visto que todos partilham dos mesmos sentimentos e pertencem ao mesmo conjunto.

A verdade é que para se constituir na posição de homem, o indivíduo passa a vincular e compartilhar um sentimento que é seu com um grupo maior, e assim ali,

nesta comunidade imaginada, fica inserido com outros indivíduos que têm o mesmo sentimento, formando uma identidade nacional (RENAN. In: ROUANET, 1997, p. 36-42).

Da mesma forma como os defeitos individuais desaparecem para o bem da comunidade nacional, as violências ocorridas na formação política da nação, mesmo aquelas cujas consequências tenham sido benéficas, também precisam ser esquecidas. Para Renan, o progresso dos estudos históricos pode se constituir em perigo para a nacionalidade, pois o esquecimento e o erro histórico são concebidos por ele como fatores essenciais na criação de uma nação.

O esquecimento não pode ser visto simplesmente como uma falha ou falta, mas como uma possibilidade e um espaço de criação, um espaço para ser preenchido, fundamental à criação das nações. De acordo com Renan, “a essência de uma nação é que todos os indivíduos tenham muito em comum, e também que todos tenham esquecido muitas coisas” (In: ROUANET, 1997, p. 19-20). Uma nação, para ser construída exige, além da partilha de experiências, o esquecimento e até equívocos históricos. Assim os estudiosos da história podem incorrer numa ameaça para a nacionalidade, na medida em que podem trazer à luz violências ocorridas na formação política das nações.

O conceito de nação definido por Anderson e a maneira como ele observa a nacionalidade vêm, nos anos recentes, influenciando o pensamento moderno. Conforme o seu raciocínio, apresentado num tempo bem posterior ao de Renan e com um espírito antropológico, a definição de nação é “uma comunidade política imaginada” (1989, p. 56) que, ao mesmo tempo, é inerentemente soberana e limitada.

A nação é uma comunidade porque é concebida numa fraternidade horizontal e de profunda relações sociais. Mesmo com as divergências internas, a aliança imaginária existente numa nação chega a conduzir os homens a enormes sacrifícios e à mortes heróicas. Ela é imaginada porque mesmo os membros da menor nação nunca conhecerão, encontrarão ou ouvirão falar de toda a população desta nação, embora na mente de cada um resida uma imagem da comunidade. Ainda que os limites de uma nação não existam empiricamente, seus indivíduos são capazes de criar, imaginar tais fronteiras.

A nação é limitada porque até uma grande comunidade com largas fronteiras e espaços abrangentes possui limites com outras nações, no sentido de que o fato de

imaginar uma fronteira já pressupõe a existência de outras nações. Desta forma, os indivíduos não conseguem se imaginar sob uma única e massiva nacionalidade. A nação é imaginada como *soberana* porque nasceu numa época em que o Iluminismo e a Revolução destruíram a legitimidade do domínio dinástico e ordenado por Deus. A soberania nacional, neste caso, é um símbolo da liberdade frente à estrutura religiosa.

Anderson associa a concepção de nação como comunidade imaginada ao crescimento das relações mercantis e à formação dos estados nacionais, no século XVI, quando o aspecto geográfico deixa de ser uma categoria essencial para sua definição. Assim, a noção de comunidades imaginadas é o resultado de

uma interação semifortuita, mas explosiva, entre o sistema de produção e de relações produtivas (capitalismo), uma tecnologia de comunicações (a imprensa) e a fatalidade da diversidade lingüística do homem (1989, p. 52).

Esta concepção e a emergente questão da origem do nacionalismo, a consciência nacional, seu desenvolvimento, evolução e recepção, repousam, segundo Anderson, sobre alguns fundamentos históricos. O primeiro deles é a negação da existência de um texto sagrado que seja assumido como o verdadeiro. Mudanças religiosas proporcionaram a crença de que o nacionalismo era uma solução secular para a questão da continuidade, que era antes respondida pela fé.

Quando o declínio da dominação da religião levou ao declínio das linguagens sagradas e o avanço considerável das linguagens seculares no século XVI diminuiu a importância do latim como a única linguagem sagrada, as comunidades mais antigas perderam a confiança na sacralização de um determinado idioma. Alia-se a este fator o esvaziamento da crença de que as sociedades eram organizadas naturalmente ao redor de um monarca que era legitimado por uma força divina.

Como segundo fundamento, têm-se os acontecimentos históricos que permitiram a consciência do nacionalismo; a imprensa-capitalista facilitou o processo do mercado livreiro, alargando o comércio de livros e criando uma infinidade de campos de comunicação, que não estava nem tão acima do vulgar nem tão abaixo do latim clássico, o que possibilitou a consciência da existência de outros povos, outras linguagens, dentre outros surgimentos.

Um terceiro fundamento firma-se no desenvolvimento da ideia de que os fatos, ainda que ocorridos em locais diferentes, podem ligar as pessoas que neles estão envolvidas e fazer com que elas se reconheçam, criando assim uma consciência de compartilhamento temporal na medida em que tudo coexiste (ANDERSON, 1989, p. 48-54), surgem, portanto, oportunidades de uma nova forma de comunidade imaginada que, na verdade, é a base ou prepara o cenário para a nação moderna.

Também abordando a questão do esquecimento, Benedict Anderson salienta que certos fatos esquecidos e, em um certo tempo, lembrados pela história, quando a distância temporal os amenizou, podem ser interpretados sob outro ponto de vista. O esquecimento seletivo se constitui como um significativo instrumento identitário para a construção da nação enquanto comunidade imaginada, pois é de tais esquecimentos, em momentos históricos específicos, que se originam as narrativas da nação (In: ROUANET, 1997, p. 92). Assim sendo, da mesma forma como a nação nasce dos vazios e dos esquecimentos de um povo, também surge da imaginação dos indivíduos.

Concordando com o pensamento de Renan e de Anderson, Bhabha descreve as nações como construtos que têm seus horizontes efetivados somente “nos olhos da mente”. Para ele, os mitos do tempo ocasionam a perda das origens das nações, assim como das narrativas e somente “na memória seus horizontes se realizam plenamente” (In: ROUANET, 1997, p. 48). Mesmo que esta imagem da nação seja, de certa forma, considerada metafórica, ou até muito romântica, para ele, é da linguagem literária e das tradições do pensamento que surge a nação.

Stuart Hall também chama a atenção para o conceito de nação como um construto, salientando que “as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da *representação*” Como um sistema de representação cultural, a nação, além de ser uma entidade política, produz sentidos com os quais podemos nos identificar, e que, portanto, constroem identidades. Assim, os cidadãos partilham a ideia de nação tal como esta lhes é representada em sua cultura nacional, e que está contida nas histórias que são contadas sobre a nação, que conectam as imagens construídas da nação no passado, e a diferença das nações consiste justamente nas formas diferentes pelas quais elas são imaginadas (2005, p. 48-51).

A narrativa da cultura nacional pode ser feita a partir de diversas estratégias representacionais que são acionadas para construir um sentimento de

pertencimento comum. Entre estas, Hall destaca cinco formas pelas quais se narra a cultura nacional. A primeira delas enfatiza que a existência da narrativa da nação, como é apresentada na mídia, na história e literatura nacional, bem como na cultura popular, possibilita a criação de cenários, símbolos, rituais e panoramas nacionais que representam as vitórias e as derrotas partilhadas, ao mesmo tempo em que fornece sentido à nação. Tudo isso forma um enlace invisível que prende as pessoas ao passado de formas correlacionadas, tornando-as membros comuns desta comunidade imaginada.

Em segundo lugar, há as origens, a continuidade, a tradição e a intemporalidade, a identidade nacional é representada como primordial, no sentido de que está na pura natureza das coisas que evidencia e revelam a nação. Está desde o nascimento e sempre pronta a “reassumir” sua existência inabalável, mesmo em meio a guerras e catástrofes que o destino lhe reserva.

O terceiro elemento, ou melhor, estratégia discursiva, consiste naquilo que Halbwachs chamou de invenção da tradição. As tradições que muitas vezes são críveis no que diz respeito ao caráter de antiguidade, às vezes, são recentes e até mesmo parte de um conjunto de práticas inventadas de natureza ritual, que, pela repetição, têm o desejo de fundar algumas normas comportamentais e valores, implicando, de maneira contínua, em um passado.

O mito fundacional é o quarto elemento que serve de exemplo para ilustrar como é contada a narrativa da cultura nacional. Este mito pode estar ligado a um momento histórico do passado, a uma ação grandiosa ou a um ato realizado por uma figura “providencial”, com força de unir os indivíduos em torno de um pensamento, que fundam uma suposta identidade nacional.

Os mitos servem para dar ligação afetiva e sentimental a uma identidade nacional. Tais mitos tendem (mesmo que às vezes inutilmente), a fixar as identidades nacionais, servindo como uma espécie de essencialismo cultural. Esses mitos, ao mesmo tempo em que focalizam a origem da nação num passado distante que se perde no tempo, também contribuem para que os povos excluídos expressem suas mágoas e seus contentamentos de modo inteligível.

O quinto e último elemento é o fato de que a identidade nacional, muitas vezes, baseia-se simbolicamente na ideia de um *povo original*. Tal povo, no entanto, raramente exerce poder na nação, no que diz respeito às realidades do desenvolvimento nacional (HALL, 2005, p. 52-56).

É possível perceber uma valorização do esquecimento, entendendo então que as perdas ou as faltas da memória (seja ela voluntária ou involuntária) dos povos podem proporcionar novas criações. Isso pode vir a contribuir com a formação das identidades coletivas. Entretanto, para os judeus mais do que o esquecimento é a memória se que constitui em estratégia fundamental para a constituição da nação e da identidade nacional. Pelo canal da memória, pode-se mergulhar no passado e reavaliar a comunidade presente, pois para que o judeu consiga “salvar-se, tem que ressuscitar o reino encantado - a aura messiânica de outras eras - para mostrar o que podia ter sido, mas não foi; lamentar a felicidade perdida no passado e dar a sua dimensão possível no futuro” (SZKLO, 1990, p. 70).

