

ENTREVISTA

Debora Dash Moore

RESENHA

Auschwitz e as memórias de Infância

hine

Revista Digital - Ano 5 - N. 9 - 2015
Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos e Árabes
Universidade Federal do Rio de Janeiro

MISCELÂNEA

Jean Wyllys em Israel

CONFERÊNCIA

Wolfgang Heuer

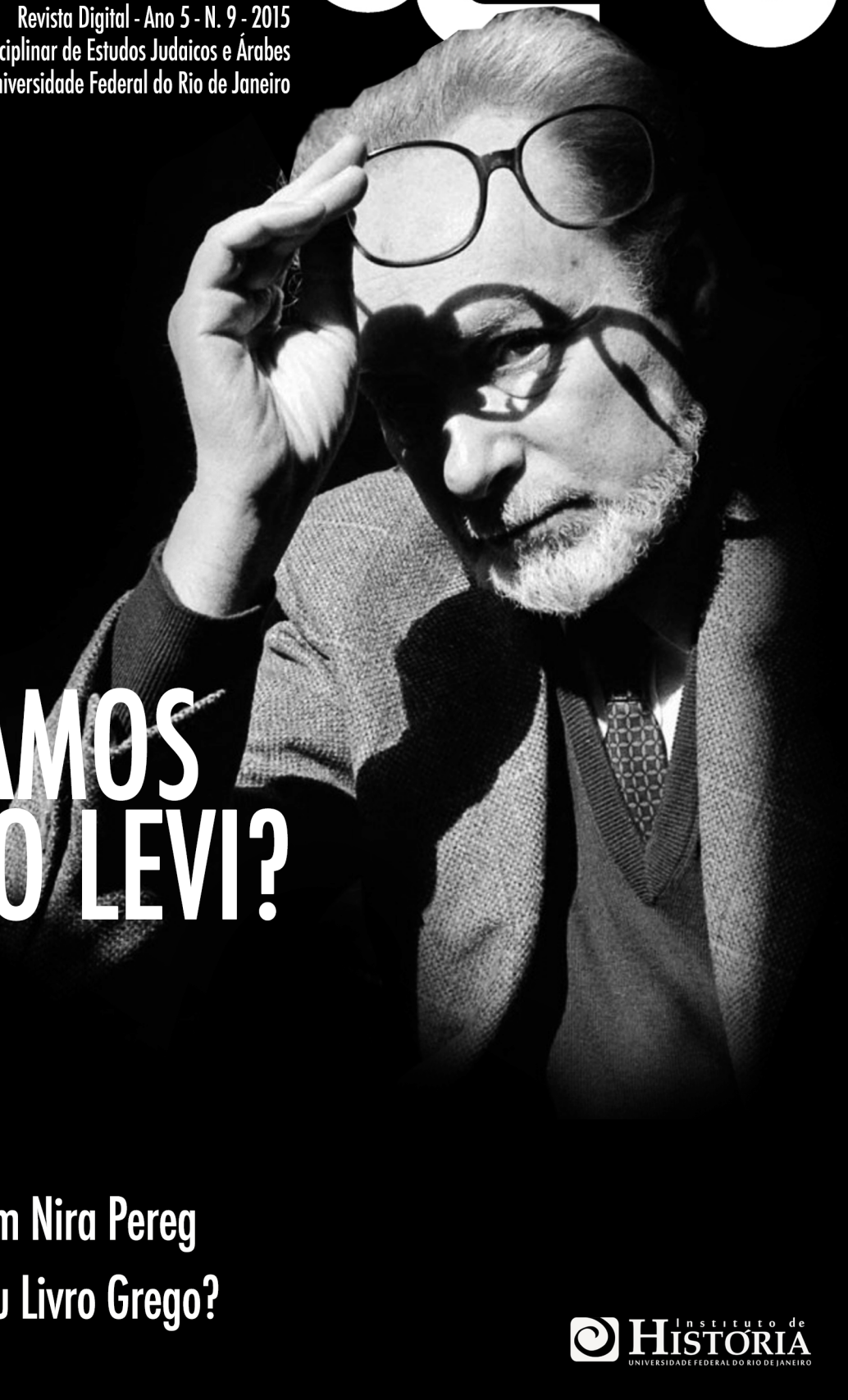
POR QUE ACREDITAMOS EM PRIMO LEVI?

ARTIGOS

Moisés na Avenida

Em um outro Lugar com Nira Pereg

Genesis: Livro Judeu ou Livro Grego?



Sumário

ل ع ن ج
ANO 5 - N. 9 - 2015

 **HISTÓRIA**
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

3 ENTREVISTA | INTERVIEW

Deborah Dash Moore

Deborah Dash Moore

FLAVIO LIMONCIC

6 CONFERÊNCIA | CONFERENCE

Recordar a Europa

Remember Europe

WOLFGANG HEUER

TRADUÇÃO: LEONARDO PERIN VICHI

ARTIGOS | ARTICLES

12 Por que acreditamos em Primo Levi?

Why do we believe in Primo Levi?

MARIO BARENGHI

TRADUÇÃO: PEDRO CALDAS

25 Até “Moisés na avenida”: em torno da participação dos judeus no Carnaval do Rio de Janeiro

Even “Moses at the Samba”: On the presence of Jews in the Carnival in Rio de Janeiro.

JOSÉ ALBERTO TAVIM

34 Em outro lugar com Nira Pereg

In another place with Nira Pereg

ILANA SANCOVSKI

38 Livro judeu ou livro grego? Sobre Gênesis I

Jewish book or Greek book? On Genesis 1

MARC DE LAUNAY

TRADUÇÃO: PATRICIA LAVELLE

45 MISCELÂNEA | MISCELLANEA

Crônicas desde Israel e Palestina

An Account from Israel and Palestina

JEAN WYLLYS

53 RESENHA | BOOK REVIEW

Entre o testemunho e a história: Auschwitz e as memórias da infância.

Between the Testimony and the History: Auschwitz and the childhood memories.

[*KULKA, Otto Dov. Paisagens da metrópole da morte: reflexões sobre a memória e a imaginação. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. Tradução Laura Teixeira Motta.*]

DIRSON FONTES DA SILVA SOBRINHO

56 COLABORADORES | AUTHORS

58 EXPEDIENTE | STAFF

AGRADECIMENTOS

A Revista Eletrônica do NIEJ agradece aos membros do Conselho editorial e especialmente aos profissionais que colaboraram com o presente número: Bernardo Sorj, Flavio Limoncic, Giulio Einaudi Editor, Keila Grinberg, Larissa Elias, Leonardo Perin Vichi, Leonel Caraciki, Lise Sedrez, Michel Gherman, Monica Grin, Patrícia Lavelle, Pedro Caldas, Renato Lessa, Silvia Correia.

Foto da Capa: thenation.com

Estudos judaicos nas Américas

entrevista com Deborah Dash Moore

FLÁVIO LIMONCIC

Deborah Dash Moore é diretora do Frankel Center for Judaic Studies da Universidade de Michigan, em Ann Arbor. Doutora em História pela Universidade de Colúmbia, publicou diversos livros, dentre os quais *Second Generation New York Jews* (1981), *To the golden cities: pursuing the American Jewish dream in Miami and L.A.* (1994), *GI Jews: how World War II changed a generation* (2004), *American Jewish Identity Politics* (2008), *City of promises: a history of Jews in New York* (2012) e *Urban origins of American Judaism* (2014). Nascida em Nova York, foi professora do Vassar College, onde ajudou a fundar o programa de estudos judaicos e de onde se transferiu para a Universidade de Michigan. Recebeu inúmeros prêmios, como o *National Jewish Book Award* de 1997 e 2012 e o *Best Book of the Year*, 2005, do *The Washington Post*.



Fotografia: Jean Paul Jann

Essa entrevista foi concedida em seu escritório do Frankel Center no dia 16 de janeiro de 2015.

FL: A senhora poderia apresentar uma visão geral da área de Estudos Judaicos nos Estados Unidos, suas origens, desenvolvimento e o estado da arte?

DDM: Os Estudos Judaicos trilharam dois caminhos distintos nos Estados Unidos. Um remonta ao século XIX, tem suas raízes em Semítica, o estudo da Antiga Israel, e foi influenciado pelo modelo universitário alemão de *Wissenschaft des Judentums*. Esse modelo foi trazido para os Estados Unidos por professores contratados por universidades de grande prestígio, como Harvard, Johns Hopkins, Cornell, Chicago... Semítica consolidou-se, existe um Museu de Semítica em Harvard, mas, no início do século XX, tais estudos já estavam distantes de quaisquer temas remotamente relacionados aos judeus. Uma segunda trilha, iniciada no século XX, refere-se explicitamente aos judeus e tem suas origens na contratação de professores para Columbia, na área de história judaica, e Harvard, na área de filosofia judaica. A contratação de Salo Baron por Columbia revelou-se muito produtiva, porque ele se formou na Europa, tinha 3 Doutorados, falava diversas línguas, mas também era ativo na comunidade judaica. Ajudou a

estabelecer algo denominado “Estudos Sociais Judaicos” em meados dos anos 1930, ou seja, o estudo dos judeus contemporâneos, especialmente do anti-semitismo. Baron também estimulou o estudo sobre os judeus norte-americanos e trabalhou nos esforços de resgate de materiais que os nazistas haviam coletado durante a Segunda Guerra Mundial. A atuação dele ajudou a fazer o estudo da história judaica algo central para o crescimento dos Estudos Judaicos nos Estados Unidos. Formou vários historiadores judeus e, em meados dos anos 1960, havia um número suficiente destes, assim como de professores de filosofia, literatura etc., para fundar a Associação de Estudos Judaicos. Uma organização antecessora, a Academia Americana de

Pesquisa Judaica, havia sido fundada em 1920 por estudiosos de diversas áreas da Judaica, realizando uma conferência anual e publicando seus anais. Mas alguns dos fundadores da Associação não haviam sido convidados para fazer parte da Academia, então, fundaram uma nova organização. A maior parte deles vivia na área de Boston. A Universidade Brandeis, única universidade judaica nos Estados Unidos (fundada em 1948), abrigava um Departamento de Estudos Médio-Orientais e Judaicos que foi beneficiado pela vinda de professores refugiados da Europa, como Alexander Altmann e Nahum Sarna. Os anos 1960 foram muito positivos para os Estudos Judaicos em função, também, de uma decisão da Suprema Corte dos Estados Unidos (*Abington School District v. Schempp*, 1963), que afirmava que universidades públicas não poderiam ensinar religião, mas poderiam ensinar sobre religião. Tal decisão abriu as portas de instituições públicas para os Estudos Judaicos. Muitos acadêmicos que se formaram nos anos 1960 e início dos anos 1970, como eu, foram contratados e criaram programas de Estudos Judaicos em diferentes universidades, ao lado de outros estudos interdisciplinares e de identidades, como de mulheres e afro-americanos. E havia também a demanda dos alunos, porque judeus começaram a entrar na universidade nos anos 1960 e 1970 em grandes números. Cerca de 90% dos jovens judeus com idades entre 18 e 25 anos tinham então formação universitária, o que não acontecia antes.

FL: O GI Bill teve muita importância na entrada de ju-

deus nas universidades?

DDM: Sem dúvida. Judeus entraram na universidade em números significativos graças ao GI Bill (Lei dos Veteranos de Guerra, de 1944), mas a área de Estudos Judaicos só se consolidou de fato uma geração depois, nos anos 1960 e 1970, entrando pelos 1980. O GI Bill proporcionava para os veteranos de guerra quatro anos de estudos gratuitos, mais uma bolsa para custos pessoais. Modesta, mais ainda assim... Pes-

Pensava-se que os judeus não sabiam de fato a língua e não poderiam ensinar literatura. Portanto, os judeus tendiam a se concentrar nas disciplinas mais novas: política, economia, sociologia, psicologia.

soas que jamais imaginaram conseguir um bacharelado agora tinham acesso a um. Se você já fosse bacharel, poderia cursar pós-graduação, mesmo fora dos Estados Unidos. Poderia ir para a Universidade Hebraica. Se o GI Bill não levou especificamente ao crescimento dos Estudos Judaicos, certamente levou a mudanças na universidade americana, que se tornou gradualmente mais aberta a alunos e professores judeus. E tal abertura levou a novas perspectivas de estudos. A batalha dos judeus para conseguir colocações nas disciplinas mais tradicionais, como História ou Inglês, no entanto, é algo que vai até os anos 1970 e 1980. Pensava-se que os judeus não sabiam de fato a língua e não poderiam ensinar literatura. Portanto, os judeus tendiam a se concentrar nas disciplinas mais novas: política, economia, sociologia, psicologia. Outro ponto é que quase todos os programas de Estudos Judaicos que foram criados nos anos 1970 e 1980 insistiam na importância da língua hebraica.

FL: Por que?

DDM: Isso não foi muito estudado. Há um livro muito bom de Harold Wechsler e Paul Ritterband (*Jewish learning in American universities: the first century*), mas eles não discutem muito a razão pela qual os fundadores dos Estudos Judaicos enfatizavam o hebraico. Penso que há relação com a inclinação sionista de muitos desses homens, fundamentalmente homens, muitos dos quais possuíam títulos rabínicos ou haviam estudado em seminários, e de algumas mulheres. E também há a questão de os Estudos Judaicos serem influenciados pela política do período, dado que se buscava mobilizar recursos externos para convencer os judeus da sua importância.

FL: A senhora acha que os doadores de recursos para os Estudos Judaicos influenciam o que vai ser estudado? Por

exemplo, na criação de uma atmosfera intelectual pró-Israel na sociedade norte-americana?

DDM: As universidades norte-americanas, as privadas certamente, mas também as públicas a partir dos anos 1980 e 1990, buscam doações privadas. Mas quase todas criam barreiras entre quem vai ocupar uma posição, por exemplo, e o doador que dá o dinheiro. Elas têm que fazer isso. Doadores ajudaram a área de Estudos Judaicos a crescer e tais estudos trouxeram uma dose de respeito pelos judeus e pelo judaísmo, como religião, para o ambiente acadêmico. Nesse sentido, também normalizaram a existência do Estado de Israel, um estado como tantos outros. Mas não é comum, ao menos na minha experiência, um doador dizer “Quero financiar estudos sobre Holocausto, é para isso que vou dar dinheiro, é pegar ou largar”. Normalmente, estudiosos da área dizem: “Devemos realmente estudar o Holocausto”, ou “Devemos realmente estudar idiche”, ou “Devemos realmente estudar o judaísmo rabínico” e, então, vão em busca de um doador para tentar convencê-lo de que isso é importante. Possivelmente, há casos em que doadores tentam ditar o conteúdo intelectual, ao dizer “Só vou doar para Holocausto”, porque os estudos sobre o Holocausto cresceram enormemente, proporcionalmente mais do que os Estudos Judaicos. Mas, de fato, há programas de Estudos Judaicos que resistem a ter estudos e disciplinas sobre o Holocausto, dizendo “ensinamos como os judeus vivem, não como morrem”. Portanto, há um limite para a capacidade de um doador em determinar a agenda intelectual. E isso é verdade não apenas para os Estudos Judaicos. As origens de financiamento do que ocorre na universidade são diversas e os Estudos Judaicos não fogem à regra.

FL: De acordo com Todd Presner, diretor do Centro de Estudos Judaicos da Universidade da Califórnia, Los Angeles (UCLA), a área de Estudos Judaicos enfrenta hoje o desafio de que posições anti-israelenses, ou mesmo críticas a Israel, tem se traduzido em discriminação anti-judaica. Ele antevê duas estratégias para enfrentar tal situação: a área pode buscar desenvolver um forte senso de identidade judaica dissociada do sionismo ou aprofundar o conhecimento sobre Israel, colocando-o em um contexto mais amplo, com mais diálogo com a área de Estudos Médio-Orientais e outras, como a de estudos sobre o nacionalismo. Qual sua visão a respeito?

DDM: Acho que a área de Estudos Judaicos vai provavelmente perseguir várias estratégias, que incluem uma expansão dos estudos sobre Israel, colocando-o em um contexto mais amplo do Oriente Médio e na moldura dos estudos sobre o colonialismo e o nacionalismo. Por outro lado, acho que atenção crescente vai ser dada aos estudos da diáspora. O recente tema anual do Frankel Institute for Advanced Judaic Studies, “Judeus e Impérios”, exemplifica tal tendência. Por fim, acho

que os programas de estudo da área buscarão fortalecer a cooperação com outros programas acadêmicos, de maneira a permitir discursos engajados e discordâncias que não descambem para o anti-semitismo, para as visões preto-no-branco, sem matizes, para ataques pessoais, a alienação ou o isolamento.

FL: A área de Estudos Judaicos é incipiente no Brasil, se comparada à dos Estados Unidos, e não é incomum estudiosos de diferentes áreas buscarem narrativas especificamente judaicas, no lugar de narrativas mais amplas nas quais os judeus estejam inseridos. Isso aconteceu nos Estados Unidos?