2. 2 O país do Bom Fim: um verdadeiro *shtetl*

Embora o Bom Fim seja um bairro da cidade de Porto Alegre, Scliar o descreve como uma nação com fronteiras geográficas bem demarcadas em *A guerra no Bom Fim* (1981):

Consideremos o Bom Fim um país - um pequeno país, não um bairro em Porto Alegre. Limita-se, ao norte, com as colinas dos moinhos de Vento; a oeste, com o centro da cidade; a leste, com a Colônia Africana e mais adiante Petrópolis e as Três Figueiras; ao sul, com a Várzea, da qual é separado pela Avenida Oswaldo Aranha (SCLIAR, 2004, p. 5).

Esta visão do Bom Fim persiste na imaginação de Scliar e é repetida em obras não ficcionais, manifestando-se como expressão do desejo de inscrevê-lo na história dos bairros judeus espalhados no mundo. Nove anos após publicar *A guerra no Bom Fim*, Scliar descreve o bairro, em *Caminhos da esperança*, quase da mesma forma como o fez no romance:

O Bom Fim dos anos 30 3 40 era um verdadeiro *shtetl*, uma aldeia da Europa Oriental no meio de Porto Alegre. Limita, a leste, com as humildes habitações da Colônia Africana; ao norte, com as mansões da Avenida Independência e do Moinhos de Vento, o reduto da aristocracia rural, a

cavaleiro da cidade; a oeste – e deste separado por algumas ruas residenciais – com o centro; e ao sul, com o Parque Farroupilha. (SCLIAR, 1990, p. 38).

Note-se como a construção paralela autoriza pensar o país do Bom Fim como um verdadeiro *shtetl*, concepção já estudada em profundidade por Cornelsen (2005). Observa-se, nessa nova redação, maior detalhamento na descrição da localização do centro em relação ao Bom Fim, e uma mudança de ênfase, que passa de mera explicitação de localização para a discriminação da condição sócio-econômica de duas das comunidades fronteiriças ao Bom Fim, acentuando o contraste entre a opulência da Independência e Moinhos de Vento e a pobreza da Colônia Africana. A descrição seria repetida de forma quase idêntica vinte anos depois em *Entre Moisés e Macunaíma*:

[...] o Bom Fim dos anos 30 e 40 era um verdadeiro *shtetl*, uma aldeia da Europa Oriental no meio de Porto Alegre. Limitava, a leste, com as humildes habitações da Colônia Africana, um bairro de população predominantemente negra; ao norte, com as mansões da avenida Independência e de Moinhos de Vento, reduto da aristocracia rural, a cavaleiro da cidade; a oeste – e deste separado por algumas ruas residenciais – com o centro; e ao sul, com o Parque Farroupilha (SCLIAR, 2003, p. 48).

Quatro anos mais tarde, essa descrição é reafirmada, em *O texto, ou: a vida*. A descrição do centro ganha mais detalhes, equiparando-se à das outras três fronteiras, e detalhes históricos são acrescentados para esclarecer a denominação do parque que faz fronteira com o Bom Fim ao sul:

Porque o Bom Fim dos anos 30 e 40 era um verdadeiro *shtetl*, uma aldeia da Europa Oriental no meio de Porto Alegre. Limita-se, a leste, com as humildes habitações da Colônia Africana, um bairro de população predominante negra; ao norte, com as mansões da mansões da avenida Independência e do Moinhos de Vento, reduto da aristocracia rural, a cavaleiro da cidade; a oeste com o Centro, seus bancos, suas casas de comércio; e, ao sul, com o Parque Farroupilha, que recebeu este nome em 1935, ano do centenário da Guerra dos Farrapos (1835-1845), que opôs os gaúchos ao governo central (SCLIAR, 2007, p. 31).

Uma vez que a nação do Bom Fim é persistentemente descrita como um *shtetl*, cabe explicitar este conceito. *Shtetl* é um termo do ídiche, o grau diminutivo de *shtot* (cidade) e significa “cidadezinha” ou “aldeia”. Para Cornelsen (2005), esta expressão, mais do que uma simples designação de espaço, carrega um significado que denota o *modus vivendi* de seus habitantes. Era no *shtetl* que se ajuntavam os imigrantes com “afinidades regionais e culturais, no caudal diversificado da imigração israelita” (IGEL, 1997, p. 78).

O aparecimento do *shtetl* se deu quando os judeus foram para a Europa Oriental como resultado de dois processos intimamente relacionados: sua exclusão social da sociedade na Europa Oriental e na Rússia Czarista, e a colocação em uma Zona de Residência Judaica. Restringia-se, assim, seu direito de circulação em cidades e em certas regiões da Rússia, e se proibia a aquisição e posse de campos de cultivo. Essa segregação foi criada pelo czar Nicolau I e mantida pelos czares Alexandre II e III, (GRITTI, 1997). Neste núcleo básico de convivência, os judeus eram meramente habitantes e não cidadãos, pois estavam ali confinados, conforme determinava a lei (SCLIAR, 1990, p.12; 2003, p. 29-30).

Foi no período entre 1880 a 1910 que ocorreu a ruína do mundo do *shtetl*. A imigração de milhares de judeus que habitavam no *shtetl* aumentava de modo acelerado, devido aos *pogrons* (“destruição” ou “tempestade”, na significação russa): durante todo o século XIX, acumulou-se na Rússia uma grande gama de leis excludentes e discriminatórias contra os judeus, firmadas num anti-semitismo ferrenho. Os judeus que permaneciam em áreas russas eram vítimas de epidemias e da guerra civil, e continuavam sendo alvos de mais *pogrons*, que “se repetiram e chegaram a seu auge com a humilhante derrota da Rússia pelo Japão, em 1905” (SCLIAR, 1985, p. 50).

Assim, os *shtetl* foram falindo e seu fim foi marcado na Segunda Guerra Mundial, quando nazistas foram sumariamente destruindo estes lugares e eliminando seus habitantes. Então, abandonando a vasta área da Europa Oriental, e também a reserva que lhe era claramente limitada, os judeus fugiam dos trágicos efeitos do anti-semitismo. Como Gritti enfatiza, a imigração judaica para a América está ligada a um contexto de discriminação (1997, p. 22).

Surgem então inúmeras instituições de amparo aos judeus; a que mais tinha poder político e econômico para auxiliar os imigrantes era a *Jewish Colonization Association* (ICA), fundada em 1891 com o objetivo de dar assistência aos que fugiam das perseguições, formando colônias em diversos países do sul e do norte da América e também em outros países. No que se refere à imigração judaica para as terras brasileiras, embora a presença dos judeus já se evidenciasse pouco tempo depois do descobrimento do Brasil em 1500, com o degredo de judeus de Portugal para a nova colônia, no Rio Grande do Sul essa corrente migratória inicia entre o século XIX e primórdios do século XX (EIZIRIK, 1984, p. 15-18).

A intensificação da imigração judaica para o Brasil se deu no período posterior à Primeira Guerra Mundial. Isso ocorreu porque países como os Estados Unidos, Canadá e Argentina, que recebiam grande número de imigrantes judeus, passaram a adotar medidas limitadoras, que freavam sua entrada (GRITTI, 1997). Ao chegarem ao Brasil, esses imigrantes judeus procuravam ficar aglomerados num mesmo lugar, onde se sentissem a vontade para realizarem suas atividades de sobrevivência e expressarem sua cultura com pessoas que tivessem a mesma origem, ou seja, que estivessem ligadas a uma mesma tradição, com “recordações da mesma região natal, parentes e amigos recentes” (CORNELSEN, 2005, p. 50). Assim, o episódio da imigração possibilitou o “processo de transposição cultural” e com isso, o crescente aparecimento de *shtetlização* com suas raízes no antigo mundo judaico do *shtetl*.

Inicialmente, o destino destes imigrantes era a agricultura, e a maioria deles fixou-se à terra, tirando dela seu sustento. A vida no campo tinha dificuldades: as casas eram de madeira, não havia eletricidade, os meios de transportes eram primitivos e não havia muitos produtos manufaturados para consumo. O sabão era feito de sebo e soda cáustica; o banho era no rio. As crianças iam a pé e descalças para escola numa distância de vários quilômetros.

Essas razões, juntamente com a falta de experiência prévia de alguns imigrantes para a atividade agrícola, afastariam, mais tarde, os judeus do meio rural. Segundo Eizirik (1984), os imigrantes judeus se instalaram em vários núcleos residenciais que foram fixados em diferentes lugares do Rio Grande do Sul como Erechim, Passo Fundo, Santa Maria, Uruguaiana, Pelotas, Bagé, Rio Grande, Cruz

Alta, Santo Ângelo, Santana do Livramento, Cachoeira do Sul e Porto Alegre, no Bom Fim.

Ao virem do campo para a cidade, ou diretamente de sua terra de origem, os imigrantes que tinham profissão colocavam seu ofício em prática, e os outros obtinham o sustento da família trabalhando como mascates. Basicamente, predominavam as atividades de *stolher* (carpinteiro), *katzev* (açougueiro), *shister* (sapateiro), *shornek* (seleiro), *guechefztzman* (negociante), *kowel* (ferreiro), *balgule* (carroceiro), *modisque* (costureira), *sherer* (barbeiro), *shnaider* (alfaiate), *bube* (parteira) etc. Os habitantes de um *shtetl* usavam indumentárias típicas e celebravam festas religiosas anuais em comunidade. Alguns abandonaram certas regras alimentares, elegendo o alimento de acordo com os recursos que o Brasil oferecia.

No Bom Fim, onde predominavam apenas casinhas singelas de portas e janelas, as ruas eram calmas, e sua tranquilidade era raramente quebrada por algum automóvel que por lá passava. As casas eram tão pequenas e carentes de conforto que seus moradores, muitas vezes, escolhiam a rua. Senhoras gordas ficavam por ali a falar da vida alheia, os vendedores falavam em alta voz no afã de despacharem seus produtos, enquanto mães ansiosas corriam atrás dos filhos a lhes oferecer bolachinhas e bananas. Os meninos jogavam futebol, bolinha de gude e figurinha, brincavam de esconde-esconde e pega-ladrão. As meninas preferiam brincadeiras de roda.

A população procurava estar constantemente junta. Nas noites de verão, cadeiras eram postas nas beiras das calçadas e a comunidade se reunia para conversar; havia também quem preferisse se reunir nos bares. Nas frias noites de inverno, o encontro era nas casas, onde se reuniam para o chá, para um bate-papo, o jogo de dominó ou o joguinho de cartas. Vida espiritual, educação, cultura, diversão e esporte - tudo se concentrava no Bom Fim (SCLIAR, 2003, p. 48-52). Lá, diferentemente dos habitantes do gueto, os judeus eram cidadãos, e não meramente habitantes:

Do gueto não se saía (a não ser, na época do nazismo, para os campos de extermínio); do bairro era possível sair, mudar até – e muitos realmente mudavam. Mas no bairro havia a sensação de comunidade, como se

fôssemos uma grande família. Todos sabiam de todos, ninguém tinha segredos: privacidade ali era um conceito estranho, ofensivo até (SCLAR, 2003, p. 49).

Scliar acentua como os judeus amavam o *shtetl*: mais do que uma aldeia ou cidadezinha, era “um reduto espiritual, um cadinho de emoções ... uma morada do coração”. Mesmo “pobre e ameaçado”, constituía-se em “lar, em cujo telhado míticos violinistas tocavam as melodias de um passado que se confundia com o presente” (2003, p. 30). Como se verá no próximo capítulo, é este lugar do coração que Scliar escolhe para ser o espaço onde se movem os personagens de *A guerra do Bom Fim*.

3 NO PAÍS DO BOM FIM: TRÂNSITOS MULTICULTURAIS E A NARRAÇÃO DA GUERRA

Quem, ainda que envolvido e não desnavegado em margens, não tomou na boca toda dos sentidos, ainda que em silêncio oculto, o sabor da margem?

Homi K. Bhabha

Analisa-se, aqui, o processo de representação da vida cotidiana da comunidade judaica na cidade de Porto Alegre, mais especificamente, no bairro Bom Fim, no romance *A guerra no Bom Fim*. Caracterizado como um espaço multicultural, em que a herança cultural trazida para os trópicos pelos judeus imigrantes, do leste europeu, no início do século XX está em constante negociação cultural com outras comunidades étnicas, o Bom Fim constrói-se como um pequeno país caracterizado pelo entrecruzamento de fronteiras culturais e étnicas. Assim, num primeiro momento, estuda-se a representação da vida nesse entre-lugar. Após, numa segunda parte deste capítulo, analisa-se a peculiar versão da Segunda Grande Guerra narrada no romance, no qual as tensões entre alemães e judeus ocupam um espaço privilegiado no imaginário do protagonista, que carrega em si um grande sentimento de pertença.

3.1 - O Bom Fim como uma nação multicultural

Diferentes etnias, diferentes origens resultam em óticas variadas segundo suas bagagens de vida. Assim cada cultura reivindica seu espaço na literatura para tratar de tradições distintas.

Zilá Bernd

A tematização do entre-lugar atravessa e sustenta a narrativa em *A guerra no Bom Fim*. O modo como o romance é construído, bem como a forma pela qual o narrador vai apresentando o ambiente e exibindo as personagens – seres dotados

de características e identidades culturais diversas, que habitam num mesmo local – já remete à ideia de um terceiro espaço que ali se constrói. Este tema está tão evidente, que Scliar chega a apresentar o Bom Fim, onde acontece a maior parte das ações do romance, com dimensões e confrontações fronteiriças, marcando sua localização como se fosse uma nação, uma pequena nação imaginada, como visto no capítulo anterior. Assim, já de início, o narrador faz um pacto com o leitor e o convida para conceber este bairro como um pequeno país:

Consideremos o Bom Fim um país - um pequeno país, não um bairro em Porto Alegre. Limita-se, ao norte, com as colinas dos moinhos de Vento; a oeste, com o centro da cidade; a leste, com a Colônia Africana e mais adiante Petrópolis e as Três Figueiras; ao sul, com a Várzea, da qual é separado pela Avenida Oswaldo Aranha (SCLIAR, 2004, p. 5).

Percebe-se, por esta descrição, que o pequeno país do Bom Fim fazia fronteira, a leste, com população de outra origem étnica. As demais fronteiras marcam indicativos da variação do poder socio-econômico. Estas proximidades geográficas e as diferenças econômicas propiciam o convívio com os negros (e com outras etnias, mencionadas no decorrer do romance), assim como um inevitável entrecruzamento de destinos e intercâmbio de posições, propiciando a negociação de espaços culturais diferentes a partir da flexibilidade das fronteiras.

Como um bom contador de histórias, Scliar inicia apresentando o Bom Fim, local que estabelece como o espaço principal no qual irá acontecer a narrativa. Em seguida, ao afirmar que era o ano de 1943, marca o tempo, um tempo de guerra. No inverno, acentuam-se a guerra e as necessidades econômicas; é também tempo de morte. A primavera e o verão são tempos de paz e amor. Através da passagem dos dias e das estações o narrador marca a passagem do tempo.

Ao longo de todo o romance, descreve o cotidiano miúdo da aldeia, e onde e quando tais ações têm lugar. Inicialmente, o narrador caracteriza um típico dia no bairro, como que apresentando a crônica da vida na aldeia do Bom Fim. Inicia com a descrição de fria manhã de inverno, quando já

as ruas do Bom Fim iam se enchendo de gente – mulheres enroladas e chalés, regateando com os verdureiros e contando às vizinhas as últimas novidades: meninos de cabelos úmidos e nariz vermelho de frio, a caminho do colégio (SCLIAR, 2004, p. 7).

O país do Bom Fim era completo. Havia ruas, ruelas, lojas e mercados (embora esses últimos fossem pequenos). Pouco a pouco, emergem na narrativa as instituições e pessoas que contribuíam para suprir as urgências sociais, educacionais e religiosas: a escola para onde os meninos caminham pela manhã, a igreja católica e a sinagoga, médicos e também o cemitério. Havia também os comerciantes: o indefectível mascate judeu, juntamente com os sapateiros, barbeiros, alfaiates e tudo mais: “O sol aquecia as calçadas molhadas, os sapateiros martelavam, os alfaiates costuravam, os marceneiros manejavam o serrote, o formão, a torquês, a goiva e a pua” (SCLIAR, 2004, p. 8).

Concomitantemente à descrição do espaço físico, os personagens vão sendo introduzidos. Ainda cedo da manhã, Pessl, esposa do velho Leão, ouvia o verdureiro Pedro e já botava para fora da janela sua cabeça de pássaro para negociar, sempre regateando:

- Aqui verdureiro!

Pechinchava por cada pé de alface, por cada molho de salsa. O verdureiro se irritava, entregava as hortaliças, jogava as moedas na bolsa de couro que trazia a tiracolo, e subia a Fernandes Vieira, jurando nunca mais voltar. Mas no outro dia lá estava, discutindo com a freguesa (SCLIAR, 2004, p. 64).

Com humor, Scliar não se furta a caracterizar a idosa senhora de acordo com o estereótipo do judeu regateador. Divertidamente, descreve também a ansiosa mãe judaica, sempre pronta a fornecer alimento para o filho, que lhe parece fraco. De forma similar, retrata os outros grupos étnicos – negros, poloneses e alemães - de acordo com os estereótipos pelos quais eram vistos pelas outras etnias: há os negros assustadores e agressivos, e freqüentemente ébrios, as mulatas atraentes e voluptuosas, o funileiro polonês católico, sempre bêbado, que almejava picar os judeus em pedacinhos. A descrição abaixo é típica:

os grandes negros da Colônia Africana ainda dormiam, ressonando forte e cheirando cachaça. Três mulatas dormiam dilatando as narinas com volúpia. As gordas avós judias dormiam, os pálidos judeuzinhos dormiam de boca aberta e respiração ruidosa por cauda das adenóides. As mães judias dormiam seu sono leve e intranquilo. Os pais judeus dormiam; logo acordariam e iriam, bocejando, acender os fogões de lenha, tossindo e lacrimejando quando as chamas úmidas começassem a desprender fumaça (SCLIAR, 2004, p. 6-7).

Assim, a ambientação do romance configura o Bom Fim como uma comunidade multicultural. Pessoas com registros de nomes que revelam origens diferentes disputam ou usufruem de um mesmo espaço. Durante as madrugadas de inverno,

a cerração subia da Várzea e invadia o Bom Fim. As pombas passeavam no leito da rua, bicando grãos caídos entre as pedras. Passava a carrocinha do leiteiro João, passava a carroça do padeiro Shime (SCLIAR, 2004, p. 6).

A apresentação de pessoas com um nome brasileiro e de outras com um nome judeu (que recordam figuras da comunidade e da literatura iídiche) no mesmo lugar, e que se relacionam, inclusive com atividades profissionais semelhantes, é a primeira indicação da multiculturalidade naquele espaço. Desta forma, o bairro se caracteriza como um entre-lugar, pois, assinalados pelas suas fronteiras (ou pelo esvaziamento delas), há um país dentro do outro, e o Bom Fim oscila em ser ou não ser uma aldeia judaica.

Naturalmente, um espaço privilegiado é reservado à descrição dos habitantes judeus. Numa identificação com a memória étnica, crianças são associadas a figuras bíblicas memoráveis na história do povo judeu. Embora o narrador não mencione explicitamente, Joel possui as mesmas características físicas do Rei Davi: baixo, ruivo e sardento. Esse foi um rei popular do antigo Israel, considerado um dos patriarcas da nação. Tais características, aliadas a uma inerente capacidade de liderança, faziam com que Joel, no Bom Fim, se sentisse também como um rei (SCLIAR, 2004, p. 20). Outra associação está na ação da meiga Raquel, que se fantasia de Rainha de Sabá, e dança imaginando ardentemente a face do trigueiro Rei Salomão (SCLIAR, 2004, p. 22).

Entre os habitantes mais idosos, havia judeus que tinham recordações comuns da pátria de além-mar, e lembravam-se dos fatos ocorridos em sua jornada errante, do folclore judaico e das narrativas da Diáspora. Ali, ao entardecer, sob uma luz mágica e dourada, as famílias se reuniam e contavam

uma história da Rússia, outra história da Rússia. A voz do vendedor de pinhões ia se extinguindo; só o abafado trovejar do bonde J. Abott e o longínquo latido do cão 'Melâmpio' quebravam o silêncio. Os vizinhos se

despediam, voltavam para suas casas caminhando encurvados na cerração (SCLIAR, 2004, p. 9-10).

Pessl colocava os netos no colo e narrava-lhes incríveis fatos da Rússia; “falava também de tempos em que os homens seriam como irmãos, tempos de paz e felicidade; os meninos ouviam-na e adormeciam sorrindo” (SCLIAR, 2004, p. 63-64).