DDM: Não da mesma forma, porque a narrativa excepcionalista norte-americana foi compartilhada pelos judeus norte-americanos. Eles diziam que a experiência judaica norte-americana era diferente da européia, por causa da estrutura política dos Estados Unidos, da separação entre Estado e Igreja, da liberdade religiosa etc. Outra coisa que encaixou a narrativa judaica na norte-americana foi o fato de que pensadores judeus, como Horace Kallen e seu conceito de pluralismo cultural, contribuíram para a construção da própria narrativa norte-americana. Quando você pega alguém como Will Herberg, que escreveu “Protestant, Catholic, and Jew”, e disse que desses três grupos os judeus eram os mais americanos... Portanto, haveria uma afinidade entre as experiências judaica e norte-americana. Recentemente, historiadores judeus estão questionando tal tipo de excepcionalismo.

FL: Quais seriam os principais temas dos Estudos Judaicos hoje?

DDM: Tanto em História quanto em Literatura, há uma ênfase na interpenetração dos modos de vida judaicos e não-judaicos, da expressão criativa, da influência mútua, da noção de que os judeus estão profundamente inseridos nos mundos em que viviam, fosse no período rabínico, na Idade Média ou no Mundo Moderno. E que segregar a experiência judaica e dizer que ela sempre esteve em oposição aos cristãos, aos muçulmanos, quem quer que fosse o grupo majoritário, é um equívoco. Mesmo quando os judeus tinham auto-governo e pareciam auto-referenciados, havia muito mais porosidade do que estudos anteriores admitiam. Há hoje um senso muito mais forte de circulação das culturas judaicas através das fronteiras de Estados-Nação e Impérios. Presta-se mais atenção para o modo com que os judeus circularam e o que tal circulação significou para os Estados que eles cruzaram e os Impérios dos quais fizeram parte. Também os estudos sobre os sefaradis emergiu como algo muito significativo, um desafio ao domínio ashkenazi. Por anos, quando se dizia judeu, queria-se, de fato, dizer ashkenazi.

FL: Como a senhora pensa a sua própria produção em

meio a tais transformações?

DDM: Comecei escrevendo sobre os judeus de Nova York, mas não sobre o que era o padrão na época: imigração, tema clássico da historiografia americana. Escrevi sobre os filhos dos imigrantes, a segunda geração. Quando o livro foi publicado, ouvi pessoas dizerem “isso não é história, é jornalismo. Há apenas imigração. Depois, esqueça”. Ouvi também “você acha que Nova York é a América”?, ao que respondia “bem, metade dos judeus norte-americanos vive em Nova York”. Portanto, quando escrevi o livro sobre Los Angeles e Miami, usei o que havia sido feito em termos de história da imigração e da migração e apliquei a um processo interno e disse “dada a mobilidade dos judeus norte-americanos, vou olhar para o que acontece quando pessoas que não tinham idéia do que Los Angeles era se transplantam e criam uma nova comunidade e como essa comunidade se estrutura, particularmente quando existe um estado judaico”. No momento, tenho um projeto que investiga os fotógrafos judeus norte-americanos em meados do século XX. Acho que participo dessa noção de interpenetração e inserção, porque vejo esses homens e mulheres como profundamente nova-iorquinos, mesmo aqueles que não nasceram na cidade. Acho que eles oferecem uma forma muito distinta de ver a cidade, uma forma que, argumento, nasce das conexões que eles têm. Aprendem uns com os outros a como ver a cidade e a estética ligada a fotografar pessoas, o tipo de chutzpah necessária para se fazer isso. Eles tiravam fotos de pessoas nas ruas, não de edifícios, porque uma cidade é feita de pessoas. O projeto se chama “As lentes libertadoras”, pois argumento que a câmara realmente liberta esses homens e mulheres judeus para fazer algo que não fariam de

Mas, de fato, há programas de Estudos Judaicos que resistem a ter estudos e disciplinas sobre o Holocausto, dizendo “ensinamos como os judeus vivem, não como morrem”.

outro modo. Eles tinham trabalhos comuns, mas câmaras se tornaram baratas e, de repente, eles tinham uma chance de auto-expressão. Foco em meados do século porque nos anos 1970 e 1980 os judeus não mais cresciam nas cidades, mas nos subúrbios, e passaram a tirar fotos de interiores, de suas famílias, algo mais privado, pessoal. Os fotógrafos que estudo jamais tiravam fotos de suas famílias. É nisso que estou trabalhando no momento. •

Recordar a Europa

herança histórica da Resistência

WOLFGANG HEUER

TRADUÇÃO: LEONARDO PERIN VICHI

Alguns políticos neoliberais do Chile declararam que o modelo de welfare state fracassou, sobretudo com a finalidade de reforçar sua posição contra o movimento estudantil de oposição. Na verdade são as forças neoliberais que atacam o Estado Social, fazem promessas ilusórias de um mercado neoliberal, defendem a arbitrariedade dos mercados financeiros internacionais e substituem a política pela burocracia tecnocrata ou o populismo. Dissimulam sua responsabilidade pelas consequências de suas ações e em seu lugar declaram culpáveis as vítimas. Stéphane Hessel, antigo membro da Resistência Francesa, declara contra estas forças em seu panfleto “Indignai-vos!”¹, que o legado da resistência nos obriga a protestar contra os inconvenientes de nossa época. O legado da Resistência: esta expressão não significa apenas indignação e compromisso, mas sobretudo a liberdade política da democracia, a orientação até o welfare state e a justiça social. No momento da maior crise da União Europeia é essencial recordar esta Europa.

Recordar significa narrar para compreender, diz Hannah Arendt. Porém ao mesmo tempo explica que a narratividade não deve se deter ao ato de contar e voltar a contar, mas tem que proclamar a essência. “Se é certo” – diz Arendt em seu livro *Sobre a Revolução* – “que todo pensamento se inicia com a lembrança, também é certo que nenhuma lembrança está segura a menos que se condense e destile em um esquema conceitual de que depende para sua atualização. As experiências e as narrativas que surgem dos atos e sofrimentos humanos, dos acontecimentos e eventos, caem na utilidade inerente ao ato e a palavra viva se não lembrados mais de uma vez.”²

Se há algo de que não se pode acusar a Europa, é o fato de que esta não seja consciente da história política de sua criação e que isto não fora conceptualmente entendido e, portanto, não se relaciona à autoconsciência política e filosófica da Europa. Isto é o que Arendt quer dizer quando cita o poeta francês e membro da Resistência René Char: “A nossa herança foi deixada sem nenhum testamento”.³

Esta memória tem que conceituar dois fenômenos: primeiro, a Resistência – não como uma declaração de inocência moral frente ao colaboracionismo com as tropas de ocupação,

mas como o germen de uma nova forma de governo, de um novo contrato social; e, segundo, o federalismo – não como instrumento técnico de relações interestatais, mas como um federalismo integral que combina a forma político-institucio-



Fotografia: Leonardo Perin Vichi

nal da divisão de poderes com o princípio das relações intersubjetivas e existenciais. Este federalismo está construído de baixo para cima, das comunidades, às cidadanias locais, passando pelas regiões, os estados federais até alcançar a união.

A herança bifurcada: Resistência sim, mas não a uma nova forma de governo dos conselhos

Visto mais de perto, a Resistência em vários países europeus resulta em um movimento republicano no qual estão estreitamente vinculados a formação do poder de um lado e do federalismo de outro. Enquanto que as formas de organização de uma democracia direta desaparecem com o final da Segunda Guerra Mundial, sem dúvida, o objetivo de uma Europa unida, de sua federação, segue sendo o único fim. Porém a federação que logo se desenvolveu não corresponde às ideias da Resistência. Depois da guerra, a formação do poder republicano, no sentido arendtiano, foi suprimida e eliminada pelo jogo de poder dos partidos liberais-autoritários.

Arendt assinala que uma ação política espontânea conduz sempre a formas de organização similares a conselhos: associações locais nas colônias britânicas na América do Nor-

* Conferência proferida por ocasião da Aula Magna do Programa de Pós-graduação em História Social da UFRJ, em agosto de 2015

te, associações políticas no início da Revolução francesa ou os conselhos durante a Revolução Húngara em 1956. De maneira similar, na Segunda Guerra Mundial, surgiram organizações de resistência espontâneas e notáveis: na França “Libérer et Fédérer”, uma das organizações mais fortes da Resistência, que unia marxistas revolucionários, sindicalistas da orientação de Proudhon e socialistas cristão⁴, exigiu uma profunda reforma econômica e política do estado centralizado francês, a descentralização e justiça social, a nacionalização das indústrias básicas, a transferência das grandes empresas para as mãos de “conselhos” eleitos pela assembleia de trabalhadores e técnicos, e a organização de uma nova ordem mediante a eleição de conselhos de várias fábricas, instituições e empresas que representam as várias outras atividades e funções coletivas... A federação destes conselhos, em nível municipal, departamental, regional e nacional, em combinação com uma representação do povo estabelecida na base de um sufrágio universal..., a igualdade civil de ambos os sexos” e “a integração da França aos Estados Unidos da Europa”⁵.

Arendt estava entusiasmada com a Resistência. Escreveu a Karls Jaspers em 1946: “Agora, de repente, há um novo tipo de pessoa que existe em quase todos os países europeus, que simplesmente e sem nenhum “nacionalismo europeu” é europeu. Conheci uma pessoa italiana assim. Camus é uma delas. Já se sentem como em casa em toda parte. Em relação a elas, Sartre é, todavia, muito tipicamente francês... Para mim isto é novo, antes da guerra não vi quase nenhuma pessoa deste tipo. É como se a experiência comum do fascismo, se houve isto realmente, em algum momento possibilitasse algo em algumas pessoas que antes somente era um programa idealista sem nenhuma realidade.”⁶

Quando em 1952 Arendt se encontrou em Paris com Henri Frenay (junto de Camus um dos ativistas mais importantes do grupo de resistência “Combat”), escreveu para seu marido Heinrich Blücher: “Este era o único que, depois da Libération, poderia assumir o poder, e não o fez por decência e estupidez. Sem dúvida, ele não é de nenhuma maneira estúpido, mas sim preciso e inteligente, ... é um homem moderno e realmente teria que fazer política em vez de lidar com este assunto de uma Europa Federalista torpe que está definitivamente perdido. Gostei muito deste homem...”⁷

Em seu ensaio “Parties, Movements and Classes”, Arendt destacou que junto com a Frente Popular e a Resistência na França teriam surgido dois movimentos que não tinham nada a ver com os movimentos comunistas e fascistas funestos: “A Resistência... não apenas adotou o princípio de declarar o povo (e não apenas a uma classe) como objeto da política, como também herdou o novo entusiasmo político que se expressou no renascimento de conceitos fundamentais da vida política, como a justiça, a liberdade, a dignidade humana e as responsabilidades básicas do cidadão”⁸. Os movimentos de Resistência se distinguiram dos partidos, dominados por interesses de classes e por interesses econômicos além de sua

orientação, por uma Europa federativa e por outros interesses para reconstruir uma “unidade sem uniformidade”.

Na Itália formaram-se os grupos “Giustizia e Libertà” e “Partito d’Azione”, cujos membros eram os amigos de Arendt, Nicola Chiaromonte, Primo Levi, o futuro senador Norberto Bobbio e o futuro presidente do Estado Italiano Carlo Ciampi.

Um dos ativistas, o escritor italiano Luigi Meneghello, descreveu, em seu romance autobiográfico sobre um grupo estudantil de resistência: “Os pequenos mestres”, o problema fundamental da ignorância teórica da resistência: “Naqueles dias teria custado muito pouco começar a revolução... Naturalmente nos teriam executado logo em seguida, pelo menos a primeira formação, e quem sabe também a segunda e a terceira. Porém a Itália teria provado o gosto do que significa renovar-se profundamente... Bastava conhecer os textos da revolução, porém, infelizmente, não conhecíamos”⁹. O sociólogo norte-americano da esquerda não dogmática, Lewis Coser, que, todavia, em 1944, havia relatado cheio de otimismo, no periódico “Politics”, sobre a fortaleza da Resistência, declarou dois anos mais tarde que as razões de seu fracasso, entre outras, era a sua falta de teoria política.¹⁰

Portanto, depois da guerra, a Resistência não encontrou força para transformar-se em um movimento político, mas criou um vazio que foi ocupado pelos partidos. Por um lado, Charles de Gaulle adaptou-se habilmente às exigências democráticas da Resistência e anulou tudo, com os aliados e uma população esgotada, para que tivessem eleições imediatas; por outro lado, o Partido Comunista francês já tinha se posicionado durante a guerra sobre uma Europa federativa, contra as ideias da Resistência ao que denominou um suposto “super-Estado”. Preferiu defender primeiramente “a independência da França e o reestabelecimento de sua grandeza”¹¹. Arendt apontou: “O movimento de resistência esperou até a liberação,... (e) acreditou que seria liberto para poder eleger livremente uma nova ordem de coisas. Não foi o que aconteceu, na realidade. O principal fator: o comunismo. O terrível Massacre na França, Arendt se refere aqui às execuções sumárias de colaboradores.”¹²

Mais tarde, Arendt declarou: “A tragédia não começou quando a liberação do conjunto do país arruinou quase automaticamente as pequenas ilhas de liberdade escondidas, que, de todo o modo, já estavam perdidas, mas sim quando advertiu que não se teria uma memória para herdar e questionar, para sobre ela refletir e recordar... sem a articulação operada pela lembrança, já não haveria relato que pudesse ser transmitido.”¹³

Entre aqueles intelectuais franceses que quase profissionalmente criam consciência e narram histórias, isso facilitou sua colaboração na formação de uma lenda gaulesa-comunista¹⁴. Esta lenda incluiu, por sua vez, a traição de uma liberdade e de uma justiça insubornáveis. Em 1953, em seu discurso “Pan e Liberdade”, na Bolsa de Trabalho de S. Etienne, Camus lamentou a divisão dos intelectuais em partidários do Leste

e do Oeste. Esta traição, segundo ele, se mostrou na confusão da língua para justificar a falta de liberdade e a injustiça próprias com a referência à falta de liberdade e a injustiça alheias. Por exemplo, se justificou a ditadura de Franco na Espanha com referência à ditadura na Polônia e vice e versa¹⁵. O afastamento de Camus e o público intelectual francês não significou nada mais do que vitória da mentira e o fracasso do



Fotografia: Leonardo Perin Vichi

juízo imparcial, o domínio de imagens enganosas. Um filósofo como Edgar Morin só começou a interessar-se pela temática da Europa, a partir dos anos 80, quando escreveu o livro “Pensar Europa”.

A segunda herança bifurcada: o federalismo

O segundo aspecto da formação republicana de poder foi reduzido também a um conceito liberal - o de estado nacional - e por conseguinte foi deformado. Os numerosos escritos sobre o “federalismo integral” de autores como Alexandre Marc ou Silvio Trentin, ambos líderes intelectuais de “Libérer et Fédérer”, estão mais ou menos esquecidos. O federalismo integral une dois movimentos federais: por fora, contra o imperialismo de um estado nacional em favor de uma união federal, e, por dentro, contra o “centralismo jacobino” do estado nacional em favor de uma democracia federal¹⁶. Além disso, o federalismo integral se baseia em duas fontes: no personalismo da filosofia existencial e nas teorias sociais de Proudhon¹⁷.