A recuperação das sagas de várias gerações judias está estampada logo nas primeiras páginas desse romance, quando é traçada a origem de Samuel e Leão, respectivamente, pai e avó de Joel, o personagem principal da história. Como tantos outros imigrantes,

Samuel também era da Rússia. Pequeno ainda, viera com sua família para o Brasil. Como muitos outros judeus, que estavam cansados da miséria, da neve e dos *pogroms* da Rússia czarista [...]

Leão, pai de Samuel, ganhou uma gleba na colônia de Filipson e lá construiu uma casa. Não foram felizes aqueles pioneiros. Leão era alfaiate; sabia manejar agulha e linha, não a enxada. Ia derrubar uma árvore - a árvore caía em cima dele. Botava fogo no mato - e quase queimava a própria casa. Nada dava certo. Os gafanhotos devoraram a primeira colheita, sua mulher foi picada por cobra, o filho mais velho teve apendicite e morreu. Leão começou a beber. A família deixou a colônia e veio de trem para Porto Alegre (SCLIAR, 2004, p. 10-12).

Na descrição da transição do judeu da colônia (Filipson) para o Bom Fim, a passagem que envolve a égua Maliciosa, linda e sensual, dá também lugar a uma referência típica ao gaúcho da estância. O capataz, incumbido de matar a égua por ser tentadora aos desejos carnis dos peões, preferiu vendê-la para o fazendeiro Soares de Castro. Este também entrega-se aos encantos e à sensualidade da égua que, silenciosamente, o abandona mais tarde e se abriga na estrebaria do velho Leão:

No outro dia o colono descobre-a. Cheio de alegria chama a família, rodeiam a égua que repousa sobre a palha. E um traz água, e outra capim fresco, e outro lava-a. É a primeira dádiva que recebem; o velho leão chora e agradece ao todo poderoso. Batiza-a de ‘Malke Tube’ e atrela-a na carroça. A égua resiste; seus olhos brilham de fúria, pateia a quem se aproxima. Finalmente o velho leão Perde a paciência e dá-lhe de relho. ‘MalkeTube’ entrega-se.

Seis meses depois a família deixa Filipson e viaja para Porto Alegre. ‘Tube’ vai junto, num vagão de carga, vendo fugir ao longe as coxilhas (SCLIAR, 2004, p. 13-14).

Os judeus consumiam comidas *ídiche*: *latkes* (panquecas de batata ralada, tradicionalmente servidas nas festas judaicas de chanucá); *borschat* (sopa de beterrabas ou repolho, servida fria ou quente, às vezes com creme de leite azedo); *kneidlech* (bolas de farinha bem temperadas), o *guefilte fish* (peixe recheado e servido com molho de raízes fortes) e a *matzot* (assadas durante os 30 dias que antecedem *Pessach*). Estes dois últimos pratos eram servidos na festa da Páscoa. Cedo de manhã, cultivam o hábito de tomar chimarrão, juntamente com os outros moradores do Bom Fim:

A água fervia na chaleira de ferro esmaltado. Samuel e seus vizinhos tomavam chimarrão. Isaac tomava o chimarrão chupando balas de mel; Samuel ria, dizendo que para um gaúcho de verdade o mate devia ser amargo. Obe, o 'Torto', acreditava no chimarrão como diurético, Samuel usava-o como laxante. Passavam a cuia de mão em mão e sugavam o infuso quente pela mesma bomba - sem medo, porque o Dr. Finkelstein afirmava que o calor mata os micróbios (SCLIAR, 2004, p. 7).

Além do chimarrão, outra comida tipicamente gaúcha passou a figurar na mesa judaica: o churrasco, comida sem dispensar o chá servido no samovar, lembrança dos hábitos trazidos da Rússia. A culinária judaica, misturada e intercambiada aos pratos da culinária gaúcha, é mais um contraste que revela o Bom Fim como um entre-lugar na representação ficcional de Scliar. Essas marcas, contribuem para a constituição do Bom Fim como um país de nascente não unitária, como atestado pelos diferentes usos e costumes. Também remetem à imagem dos "judeus de bombachas". A expressão, cunhada por Jacques Schweidson, descreve como os judeus, ao poucos, se adaptam à nova terra, adotando hábitos híbridos, numa mistura da herança cultural gaúcha e judaica (SCLIAR, 1990, p. 26).

Uma vez que os habitantes do Bom Fim não estão reclusos a um gueto, mas desfrutam de plena cidadania, o trânsito para além dos limites do bairro propicia campo para ainda outras negociações culturais. Um exemplo disso é o ir e vir de Samuel, acompanhado de Malke Tube, o presente de Deus que, brochada à charrete, o auxiliava no mascatear. Assim penetrava nos "poros da sociedade", para além dos limites do Bom Fim (SCLAIR, 2004, p. 14). Tamanho era o esvaziamento de fronteiras e o livre trânsito de Samuel entre elas que, ao sair vender tecidos, era convidado, pelas famílias de seus fregueses, para batizados e casamentos.

O trajeto diário de Joel ao colégio Lídice provê outro exemplo desse cruzamento de fronteiras. Todas as manhãs, o mesmo passa pela rua Fernandes Vieira, por um terreno baldio e pelo palacete azul, até chegar à esquina da Avenida Oswaldo Aranha, onde ficava a olhar uma vitrine em que estavam os ex-votos, de cabeças brancas de cera, mãos e pés, seios harmoniosamente modelados. Esses ex-votos estavam ali expostos como reconhecimento por graças e benções alcançadas, caracterizando ações tipicamente oriundas de crenças e devoções brasileiras.

Já no Colégio Lídice, o menino estava, mais uma vez, em território judeu. As crianças formavam fila sempre ao som do Hino do Colégio que, além de valorizar o saber, ensinava a amar a suas venturas, etc. De uniforme azul e branco, meninos e meninas sorriam e se integravam irmanados por um mesmo sentimento de pertencimento.

O mesmo entrosamento e união não ocorriam com Marcos, cujo pai achando que o Colégio Lídice deixava a desejar, e o matricula numa escola que não pertencia à comunidade judaica, na qual o menino é alvo de resistências e intolerâncias. Sofre em sala de aula, recebendo críticas por ser judeu. Como o único judeu na sala de aula, é chamado a responder pelos atos de seus compatriotas, que o professor denuncia como os articuladores da Companhia das Índias Ocidentais, que em muito prejudicou o Brasil (SCLIAR, 2004, p. 17). Frente a esses choques culturais, visado por todos os colegas de sala, Marcos cede, suicidando-se ao tomar veneno para barata no Parque da Redenção. Quando voltava para casa,

Ele atirou a pasta no lago e deitou-se na grama, fitando o olho escarminho do sol poente. Uma espécie de secura apertou-lhe a garganta, desceu-lhe pelos braços e pernas que ficaram escuros e secos como patas de barata. E barata ele virou, uma barata grande que voava sobre o Bom Fim e olhava, divertida, o velório na Rua Felipe Camarão (SCLIAR, 2004, p. 18).

A passagem faz uma associação direta à *Metamorfose*, de Franz Kafka, remetendo à transformação de Gregor Samsa em gigantesco inseto. Num comentário meta-textual, orientando o leitor quanto ao intertexto, pois há especulação de que Kafka

tenha passado despercebido no Colégio Lídice e, se não fumava, não colecionava figurinhas do Brocoió e não ia ao Cinema Baltimore nos domingos – quem saberia de sua existência? Talvez ele mesmo assim o desejasse. Estava-se em guerra e os pais dele falavam alemão. Essas coisas eram altamente suspeitas, então (SCLIAR, 2004, p. 19).

O texto é, também, um comentário irônico à questão da pertença: mesmo entre freqüentadores da mesma comunidade, aqueles que não cultivam os mesmos hábitos e não falam a mesma língua são ignorados. Além disso, há o registro às discriminações ocasionadas pela ambiência da Segunda Guerra Mundial, e o medo dos alemães. Quem sabe, como sugere o romance, as crianças judias, ao meio dia quando voltavam do colégio, brincavam e jogavam com as figurinhas de Carlitos e Brocoió, (brincadeiras e colecionáveis brasileiros), junto com Kafka, num cruzamento de saberes e culturas? Por outro lado, a alusão a um escritor judeu, e a incorporação de textos kafkianos ao romance, estabelece um elo entre a literatura produzida no Brasil por Scliar e a literatura judaica mundial. Semelhante efeito tem a menção a Chagall quando da descrição do doente e franzino Nathan, que em sua fraqueza parece ao irmão voar, como os seres pintados pelo artista russo:

Nesse bairro, nesse pequeno país, a esta luz, Chagall teria visto os violinistas em lento vôo sobre os telhados; eram quatro; três, quem seriam? O quarto era Nathan, filho de Samuel e Shendl e irmão de Joel; Nathan, que teve uma hemoptise tocando 'A idische Mane' e caiu morto sobre a estante. Esses violonistas nunca mais foram vistos; desapareceram durante a guerra (seres de pouca velocidade, seriam alvo fácil para os 'Stukas' e 'Messrschmitts') (SCLIAR, 2004, p. 8).

Surge, assim, no mundo de sonhos e idealizações infantil, o lirismo contido nas pinturas de Chagall, que expressam a nostalgia de um mundo que não existe mais e o desejo de um espaço onde todos possam partilhar o mesmo sentimento de pertença. Ao trazer as obras de Marc Chagall (1887-1985), para o seu romance, Scliar, de modo imagético, trava um diálogo com a obra desse pintor e desenhista, nascido num *shtetl* chamado Vitebsk, na atual Bielorrússia.

Como Scliar, Chagall inspira-se nos sonhos e mitos do povo errante e, ao retratar sua aldeia, alcança dimensões universais. Mesclam-se, assim, histórias

individuais com a memória coletiva judaica. As imagens flutuantes (o Nathan, de Scliar, e o Violonista de Chagal), ao aparecerem voando pelo *shtetl*, demonstram o desejo de libertação, ao mesmo tempo em que retratam o aconchego e o abrigo dos indivíduos nas comunidades judaicas.

Talvez nenhum outro episódio illustre mais completamente a diversidade cultural que ocorre no Bom Fim do que as passagens que envolvem o “negrão Macumba”, cujo apelido, segundo Cornelsen, já é “a mescla de culturas, a misturar realidades do espaço ‘brasileiro’ e do ‘país do Bom Fim’” (2004, p. 170). É em meio à celebração da festa da *Pessach* que ele aparece nos fundos da casa de Joel. De acordo com o momento da celebração, é percebido inicialmente como comparável à figura ameaçadora de Faraó, opressor dos judeus:

Era enorme e tinha um serrote na mão pareceu a Shendl tão ameaçador quanto o Faraó o era para os judeus no Egito.

Macumba. Diante do mar, insensível aos flagelos: gafanhotos e rãs que pulavam sobre ele, úlceras que se abriam em seu corpo, sangue que corria de uma ferida em sua cabeça.

- Vai embora, malvado! - gritava Shendl enfurecida. - Sai daqui assassino! Tuas mãos estão sujas de sangue de judeus! (SCLIAR, 2004, p. 29-30).

Indiferente aos apelos e as pragas proferidas por Shendl, Macumba atravessa o quintal e segue em direção a ela, interrogando ingênua e gentilmente se havia lenha para serrar. Shendl entende que projetara uma idéia errônea sobre as intenções do negro; ela compreende a necessidade dele, e logo deixa-o serrar “muita lenha por um pouco de pão”. A figura do negro é aceita pela família de Joel, e mostra não ser sanguinário, cruel ou devorador de judeus, “ao contrário, era inimigo dos nazistas e amigo do Rei Joel, a quem tornou sábio como Salomão pelo ensino de segredos valiosos” (SCLIAR, 2004, p. 30-31).

A negociação cultural se dá de tal maneira entre o microcosmo do pequeno país do Bom Fim e o macrocosmo do Brasil, que até mesmo atinge dimensões religiosas, justapondo a celebração da *shabat* e os trabalhos de despacho. Macumba torna-se amigo dos judeus e conseqüentemente “inimigo dos nazistas”. Fazia despachos para os alemães perderem a guerra e cada vez se entrosava mais com os judeus.

Essas negociações entre negros e judeus se ampliam mais ainda quando Nathan e Macumba, no fundo do quintal, comem juntos alguns dos alimentos da culinária iídiche, inclusive os servidos na *Pessach*. Em troca, Macumba dá a Nathan arroz, feijão e pirão de farinha de mandioca, e este os come vorazmente. Nathan doa alimento em tal quantidade que o negro leva a sobra para seus filhos. (SCLIAR, 2004, p. 31). Ao levar à colônia africana alimentos da celebração dos judeus, a influência da cultura judaica passa a abranger toda a família de Macumba.

Macumba cultiva amizade não apenas com a família de Joel, mas também dialoga com outra família judia: a família de Dona lente, mãe de Rosa, de Massa Fina, de Rute e de Raquel, que era gêmea de Jacob. Recebe dinheiro de Dona lente para trazer gatos que seriam dissecados por Jacob, que, como futuro aluno da Faculdade de Medicina, necessitava praticar anatomia. Mais tarde, segundo testemunho do Dr. Finkelstein, Jacob seria um excelente cirurgião (SCLIAR, 2004, p. 46).

A amizade e conhecimento mútuo proporcionada pela aproximação entre Macumba e as família do Bom Fim provocou grande esvaziamento do preconceito cultural entre negros e judeus. O negro, antes desprezado e até mesmo considerado como “malvado” e “assassino”, passou a fazer parte da vida familiar dos judeus, e se introduzia junto à turma do Bom Fim, com cigarros *Baliza* e *Colomy*. Sua morte foi muito sentida por Nathan, que sondava “ansioso o horizonte, na esperança de avistar o negro” (SCLIAR, 2004, p. 32).

A descrição de Madalena a partir do viés da sempre sabida sensualidade da mulata marca mais uma das ocasiões em que Scliar assimila, ironicamente, o estereótipo corrente. Descreve a personagem como alguém que deseja se deitar com todos, sempre caminhando pelo Bom Fim a fazer convites provocantes: “e daí, meus judeuzinhos? Querem me comer?” (Scliar, 2004, p. 57).

Neste romance, Scliar faz um esforço para desfazer a visão monolítica do estereótipo ao tornar equiparáveis judeus e negros, pois tanto as alegrias como as frustrações da pobre mulata Madalena e de Shendl, esposa de Samuel, são as mesmas. A mulher judia queixa-se aos filhos que ela e seu esposo gastam muito para criá-los e que têm despesas com as doenças (principalmente de Joel que tinha vermes); a família veste-se mal e que (em outros tempos) tiveram fome. Sem

nenhum divertimento, Shendl passa dia e noite cozinhando, lavando e cuidando das roupas dos filhos e do marido.

Também a mulata Madalena não tem uma vida de regalias e riquezas. Só consegue viver melhor quando se casa com Elias, que é empreendedor, e chega a ser dono de uma grande rede de lojas. Assim, Scliar revela uma grande equivalência dos destinos tanto dos judeus como dos negros, determinados pela condição de pobreza de ambos.

Marcas de intercâmbios culturais sempre pairam no Bom Fim. O casamento do terrível Elias com uma *gói* é uma clara marca destes rompimentos e a revelação de um entre-lugar, pois “não só tinha casado com uma *gói*, como ainda a trouxera para morar com a mãe, cobrindo a velha de vergonha” (SCLIAR, 2004, p. 56). A discriminação e conflito de identidades, além daqueles revelados pelo polonês que deseja picar os judeus e dos meninos negros malvados que anunciavam “fazer churrasco de judeuzinho”, também está explicitado em outras situações; a ambiência da Segunda Guerra Mundial, à sombra da qual o romance se desenvolve, faz com que o conflito entre alemães e judeus ganhe relevo no romance.

Há uma tentativa de exclusão e isolamento dos judeus por parte dos alemães, como no episódio em que um alemão bêbado entra no Serafim, o Palácio do Fedor, bar em que a comunidade se reunia para falar da guerra da Europa, dos combates, combatentes e combatidos. O alemão não somente se compraz com o extermínio dos judeus, como convida um jovem judeu a se retirar do bar:

Um dia entra no Serafim um estranho. Um alemão louco e bêbado. Chega gritando:

- Hitler vai fazer churrasco dos judeus. É o fim desta raça triste!

Todo mundo fica parado, nunca expectativa tensa. Ely continua a jogar calmamente. Só se ouve o ruído seco das bolas de marfim. O alemão aproxima-se do rapaz:

- Ora, veja só quem está jogando no meio dos homens. Cai fora fedelho! Volta para os cueiros, judeuzinho! (SCLIAR, 2004, p. 58).

Nesta passagem, ao anunciar o holocausto, nota-se um “agauchamento” do holocausto. Em vez dos fornos, como na Europa, aponta-se para um extermínio seguindo a tradição do lugar: o churrasco.

Os rompimentos e os intercruzamentos de culturas não se dão apenas com os judeus. Ralf, único alemão que sobreviveria à batalha de Capão da Canoa, casa-se com Maria, que junto com as irmãs Marieta e Madalena formava o trio de mulatas sensuais. Nessa família materializa-se mais um conflito étnico: o crime macabro dos filhos do alemão Ralf Schmidt, que matam e fazem churrasco do judeu Samuel, num novo agauchamento do holocausto, que já não é, porém, apenas anunciado ou sugerido, mas consumado:

Gotas de gordura caem crepitando sobre as brasas.

- Quero comer! – berra Maria.

Vai até a churrasqueira cambaleando, corta um pedaço de carne, morde-o com vontade.

- Ui! Está quente!

Olha o marido e os filhos:

- Porque estão parados aí, seus molengas? Vamos sentar e comer! Não é todo dia que tem churrasco aqui [...].

Meus parabéns, Alemão. - Aponta para a carne. - É de ovelha?

- Para que queres saber? – a mulher ri, piscando o olho. - A cavalo dado não se olha os dentes.

Sentam-se à mesa Maria come com apetite (SCLIAR, 2004, p. 113-114).

O conflito entre judeus e alemães assume contornos menos sombrios na disputa entre Dudi e Frida. Aos domingos, Joel e sua turma iam assistir ao programa de auditório do Adroaldo Guerra ou do Piratini, onde se apresentavam cantores, músicos, gaiteiros e imitadores, que divertiam muito os meninos judeus. Mas esta alegria termina quando a família alemã passa a ir aos programas. Frida, filha do casal alemão, sobe no palco para competir com Dudi, o mais inteligente da turma de Joel. E “tudo que Dudi sabia sobre Freud, Frida conhecia a respeito de Nietzsche; Dudi não errava nada sobre Mendelsohn, Frida acertava tudo sobre Wagner, Scholem Aleichem e os Niebelungem, Soutine e matemática superior” (SCLIAR, 2004, p. 40).

Neste episódio, existem, pelo menos, dois aspectos curiosos. O primeiro é que, pelo próprio questionamento feito por Adroaldo Guerra a Dudi e Frida, está a imagem do embate entre judeu e alemão. Não se confirma, porém, a superioridade de qualquer dessas etnias: ao contrário, há evidência do conhecimento intelectual de ambos os competidores. O segundo, quando há o anúncio de que a competição fora empatada e Dudi é forçado a dar o prêmio (uma caixa de finos bombons) a Frida. O narrador associa a imagem de Frida à de Mata Hari, pois alguém viu a menina alemã enviar um beijo furtivo para Dudi, na intenção de seduzi-lo.

Aos intercâmbios culturais narrados no decorrer do romance, junta-se, mais ao fim da narrativa, a aproximação de uma negra à família de Shendl. Após sua internação em um hospital psiquiátrico, Joel e Samuel empregam em sua casa uma mulata para lhe servir: “uma mulher vinha da antiga Colônia Africana e fazia comida para eles, resmungando. Comiam em silêncio e sem apetite. A mulher lavava os pratos, arrumava um pouco a casa e se ia” (SCLIAR, 2004, p.101).

Nesse episódio acontece mais um encontro de etnias, e existe a marcação do estado depauperado da família de Joel, que agora tem que ser servida por uma negra, que não lhes dá a mínima atenção. Mas a essa altura, Joel já era homem e se deitava com mulatas *goim*, que lhe davam muita alegria. Contudo, se por um lado Joel se entregava aos deleites com mulheres não judias, por outro, o primo de Samuel, que chegara da Europa, sobrevivendo dos campos de concentração, ainda evitava os alemães:

Caminhado por sua rua descobriu que a farinha era entregue à padaria num caminhão *Mercedes Benz* e que o supermercado tinha uma frota de *Kombis*. O dono da mercearia andava numa perua DKV cuja máquina, segundo afirmativa, era a origem alemã. A comida lhe repugnava e ele só se alimentava de ovos (tinha um galinheiro nos fundos de casa). Não lia jornais nem ligava a televisão, para não ver as propagandas do *Kamann-Ghia* e do *Fissore* (SCLIAR, 2004, p. 103).