O conceito de personalismo foi desenvolvido na França no início dos anos 30 do século passado, por membros do movimento “Ordre Nouveau” que aspiraram a uma terceira via entre o liberalismo e o marxismo, entre o individualismo e o sujeito coletivo. “Nem individualistas, nem coletivistas, somos personalistas”, declararam em seu manifesto de 1931. Rechaçaram o parlamentarismo e as eleições, pensaram em um sistema de conselhos, favoreceram a abolição do estado nacional e definiram as comunidades como lugares elementares da vida humana onde se construiria uma federação de baixo para cima, até chegar a uma Europa como uma federação de federações. Assim, poder-se-ia superar o centralismo

e um pensamento de soberania e reduzir o estado às tarefas inevitáveis de administração. Assim, pois, não se tratava de um federalismo como descentralização que continua mantendo um centro, mas, ao contrário, tratava-se de uma formação nova com uma “centralização retentiva”¹⁸. Tudo isso poderia ser realizado unicamente por uma revolução “necessária”¹⁹ de toda a sociedade, como os autores do livro com este mesmo título²⁰, Robert Aron e Arnaud Dandieu, declararam em 1933. Esta revolução teria que pôr o ser humano no centro, isto é, falar às pessoas em suas relações intersubjetivas. O suíço Denis de Rougemont resumiu o conceito de Pessoa da seguinte maneira: “Assim o ser humano está, por sua vez, livre e comprometido; autônomo e solidário. Vive na tensão entre estes dois polos: o particular e o geral; entre estas duas responsabilidades indissolúveis: sua vocação e a cidade; entre estes dois amores: aquele que se dá a si mesmo e aquele que se daria ao próximo. Este próximo ser humano vive na tensão, no debate criativo, no diálogo permanente, é a pessoa.”²¹ Partindo destas relações pessoais, se criaria, segundo o entendimento da “Ordre Nouveau”, as estruturas federais na economia, na sociedade e na política. A distinção liberal entre indivíduos e sociedade se torna obsoleta. A realidade em geral não tem substância e nem fluído, mas sim algo que somente existe nas relações sociais. Daí, o conceito de federalismo integral que, bem além de um federalismo político-administrativo, situa-se no foco da atenção às pessoas em suas vidas cotidianas. Uma pequena parte desta corrente confundiu a tomada de poder de Hitler na Alemanha com o estabelecimento de uma nova ordem, e felicitaram Hitler por isso.²²

Este personalismo está inspirado nos conceitos da filosofia existencial de Max Scheler, Karl Jaspers e William Stern e se opunha ao racionalismo de Descartes e ao intencionalismo de Husserl porque excluía uma imagem humana integral consistente no espírito e corpo, razão e paixões. Contra todo monismo, o personalismo pleiteou a unidade na pluralidade, o equilíbrio entre universalismo e particularismo e o caráter criativo das diferenças e conflitos. Este personalismo foi adotado igualmente pelos movimentos socialistas, liberais e cristãos; a este último pertenceu o fundador da revista “Esprit”, Emmanuel Mounier, cujos escritos sobre o personalismo são os únicos que se conhecem a esse respeito²³. Para alguns pensadores como Alexandre Marc e Silvio Trentin, Proudhon era de grande importância, mas também Charles Péguy, Georges Sorel Simone Weil e Georges Bernanos. Depois da Segunda Guerra Mundial, Marc e Aron escreveram em seu livro “*Principes du Fédéralisme*” afirmando que a sociedade liberal, com suas estruturas centralizadas de estado, continuavam entranhando tendências totalitárias em si²⁴, que as instituições democráticas estavam sendo restringidas, que os interesses privados e estatais tinham um sobrepeso esmagador e que tinha uma tendência crescente para recorrer ao Estado para resolver os problemas sociais. Escreveram que o federalismo integral, com suas reformas estruturais, poderia contribuir para

regenerar a democracia, para destruir a estrutura “feudal” e limitar as funções do Estado ao extremo.”²⁵ Para este fim, os autores propuseram planos concretos para uma estrutura federal a partir de baixo, que não buscasse nem uma união de estados nacionais nem uma mera confederação, mas sim um equilíbrio continuamente reajustado entre a autonomia das regiões e sua união, na composição perpétua destas duas forças de sentido contrário.”²⁶ Os autores entenderam suas contribuições como parte de uma “corrente da história das ideias que se encontra em uma disputa histórica com o liberalismo e o socialismo”²⁷. Neste contexto, Proudhon representou um precursor útil porque depois da revolução de 1848, com a correção de sua anarquia anti-estatal, desenvolveu o esquema de um federalismo no qual o Estado está reduzido a um mínimo realista e a economia se torna uma estrutura federalista democrática. Yves Simon nos adverte que para Proudhon apenas o federalismo oferece uma forma de Lei suprema que soluciona a oposição entre autoridade e liberdade de forma que ambos permaneçam conservados.²⁸

Além destes pensadores, tiveram certa importância, sobretudo, os escritos de Denis de Rougemont sobre a “Política da pessoa”, em 1946, e seus numerosos escritos sobre a Europa que, entre outros assuntos, ampliou as ideias de Proudhon. Por exemplo, destacou a construção do federalismo visto de baixo a partir das pessoas, dos grupos e das comunidades e não a partir do Estado. Além disso, destaca que este federalismo conserva a diversidade e a complexidade e não conhece o problema das minorias porque se dissolvem na diversidade²⁹. De Rougemont aludiu também que nos Estados Nacionais sempre se equipara ou se confunde a Pátria, o Estado, a Nação e a Língua, como ocorreu, por exemplo, nos tratados de Versailes depois da Primeira Guerra Mundial. Na realidade, trata-se de níveis completamente diferentes, pertencentes aos sentimentos, à ideologia, à administração e à cultura³⁰. Uma estrutura federal não pode se basear, segundo ele, em uma só característica com uma história, uma geografia, uma língua, uma tradição ou uma economia comum, mas apenas em “espaços de participação de cidadãos formados por grupos de comunidades.”³¹ Estas comunidades não reclamam “nenhu-



Fotografia: Leonardo Perin Vichi

ma soberania absoluta... , mas aspiram, pelo contrário... a definir-se por sua solidariedade, sua complementariedade ou melhor... sua ‘subsidiariedade’.³² Portanto, o conceito de uma “Europa das regiões” de Denis de Rougemont contradiz a ideia de uma região fundamentada na unidade étnica.

Depois da Segunda Guerra Mundial, Marc e De Rougemont se dedicaram ao movimento federalista da Europa nos anos 50 e definiram, a princípio, sua orientação política. Porém, já era previsível que perderiam a competição com o surgimento do pensamento de Estado Nacional e de um federalismo intergovernamental, estatal. De Gaulle não apenas foi um adversário da democracia de conselhos da Resistência, mas também de seu federalismo integral. Enquanto Frenay e outros membros da Resistência, durante a Guerra, advogaram pela plena integração da Alemanha na nova Europa, De Gaulle vacilou durante a guerra para abandonar a doutrina da debilidade econômica da Alemanha como condição prévia da paz. O fato de que a Europa não-comunista se pronunciasse a favor de um federalismo em geral foi um grande avanço em relação ao passado nacionalista ou pan-europeu. Porém, Churchill, de Gaulle, Adenauer e Paul-Henri Spaak, os pais fundadores da Europa federal, eram representantes do federalismo estatal, não da sociedade civil. Com a formação da Comunidade Europeia do Carbono e do Aço, começou o caminho para uma unidade econômica tecnocrata até a união monetária, que, nas palavras de Habermas, esteve acompanhado por uma “erosão intergovernamental” da democracia pelo predomínio de um “federalismo executivo”³³, ou seja, os governos que os federalistas integrais sempre temeram.

O diálogo oculto de Arendt com o federalismo integral

As semelhanças entre o pensamento de Arendt e dos federalistas integrais são evidentes. Arendt também criticou a debilidade do liberalismo com sua compreensão da liberdade negativa, baseada em um conceito dos Estados Nacionais soberanos, que asseguram um sistema de dominação graças a representação política, mas que possuem, estruturalmente, problemas com as minorias. Arendt desenvolveu a terceira via de um republicanismo vivido por cidadãos ativos, ou seja, cidadãos que são pessoas e não indivíduos. Porém, além dos federalistas integrais, que definem às pessoas como soberanas, Arendt os caracteriza não apenas por suas relações sociais, mas, além disso, substitui completamente o conceito moderno de sujeito por uma intersubjetividade. Partindo do ponto de vista desta intersubjetividade, nós nos percebemos como pessoas pelas relações intersubjetivas e definimos também, graças a esta perspectiva, os fenômenos políticos como liberdade e poder, violência e autoridade. Também o juízo político, para Arendt, considera intersubjetivamente as opiniões dos demais, reais ou imaginadas. Trata-se de um pensamento ampliado em que meu juízo já não é subjetivo. “A validade de tais juízos não seria nem objetiva e universal nem subjetiva, dependente

do capricho pessoal, mas intersubjetiva ou representativa.³⁴⁷ Com isso, Arendt acrescenta um aspecto importante à relação entre personalismo e federalismo, a intersubjetividade, que vai desde o diálogo do eu, que pensa consigo mesmo, passando pela pluralidade dos atores e espectadores no espaço público, onde julgam, intersubjetivamente, até a federação como estrutura de relações políticas vivas e plurais.

Segundo Arendt, a este conceito de ser humano pertence também a responsabilidade da pessoa, uma responsabilidade que cada pessoa não apenas tem para com suas próprias ações em uma comunidade política, mas também para com as ações dos demais. Esta responsabilidade é uma espécie de preço a ser pago para se ter a liberdade de ação. Os federalistas integrais adotaram da doutrina social católica, a dignidade da pessoa, o princípio da subsidiariedade, a orientação para o bem comum e a solidariedade, que também se encontram em Arendt, redefinindo o marco da filosofia existencial e política.

Nesses termos, o federalismo aparece de uma maneira dúbia, embora mais claramente que na definição dos federalistas integrais, como um princípio básico do diálogo, da pluralidade e da intersubjetividade por um lado, e como princípio político de organização, por outro lado. Por mais que Arendt favoreça as instituições políticas da divisão de poderes e elogie os pais fundadores dos Estados Unidos, ela destaca, ao mesmo tempo, a necessidade da vivacidade política destas instituições no sentido de controle dos poderes, e se distancia, ao mesmo tempo, do parlamentarismo; ela está do lado da democracia direta. Em seu livro “Sobre a Revolução” avisou que a auto-organização e o federalismo estão intrinsecamente ligados. De maneira que, quando durante a Comuna de Paris, a cidade “‘se reorganizou espontaneamente em um corpo federal em miniatura’, que formou depois o núcleo do domínio da Comuna de Paris na primavera de 1871³⁵⁷”, encerrando em si o germen, os primeiros focos da tentativa de uma nova forma de organização política e de uma forma de Estado anteriormente desconhecida³⁶⁷. Entre os pais fundadores dos Estados Unidos, somente Jefferson quis construir uma república de conselhos e pensou em um sistema de conselhos desde o nível local até o nível da União: “... ‘não há fundamento mais sólido para uma república livre, resistente e bem administrada’... que justamente estas repúblicas elementais de distritos.”³⁷⁷. Se a constituição é a base da liberdade em um espaço público, escreve Arendt. “as repúblicas elementais ou os conselhos, em cujo marco qualquer pessoa pode utilizar sua liberdade e assim permanecer livre em um sentido positivo, são, em realidade, o propósito final maior da própria república.”³⁸⁷ Estas repúblicas elementares aboliram a divisão tradicional entre dominadores e dominados, um fato que foi anulado pelo sistema parlamentarista de representação.

Finalmente, Arendt redigiu, no princípio da Segunda Guerra Mundial, em Paris, um memorando sobre as questões das minorias no qual constatava o fracasso de toda política de minorias “devido à soberania estatal ainda persistente³⁹⁷,

considerando como única possibilidade para o povo judeu o de viver “em um novo sistema federal europeu⁴⁰⁷”. E, depois da guerra, batalhou, junto à organização política “Ihud” (União), sem êxito, contra a fundação do Estado de Israel, embora a favor de uma confederação binacional de israelenses e palestinos.⁴¹⁷

Os problemas mencionados anteriormente, mostram que recordar a Europa é muito mais difícil que narrar apenas a história da Resistência. Do ponto de vista de Arendt e dos federalistas integrais, o federalismo nos Estados Unidos e na Europa apresentam-se como um federalismo estatal com alto déficit democrático. Os Estados Unidos se converteram em um Estado Nacional soberano, e a Europa, frente aos imigrantes e refugiados, também se comporta como um Estado Nacional. O federalismo integral, sem dúvida, não conhece nenhuma fronteira final. Nos tempos atuais de crise, a memória das origens da Europa possui um papel menor nos clamores pela unidade europeia. Para muitos é difícil uma resposta à pergunta de por que se deveria defender a federação europeia, além das facilidades de viajar e da moeda única. E isso assim se dá, porque a filosofia do federalismo permanece em grande medida desconhecida e o federalismo integral não se atualizou nos últimos 30 anos. Quando o movimento “Occupy Wall Street” indicou que a injustiça social encontra seu paralelo em uma certa injustiça da constituição, assinalou, sem saber, o mesmo que os federalistas integrais: a estreita relação entre a democracia política e a democracia social. •

NOTAS

- 1 Stéphane Hessel: ¡Indignaos! Un alegato contra la indiferencia y a favor de la insurrección pacífica, Barcelona 2010
- 2 Hannah Arendt: Sobre la revolución, Madrid 1984, p. 232
- 3 Ibid., p. 227
- 4 Véase Louis Clair (Pseud. Lewis Coser): “The France of Tomorrow. What the French Underground Wants”, en: Politics, Sept. 1944, p. 229
- 5 ibid.
- 6 Hannah Arendt / Karl Jaspers: Briefwechsel 1926-1969, Munich 1985, p. 103
- 7 Hannah Arendt /Heinrich Blücher: Briefe 1936-1968, Munich 1996, p. 256
- 8 Hannah Arendt: “Parties, Movements, and Classes”, en: Partisan Review 12/4 (Fall 1945), p. 511
- 9 Luigi Meneghello: Los maestros pequeños, La Puebla de Cazalla 2008, p. 47
- 10 Louis Clair: “Why the Resistance failed.” En: Politics, 4, April, 1946, p. 117
- 11 “Zentralkomitee der Kommunistischen Partei: Bemerkungen 1944”, en: Walter Lipgens (ed.): Europa-Föderationspläne der Widerstandsbewegungen 1940-1945, Munich

1968, p. 240

12 Hannah Arendt: Obras póstumas, Library of Congress, Washington, p. 023769

13 Hannah Arendt: Entre el pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política, Barcelona 1996, p. 12

14 Charles Benfredj: Henri Frenay, la mémoire volée, Paris 2003

15 Albert Camus: "Brot und Freiheit. Ansprache vom 10. Mai 1953 an der Arbeitsbörse von St. Etienne", en: Fragen der Zeit, Reinbek 1960, p. 51

16 Veáse Norberto Bobbio: "Introduzione", en: Silvio Trentin: Federalismo e Libertá. Scriti teorici 1935-1943, Venecia 1987

17 Principalmente P. J. Proudhon: Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution, 1863

18 Lutz Roemheld: Integraler Föderalismus. Modell für Europa, Munich 1977, tomo 1, p. 109. Veáse también Bernard Voyenne: Histoire de l'idée fédéraliste. 3 tomos, Paris 1973, 1976, 1981

19 Robert Aron, Arnaud Dandieu: La révolution nécessaire, Paris 1933

20 N.T. La Révolution Nécessaire.

21 Denis de Rougemont: "L'attitude fédéraliste", en: L'Europe en jeu, Boudry 1948, p. 61

22 Undine Ruge: Die Erfindung des „Europa der Regionen“. Kritische Ideengeschichte eines konservativen Konzepts, Frankfurt/M. 2003, p. 78

23 Emmanuel Mounier: Le Personnalisme, Paris 1949; Écrits sur le personnalisme, préface de Paul Ricoeur, Paris 2000

24 Robert Aron, Alexandre Marc: Principes du Fédéralisme, Paris 1948, págs. 24-33

25 Ibid., p. 103-104.

26 Ibid., p. 67

27 Lutz Roemheld: *ibid.*, p. 245

28 Yves Simon escribe en su ensayo "A Note on Proudhon's Federalism": "The political problem,' Proudhon wrote, 'reduced to its simplest expression, consists of finding the equilibrium between two contrary elements, authority and liberty... To balance two opposing forces means subjecting them to a law, which by making them respect each other, brings them into accord. But where can we get this new element, superior to both Authority and Liberty, and mutually acceptable to both as the arbiter of their relationship? We get it from the contract, which not only confers rights to its parties but applies equally to both of them.'" En: Publius, Vol. 3, no. 1, 1973, p. 26

29 "Discurso en el congreso de la Union des Fédéralistes Européens." En: Écrits sur l'Europe, tomo 1, Paris 1994, págs. 35-38

30 Denis de Rougemont: "Fédéralisme et nationalisme", en: Écrits sur l'Europe, Paris 1994, tomo 1, p. 223 y ss.

31 Denis de Rougemont: "Die Devise des Regionalismus: Keine Freiheit ohne Verantwortung!", en: *ibid.*, tomo 2, p. 850

32 *Ibid.*, p. 851

33 Jürgen Habermas: Zur Verfassung Europas. Ein Essay, Berlin 2011

34 Hannah Arendt: "Algunas cuestiones de filosofía moral", en: Responsabilidad y juicio, Barcelona 2007, p. 146

35 Hannah Arendt: Sobre la revolución, *ibid.*, págs. 274-275

36 Hannah Arendt. Über die Revolution. Munich 1963, p. 313

Por que acreditamos em Primo Levi?

MARIO BARENGHI

TRADUÇÃO: PEDRO SPINOLA PEREIRA CALDAS

Para evitar equívocos, adianto que não falarei agora de negacionismo. Não porque o tema seja pouco importante, é óbvio que não: é sabido que, para Primo Levi, este tema representou uma fonte de amargura indignada e alarmada. Ao fazer a pergunta “por que acreditamos em Primo Levi?”, tentarei, por outro lado, refletir sobre o tipo de veracidade que concordamos em atribuir aos seus escritos testemunhais, e principalmente a *É isto um homem?* A questão do título pode ser desmembrada em dois aspectos ou momentos, sendo o primeiro inerente ao objeto, o outro à motivação. Quando dizemos que acreditamos em Primo Levi, de nos fiarmos em suas palavras, que coisa nos sentimos determinados a tomar como verdadeira? E, em segundo lugar: quais são as razões de nossa atitude? Sobre que base se fundamenta o crédito que lhe concedemos?