O derradeiro exemplo de multiculturalidade no romance está no encontro de Joel com a loirinha Mali, filha do dono original de Maliciosa, a “Mulke Tube”. No carnaval, festa tipicamente brasileira, ele dança e se diverte com músicas, como o samba, que não fazem parte de sua tradição cultural. Mais ainda: era um judeu que, além de valorizar o iídiche, também tinha vontade de tomar chimarrão.

Todos os episódios, como relacionados anteriormente, enfatizam a transposição cultural dos costumes e tradições dos judeus da Europa Oriental para o Bom Fim e confirmam a ideia de entre-lugar.

3.2 A Guerra no Bom Fim: uma narrativa de pertença

Uma vez que *A guerra no Bom Fim* tem como seu personagem principal o “rei” Joel, significativa parte da narrativa apresenta o personagem quando criança, e mais tarde adolescente, jovem e adulto. É, porém, na fase de criança e adolescente que seu poder de imaginação se evidencia e o sentimento de estar irmanado com outros judeus se revela.

Na Europa, a guerra prosseguia em todas as frentes, no Bom Fim, havia uma guerra miúda, onde Joel sempre era vencedor. Assim, a narrativa vai se construindo a partir de dois eixos: “lá”, na Europa, onde impera o extermínio comandado por Hitler; e “cá”, no Bom Fim, lugar no qual a guerra é comandada pelo Capitão Joel.

Desta forma, faz-se cruzamento entre a história individual e a grupal, e a narrativa assume a função de rememoração de um passado comum, ao qual os judeus “de cá” se irmanem com os “de lá”, fazendo com que a narrativa se transforme em uma narrativa de pertença. Pela força da imaginação de Joel, no Bom Fim haveria segurança e a certeza de glórias nas batalhas contra os alemães nazistas ou contra quaisquer outros *goim* que se levantassem contra eles.

O Rei e Capitão Joel está sempre com seus soldados prontos para o combate. Quando necessário lutar, tinha estratégias de guerra especiais e em seu território era sempre vitorioso. Em sua imaginação, Joel trava um combate contra os nazistas no mar, nas praias ou nas ruas, sempre sendo marinheiro, general ou capitão. Via o inimigo, que procura guarida no Bom Fim, derrotado e surpreendido com a ferrenha resistência a ele oferecida:

Batidos em Stalingrado e na sua Sicília, com problemas de abastecimento e ameaçados na África, os alemães se voltaram para o Bom Fim,

Este pequeno país estava de pé e mobilizado, sob as ordens do Rei Joel. Um ataque frontal não seria possível. A quinta-coluna entrou em ação (SCLIAR, 2004, p. 25).

A ação de Joel na Festa do Divino, além de se constituir numa primeira arrasadora vitória, ainda reforça a multiculturalidade do lugar. Esta festa, que acontecia em todos os invernos, juntava uma enorme e alegre multidão a percorrer

tendas. No Bom Fim, havia rifas e sorteios, músicas marciais, ternas mensagens e amor, e brincava-se em carrosséis e numa roda-gigante. Lá, Joel descobre que os nazistas concentram seu ódio. É “numa noite, [que] cerca das vinte horas, quando mais intenso era o movimento de populares na quermesse, que ouviram-se duas explosões” (SCLIAR, 2004, p. 25).

Joel reage, pois vê que a roda gigante havia parado e, desprendida dos mancais, estava a rodar pelo parque e esmagar tendas, tómbola e soldados. Com sua turma, vale-se dos materiais que têm à mão: pega pedras e tábuas de uma construção e passa a edificar, às pressas, uma espécie de trampolim à altura da rua Três Estrelas. Quando a roda gigante chega ao trampolim, com muito impulso sobe na noite estrelada e, com forte estrépito, se encaixa nos mancais de onde saíra. O povo aplaude Joel e seus bravos lutadores, que removem os escombros e os cadáveres, e o parque volta à atividade normal.

Ao receber o reconhecimento do povo, há uma nova associação do menino Joel a Davi que, segundo a narrativa bíblica, ainda adolescente, também ganha notoriedade ao matar em combate o gigante Golias, lutador dos filisteus, adquirindo o direito de isentar-se dos impostos e casar com a filha do rei Saul. Da mesma forma, o adolescente Joel ganha posição libertária em relação a esses novos gigantes que ameaçam sua gente de extermínio, os nazistas.

Tal como na Europa, a guerra no Bom Fim contava com espões que, naturalmente, eram imaginados como sendo alemães. As suspeitas recaíam sobre o casal Schimidt, que morava no Moinhos de Vento, fronteira norte do Bom Fim. O homem era alto, apumado, carregava uma bengala com castão de prata (desconfiava-se que era uma arma disfarçada) e não conversava com ninguém. A mulher era loira, pintava a boca de vermelho e fumava. A descrição deixa implícita a associação com Mata-Hari, pois reproduz a sua imagem-bela e perigosa, como a mais famosa espiã da Primeira Guerra Mundial.

Margaretha Geertruida Zelle, no mundo artístico era popularmente chamada de Mata-Hari (olho da manhã ou luz do dia), bailava em Paris e ficou conhecida como intérprete virtuosa de danças orientais. Suas atuações em boates e clubes noturnos atraíram inúmeros admiradores à capital francesa, pois era sensual e provocante. Fez várias excursões pela Europa e, quando eclodiu a Primeira Guerra Mundial,

passando por sérias dificuldades financeiras, tornou-se espiã sob as ordens do cônsul alemão na França. Assim, travou conhecimento com numerosas personalidades influentes. Após uma visita ao adido militar alemão em Madri, foi presa e condenada à morte quando voltava a Paris, sendo executada devido à prática de espionagem para o governo alemão.

Frau Schimidt, após a morte do esposo, deixa o Bom Fim e vai bronzear-se ao sol de Torres. Com seus amigos Joel canta na calçada:

Frau Schimidt
Vai à praia
Seu marido
Não vai junto

Frau Schimidt
Está contente
Seu marido
É um defunto! (SCLIAR, 2004, p. 28)

Esse foi um cântico de alívio, pois para Joel os alemães eram uma ameaça ao Bom Fim. Mas, mesmo com a ausência da frau Schimit e seu esposo, no imaginário de Joel, o Bom Fim ainda corria risco de freqüentes ataques. Comandados por Joel, os moradores começam a reagir às ofensivas dos nazistas. Organiza-se a Campanha da Borracha, na qual os meninos doam bolas e câmaras de borracha. Na Europa, a Força Expedicionária Brasileira (FEB) lutava ao lado dos países aliados, principalmente contra os alemães, e naquele momento combatia na Itália de colina em colina. No Brasil, cabe a Joel e seu exército combater os alemães. O ataque vem de surpresa:

Quando a turma viu, tanques vinham subindo a Rua Fernandes Vieira. Atrás avançavam as colunas de infantas, com lança-chamas. Carros blindados armados com metralhadoras pesadas fechavam a retaguarda. E sobre os telhados roncavam *Stukas* e *Messerschmitts*! Joel organizou rapidamente a defesa. Com garrafas de *Charrua*, gasolina e trapos prepararam “coquitéis Molotov” e atacaram os tanques no cruzamento da Fernandes Vieira com Henrique Dias. Fizeram explodir dois tanques e com isso detiveram a coluna; os outros quiseram recuar, descendo a Fernandes Vieira para dar a volta pela Oswaldo Aranha subir a João Telles, mas isso já era impossível; a rua estava bloqueada por um caminhão de lenha, cujos pneus Joel tinha furado[...]

Enfrentaram os alemães no terreno baldio, ao lado da garagem, onde eles estavam entrincheirados. As metralhadoras matraqueavam sem cessar. Caíram mortos Dudi, Jean e Beto. Bons companheiros! Vendo-os tombar, o coração de Joel encheu-se de ódio: “Para frente, turma” - gritou, e lançou-se contra um ninho de metralhadoras. Levou um balaço no ombro, mas continuou avançando. Seguiam-no os fiéis companheiros serrando,

cortando, puxando, fincando, esburacando, apedrejando, rachando e sangrando os alemães. Joel liquidou um nazi a socos virou a metralhadora contra os outros e liquidou-os também. (SCLIAR, 2004, p. 53-54)

Nessa descrição da guerra, aparece novamente a relação de contraste entre “cá” e “lá”. Lá, a guerra se faz com as armas e os equipamentos reais; cá, os combates acontecem exclusivamente no “testemunho de Joel”. Finda a batalha, no outro dia, bem cedo, ele corre para espiar a rua e não vê vestígio de guerra: havia somente as costumeiras pombas debicando entre as pedras da rua.

Ainda um outro episódio de “guerra” tem lugar na praia. Sob o sol abrasador, Samuel trabalha para mandar a família à praia de Capão da Canoa: Joel e Shendl merecem um descanso, Nathan está pálido e magro, carecendo de sol. Toda a turma de Joel vai junto. As mães judias carregam pacotes de comida, não querendo que a desnutrição ataque aqueles magros meninos no decorrer da viagem. Na viagem configura-se nitidamente uma travessia para além das fronteiras do Bom Fim. Os personagens “passam pelas chácaras de Gravataí, olham com alegria as hortas úmidas de orvalho. O sol gaúcho doura os campos” (SCLIAR, 2004, p. 75). O deslocamento é frisado: o sol que doura os campos não se identifica com o Bom Fim. O narrador enfatiza: é um “sol gaúcho”.

Em Capão da Canoa, mesmo estando em passeio e descanso, o Capitão Joel e seus soldados têm que lutar para combater os nazistas que, numa noite escura de janeiro de 1944, chegam de submarinos e atacam Capão da Canoa. Rafael descobre, e comunica a Joel que o plano dos nazistas era invadir o Bom Fim por meio de túneis que começariam em Capão da Canoa e terminariam no centro do Bom Fim.

Aliam-se a Joel, num mesmo instante e lugar, personagens vindos de vários espaços temporais e geográficos: o boxeador judeu Daniel Mendoza, que defendeu os judeus da Inglaterra, no século XVIII; *Sansão*, judeu nazireu que liderou os israelitas contra os filisteus; *Golem*, um ser mítico do judaísmo, que pode ser trazido à vida através de um processo mágico, sendo um ser animado que é feito de material inanimado, muitas vezes visto como um gigante de pedra. A esses heróis judeus junta-se *Zorro*, super herói sempre visto como o defensor dos fracos e oprimidos e o *Homem-Montanha*, personagem da ficção infantil de histórias em

quadrinhos, que forma grandes muralhas e barreira de proteção para seu povo na hora da luta.

Nesse episódio, além da atuação dos nazistas, há a presença de ingleses, americanos, franceses, russos, membros da FEB e, é claro, dos próprios nativos de Capão da Canoa. É uma das maiores e mais importantes batalhas, tanto é que o narrador faz questão de dizer que nesse combate também estava Deus. E dessa batalha Joel também sai vencedor. Depois de muitos jogos de fogos e da grande e estremecedora explosão que dizima os nazistas, a turma inteira ri dos alemães derrotados.

A guerra estava terminando e o inverno indo embora do Bom Fim, mas deixa uma marca triste, dada pela morte Leão, que não resistiu à tuberculose. Nessa época vêm também as festas judias: *Chunuka*, que lembra a tentativa de exterminar o judaísmo, a tombada e a profanação do Templo Sagrado de Jerusalém. Mais tarde vem a Pessach, quando os judeus vão às sinagogas, celebrar e comer “pão ázimo, recordando a saída do Egito; e depois a Sexta-Feira da Paixão” (SCLIAR, 2004, p. 65). Mas as idas à sinagoga para essas comemorações, às vezes, eram árduas, pois, a caminho, os judeus chocam-se com as demais culturas. Os *goim* andavam por todo o Bom Fim à sua caça, pois no Sábado de Aleluia era preciso dar uma surra em, ao menos, um judeu:

Uma vez foi Miguel, o Manco; outra vez Rafael.
Rafael foi perseguido pela turma do Bebê. Correu para casa, mas foi cercado antes de chegar lá. Agarraram-no.
- Este foi dos que mataram Cristo! - gritavam, excitados.
- Conta como foi - ordenou Bebê
- Como foi o que? Rafael morria de medo.
- Como foi que vocês mataram a Cristo? (SCLIAR, 2004, p. 66).

Era nos dias mais longos de verão e em suas noites mais quentes que as crianças brincavam mais nas ruas. Pelas cinco horas da manhã, o Bom Fim já estava ensolarado; à noite as crianças se soltavam nas calçadas ainda quentes. Embora na Europa a guerra prosseguisse, no Bom Fim os judeus podiam gozar da maior liberdade e viverem com segurança. Sentavam-se serenos em cadeiras na calçada; ali “falava-se sobre o tempo abertamente, sem medo, estava-se em um país livre” (SCLIAR, 2004, p. 72)

Um dos últimos episódios relacionados à guerra revela a derrota de Hitler e é protagonizado por Joel. Numa ousada perseguição

Quando anoitece ele salta do caminhão e se aproxima da casa. Escala um muro e espia; através de uma janela de vidros sujos e quebrados distingue vultos, iluminados por um candeeiro. Hitler reunido com seus asseclas. Na parede, a cruz. Hitler fala gesticula. Todos levantam o braço: *Heil!*

Um guarda aproxima-se do local onde Joel está. Do alto do muro, ele salta sobre o nazi, domina-o, tira-lhe o revolver, prosta-se com uma coronhada. Pé ante pé aproxima-se da entrada. 'Agora!' – murmurava para si mesmo. Põe a porta abaixo com um pontapé, entra correndo e disparado. Gritos. Uma explosão. Uma fumaça acre enche a casa...

Finalmente, um vulto sai de lá, cambaleando...

Quem, senão Joel? Quem, senão Joel, que segura o ombro ensangüentado, mas sorri mesmo assim? Quem, senão o Rei e Capitão? (SCLIAR, 2004, p. 98-99)

O fim da Segunda Guerra Mundial é anunciado pelo rádio. Contudo, os problemas de um momento pós-guerra se fazem sentir. Samuel tem dificuldades para sustentar sua família, bate em "Malke Tube", sente vontade de tirar a própria vida e imenso desânimo:

Pobre Samuel tinha de fazer curiosos cálculos para sobreviver. "Vejam" – dizia ele, examinando os sapatos. – "Se eu sair hoje, talvez consiga vender alguma coisa. Mas talvez não. E quanto de sola gastarei nessa tentativa? E, se tiver de botar uma sola nova, sem ter vendido nada? O prejuízo não será maior? Melhor é não sair". Ficava em casa. (SCLIAR, 2004, p. 92)

Os negócios ficam mais difíceis no pós-guerra. Grandes lojas surgem no Bom Fim; ao proporcionarem compras no crediário os fregueses de Samuel sumiram. Por causa disso, Samuel tinha que fazer seus mascates fora do Bom Fim, andando por lugares difíceis "de más estradas e de crioulos silenciosos e pobres", o que o angustia e leva a beber.

A passagem do tempo traz consigo mudanças. O Bom Fim não é mais o mesmo, nele já há edifícios grandes com nomes de mães judias. As mudanças também acontecem em Joel que, com a voz mais grossa, já havia concluído o ginásio e chega mais tarde em casa.

Percebe-se, assim, que o eixo temporal, com sua alternância entre o frio inverno e o aconchegante verão, entre guerra e paz, acompanha não só a evolução

da vida na coletividade, e suas relações com a diáspora israelita mundial, como o desenrolar da crônica da vida dos imigrantes judeus, exemplificada na vida de Joel e seus ascendentes. O romance apresenta, ficcionalmente, uma reflexão sobre o momento da guerra, principalmente no que diz respeito ao conceito de tolerância, respeito aos valores individuais e coletivos, e aceitação da diversidade cultural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como sábio.

Walter Benjamin

A proposta de analisar a representação da identidade judaica e as relações multiculturais no romance *A guerra no Bom Fim* pressupõe considerações sobre identidade cultural e diferença, a natureza do judaísmo, o conceito de entre-lugar e a definição de nação como uma comunidade imaginada assentada na memória. Tais estudos basearam-se em pressupostos teóricos de Hall, Scliar, Bonder, Sorj, Bhabha, Renan, Anderson e Halbwachs. Enfatiza-se que as conclusões aqui expostas não são definitivas, nem marcadas por um ponto final fechado a outros olhares.

Preferiu-se, num primeiro momento, por fundamentar aspectos essenciais para o estudo dos seres que habitam o Bom Fim de Scliar: a questão da identidade cultural, e a constituição da identidade e diferença a partir das relações culturais e sociais, bem como os elementos fundamentais na constituição do sentimento de pertença que caracteriza a condição judaica.

No segundo capítulo, percebendo-se o caráter de construto do território por onde transitam os personagens do livro, optou-se por, inicialmente, repensar a construção da nação como um princípio espiritual de sentimentos comuns. Em seguida, descreve-se o conceito de *Shetl*, (que se revela não apenas como uma aldeia, mas como “uma morada do coração”, carregada de emoções), a partir do qual Scliar desenvolve a ambiência do romance.

Esta análise procurou acompanhar os eixos a partir dos quais se estrutura a narrativa de *A guerra no Bom Fim*. Percebeu-se que o aspecto espaço-temporal está

intimamente interligado na narrativa, mas, para fins de estudo, optou-se pela separação entre cada um desses eixos, uma vez que a passagem do tempo provê o pano de fundo para a narrativa das ações e a conseqüente apresentação dos personagens.

Muito embora os judeus procurassem viver somente em comunidade entre eles isso não era possível. A variedade étnica que caracteriza a população do Bom Fim e adjacências (ou “fronteiras”) possibilita e evidencia os numerosos exemplos de diferentes práticas culturais e construções identitárias nesse romance. Nota-se que todas as movimentações sociais, econômicas e culturais do Bom Fim envolvem, ou melhor, influenciam a constituição de identidade, e esta influência tanto pode ser para reafirmar a identidade como para fazer surgir novas posições identitárias.

A confluência de identidades culturais diversas num mesmo lugar provoca uma desestabilização identitária, uma crise de identidade. Nota-se nítida separação entre “nós” e “eles”, ou “eu” e o “outro”, sempre implicando em ações excludentes e/ou includentes, conforme, respectivamente, as personagens se distanciam ou se identificam a um grupo cultural.

O descentramento do sujeito, em meio a uma diversidade de núcleos ou centros identitários, caracteriza a identidade como algo não essencialista, e que pode surgir e se modificar a cada interpelação. Essas articulações estão nítidas no Bom Fim, onde se congregam pessoas vindas de vários lugares. Como nem todos os grupos étnicos abraçam os mesmos valores, notam-se práticas discriminatórias, ancoradas em relações de poder. Isso é percebido, por exemplo, pelo modo como os alemães agem com os judeus, ou pela maneira como os judeus agem com os negros no país do Bom Fim. O desejo dos alemães era terminar com os judeus, picando essa “raça triste” em pedacinhos; os negros eram vistos pelos judeus como maldosos e feiticeiros.

A concepção de identidade como algo móvel tem características positivas, pois ao mesmo tempo que desarticula as identidades do passado, também abre possibilidades de novas articulações. Esse intercâmbio, revelado pelas interações dos personagens judeus, como Joel, Natan, Samuel, Shendl com o negro Macumba, as mulatas Marieta, Madalena e Maria, o bêbado polonês, o alemão Ralf confirmam a ideia de identidade como sendo algo não fixo.

Este entrecruzamento de culturas gera algo novo, um território híbrido que acaba esvaziando as rígidas fronteiras do país do Bom Fim, que não se torna o ponto limite em que habitem exclusivamente os judeus. Por outro lado, a porosidade das fronteiras ocasiona mudanças comportamentais: uma integração étnica, ocasionada pelo contato com o diferente, e uma remodelagem social, ocasionada tanto pela migração como pelo declínio econômico de alguns dos protagonistas. Mulatas passam a servir de cozinheiras nas casas dos judeus, alemães casam com mulatas e judeus deitam-se com mulheres alemãs e mulatas.