No fim do prefácio em prosa de *É isto um homem?* – finalmente reconduzido à posição inicial na recente edição de Cavallion, isto é, antes da poesia da qual saiu o nome do livro – Levi declara: “Me parece supérfluo acrescentar que nenhum dos fatos foi inventado”.¹ Esta declaração modesta se coloca no sulco de um uso plurissecular típico das memórias. Todos os autobiógrafos, com maior ou menor ênfase, proclamam que o que contarão corresponde à realidade; e os leitores, em um primeiro momento, aceitam com boa-fé esta declaração. Naturalmente, os mais cautelosos não deixam de ter suas reservas. Dizer a verdade nunca é simples, mesmo quando se tem as melhores das intenções. Dizer toda a verdade é, portanto, impossível por princípio (algo constatado pelo fundador da autobiografia moderna, Rousseau). Inclusive, dizer nada além da verdade é menos fácil do que parece, mesmo quando não se está imbuído com a intenção de mentir.

No caso dos sobreviventes do Lager, todavia, o pré-requisito elementar da vontade que as palavras correspondam aos fatos ocorridos é dificultado por uma consequência perturbadora. As experiências extremas, objetos da evocação da memória, estão suscetíveis de aparecer irreais aos olhos de quem escreve. E isto acontece também com Primo Levi quando ele, no capítulo “Prova de Química”, narra o colóquio

com o Doutor Pannwitz: “Hoje – neste hoje verdadeiro, enquanto estou sentado frente a uma mesa, escrevendo –, hoje eu mesmo não estou certo de que esses fatos tenham realmente acontecido”.²

Se isto não basta para invalidar a credibilidade do acerto de contas, narrar Auschwitz exige nada menos que um esforço inaudito. A memória e a consciência do memorialista estão postas a uma prova de fogo: por vezes, como no trecho citado, chega a roçar o limite da ruptura (que Levi consegue evitar, como notou Domenico Scarpa, lançando mão de sua maestria no uso dos tempos verbais)³. A memória tem um grau de elasticidade e plasticidade mais ou menos variável de acordo com os sujeitos, mas que, de toda forma, não é ilimitado. No caso da recordação de experiências extremas talvez pudéssemos falar, tomando emprestado um termo da geologia, de um risco de clivagem da memória. Por clivagem se denomina um tipo de fratura que se pode verificar em uma interface entre materiais diferentes entre si. Aqui não se trata de materiais, mas de tempos. Chamado a conectar presente e passado – *aquele* passado – o discurso é submetido a uma solicitação totalmente excepcional: por esta razão ele racha, corre o risco de ceder e de se desagregar.

Retornemos à pergunta feita anteriormente. Que coisa exatamente Levi nos pede que tomemos como verdadeira? O final do mesmo capítulo, “Prova de Química”, nos dá a oportunidade para uma consideração que, espero, não soe muito absurda. Todos se lembram da cena na qual o Kapo Alex, depois de haver sujado acidentalmente as mãos em um cabo de aço, as limpa esfregando na camisa do prisioneiro 174 517: “Ficaria surpreso, o inocente bruto Alex, ao saber que é por esse ato que hoje eu o julgo – ele, e Pannwitz e todos os que foram como ele, grandes e pequenos, em Auschwitz e em toda a parte”.⁴

Nenhum de nós duvida que tal episódio tenha verdadeiramente ocorrido. Mas estaríamos prontos para jurar que tenha se dado exatamente naquela ocasião? Ou melhor: é importante que ele tenha se dado exatamente após a conversa com Pannwitz? Qual seria a nossa reação se viéssemos a saber – não me perguntem como – que aquele gesto tivesse ocorrido um dia antes ou depois? Ouso presumir que não importaria grande coisa. Certo (desnecessário dizê-lo) que a hipótese é totalmente teórica: checar o testemunho de Alex não somente é impossível, mas não pode nem mesmo ocorrer, justamente

* Nota do Editor: agradecemos ao Centro Internazionale di Studi Primo Levi e à Einaudi Editore pela concessão do direito de tradução para o português e de publicação na Revista Digital do NIEJ.

porque se tratava de um gesto automático. Mesmo que fosse identificado quem era o Kapo do Kommando 98, mesmo se ele fosse encontrado, mesmo se ele se declarasse disposto a testemunhar, podemos estar certos de que não teria conservado a memória daquele detalhe. Muito menos do dia e da hora.

Peguemos um caso um pouco mais significativo: o episódio narrado no capítulo “O canto de Ulisses”. Aqui um mínimo de controle é possível: o co-protagonista da cena, o companheiro para quem Primo Levi tentava traduzir o canto XXVI do “Inferno” de Dante durante a busca da sopa, sobreviveu ao campo e, mesmo depois de trinta e dois anos de silêncio, deixou, por sua vez, algum testemunho. Jean Samuel (este é o nome verdadeiro de “Pikolo”, de *É isto um homem?*) jamais desmentiu a narrativa de Primo Levi, mas também não soube acrescentar-lhe qualquer coisa; e de suas declarações públicas emerge de maneira bastante clara que se lembrava pouco daquele evento. Por outro lado, recordava-se bem de outras coisas, como o projeto de uma história que devia haver como protagonista um átomo de carbono: “Que devient le Roman de l’atome de C, que je n’ai jamais oublié?”, pergunta na carta de 24 de abril de 1946.⁵ Vinte anos depois, como sabemos, esta história se torna o conto que fecha *A Tabela periódica*. Por acaso, só recentemente se notou que o momento chave da existência do átomo de carbono, desde tempos imemoriais englobado em uma rocha calcária, compreende um forno e uma chaminé, ainda que menos sinistras do que aquelas instaladas em Birkenau (e não pode deixar de se notar a sutil alusão metanarrativa):

*(...) num momento qualquer, que eu, narrador, decido por puro arbítrio ser no ano de 1840, um golpe de picareta o destacou e o encaminhou para o forno de cal, precipitando-se no mundo das coisas que mudam (...) ainda firmemente agarrado a dois daqueles três companheiros oxigênios de antes, saiu pela chaminé e tomou o caminho do ar. Sua história, de imóvel, fez-se tumultuosa.*⁶

Acima de tudo, Jean se lembra muito bem de outro encontro, mencionado sem maiores detalhes por Levi: uma conversa de uns vinte minutos, ocorrida durante um alarme aéreo, talvez dentro de uma barraca em construção. Para Jean, aquele foi o momento decisivo para a consolidação da amizade entre os dois: “Ainda hoje me pergunto sobre este mistério da memória: ambos tínhamos tido a sensação de um encontro crucial, inesquecível, mas esta recordação não se baseava nos mesmos gestos, nas mesmas palavras, nas mesmas sensações”⁷

Um lembrete. Em determinado momento, Jean admite que Primo tinha uma memória melhor do que a sua, e não sem razão. Em uma nota de seu livro, ao assinalar que o nome do chefe do comando era Oscar, e não Alex, ele comenta: “Minhas memórias e as de Primo Levi não coincidem. Não obstante isto, a chefia do Kommando químico mudou pelo menos

uma vez durante a sua existência”⁸. E, no final, este mesmo volume reproduz a carta de Primo Levi datada de 31 de julho de 1961, na qual estão registrados os nomes dos integrantes do Kommando 98 (“um impressionante elenco prosopográfico, comenta Cavaglion”⁹) e em cujo final encontramos: “OSCAR, o Kapo, descrito como ‘Alex’ em meu livro”.¹⁰

E, todavia, é fato que, a propósito do amigo, Levi é várias vezes impreciso.¹¹ Não era verdade que, antes da deportação, Jean tenha estado na Ligúria; não era verdadeiro que tenha visto o mar; tinha 22 anos, e não 24 (inclusive, Levi erra também a idade de Henri, um dos quatro casos dos “sobreviventes”, que, na realidade, se chamava Paul Steinberg, que, por sua vez, em 1944, tinha 18 anos e não 22). Além disso, o apelido “Pikolo” é uma invenção de Levi; o vocábulo usado era “Pipel”, e a descrição de sua função como “mandalete-escriturário” é imprópria. Os ajudantes dos Kapos, normalmente adolescentes (alguns chegavam a ter doze anos), faziam as vezes de assistentes, pau-para-toda-obra, mas também como objetos sexuais¹², sendo que desta última circunstância Jean estava livre por ser considerado muito velho para ela.¹³

Imprecisões involuntárias, poder-se-ia objetar; erros de informação, distrações. Verdade. E mesmo deixando de lado os lapsos de memória de Jean, não seria nem um fato tão misterioso assim se cada um dos dois prisioneiros tivesse conservado uma lembrança mais vívida de um episódio do que de outro. É óbvio que Pikolo não partilhou espiritualmente com Levi a intensidade emocional daquele momento: que tenha se limitado a assistir, sem muita comoção, o esforço do amigo em traduzir Dante (“Revejo Primo agora, crispado em seu esforço de reproduzir o texto com exatidão”)¹⁴ Mas tentemos imaginar que a cena tenha ocorrido de maneira ligeiramente diversa. Imaginemos que não só Jean não tenha pego o sentido do episódio dantesco, mas que Primo, em um certo ponto, tenha desistido da empreitada: ou que não tenha conseguido chegar a seu fim; ou que, antes de chegarem à cozinha, tenham tido tempo para falar de coisas mais banais e prosaicas. “O canto de Ulisses” é, sem dúvida, uma das mais nobres páginas da literatura italiana do século XX, e um testemunho excepcionalmente persuasivo da energia que pode ser desencadeada, mesmo à distância de séculos, pela poesia dantesca. Mas estamos mesmos dispostos a crer que o último e sublime verso do canto XXVI do “Inferno” (“infin Che’l mar fu sopra noi rinchiuso”)¹⁵ tenha ressoado naquelas plagas desoladas da Alta Silésia, misturando-se às vozes rudes que anunciavam em alemão, francês, polonês a sopa do dia? Não, naturalmente não. Nem é isto – me parece – que Levi nos pede. A sua narrativa tem uma “verdade” não redutível à mera correspondência com fatos que, noventa e nove por cento, são banais.

Não gostaria que houvesse equívocos. Quando falo de banalidade me refiro à natureza dos fatos, não da correspondência entre os fatos e o discurso, que jamais é banal. A minha tese é que o critério de veracidade, neste como em outros casos semelhantes, não pode ser constituído pela conformidade

entre a evocação da memória e um evento intrinsecamente informe, desprovido de forma, de mais a mais não documentável. O que conta é o valor moral da experiência, que jamais se dá no *hic et nunc* (o melhor, no *illic et tunc*). Neste, como em outros casos parecidos, não é necessário pensar em um acerto verbal de contas que pretenda reproduzir uma suposta verdade objetiva dos fatos, mas sim em um processo de construção de sentido que parte do vivido e, mediante o trabalho da memória, se desenvolve ao longo de um arco temporal cujo valor não pode ser previamente determinado.¹⁶

“A memória”, diz uma página famosa de **Afogados e sobreviventes**, “é um instrumento maravilhoso, mas falaz”.¹⁷ Muitas páginas de Primo Levi são dedicadas à representação da “memória à deriva” que paradoxalmente reúne algozes e sobreviventes. A adulteração das lembranças, a falsificação do passado, a construção (por vezes inconsciente) da verdade conveniente: em suma, todo a leque de manipulações, fraudes, ajustes, ofuscações detonadas seja pela má consciência dos perpetradores, seja da necessidade das vítimas de sobreviver psicologicamente ao trauma.¹⁸ E há também uma segunda série de considerações opostas que o observa de maneira indireta e (ao menos é o que parece) exclusiva: a reivindicação de uma lucidez excepcional e muito tenaz. Cito duas linhas do prefácio a **Moments of reprieve** (a tradução parcial de “Lilít”, publicada em 1986): “Dos meus dois anos como fora-da-lei não esqueci nada. Sem nenhum esforço deliberado, a memória continua a me restituir fatos, vultos, palavras, sensações: como se naquele tempo a minha mente tivesse atravessado uma época de receptividade elevada”.¹⁹

Não é o meu objetivo colocar em discussão este assunto; gostaria somente de notar que ele registra uma anomalia muito mais marcante do que a do caso precedente. De fato, a memória – e não digo nada de novo – nunca é um armazém inerte de dados; ou (para retomar uma ilustra imagem platônica)²⁰, um bloco de cera sobre qual são estampadas figuras impressas, como ocorre com os selos. O ponto é que a cera se esfria e se solidifica, já a memória não: esta conserva a própria elasticidade dócil, permanece plasmável, além de receptiva: e, sobretudo, continua a operar a serviço do futuro, e não do passado. A sua função, enquanto faculdade, consiste em tornar vantajosos os sinais que os eventos imprimiram na psique, e não em mantê-los imutáveis. Como escreveu Francesco Fiorentino, o traço distintivo da memória humana é a sua plasticidade adaptável, que a torna incapaz de conservar as informações sem modificá-las: “No ser humano, a memória tem a ver primeiramente com a organização daquilo vivido pelo sujeito (individual e coletivo), e que interage constantemente com o ambiente”.²¹

Não creio que seja o caso de gastar muitas palavras para demonstrar que Levi tinha absoluta consciência de tal ofício prático da memória, de sua função de iluminação e auxílio da práxis. “Fornecer documentos para um sereno estudo de alguns aspectos da alma humana”²²: esta é a intenção formula-

da no início de **É isto um homem?**. Mais indicativa, mesmo porque menos modesta, é a frase que se encontra no texto redigido em 1980, por ocasião da inauguração do Memorial dos italianos mortos nos campos de concentração nazistas: “Visitante, observa os vestígios deste campo e medita: de qualquer país que venhas, não és um estranho. Faz com que a tua viagem não tenha sido inútil, que não tenha sido inútil a nossa morte”²³

Diferentemente do visitante, o leitor tem perante si somente as páginas do livro: folhas de papel impresso. Mas em **É isto um homem?** a poesia da epígrafe – que assinala uma brusca mudança de tom em relação ao prefácio em prosa – exhibe, com seus demonstrativos que martelam constantemente (“se isto é um homem”, “se isto é uma mulher”, “meditai que isto aconteceu”), o mesmo caráter ostensivo. Observa isto, leitor, e medita. O discurso deve trazer à vida os eventos passados – cenários, personagens, ações, estados d’alma – até lhes dar um constructo equivalente. E tal conjunto de informações, para ser conservado, deve ser *modificado*. Sobre o valor do verbo “modificar” devemos, porém, nos entender. Não significa tanto “mudar” ou “transformar” (idéia que pressupõe a existência de uma “forma” originária, que o vivido não possui), mas sim dar forma, conferir uma modalidade de existência. Mais precisamente, atribuir uma maneira de apresentar-se adaptada a exigências e funções específicas – aquelas por quais se considera oportuno registrar aqueles eventos na memória. Em primeiro lugar, o acolhimento perante um auditório coletivo, potencialmente universal, que não tem cognição direta da realidade evocada.

Há um aspecto da obra de Levi que dificilmente pode ser supervalorizado: a discrepância quantitativa entre **É isto um homem?** e (para usar a expressão de Marco Belpoliti) o “macrotexto do Lager”.²⁴ **É isto um homem?**, como se apresenta hoje, é o resultado de uma composição ao mesmo tempo rápida e gradual. Rápida porque o livro foi composto em pouco mais de um ano, entre o final de 1945 e o início de 1947; gradual porque a primeira redação foi revista e integrada para a edição da Einaudi em 1958 (que compreende um capítulo e umas duas dezenas de páginas a mais em relação à *editio princeps* da De Silva), e, então, finalmente acrescida de um apêndice em 1976 (uma auto-entrevista destilada a partir de conversas neste ínterim com leitores, especialmente com estudantes das escolas). Levi não era, portanto, alheio à idéia de inserir variações. Mas sobre Auschwitz escreveu muito mais coisas: e muito ainda continuou a narrar sobre a própria experiência direta nos campos. Os primeiros capítulos de **A Trégua**, a parte inicial de **Lilít**, várias passagens de **Os afogados e os sobreviventes**, artigos e contos esparsos, disseminados por vários lugares.²⁵ Dezenas e dezenas de textos, sem contar as poesias, sem contar o longo ensaio **Rapporto sulla organizzazione igienico-sanitaria del campo di Manowitz**²⁶, muito rico em detalhes: uma massa imponente de páginas. Por que Levi não pensou em uma edição seguinte de **É isto um ho-**

mem?, que incluísse ao menos uma parte deste relatório?

Entendo que, posta desta forma, a pergunta soe bastante tola. É óbvio: é porque **É isto um homem?**, como toda obra, possui um equilíbrio interno próprio. Não se pode dilatar um livro indiscriminadamente sem que sua fisionomia seja desfigurada; nem mesmo um livro de memórias. Mas aí está o ponto. O equilíbrio que distingue a obra-prima de Levi das demais é o produto de uma estratégia narrativa apoiada sobre uma economia precisa da memória. Dois me parecem ser os seus componentes fundamentais: a ponderação das informações e as distinções entre memória individual e memória coletiva.

A memória – como disse Todorov de maneira particularmente eficaz – não é o oposto do esquecimento, mas uma mistura de recordação e esquecimento:

Os dois termos que formam um contraste são effacement (esquecimento) e a conservation; a memória é, sempre e necessariamente, uma interação entre os dois. A reconstrução completa do passado é algo impossível (mas Borges a imaginou em sua história Funes, o memorioso), além de ser aterrorizante; a memória é forçosamente uma seleção: certos traços do evento serão conservados, e outros serão imediata ou progressivamente descartados, e, então, esquecidos.²⁷

Se a memória deve, por sua natureza, ser seletiva, as memórias, enquanto texto narrativo, são levadas a ser por uma razão ainda maior. Mais do que recordar tudo, narrar tudo também é impossível. A este propósito, poderíamos, naturalmente, mencionar algumas declarações reticentes de Levi.²⁸ Mas bem diferente é o crivo ao qual Levi submete suas próprias recordações. Durante sua prisão, ele assiste a quatorze enforcamentos públicos; mas só narra um. Na citada carta a Jean Samuel, elenca quase 50 componentes do Kommando Químico; em **É isto um homem?**, são mencionados talvez uma dúzia. Ele se cala sobre muitas, muitíssimas particularidades: como exemplo, toda a amostragem de especificidades patológicas contidas no *Rapporto igienico-sanitario*, de 1946.

O problema da veracidade autobiográfica poderia ser formulado do seguinte modo. As vivências que a narração pretende evocar são ásperas, cavilosas, irregulares: e, por isto, virtualmente inexauríveis, como a costa da Grã-Bretanha da qual falou Mandelbrot em seu famoso livro sobre fractais.²⁹ Reproduzi-las com exatidão, dar conta de todas as reentrâncias e frisados, acompanhar pela linha temporal todas as rugas encrespadas é algo que ultrapassa as possibilidades concretas: o que se pode fazer é dar a melhor aproximação possível de sua dimensão fractal, identificando-lhe os algoritmos adequados. Dito com outras palavras, narrar experiências complexas exige, em primeiro lugar, uma coerência de escala: deve-se individualizar um nível apropriado de generalização, e manter-se nele, procurando evitar o acúmulo de particularidades insignificantes ou centrífugas. “Levi tinha plena consciência”,

escreveu Cavaglion, “que um documento, por si só, não pode ser expressão da realidade”.³⁰ Um dado não relacionado com outros, fragmentado, significa pouco: pode ter valor como “recordação”, no sentido objetual de um *aide-mémoire* privado, ou como relíquia, ou como fetiche. Levi alimentava um outro desejo: aquele que “dar estrutura, organização às próprias experiências, de não deixá-las em um estado informe, de reduzi-las a um sistema”.³¹

Quando, pois, se trata de narrar uma experiência extrema como aquela do Lager, é indispensável levar em conta a disponibilidade receptiva dos ouvintes. Todo sobrevivente noticiou uma quantidade enorme de imagens saturadas de horror e sofrimento. Concentrar-se na eficácia dos detalhes apresenta o risco de comprometer o efeito da narrativa como um todo. Esta é uma característica bem conhecida de **É isto um homem?**, de resto claramente anunciada no prefácio: não há no livro “particularidades atrozes”, muito freqüentes nas memórias de campos de concentração, e que tornam emocionalmente tão difícil para os que vivem posteriormente, incluindo aí os estudiosos, documentar tudo de maneira adequada. Os exemplos são inúmeros: mesmo nas memórias tardias de Paul Steinberg (“Henri”), que, conforme o mesmo admitiu, será “um dos últimos testemunhos a serem expressidos, aqueles cujas lembranças foram decantadas por mais tempo”³², se encontra uma cena que tem um grau de horror que está fora dos parâmetros de Primo Levi³³.

Estamos, então, no segundo aspecto da economia memorial da qual se falava mais acima. A gênese de **É isto um homem?**, narrada de uma maneira resumida – porém concentrada no essencial – no capítulo “Cromo” de **A Tabela periódica**, exige a transição do horizonte pessoal das recordações – vivas, ardentes, abundantes, rebeldes a qualquer padronização – para o horizonte coletivo da memória, aqui entendida como fato social, partilhável e transmissível, como algo que exige um distanciamento, a interposição de um diafragma – acima de tudo, temporal – entre o evento traumático e o momento presente do acerto de contas. É esta uma das faces da indispensável modificação adaptativa introduzida pela memória humana. A distância tem, sobretudo, um caráter cronológico: “pensem que isto aconteceu”, é o que diz no verso 15 da poesia de abertura do livro: “aconteceu”, e não “acontece”.

Todorov falou de uma distinção entre o uso literal e o uso exemplar da memória. O primeiro preserva o evento doloroso da maneira mais vívida, mas faz com que ele seja, por isso mesmo, insuperável, “intransitivo”, correndo o risco de submeter o presente ao passado. O segundo (“o uso exemplar”), por sua vez, se vale de um modelo para compreender situações novas, ou seja, permite-se usar o passado em função do presente (e é, por isto, potencialmente liberador).³⁴ Depois de conhecer Lucia, sua futura mulher, Levi define, no conto “Cromo”, o novo rumo de sua tarefa: “uma construção lúcida, já não mais solitária: uma obra de químico que pesa e divide, mede e julga a partir de testes controlados, e se esforça por

responder aos porquês”.³⁵

Os conteúdos de uma narração autobiográfica são, inevitavelmente, o resultado de uma elaboração. Para elaborar composições memorizáveis é necessário “filtrar, destilar, concentrar”.³⁶ Isto é tanto mais verdadeiro no caso da rememoração de experiências extremas que sinalizam para uma descontinuidade na experiência do tempo. No início de seu (verdadeiramente memorável) volume **La mémoire, l’histoire, l’oubli**, Paul Ricoeur se remete ao binômio aristotélico memória/reminiscência, desenvolvido em um dos chamados **Piccoli trattati di storie naturali**. O primeiro termo, mnémé, designa a recordação presente na consciência, já o segundo, anamnésis, a rememoração, a evocação de conteúdos memoriais deixados de lado ou escondidos. Ora, a condição mais comum entre os escritores de autobiografias é aquela de dever recuperar o passado para poder recontá-lo: a anamnese é o pressuposto da narração. Mas para quem sobreviveu ao Lager, as coisas se dão de maneira quase oposta. Evocar o que ocorreu não custa nenhum esforço de rememoração, posto que as recordações estão vivas demais na mente. O problema será, quando muito, de não se deixar atropelar e não conseguir impedir que o peso de um passado pavoroso esmague o presente, ou o invada, como um pesadelo do qual não se consegue acordar (hipótese tudo menos infundada, como demonstra a epígrafe em versos de **A Trégua**, “Alzarsi”³⁷). O caráter traumático das experiências vividas impede ao liberto de percebê-lo como passado, isto é, de afastá-lo do primeiro plano da consciência. Parafraseando Ricoeur, poderíamos dizer que, neste caso, o “gradiente de distanciamento” é zerado.³⁸

Os termos, então, trocam de lugares. Não ocorre recordar para narrar, mas sim narrar para recordar. Narrar, destilar em forma de narrativa, é o meio para conferir a aqueles eventos o estatuto de passado, para imprimir-lhes aquela marca de anterioridade sem a qual não há memória: “a memória é do passado”, diz Aristóteles.³⁹ Só neste modo, isto é, graças à conquista de uma distância temporal, os eventos podem ser considerados como qualquer coisa que, de fato, aconteceu, mas não corre o risco de confundir-se com o presente: que não o ofusque, não o contamine, não o perturbe, não o incomode. E, por outro lado, somente distanciando-os de si, empurrando-os para o passado, estes eventos podem ser representados – fazendo-os presentes – aos outros. Assim, as vivências pessoais, primeiramente tornadas lembranças, depois narrativas – isto é, recordação narrada – poderão, assim, se tornar memória coletiva. O verso “pensem que isto aconteceu” exemplifica o sentido mais fértil da designação gramatical italiana “passato prossimo” (passado próximo): o ser “passado” a respeito do qual se narra é condição necessária para se tornar “próximo” (nos limites do possível) para quem escuta.

Eis, então, a resposta para a primeira questão. Que coisa Levi nos pede para tomarmos como verdadeira? “Isto”, naturalmente. Ao advérbio demonstrativo correspondem três termos escalonados de maneira diversa. Acima de tudo, o

“isto” da poesia de abertura, que deve ser considerado como a autêntica síntese *in nuce* de todo o livro. Em segundo lugar, o próprio livro, **É isto um homem?**, um relato (filtrado, decantado, destilado, retificado) dos onze meses transcorridos em Buna-Monowitz. Em terceiro lugar, o macrotexto do *Lager*: todo o corpus testemunhal e das reflexões dos autores, fruto de mais de quarenta anos de trabalho de memória e de escrita. Três círculos concêntricos, por assim dizer (mas dentro em pouco deveremos corrigir esta metáfora geométrica). E quanto à questão do por que Levi não tenha feito uma versão ampliada de **É isto um homem?**, do por que não tenha incrementado o livro de 58, a resposta é dupla. Em primeiro lugar, porque teria sido menos memorizável; em segundo, porque teria sido menos verídica.

Dito isto, passemos agora a enfrentar a questão principal. Por que acreditamos em Primo Levi? Uma primeira resposta, inevitavelmente banal, nos remete às dimensões das impressões imediatas. As páginas de Levi têm um forte acento de sinceridade e confiança que jorra da sua escrita; o andamento pacato e reflexivo, a recusa em ser enfático, a limpidez do estilo, o esforço do raciocínio exercitado sobre uma matéria biográfica que, por si, está muito mais apta a inspirar gemidos ou gritos, ao invés de palavras. Gritos (de dor, de raiva, indignação, esgotamento, incredulidade) ou silêncio. Fala com voz suave (jamais fraca, jamais tênue) e, acima de tudo, firme, ainda que não monocórdica (é tudo menos isso), nem uniformemente assertiva (ao contrário, as interrogações são bastante freqüentes). Se quisermos, poderíamos nos deter por mais tempo na “voz” que fala em **É isto um homem?**: e, neste caso, seria necessário sublinhar a amplitude de suas modulações, o percurso dos tons mais destacados e meditativos até as raras (mas nem por isso menos significativas) irrupções de desdém, percurso este que atravessaria uma vasta gama de estados de ânimo, que varia da amargura mais constrita até uma estupefação chocada, chegando a alguns toques de inesperado humorismo. Se quisermos, poderíamos confrontar este diagrama tonal entre o protagonista e o narrador, entre o deportado e o liberto. Um dado fundamental, porém, não mudaria: o que confere credibilidade ao relato de Levi é, sobretudo, o seu esforço em transformar a experiência do *Lager* em uma oportunidade de conhecimento: “Uma obra de químico que pesa e divide” etc. Isto nos diz a experiência imediata da leitura, e devemos considerá-lo um dado incontestável.

Mas, na minha visão, existe uma razão mais profunda e mais sólida para a credibilidade de Primo Levi. O argumento poderá parecer paradoxal; mas como todo o fenômeno de Auschwitz constitui um colossal, enorme paradoxo, a persistência de aspectos paradoxais só faz valorizar a fiabilidade do testemunho. Portanto, da forma como vejo, Primo Levi é crível sobretudo porque, em seu esforço cognitivo – que, na verdade, constitui a *conditio sine qua non* de seu testemunhar – os fatos não lhe acrescentam nada.⁴⁰

Uma rápida digressão. **É isto um homem?** narra uma

descida aos infernos. Se Levi tivesse desejado escrever uma obra essencialmente autobiográfica, o discurso deveria ter gravitado em torno à redenção, à recuperação. Degradado à entidade não humana, a coisa, a *Häftling*, como conseguiu a reconquistar sua identidade própria de ser humano? Levi, porém, não faz nada do gênero, como todos sabem. Não em **É isto um homem?**: o último capítulo fala, é verdade, do renascimento de sentimentos humanos de compaixão e solidariedade, mas em termos que podem ser tudo, menos triunfais; a cena do encontro com os soldados russos se desenvolve em uma atmosfera de penosa e contrita aflição; as últimas linhas aparecem em um tom menor, quase se dissolvendo em um sussurro. E também não o faz em **A Trégua**, que é justamente o livro da retomada da vitalidade: bastaria o título a confirmá-lo (“trégua”, para ser preciso; e não vitória ou salvação). Ele o faz em **A Tabela periódica**, mas só em parte, com descrição pública e se protegendo atrás de vários escudos defensivos. Mas a verdade é que, para Levi, a própria idéia de redenção, de libertação definitiva, é substancialmente estranha: nisto, convergem nele a mentalidade científica e a cultura judaica. O autobiografismo, em suma, mesmo constituindo um aspecto irrefutável e inelutável em **É isto um homem?**, não lhe constitui o fulcro.

O verdadeiro objetivo de Levi é outro, e ele o declara desde o início de maneira inequívoca: o estudo do ser humano em geral. Tanto é que encontramos, no centro da obra, o capítulo de abordagem mais próxima de um tratado, sendo aquele que conserva o título que ele gostaria de ter dado a todo o livro, **Os afogados e os sobreviventes**. Aqui Levi fala com o tom afirmativo e firme de quem expõe os resultados de uma investigação científica. Mas não chega a se prender por muito tempo no plano de lógica argumentativa: de novo, inexoravelmente, o discurso resvala para o conto, se resolve em uma narração de fatos autônomos, a serem considerados um por um. A ilustração da antinomia categorial afogados/sobreviventes, que, de acordo com as intenções do autor, deveria sintetizar aquilo que Auschwitz – “o experimento” Auschwitz – ensina, termina por desbotar nos retratos (de toda forma maravilhosos) dos quatro sobreviventes: Schepsel, o engenheiro Alfred L. (na verdade, Alfred Frisch⁴¹), o anão Elias e Henri. E sobre Henri, aliás Paul Steinberg, o capítulo termina com a frase: “Pagaria para saber como é a sua vida de homem livre, mas não desejo tornar a vê-lo”.⁴² Agora: na carta escrita em Avigliana e datada de 29 de outubro de 1946, um ano após de seu retorno a Turim, Levi havia pedido ao seu amigo Pikolo que, entre as coisas mais urgentes, lhe mandasse os endereços de Joulty e Paul Steinberg.⁴³ Iniciado com um aural e excepcionalmente solene “nós” (“Esta, da qual havíamos falado e falaremos, é a vida ambígua do Lager), o capítulo termina com a primeira pessoa do singular mais idiossincrática e controversa de todo o livro.

De acordo com o projeto, ou talvez deveríamos dizer, de acordo com a intenção inicial do autor, “Os afogados e os so-

breviventes” deveria ter representado o centro do livro. Mas a forma de **É isto um homem?** não tem a plenitude de uma circunferência. Poderia lembrar, quando muito, a de uma elipse: com a advertência de que os dois focos, muito distantes um do outro, se colocam respectivamente aquém e além dos confins do texto (o resultado tem, portanto, a forma de uma curva, não de uma figura fechada).

O primeiro foco, que, na verdade, se encontra nas margens, nas beiradas, na zona que Genette batizou de “paratexto”, está privado até mesmo de uma consistência textual e própria: não se trata de uma extensão do discurso, mas de um espaço vazio. Eu me refiro ao desnível absolutamente vertiginoso existente entre o prólogo em prosa e a epígrafe em verso. A página em prosa, por mais que seja simples e (peço desculpas pelo trocadilho) prosaica, não fala de um estudo da alma humana, mas, de maneira mais modesta, de *documentos* para um estudo de *alguns aspectos* da alma humana: uma contribuição subsidiária, isto é, algumas folhas a serem acrescentadas a um dossiê investigativo de fôlego maior, a ser confiada a um esforço coletivo, ainda que vago. A poesia, por outro lado, recita palavras solenes, graves, dirigidas ao estigma de uma necessidade fatal. Não são “documentos” a serviço de uma tese ou de uma teoria, mas um monumento, uma advertência, a ser repetido tal como é, a ser conservado intacto, e, preservado como tal, transmitido para as gerações seguintes. A poesia, que mais tarde ganhará o título imperativo de *Shemà*, “escuta!”, constitui um flagrante desmentido do prólogo. Aqui não se trata de compreender, mas de recordar e repetir. A ressonância sacra desta página é, no final, bastante evidente; e “sacro” fala exatamente por aquilo que ultrapassa a capacidade humana de compreensão e controle. Se o dever do paratexto é de orientar o leitor, convidando-o a assumir uma postura apropriada e de acordo com o projeto da obra, bom, as duas portas que abrem **É isto um homem?** produzem um desorientamento, posto que mandam mensagens contraditórias e inconciliáveis.

De novo, não cometermos com Levi o erro de supô-lo ignorante ou ingênuo. Todos se lembram da página do apêndice de 1976, na qual ele defende que, a propósito de Auschwitz, tentar compreender é necessário, mas entender tudo é impossível: até mesmo porque os termos “compreender” e “entender” possuem também o sentido de “conter”⁴⁴, assimilar em si, e, assim, não entender é até mesmo um dever (sintomática deste ponto de vista é a intolerância de Levi no confronto com aqueles que, como Bruno Bettelheim, presumem haver uma explicação para todas as coisas⁴⁵). Permitam-me fazer uma pequena consideração pessoal. Habitualmente, quando estou a escrever sobre um autor, busco sempre uma chave de leitura, um fio interpretativo; quando me parece havê-lo encontrado, me limito a puxá-lo, e o discurso surge por si mesmo. Com a obra de Primo Levi isto jamais aconteceu. Os fios parecem se oferecer espontaneamente, bem distintos entre si, numerosos: mas qualquer que eu escolha e puxe, produz imediatamente um

emaranhado (um gnômmero, diria o comissário Ingravallo⁴⁶).