Os judeus que transitam no Bom Fim oscilam entre um passado penoso e um futuro incerto, onde culturas e tempos diferentes se entrelaçam. Eles movem-se no Bom Fim e, seguidamente, até ultrapassam as fronteiras geográficas desse pequeno país. Esses comportamentos transitivos, presentes nas idas ao colégio, nos passeios pela vizinhança ou no ofício de mascatear, que necessariamente leva para além das fronteiras do bairro, marcam a concepção do *Shtetl* do Bom Fim não como um gueto, mas como uma nação na qual os habitantes exercem cidadania plena, com direitos, deveres, oportunidades e liberdade, entre as quais a de ir e de vir.

Em *A guerra no Bom Fim*, a construção dos personagens deixa evidente o sentimento de pertença à comunidade judaica, que, como visto anteriormente, é muito mais do que uma religião ou raça: é compartilhar da história e da cultura de seu povo; é ser cidadão e ao mesmo tempo ter forte o sentimento de pertença, e a memória da história e sofrimentos do seu povo. Assim, a narrativa traz lembranças de algures: a escravidão e exílio imposto por Faraó e a esperança de libertação, as guerras, a sina de errância e os massacres sangrentos, especialmente a memória da *Schoah*.

Narrada a partir da ótica juvenil, a Segunda Guerra Mundial, e a inevitável lembrança de Hitler e dos sofrimentos dos judeus, constitui-se em manifestação do sentimento de pertença, estendendo-se à Europa num além-fronteira do Bom Fim. A partir de um “cá”, ou seja, do Bom Fim, O Rei Joel e sua turma travam batalhas e carregam as mesmas dores e paixões daqueles judeus que estão “lá” na Europa, no período da Segunda Guerra Mundial. Essa estratégia faz com que haja um entrelaçamento entre a memória individual dos habitantes do Bom Fim e a memória grupal judaica, à qual se irmana na reconstituição desse momento tão decisivo na história do povo judeu.

Esse pertencimento também é frisado pelas características culturais do país do Bom Fim: a culinária, os nomes da população, a valorização do iídiche, a rede topômica e todo um grande conjunto de costumes ritos e tradições, como a festa da *Pessach*, por exemplo. É desta junção de valores culturais e dos sentimentos comuns da vertente judaica num mesmo lugar que se tece a representação do Bom Fim como um *Shtetl*, onde se faz forte o sentimento de pertença.

A narrativa de *A guerra no Bom Fim* contém elementos oriundos das histórias ouvidas por Scliar “nas calçadas do Bom Fim”. Relembro, a propósito, o que diz Benjamim quanto ao fato de que o narrador que “retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes” (1994, p. 201).

Scliar trata de questões que inerentes a sua cultura e história de vida enquanto judeu, fazendo uso da experiência de vida e do saber intelectual, elementos fundamentais para um bom narrador. Sua narração deixa transparecer fatos que envolvem a errância dos judeus, ao mesmo tempo que revela ações da vida cotidiana miúda, onde se narra a experiência diária.

Em *A guerra no Bom Fim*, percebe-se a presença da carga milenar da tradição judaica, através de sua cultura e da própria pertença étnica; por outro lado, a trama de suas vidas entrelaça-se a uma realidade penosa e grotesca, marcada por perseguições e discriminações. A urgência de adaptação, as negociações e conflitos culturais caracterizam o espaço do Bom Fim como um “terceiro espaço”, marcado pela ausência de um único centro fundador, como o atestam as narrativas das histórias de vida e das memórias individuais e coletivas. A narrativa mostra o eu-brasileiro pelo prisma do eu-judeu ou vice-versa, retratando ficcionalmente, as questões do judaísmo inserido em meio às outras culturas.

Scliar enfatiza que o judaísmo é “uma longa corrente humana formada desde os tempos bíblicos até os nossos dias” (2003, p. 36), e dir-se-ia aqui que vários elos desta corrente estão revelados em *A guerra no Bom Fim*, onde há reflexão sobre aspectos que se referem à cultura judaica como o sentimento de errância, o resgate da memória e a inserção deste povo na sociedade brasileira, mais precisamente no solo gaúcho, como é o caso desse romance.

Fica evidente que o autor rememora e faz surgir imagens (mesmo que, às vezes, fragmentadas) de circunstâncias vividas, lugares que passou e histórias que

ouviu. Scliar consegue fazer com que nasça, ficcionalmente, não somente a sua realidade, mas a realidade que está guardada numa memória coletiva, onde seus personagens, mesmo sendo ficcionais, carregam sentimentos e traços que estão firmados no cruzamento de sua história pessoal e história do povo judeu.

Desta forma, escrevendo sobre suas raízes, sua origem e sua aldeia, Scliar alcança o universal, sem que haja com isso uma oposição entre o regional e universal, pelo contrário, ambos se implicam mutuamente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1989.
- ANDERSON, Benedict. Memória e esquecimento. In: ROUANET, Maria Helena. *Nacionalidade em questão*. Universidade do Rio de Janeiro: IL, 1997.
- AUGÉ, Marc. *As Formas do Esquecimento*, Lisboa: Iman Edições, 2001.
- BASTOS, F. A. O mito e a identidade no romance. In: *Letras de Hoje*. Porto Alegre: EDIPUCRS, n. 117, p. 159-171, 2002.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- BENJAMIM, Walter. Obras escolhidas I: *Magia e técnica, arte e política*. 7ª Ed., São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BERND, Zilá. *Literatura e identidade nacional*. 2ªed. Porto Alegre: UFRGS, 2003.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BONDER, Nilton; SORJ, Bernardo. *Judaísmo para o século XXI: o rabino e o sociólogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BRUMER, Anita. *Identidade em mudança: pesquisa sociológica sobre os judeus do Rio Grande do Sul*. Porto alegre: FIRGS, 1994.
- CHAVES, F. L. *Matéria e invenção: ensaios de literatura*. Porto Alegre: UFRGS, 1994.
- CORDEIRO, Hélio Daniel. *O que é judaísmo?* São Paulo: Brasiliense Coleção Primeiro Passos, 1998.
- COUTINHO, Afrânio. *A Literatura como fator de nacionalização brasileira*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1973.
- CORNELSEN, Elcio; NASCIMENTO, Lyslei (Org.) *Estudos Judaicos: ensaios sobre literatura e cinema*. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- CURY, M. Z. F. Imagens flutuantes, identidades negociadas. *Brasil/Brazil*, n. 26, p. 67-94, 2001.
- DOUEK, Sybil Safdie. *Memória e exílio*. São Paulo: Escuta, 2003.

EIZIRIK, Moyses. *Aspectos da vida judaica no Rio Grande do Sul*. Caxias do Sul: EUCS, 1984.

_____. *Imigrantes judeus: relatos, crônicas e perfis*. Porto Alegre: ESTEF, 1986.

ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FIGUEIREDO, Eurídice. *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

_____. *Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana*. Niterói: EDUFF, 1998.

FLINT, G; SORJ, Bila. *Terra em transe: Israel, democracia ou teocracia?* Rio de Janeiro: Record, 2000.

GORION, Bin. *As lendas do Povo*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

GRITTI, Isabel Rosa. *A imigração judaica para o Rio Grande do Sul a Jewish Colonization Association e a colonização de Quatro Irmãos*. Porto Alegre, 1992. Dissertação de mestrado em História. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, PUCRS.

GUTFREIND, Ieda. *A imigração judaica no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: UNISINOS, 2004.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução Brasileira de Laurent Léon Schaffter, São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. *Identidade cultural e diáspora*. Rio de Janeiro: DP&A, 1990.

IGEL, Regina. *Imigrantes judeus/Escritores brasileiros*. O componente judaico na Literatura Brasileira. São Paulo: Perspectiva, 1997.

INSTITUTO ESTADUAL DO LIVRO. *Moacyr Scliar*. Porto Alegre: IEL, 1985. (Autores Gaúchos, 9).

INSTITUTO MOREIRA SALLES. *O escritor por ele mesmo: Moacyr Sclair*. Porto Alegre: IMS, 1998.

LE GOFF, Jacques, *Memória*. Tradução de Ruy Oliveira, em *Memória e História. Volume II da Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Edições 70, 1982.

MALARD, L. *Escritos de literatura brasileira*. Belo Horizonte: Comunicação, 1981.

NAZÁRIO, Luiz; NASCIMENTO, Lyslei (Org). *Estudos Judaicos: Brasil*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

NORA, Pierre. Entre a memória e história: as problemáticas dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. *Revista Projeto História 10*. São Paulo: Educ, 1993.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

REMÉDIOS, Maria Luiza Ritzel. *Letra de hoje*. Porto Alegre: Edipuc, 2006.

RENAN, Ernest. O que é uma nação. In: ROUANET, Maria Helena. *Nacionalidade em questão*. Universidade do Rio de Janeiro: IL, 1997.

REIS, José Carlos. *Tempo, história e evasão*. Campinas: Papirus, 1994.

ROUANET, Maria Helena. *Nacionalidade em questão*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

SANTIAGO, Silviano. *Vale quanto pesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: *Uma literatura nos trópicos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SCLAIR, Moacyr. *A Guerra no Bom Fim*. Porto Alegre: L&PM, 2004.

_____. *A condição judaica: das tábuas da lei à mesa da cozinha*. Porto Alegre: L&PM, 1985.

_____. *Caminhos da esperança: a esperança judaica no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Riocell 1990.

_____. *Entre Moises e Macunaíma: os judeus que descobriram o Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

_____. *Judaísmo: dispersão e unidade*. São Paulo, Ática, 1994.

_____. *O texto, ou a: vida: uma trajetória literária*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

SORJ, Bila (Org). *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

SORJ, Bernardo. *A nova sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. A dialética do holocausto. *Novos estudos Cebrap*. Vol. 2, julho, 1983.

SZKLO, G.S. *O Bom Fim do Shtetl: Moacyr Scliar*. São Paulo: Perspectiva, 1990.
VILHAÇA, N. *Paradoxos do pós-moderno: sujeito & ficção*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.

VOGT, C. *Crítica ligeira*. Campinas: Pontes, 1989.

WALDMAN, Berta. *Entre passos e rastros*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

ZILBERMAN, Regina. *A literatura no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980.

_____. *Literatura gaúcha: temas e figuras da ficção e da poesia*. Porto Alegre: LP&M, 1985.

_____. *Roteiro de uma literatura singular*. Porto Alegre: UFRGS, 1998.

_____; BERND, Zilá (Org). *O viajante transcultural: leituras da obra de Moacyr Scliar*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)