O segundo foco da eclipse se encontra, porém, no interior do macrotexto do *Lager*, mas além dos limites de **É isto um homem?** Trata-se do episódio de **A Trégua** que tem como protagonista o pequeno Hurbinek, o menino de (talvez) três anos, que foi parar sabe-se lá como no Lager, a quem ninguém havia jamais ensinado a falar, e que, antes de morrer, tenta articular uma palavra que permanecerá incompreendida. É um dos poucos casos nos quais a memória de Primo Levi se detém no fim de um indivíduo. A morte é, em geral, uma presença constante, mas silenciosa, tanto mais implacável quanto menos exibida. Deste ponto de vista, uma frase do capítulo “Ka-Be” tem quase o valor de uma *mise en abîme*: “assim, de um modo discreto, sossegado, sem ostentação, sem cólera, pelos blocos do Ka-Be, cada dia vai a Morte, e toca este ou aquele”.⁴⁷ Ora, no trágico vértice formado pelos dois capítulos conclusivos de **É isto um homem?** e pelos dois iniciais de **A Trégua**, encontramos três cenas nas quais é feita uma representação direta e pessoal. Trata-se, na ordem, do enforcamento do rebelde (“O último”), da morte de Sómogyi (“História de dez dias”) e justamente da morte de Hurbinek (“Campo Maior”), a qual poder-se-ia acrescentar (mas seria uma espécie de corolário) a de Kleine Kiepura. Os três episódios, lidos um após o outro, criam um clímax impressionante por seu rigor, complexidade e compacidade. A gradação funciona em vários níveis: a solenidade do acontecimento, a personalidade daquele que está morrendo, o teor das palavras proferidas, a medida de sua intencionalidade e inteligibilidade; e, paralelamente, a distância entre o eu narrador (o liberto que recorda e raciocina) e o protagonista (o prisioneiro 174517). A consciência de si do testemunho aumenta pouco a pouco, traduzindo-se em uma consciência cada vez mais clara do próprio papel e em uma firmeza cada vez maior naquilo que diz.

No primeiro caso temos a história de uma execução pública. Todos os prisioneiros de Monowitz são levados à Praça da Chamada, onde são reunidos em volta da forca onde um dos revoltosos será enforcado. É a morte de um herói, em sentido pleno. Por mais que tenha sido rapidamente reprimida, a notícia da rebelião do Sonderkommando naquele outono de 1944 espalhou-se rapidamente, causando uma impressão enorme: foi a primeira demonstração de que os “os alemães não eram invencíveis”.⁴⁸ A narração de Primo Levi se fundamenta na ambigüidade da expressão “o último”, que ressoa nas palavras extremas pronunciadas pelo condenado, e que, na alma do protagonista, assumem um valor indiscutivelmente diverso. “Kameraden, ich bin der Letzte!” – (“Companheiros, eu sou o último!”).⁴⁹ Por que “o último”? Porque todos os conjurados foram mortos? Talvez; mas também porque a guerra está para acabar e os alemães estão para ser derrotados. A exclamação vibra de orgulho e de altivez heróica.⁵⁰ Não é somente uma mensagem: é uma advertência, um sinal, um golpe solene que infringe a normalidade desumana e opaca do Lager. Em sua brevidade enérgica, o grito soa como um

clamor capaz de “bater” (“percuotere”: um termo dantesco)⁵¹ no “centro vivo da humanidade em cada um de nós”. Mas ninguém reage. Só por um átimo aquele apelo penetrou “as antigas e grossas barreiras de remissão e inércia” dos prisioneiros enfileirados na Appelplatz: o único apelo ao qual responderam, com o canônico coro “Jawohl!” foi à intimação do alemão, “Habt ihr verstanden?” – (Entenderam?). A passividade fatal deles é sublinhada pelo deslocamento do discurso para o plano metanarrativo: “eu desejaria poder contar que entre nós, vil rebanho, levantou-se uma voz, um sussurro, um sinal de assentimento. Não, não houve nada”.⁵²

O comentário que se segue está tomado por um desconforto extremo, desolado. À pergunta implicada no título **É isto um homem?** se dá a resposta mais amarga possível. O transbordamento de emoções se exprime na passagem incozum que começa com o relato e termina com a referência aos algozes vitoriosos. E se notará que a sequência final das negociações está disposta segundo uma grave cadência ternária, que culmina em um sintagma crucial: o nexa entre percepção e juízo: “destruir o homem é difícil, quase tanto como criá-lo: custou, levou tempo, mas vocês, alemães, conseguiram. Aqui estamos, dóceis sob o seu olhar; de nós, vocês não têm mais nada a temer. Nem atos de revolta, nem palavras de desafio, nem um olhar de julgamento”.⁵³

Como se pode lembrar, o capítulo havia começado com o registro de uma série de percursos positivos para o destino do protagonista. Primo conseguira uma posição de relativa prosperidade, confirmada pela aquisição, junto com o amigo Alberto, da *menaschka*, isto é, de uma tigela de zinco que, do ponto de vista simbólico, equivale a um “diploma de nobreza”.⁵⁴ Ele então faz parte da *élite* dos anciões do campo, como os “sobreviventes” Elias e Henri. A sua estratégia está fundada em dois valores muito humanos: o exercício da inteligência, que lhe permite desfrutar das oportunidades oferecidas pelo acesso à Buna, e a amizade estreitíssima com um companheiro, exceção virtuosa na luta de todos contra todos.⁵⁵ Ora, o evento inesperado do enforcamento impõe um confronto com uma idéia diversa de humanidade. Bolar expedientes para não sucumbir é uma boa coisa a se fazer, e, neste caso, é possível até se comprazer com a flexibilidade do próprio engenho: mas a astúcia tem vida curta, sobreviver daquela maneira significa conviver. A contradição é deflagrada: que coisa é mais “humana”? Encontrar o modo de adaptar-se à realidade do Lager, ou recusá-la e combatê-la com o custo da própria vida? A impressão suscitada das palavras do “último” é humilhante; a vergonha, sem fim. Fomos vencidos, simplesmente vencidos: mesmo que não estejamos mortos, mesmo que retornemos. Em uma posição simétrica em relação ao início da infausta aventura, Primo se encontra novamente “no fundo”.⁵⁶ Não é esta, todavia, a verdade definitiva que Primo Levi nos entrega. A conclusão acachapante do capítulo dá voz a um estado de ânimo temporário do personagem, e não à avaliação ponderada do memorialista (tanto é que, no capítulo seguinte, cha-

mado “A História de dez dias”, há um desmentido explícito).⁵⁷

Segundo episódio, segunda morte. O relato dos dez dias “fora do mundo e do tempo” que se sucedem entre a fuga dos alemães e a chegada dos russos está cravejado de cadáveres abandonados no Lager os quais, em repentina decomposição, ninguém se preocupa em recolher. Mas mesmo neste final terrível, **É isto um homem?** continua a ser, como escreveu Segre⁵⁸, um livro da fome, e não da morte. Nem mesmo aqui Levi hesita em usar imagens macabras: não por acaso, a descrição menos prolongada é reservada ao corpo do velho húngaro congelado até a morte na fossa onde eram enterradas as batatas, e, tendo ficado ali, enrijecido no gelo, a cabeça e os ombros debaixo de um monte de terra, estendendo as mãos para a comida⁵⁹. Uma atenção particular é reservada, por outro lado, para Sómogyi, um companheiro de bloco que encontra a morte pouco antes da libertação. Depois de se despedir (“tenho uma ração de pão debaixo do colchão. Dividam-na entre vocês três. Eu não comerei mais”), Sómogyi se fecha em um silêncio amargo. Logo começa a agonia, que suscita nos companheiros pena e impaciência (a sintaxe exprime a exasperação na ambivalência do *que* no final do período, mais optativo que declarativo).

*Ao entardecer, porém, o silêncio transformou-se em delírio e assim continuou durante toda a noite e nos dias seguintes sem parar. Obedecendo a um último sonho interminável de obediência (remissione), de escravidão, começou a sussurrar Jawohl a cada emissão de alento. Regular, constante como uma máquina: Jawohl, cada vez que se abaixava essa pobre arca de costelas. Milhares de vezes, dava vontade de sacudi-lo, de sufocá-lo – que, ao menos, mudasse essa palavra. Nunca, mais do que então, compreendi como é penosa a morte de um homem.*⁶⁰

Além de “homem”, palavra-chave do livro, reencontramos “jawohl” e “remissão”⁶¹, termos estreitamente conectados entre si, quase como significante e significado, ambos já presentes na cena do enforcamento. Entre as acepções de “remissão”, fica obviamente descartada aquela que é própria da linguagem cristã, da católica em particular, equivalente a “absolvição, perdão” (a remissão dos pecados). Aqui remissão significa concessão, renúncia, abdicação de um direito (até mesmo de qualquer e qualquer direito, como é próprio do escravo): é qualquer coisa mais radical e irreversível do que a simples “submissão”. A exatidão lexical, como sempre, está entre os pontos fortes do escritor Levi; e não passará despercebida a escolha de um vocábulo que, na pena de um químico, nada tem de genérico (“aquele homem devia ser feito de um metal diferente do nosso”).

Aqui as últimas palavras do moribundo se reduzem a uma palavra só, obsessivamente repetida durante o delírio de uma agonia longa e penosa. *Jawohl*, resposta automática a

todo comando vindo dos superiores, torna-se, mais do que um professor desesperado de obediência, a voz de uma resignação terminal: a derrota irremediável que vai além do pedido de ajuda – a ajuda para morrer, pelo menos. E é disto que fala o comentário do narrador. A morte de um homem, seja mesmo de um homem prostrado pelas privações e pela doença, também é um trabalho, também cansa. Diferentemente da morte do “último”, o fim de Sómogyi nada tem de excepcional ou de heróico. Ele morre e pronto: o relato notifica o evento físico do trespassse, o tormentoso desmantelamento da máquina corpórea, a respiração degradada a um espasmo mecânico, a palavra aviltada pela respiração sôfrega. “Nunca, mais do que então, compreendi como é penosa a morte de um homem”. Desta vez, o comentário não pode ser desmentido. Que o morrer também é fisicamente cansativo é uma aquisição definitiva para a consciência, não um juízo extemporâneo e provisório (como “nós fomos quebrados, vencidos”): é uma verdade sólida e incontroversa. Certo, não é uma verdade exclusiva. Não é necessária a experiência do Lager para aprendê-la, e é somente por acaso que ocorre a Levi encontrá-la no campo. Mas, por enquanto, o testemunho do liberto perde o seu caráter de *protesto* – protesto nobre, execração indignada, denúncia dilacerada – para assumir as conotações humildes e firmes de uma certificação. Certificação: não ainda um testemunho, no sentido mais nobre da palavra.

O monólogo de Sómogyi, que preenche o espaço do bloco sempre que se cala o fragor distante dos duelos aéreos, cessa subitamente na noite entre 26 e 27 de janeiro: depois do último respiro, “l’pauv’vieux”, “o pobre velho”, como o chama Arthur, cai de seu beliche, e ali permanece até o dia seguinte: “27 de janeiro. O alvorecer. Sobre o chão, o horrível tumulto de membros enrijecidos. A coisa Sómogyi”.⁶²

“Horrível desordem”, ou seja, um amontoado vergonhoso, reprovável. O adjetivo “horrível” – é o próprio Levi a afirmá-lo, em uma carta ao tradutor alemão Heinz Riedt – é um empréstimo (antes até “um furto mais ou menos inconsciente”) da poesia de Baudelaire *Une charogne*: “Au détour d’un sentier une charogne infame/ Sur un lit semé de cailloux”.⁶³ O substantivo *tumulto* tem a mesma raiz de *túmulo*, isto é, “inchaço” (normalmente de terra): como notável criatividade expressiva, a locução evoca simultaneamente a vã aflição do moribundo, interrompida subitamente e petrificada sem cerimônia pela morte, e a imagem da sepultura negada – ou, pelo menos, adiada. Somente depois de cuidarem dos vivos, depois de haver cozinhado, comida, esvaziado a latrina, Charles e Primo podem se dedicar ao pobre Sómogyi. Em torno do meio-dia, justamente quando depõe o corpo sobre a neve cinza, surge – aparição fabulosa – a primeira patrulha russa, quatro jovens soldados a cavalo. É a cena que liga a conclusão de *É isto um homem?* com o início de *A Trégua*.

Terceiro episódio, Hurbinek. No “Campo Maior”, transformado em um imenso hospital de lazarentos, Primo toma conhecimento do misterioso menino que uma mulher qual-

quer havia começado a chamar por este nome. Levi ignorava então que Hurbinek, diminutivo de Hurvin, era na realidade o nome de uma marionete boêmia, inventada nos anos vinte por Josef Skupa (o duo cômico Spejbl e Hurbinek, pai e filho, desfrutou por décadas de uma popularidade notável). Nos olhos do pequeno que ninguém ensinou a falar brilham a atenção, a concentração, a reivindicação de dignidade que, entre os que assistiram ao enforcamento, parecia desaparecida; por isto, todos os adultos presentes – que não tinham sido seus algozes – têm dificuldades em suportar seu olhar. Depois de uma semana, um rapaz húngaro de quinze anos, Henek, que o assiste com paciência, tranquilidade e tenacidade, anuncia com seriedade, mas sem presunção, que Hurbinek “havia dito uma palavra”.

Que palavra? Não sabia, uma palavra difícil, não húngara: alguma coisa como mass-klo, matisklo. De noite ficávamos de ouvidos bem abertos: era verdade, do canto de Hurbinek vinha de quando em quando um som, uma palavra. Não sempre exatamente a mesma, para dizer a verdade, mas era certamente uma palavra articulada; ou melhor, palavras articuladas ligeiramente diversas, variações experimentais sobre um tema, uma raiz, sobre um nome talvez.

Hurbinek continuou, enquanto viveu, as suas experiências obstinadas. Nos dias seguintes, todos nós o ouvíamos em silêncio, ansiosos por entendê-lo, e havia entre nós falantes de todas as línguas da Europa: mas a palavra de Hurbinek permaneceu secreta.⁶⁴

Diferentemente de Sómogyi, Hurbinek não delira, não repete um vocábulo de maneira mecânica e irrefletida. A sua consciência é vigilante. Mas a palavra de Sómogyi tinha um sentido, enquanto as sílabas que Hurbinek tenta articular permanecem indecifradas. Eis que agora intervém, com autoridade inédita, o discurso da testemunha. Laico e racionalista, Levi descarta, sem qualquer dúvida, que a palavra de Hurbinek possa conter alguma coisa de epifânico, de profético, de numinoso. A coisa que conta, e da qual ocorre prestar testemunho, é a existência de um ser humano a quem foi negado não somente o direito de falar, mas o acesso à linguagem. O estilo se eleva, atingindo uma solenidade bíblica. O procedimento da anáfora nominal, recorrente seja na elegia fúnebre, seja na evocação da divindade (isto é, ao Ser dotado de um grau de existência superior àquele dos homens), serve agora para dar a única forma residual de existência possível a uma criatura privada até de um verdadeiro nome próprio: e que transitou por este mundo somente para experimentar a exclusão do consórcio humano, desaparecendo antes de conseguir entrar nele, sem deixar rastros.

Hurbinek, que tinha três anos e que nascera talvez em Auschwitz e que não vira jamais uma árvore; Hurbinek, que combatera como um homem, até o último suspiro, para conquistar a estrada do mundo dos homens, do qual uma força brutal o teria impedido; Hurbinek, o que não tinha nome, cujo minúsculo antebraço fora marcado mesmo assim pela tatuagem de Auschwitz; Hurbinek morreu nos primeiros dias de março de 1945, liberto mas não redimido. Nada resta dela: seu testemunho se dá por meio de minhas palavras.⁶⁵

O episódio de Hurbinek está emoldurado por dois “nada’s”: Hurbinek era um nada, nada resta dele. Nada, a não ser o testemunho do sobrevivente, que, neste ponto, assume a plenitude de suas funções. A descoberta póstuma, feita pelos biógrafos de Primo Levi, de que o verdadeiro nome de Hurbinek era (provavelmente) Heinrich Iwan⁶⁶ não muda as coisas; pelo contrário, faz ressaltar o destaque que separa um documento inerte – um detalhe anagráfico – da memória autêntica e viva da qual a literatura pode ser depositária.

Nas três representações dos mortos que marcam as fases conclusivas da experiência de Primo Levi em Auschwitz, a consciência do papel que cabe ao testemunho se fermenta e amadurece em um crescendo impressionante. A cena do enforcamento provoca considerações solenes mas sobrepostas à emoção sentida no momento em que o evento ocorreu: na realidade, não é verdade que se extinguiu todo traço de humanidade nos sobreviventes, não é verdade que os russos encontraram somente seres prostrados, mortos vivos, incapazes de redenção.⁶⁷ O testemunho se torna, então, depositário de uma autoridade parcial: o comentário à dramática cena do enforcamento não é a última mensagem sobre a experiência da prisão. A morte de Sómogyi contém, ao invés, um ensinamento autêntico, não sujeito à revisão: a distância entre personagem e narrador se anula. Mas o testemunho tem fôlego curto. Morrer é a sorte que cabe a todos, e morrer depois de uma longa agonia não representa um caso excepcional, por mais excepcionais que tenham sido aquelas circunstâncias. Só no caso de Hurbinek o papel do testemunho se torna essencial, indispensável, insubstituível.

Nos três episódios, o grau de inteligibilidade das palavras pronunciadas no momento da morte se reduz a cada vez. Mas entre a transparência do enunciado e o vigor da função testemunhal se cria uma relação de proporcionalidade inversa: o quanto mais obscura é a palavra de quem morre, tanto mais expressivo e lapidar – e por isto tanto mais autoral – é o comentário de quem narra. O último faz um apelo claro, cheio de energia: uma “mensagem” no sentido pleno do termo. Se Sómogyi cai lentamente em um estado de prostração inconsciente e irreversível, o significado daquilo que diz é claro. Hurbinek, por sua vez, se esforça em articular um vocábulo, mas não está em condições de fazê-lo. A testemunha não pode desfazer o mistério da intenção que levava a emitir aquelas pa-

lavras: mas pode garantir que havia uma intenção, isto é, que Hurbinek estava verdadeiramente tentando falar. Levi não se limita a se referir fielmente a um fato ocorrido, mas reivindica a importância em contá-lo. A função testemunhal atinge um ápice de absoluta consciência. O inominado se torna testemunha através das palavras do sobrevivente: o aniquilamento, ou ainda, o *nihil* que deveria ser seu destino, foi desconsiderado. Hurbinek não foi redimido, embora tenha sido libertado *in extremis*; mas não um “nada”. Nada resta, é verdade, de Heinrich Iwan: mas do nome e da história de Hurbinek conservamos uma recordação indelével.

Estamos na expressão máxima da autoridade narrativa.⁶⁸ Mas em vez de constituir o ponto de chegada do memorial de Auschwitz (isto é, de **É isto um homem?**), o episódio aparece deslocado, paradoxalmente, para o limite de uma transição: a passagem do inferno do Lager para uma picaresca epopeia do sobrevivente. Nas páginas restantes de “Campo Maior” se fala, nesta ordem, do fim de Kleine Kiepora (o adolescente protegido pelo Kapo do Lager, que, em delírio, repete os comandos raivosos e imperativos dos SS), da exuberância vital do jovem Noah (“amigo de todos os homens e amantes de todas as mulheres”), da notícia da morte de Vanda (a mulher por quem Levi se enamorara). Depois se passará para o grego, às milhares e coloridas aventuras do retorno. Um caminho cansativo, que trará novos sofrimentos: mas sofrimentos incomparavelmente menores. E o absurdo do Lager, gélido e mortífero, dará lugar para o grotesco, na renovação mutável e bizarra da vida.

Eis, portanto, a resposta que podemos fornecer à pergunta do nosso título. Primo Levi não esconde os limites e os impasses da tarefa memorialística, junto a qual está empenhado um esforço cognitivo. Sobrevivente de uma experiência extrema, encontra a força e o modo de falar dela colocando-se um objetivo de ordem científica: é à intenção científica que ele deve a *conquête de la distance temporelle*⁶⁹, necessária para tornar comunicável aquela experiência, isto é, para considerar aquela vivência como objeto de memória (já o dizia Thomas Mann, nas páginas iniciais de *A Montanha Mágica*, um romance que Levi havia lido muito tempestivamente: “é necessário que as histórias já se tenham passado”)⁷⁰. Mas ele não estica a corda além de um certo limite: ele não chega a uma explicação sólida e definitiva, tanto é que o capítulo “Os afogados e os sobreviventes” não é o núcleo de **É isto um homem?** (ainda que lhe ocupe o centro), nem sua conclusão. De outra parte, como dirá no apêndice de 1976, “se compreender é impossível, conhecer é necessário”⁷¹: e conhecer significa narrar, dar a imagem e a medida *disto que aconteceu*. A coisa é tudo, menos simples: se nem mesmo o conceito “aparentemente inofensivo” (como disse Mandelbrot)⁷² de “comprimento geográfico” pode ser objetivo, imaginemos a representação do Lager. No papel de narrador, mais modesto somente na aparência, Levi se refere a tudo quanto viu, sentiu, sofreu, sem calar as interrogações, sem esconder as dúvidas e as oscilações. Narra

e pronto. Melhor ainda: ele testemunha. Em um certo ponto – é o episódio de Hurbinek – a evocação atinge uma perfeição testemunhal excepcionalmente peremptória: palavras que parecem realmente esculpidas em pedra. Mas a cena é colocada em uma posição descentralizada, quase marginal. Do ponto de vista da forma textual nenhum círculo se fecha. O círculo que se fecha em **A Trégua** é aquele do pesadelo de que não há futuro depois do Lager: uma obsessão que diz respeito à biografia do protagonista, não ao discurso ou ato de narrar. No plano do *status* do discurso, nenhum porto seguro é atingido. Não o atinge a investigação desapaixonada sobre o quanto de humano sobreviveu em Auschwitz, também não o consegue o autoinvestimento celebrador do sobrevivente em intérprete privilegiado. Esta história passou: o discurso – a narrativa – deve permanecer aberto. E permanece aberto, mais do que nunca.

Poderíamos concluir da seguinte maneira. Primo Levi é crível porque a sua obra constitui verdadeiramente um *paradoxo*. Mas não no significado corrente do vocábulo, que concerne à lógica e à filosofia, mas no termo técnico usado na arquitetura (trata-se da terceira possibilidade elencada no *Grande dizionario della lingua italiana* Utet, il Battaglia: “paradoxo”, na segunda, seria o nome de uma borboleta). A entrada “paradoxo”, como termo arquitetônico, é variante de “paradorso” – “dosso” de dorsum, não de dóxa – possui duas acepções. A segunda diz o seguinte: “Trave principal de um andaime, sustentada por estruturas de tijolo já edificadas”.⁷³ Esta me parece uma definição magnífica da obra de Levi. Não podemos sair da provisoriabilidade – eis o ponto. Como escreveu Martina Mengoni, no que diz respeito a Auschwitz, pode-se ser salvo (no sentido de haver-se salvado, de conservar-se), mas não se obtém salvação (a condição estável e adquirida do que se salvou).⁷⁴ Dito de outra forma: Levi não cede ao desespero, mas não oferece qualquer catarse. Nenhuma redenção, nenhum ressarcimento é verdadeiramente possível: nem sob a forma de uma compreensão exaustiva, que dissolva o evento em um conceito ou em uma teoria, nem em forma de uma superação histórica ou existencial, que faça justiça às vítimas e traga paz moral aos sobreviventes e seus herdeiros. Vem daí a ausência, nas memórias de Levi, de qualquer ilusão autorreferente que sugira ou insinue uma tentação de plenitude. A palavra deve manter intacta a sua forma performativa, a ostentação do gesto: observe, visitante, medite, considere – lembre-se. Em uma síntese extrema, a lição que vem de Auschwitz é que o edifício do humano é precário. Nada mais pode ser dado como seguro, nenhuma aquisição da civilização poderá, doravante, ser considerada definitiva. Assim diz Primo Levi. E nós acreditamos nele, prensados que estamos, em igual medida, pela robustez da trave e da provisoriabilidade do andaime. •

- 1 LEVI, Primo. *É isto um homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p.8.
- 2 LEVI, Primo. *É isto um homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p.105.
- 3 SCARPA, Domenico. Chiaro/Oscuro. In: BELPOLITI, Marco. (org.) *Primo Levi*. Milano: Marcos y Marcos, 1997, p.236.
- 4 LEVI, Primo. *É isto um homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p.110.
- 5 SAMUEL, Jean; DREYFUS, Jean-Marc. **Il m'appelait Pikolo**. Un compagnon di Primo Levi raconte. Paris: Laffont, 2007, p.92. “A propósito, que fim levou o romance do átomo de carbono? Disto não me esqueci”. Deportado para Buna-Monowitz um mês depois de Levi, mais precisamente em 30 de março de 1944 (o seu número de matrícula era 176 397), e sobrevivente da “marcha da morte”, Jean Samuel se esforçou em narrar, sobretudo, após a morte do amigo. O volume, escrito na verdade por Jean-Marc Dreyfus, reúne também a correspondência entre Primo e Jean.
- 6 LEVI, Primo. *A Tabela periódica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p.227. cf. SCARPA, Domenico. Presentazione. In: *Il segno del chimico*. Dialogo con Primo Levi. Torino: Einaudi, 2010, p.IX (pessoalmente, porém, devo esta conexão a uma antiga observação de Angela Borghesi).
- 7 SAMUEL, Jean; DREYFUS, Jean-Marc. **Il m'appelait Pikolo**. Un compagnon di Primo Levi raconte. Paris: Laffont, 2007, p.42. Em **Afogados e sobreviventes**, falando de Jean, Levi se expressa em termos não muito diferentes: “Continuamos amigos, nos encontramos várias vezes, e suas lembranças coincidem com as minhas: ele se lembra daquelas conversas, mas sem a mesma ênfase, ou com ênfase em outros momentos. Naquela época ele não se interessava por Dante; o que o interessava era eu mesmo e meu interesse inato e ingênuo de transmitir-lhe Dante, a minha língua e minhas confusas reminiscências escolásticas, tendo apenas trinta minutos e carregando a sopa nas costas”. In: LEVI, Primo. **I Sommersi e I salvati**. Opere II. Torino: Einaudi, 1997, p.1100).
- 8 SAMUEL, Jean; DREYFUS, Jean-Marc. **Il m'appelait Pikolo**. Un compagnon di Primo Levi raconte. Paris: Laffont, 2007, p.39.
- 9 CAVAGLION, Alberto. In: LEVI, Primo. **Se questo è un uomo**. Edição comentada por Alberto Cavaglion. Torino: Einaudi, 2012, Pp.214-5.
- 10 SAMUEL, Jean; DREYFUS, Jean-Marc. **Il m'appelait Pikolo**. Un compagnon di Primo Levi raconte. Paris: Laffont, 2007, p.168.
- 11 CAVAGLION, Alberto. In: LEVI, Primo. **Se questo è un uomo**. Edição comentada por Alberto Cavaglion. Torino: Einaudi, 2012, p.215.
- 12 SAMUEL, Jean; DREYFUS, Jean-Marc. **Il m'appelait Pikolo**. Un compagnon di Primo Levi raconte. Paris: Laffont, 2007, p.37.
- 13 Idem, p.16. “O termo Pikolo não pertencia ao vocabulário do campo, era uma invenção de Primo. O nome surgiu assim, do nada, de maneira espontânea, e assim permaneceu”. Depois de ter lido as páginas de “O canto de Ulisses”, de toda forma Jean usará com prazer o apelido dado pelo amigo: ver a carta de 24 de abril de 1946 (idem, p.94) e de 27 de janeiro de 1947 (“saudações amistosas de seu velho amigo Pikolo”, idem., p.108)
- 14 Idem, p.40. A este respeito, comenta Ian Thomson, o maior biógrafo de Levi: “Se tanto, o francês se divertia levemente com o esforço de Levi, àquela altura, de fazer com que ele se interessasse por um poema medieval escrito há 600 anos e que termina com a revelação mística de Deus no Paraíso”. THOMSON, Ian. **Primo Levi: A Life**. London: Vintage, 2003, p.239-40.
- 15 Na realidade, o texto de Levi recita: “infin che'l mar fu sopra noi rinchiuso”. Sobre este lapso, cf. CAVAGLION, Alberto. In: LEVI, Primo. **Se questo è un uomo**. Edição comentada por Alberto Cavaglion. Torino: Einaudi, 2012, p.222-3.
- 16 Justamente no caso de “O canto de Ulisses”, mais precisamente na passagem datilografada no texto na impressão de 1947, Marco Belpoliti sublinhou “o uso marcado do presente, que pode ser lido de dois modos: o presente contemporâneo à ação e o presente de quem reconstrói os pensamentos na própria mente durante o próprio ato da escritura”. BELPOLITI, Marco. Note Torino: Einaudi, 1997. In: Primo Levi – Opere I, p.1403.
- 17 LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p.9.
- 18 Cf. especialmente o capítulo “A memória da ofensa” em **Os afogados e os sobreviventes** e os capítulos “Urânio” e “Vanádio” em **A tabela periódica**.
- 19 LEVI, Primo. **Pagine sparse**. Opere II. Torino: Einaudi, 1997, p.1135. No final do prefácio para *Moments of reprieve* (que saiu pela Summit Books, em Nova York, em 1986, com tradução de Ruth Feldman), Levi admite a possibilidade “que a distância no tempo tenha acentuado a tendência de arredondar os fatos, a carregar nas tintas” (idem, p.1316); mas não é por acaso que esteja falando de histórias em grande parte dedicadas a personagens pitorescos, marginais, bizarros: “homens”, sem dúvida. Deste ponto de vista, a diferença entre “Lilít” e **É isto um homem?** me parece decisiva.
- 20 Inesquecível o discurso de Sócrates sobre a diferença entre quem tem na alma cera “profunda e abundante, lisa e bem temperada” e quem tem no coração “uma cera impura, demasiado líquida ou demasiado dura” (**Teeteto, 194c-e**).
- 21 Cf. FIORENTINO, Francesco. Memória, cultura, memória culturale In: _____. (org.). **Figure e forme della memoria culturale**. Macerata: Quodlibet, 2011, p.26.
- 22 LEVI, Primo. **É isto um homem?** Tradução de Luigi del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p.7.

- 23 _____. **Pagine sparse**. Opere II. Torino: Einaudi, 1997, p.1136.
- 24 BELPOLITI, Marco. Note Torino: Einaudi, 1997. In: Primo Levi – Opere I, p.1413. O quadro sinóptico do “macrotexto” do Lager se encontra em Idem, Pp. 1414-1416.
- 25 Primeiros esboços dos textos incluídos (vinte anos depois) em *Lilít* poderiam ser os contos dos quais Calvino fala em uma carta de 23 de novembro de 1961: “aqueles do Lager são fragmentos de **É isto um homem?**, que, destacados de uma narrativa mais ampla, possuem os limites dos rascunhos”. CALVINO, Ítalo. **I libri degli altri. Lettere 1947-1981**. org. Giovanni Tesio. Torino: Einaudi, 1991, p.383.
- 26 Mais exatamente: **Rapporto sulla organizzazione igienico-sanitaria del campo di concentramento per Ebrei di Manowitz (Auschwitz-Alta Silesia)**. Escrito juntamente com o amigo Leonardo de Benedetti, o relatório foi publicado na “Minerva medica” em 1946. Agora pode ser lido em LEVI, Primo. Opere II. Torino: Einaudi, 1997, p.1340-1360.
- 27 TODOROV, Tzvetan [1995]. **Les abus de La mémoire**. Paris: Arléa, 2004, p.41.
- 28 “Falamos de muitas coisas naquelas horas; fizemos muitas coisas; mas é melhor que não permaneçam na memória”. In: LEVI, Primo. **É isto um homem?** Tradução de Luigi del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p.14. “Falamos, então, na hora da decisão, de coisas das quais não se costuma falar entre os vivos”. Idem, p.17. cf. CAVAGLION, Alberto. In: LEVI, Primo. **Se questo è un uomo**. Edição comentada por Alberto Cavaglione. Torino: Einaudi, 2012, p.164, 166,
- 29 Benoit Mandelbrot. **Les objets fractals: forme, hasard, et dimension**. Paris: Flammarion, 1973.
- 30 CAVAGLION, Alberto. In: LEVI, Primo. **Se questo è un uomo**. Edição comentada por Alberto Cavaglione. Torino: Einaudi, 2012, p.155.
- 31 Citado da conversa radiofônica com Alberto Gozzi, gravada pela RAI de Turim em 07 de janeiro de 1985, e reproduzida em BELPOLITI, Marco. Note. Torino: Einaudi, 1997
- 32 STEINBERG, Paul. **Chronique d’ailleurs**. Prefácio de Jorge Semprun. Paris: Ramsay, 1996, p.198.
- 33 Trata-se da morte de um velho cigano, que um oficial da SS, o sádico *Hauptscharführer* Rakasch, mata imprensando a cabeça do homem com sua bota contra uma poça. Idem, p.119.
- 34 TODOROV, Tzvetan. **Les abus de La mémoire**, Paris: Arléa, 2004, p.30-31.
- 35 LEVI, Primo. **A Tabela periódica**. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p.153.
- 36 Cfr. LEVI, Primo. Argilla di Adamo (1987). In: _____. **Pagine sparse**. Opere II. Torino: Einaudi, 1997, p.1330. Mas o elenco das operações químico-literárias de Levi pode ser ampliado: “filtrar, destilar, decantar, sublimar, retificar, condensar, pesar, separar”. In: SCARPA, Domenico. Chiaro/Oscuro. In: BELPOLITI, Marco. (org.) *Primo Levi*. Milano: Marcos y Marcos, 1997, p.233.
- 37 Tema da poesia é o angustiante temor de haver retornado a casa não seja outra coisa que o sonho de sempre no campo de concentração: cedo ou tarde o comando da alvorada irá lacerá-lo. As últimas linhas de *A Trégua* lhe servem de paráfrase.
- 38 RICOEUR, Paul. **La mémoire, l’histoire, l’oubli**. Paris: Seuil, 2000, p.30.
- 39 “A memória é daquilo que aconteceu” (Da memória e da reminiscência, 449b), cf. ARISTÓTELES. **Opere**, vol. IV, Bari: Laterza, 1983, p.237.
- 40 Agradeço a Silvia Correia pela ajuda na tradução deste parágrafo. N. do T.
- 41 ANGIER, Carole. **Il doppio legame: Vita di Primo Levi**. Milão: Mondadori, 2004, p.350.
- 42 LEVI, Primo. **É isto um homem?** Tradução de Luigi del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p.102.
- 43 SAMUEL, Jean; DREYFUS-J.-M. **Il m’appelait Pikolo**. Un compagnon di Primo Levi raconte. Paris: Laffont, 2007, p.99. No elenco dos integrantes do Kommando Químico, o nome de Jouly é seguido de um comentário: “bien connu” (“bem conhecido”). Logo depois, aparece o nome de Paul Steinberg, “de quem falamos. Jean, me conte se sabe e que coisa sabe dele”. Idem, p.153.
- 44 LEVI, Primo. Se questo é un uomo. **Opere I**. Torino: Einaudi, 1997, p.197.
- 45 “Devo admitir que eu mesmo sinto uma hostilidade crua, sem saber justificar-lhe muito bem...em suma, me é antipática a sua altivez (...), o seu saber explicar tudo, esta sua armadura psicanalítica que é quase um evangelho, para o qual tudo se torna claro, para o qual não resta mais nenhuma dúvida. Cf. BRAVO, Anna; CEREJA, Federico. **Entrevista a Primo Levi, ex deportato**. Turim: Einaudi, 2011, p.47. A omissão na citação é referente a uma intervenção da entrevistadora (Anna Bravo). A conversa ocorreu no dia 27 de janeiro de 1983; àquela altura, acabara de ser publicado, de Bruno Bettelheim (o psicanalista austríaco preso por onze meses em Dachau e em Buchenwald depois do *Anschluss*), o livro **Surviving and other essays**. New York: Knopf. 1979. [N. do T.: na Itália, foi publicada uma tradução em 1981: **Sopravvivere e altri saggi**. Traduzido por Adriana Bottini. Milão: Feltrinelli, 1981.
- 46 Personagem do romancista Carlo Emilio Gadda. N. do T.
- 47 LEVI, Primo. **É isto um homem?** Tradução de Luigi del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p.53.
- 48 É o que escreve Primo Levi em um artigo de 1965, *A resistência no Lager*. In: _____. **Pagine sparse**. Opere II. Torino: Einaudi, 1997, p.1146-1151. Os testemunhos convergem: “É como se houvésemos conseguido perder o medo, como se também nós tivéssemos aumentado nossa estatura”, dirá um outro sobrevivente. Cf. LANGBEIN, Heinrich. **Menschen in**

Auschwitz. Wien: Europa Verlag, 1972.

49 LEVI, Primo. **É isto um homem?** Tradução de Luigi del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p.151.

50 Não por acaso agrada ao jovem Calvino, recém saído da experiência na resistência: é com esta citação que termina a resenha de **É isto um homem?**, intitulada *Un libro daí campi della morte*, e publicada em 06 de maio de 1948 na edição de Turim da “L’Unità” (agora em BELPOLITI, Marco. (org.) *Primo Levi*. Milano: Marcos y Marcos, 1997, p..113-114), bem como no apêndice do livro de Massimo Bucchiantini. BUCCIANTINI. Massimo. **Esperimento Auschwitz/ Auschwitz Experiment**. Torino: Einaudi, 2011, p.154-157.

51 Segui a tradução de Jorge Wanderley dos versos de Dante Alighieri. N. do T.

52 LEVI, Primo. **É isto um homem?** Tradução de Luigi del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p.151.

53 Idem, p.152.

54 Cf. Idem.

55 A este tema é dedicado “Cério”, o único capítulo de **A Tabela periódica** que fala diretamente do Lager.

56 “Alberto e eu voltamos ao Bloco; nenhum dos dois pôde encarar o outro. Esse homem devia ser duro, devia ser feito de uma substância diferente da nossa, já que a vida cruel do Campo não conseguiu dobrá-lo, e a nós nos quebrou./ Porque nós também estamos quebrados, vencidos: ainda que tenhamos conseguido nos adaptar, ainda que tenhamos aprendido, por fim, a achar nossa comida e a agüentar o cansaço e o frio, ainda que um dia, talvez, regressemos./ Colocamos a gamela no beliche, repartimos a comida, saciamos a fúria cotidiana da fome e agora nos oprime a vergonha”. LEVI, Primo. **É isto um homem?** Tradução de Luigi del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p.152.

57 Em certo momento, um preso acometido de tifo, o franco-polonês Towarowski, propõe aos outros convalescentes do bloco – os onze que estão na *Infektionsabteilung* – que, aqueles que não estão em condição de se movimentar, cedam uma fatia de pão aos três (Primo, Charles e Arthur) que trabalham por todos. Faltando poucos dias para a evacuação de Auschwitz, o Lager começa a se esvanecer da consciência dos sobreviventes: “foi o primeiro gesto humano entre nós. Acho que poderíamos marcar naquele instante o começo do processo pelo qual nós, que não morremos, de *Häftlinge* voltamos lentamente a ser homens”. LEVI, Primo. **É isto um homem?** Tradução de Luigi del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p.162.

58 “Jamais a fome foi representada de maneira tão gráfica como em Primo Levi”. SEGRE, Cesare. “Se questo è un uomo”, di Primo Levi. In: **Letteratura italiana**. Le Opere. Vol. IV (Il Novecento), t.II. Torino: Einaudi, 1996, p.498.

59 Cf. LEVI, Primo. **É isto um homem?** Tradução de Luigi del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p.170.

60 LEVI, Primo. **É isto um homem?** Tradução de Luigi del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p.172.

61 O tradutor Luigi del Re preferiu “obediência” à “remissão”. Inserir na citação entre parênteses o original em italiano. N. do T.

62 LEVI, Primo. **Se questo è un uomo**. Edição comentada por Alberto Cavaglion. Torino: Einaudi, 2012, p.150. Decidi traduzir diretamente do italiano, e abandonando neste caso minha opção por usar nesta tradução a edição corrente em português (de acesso ao grande público) porque Luigi del Re optou pela palavra “desordem”, ao invés de “tumulto” (e em italiano está exatamente “tumulto”).

63 Assim traduz Ivan Junqueira para o português: “Na curva de um atalho, entre calhaus e ramos,/ Uma carniça repugnante”. BAUDELAIRE, Charles. **Poesia e prosa**. Volume único. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995, p.126.

64 LEVI, Primo. **A Trégua**. Tradução de Marco Lucchesi. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p.30.

65 LEVI, Primo. **A Trégua**. Tradução de Marco Lucchesi. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p.31.

66 Cf. THOMSON, Ian. **Primo Levi: A Life**. London: Vintage, 2003, p.206.

67 É antes verdade que o privilégio venturoso de ter sobrevivido será acompanhado, em todos os sobreviventes, de uma sensação de vergonha: tema este ao qual Levi dedicará muitas e memoráveis páginas, do primeiro capítulo de *A Trégua* ao terceiro de *Afogados e sobreviventes*, de 1986, e poesias reveladoras como *Il supérstite*. In: LEVI, Primo. Ad ora incerta. In: *Opere II*. Torino: Einaudi, 1997, p.576.

68 Uma abordagem teórica deste tema se encontra no meu volume *L’autorità dell’autore*, com prefácio de Franco Brioschi. Milano, Unicopoli, 2000.

69 RICOEUR, Paul. **La mémoire, l’histoire, l’oubli**, Paris: Seuil, 2000 p.30.

70 “Geschichten müssen vergangen sein”: é o que se lê no prefácio de *A Montanha Mágica (Der Zauberberg)*, 1924), romance que Levi leu quando tinha 19 anos, como atesta o capítulo “Zinco”, de **A Tabela periódica**.

71 LEVI, Primo. **Se questo è un uomo**. **Opere I**. Torino: Einaudi, 1997, p.198.

72 MANDELROT, Benoit. **Les objets fractals: forme, hasard, et dimension**. Paris: Flammarion, 1973, p.23.

73 O primeiro sentido (exemplificado por uma citação de um expoente do classicismo setecentista, o historiador da arquitetura Francesco Milizia) diz o seguinte: “Na grande inclinação do teto ‘alla piemontese’, um falso escoramento inclinado segundo a aba e ligando o muro perimetral à trave superior central da cobertura ou as duas paredes perimetrais nos tetos a somente uma das inclinações”. *Grande dizionario della lingua italiana, a cura di Salvatore Battaglia, Utet, Torino, 1961-2002*.

74 O estudo de Martina Mengoni, *Variazioni Rumkowski: sulle piste della zona grigia*, está publicado on line no site do Centro Internazionale di Studi Primo Levi (www.primolevi.it).

Até “Moisés na avenida”

em torno da participação dos judeus
no Carnaval do Rio de Janeiro

JOSÉ ALBERTO TAVIM

Esta proposta de investigação partiu da leitura do livro de Michael Berkowitz, *The Jewish Self-Image. American and British Perspectives, 1881-1939*, em que o autor, partindo de imagens familiares e esquecidas, tentou analisar as formas como os judeus se visualizavam como uma entidade política, entre 1881 e 1932. Berkowitz observa as estratégias que levaram os judeus a construírem uma “imagem exterior” equivalente aos estereótipos “aceites” na Sociedade Ocidental, como uma forma de inserção, na diferença, nas mesmas; ao mesmo tempo que constata como estas estratégias foram fundamentais para constituírem, ali, de maneira “aceitável”, formas de solidariedade imprescindíveis para a preservação da sua identidade, que vão até à mediatização do movimento Sionista, através da reprodução manipulada das imagens dos seus líderes¹.

A exploração da temática precisa da participação dos judeus na cena cultural dos Estados Unidos é já um “campo clássico” de análise no contexto dos estudos sobre “Identidade e Auto-Imagem” dos judeus naquele país². Sem dúvida que qualquer análise da sociedade judaica contemporânea tem que passar pelo estudo da sua posição face à vida cultural do país em que se insere. Tal significa não só perscrutar as formas de manutenção, incremento e transmissão de uma cultura sócio-

religiosa idiossincrática, mas sobretudo entender como, perante essas formas referidas, ou no seu contexto, foram envolvidos determinados elementos da cultura local, e como o fizeram, e ainda qual o significado dessa inserção no contexto de uma adequação a uma identidade sócio-política concreta (por exemplo, o contexto social carioca) e, ou, abstracta (por exemplo, a “Nação Brasileira”)³.

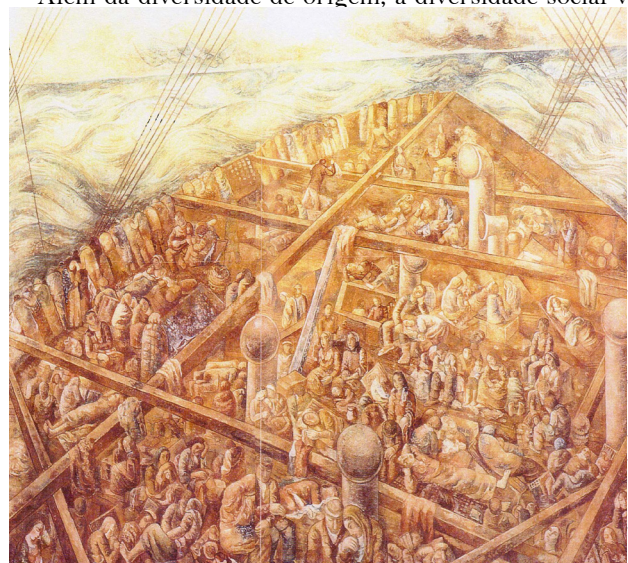
Como reagiram os judeus que chegaram ao Rio em finais do século XIX e durante o século XX a uma festa – O Carna-

naval – que para muitos era tão estranha e exótica como a própria paisagem tropical?

Na verdade, uma parte substancial destes judeus provinha dos frios países do Leste europeu, para quem o desenrolar da festividade devia parecer algo de bastante insólito.⁴ Não

devemos, contudo, esquecer o grupo dito sefardita⁵: os judeus provenientes de Marrocos desde o século XIX; de Istambul, no início da década de 30 do século seguinte; os do Egito, após a crise do Suez, em meados da década de 50⁶, e ainda o pequeno grupo dos “Rodeslis”⁷.

Além da diversidade de origem, a diversidade social vai



Lasar Segall, “Navio de emigrantes” (1939/41), OST.

abrir fissuras dentro de uma comunidade de igual identidade religiosa.

Já o escritor João do Rio ficaria célebre, não apenas pela descrição da vida judaica dos primeiros sefarditas do Rio, mas também por salientar essa diferença social entre ricos e pobres. Acerca destes últimos pronuncia-se sobre os “judeus árabes” que tomaram o comércio ambulante e se tornaram “camelots”, montaram armarinhos, e prosperaram. Salienta também a existência de duas sinagogas: uma na praça Luís de Camões, nº 59, e outra na rua da Alfândega, nº 369. E é dos participantes no culto desta última que surge a sua famosa descrição, pautada pela tonalidade do exótico:

“Eu olhava a turba colorida, a série de perfis exóticos, de caras espanholas e árabes, de olhos luminosos brilhando à luz dos lampadários. Havia gente morena, gente clara, mulheres vestidas à moda hebraica de túnica e alpercata, mostrando os pés, homens de chapéus enterrados na cabeça, caras femininas de lenço amarrado na testa e crianças lindas. O hhasan, paramentado, lia solenemente e toda aquela esquisita iluminação de baldes de vidro, fazendo halos de luz e mergulhando na água translúcida as mechas das lamparinas, aquele lustre, onde as luzes ardião, eram como uma visão de sonho estranho”

Atenção! Atenção!
Cabirenses!
Atenção! Atenção
SUA MAJESTADE, O REI MOMO, ORDENA:
Cerrem fileiras em prol da Campanha da Alegria, que terá início dia 26 às 23 horas, com formidável e estrondante Baile de Carnaval no suntuoso Salão do Cabiras. A Campanha se estenderá até o dia 1.º aos supersônicos e tonitruosos hinos carnavalescos.

Guerra!
Será declarada a Guerra
CONTRA A TRISTEZA NOS ESPETACULARES

Bailes do Cabiras
NO CAMPO DE BATALHA DO BOTAFOGO F. C.

Dia 28 e 1.º
ONDE SE LANÇARÁ A PRIMEIRA “BOMBA ATÔMICA” DE CONFETTI AOS BATALEADORES MAIS ALEGRES E ORIGINAIS, UM TROFÉU PROCURE SEU CERTIFICADO DE ALISTAMENTO NA SEDE DO CABIRAS RUA ALVARO ALVIM, 24 — 2.º ANDAR

Fonte: In: Anuário Vamoos de 24 de Fevereiro de 1949, p. 11

Anúncio de baile de carnaval em 1949

Resta questionar como é que “sonho estranho” sobreviveu num meio que assim o observava, e perante o desenrolar do Carnaval. É que na verdade, nomeadamente a massa da “turba colorida” vivia no epicentro dos eventos carnavalescos. Ficou inerte e opaca a essa festividade?

De fato, os próprios judeus, em texto ou fotografia, revelam as suas posições perante o acontecimento. Tanto que se a chegada a um novo mundo tropical os transportava para níveis de perplexidade, nomeadamente no domínio dos canais de comunicação e da interpretação de uma realidade social diferente, levava também, com frequência, a testemunhos de alegria e de êxtase pelo encontro com um “mundo” que parecia imenso, abundante e com grandes possibilidades de inserção. Podemos utilizar metaforicamente o caso do “imigrante” especial Lasar Segall, e lembrar o seu famoso “Navio de emigrantes”, em contraste com as suas imagens do Rio de Janeiro. No primeiro, policromado, ondas de cinza envolvem um navio de tom pastel, que contem no seu interior a enorme massa de emigrantes. É como se o mar-cinza rodeasse uma gente enterrada num atoleiro informe, da mesma cor da desgraça, da tristeza e do pesadelo. O emigrante navegava entre o desespero da partida e a incógnita da chegada⁹. Contudo, este quadro de 1939-1941 é o fruto da lembrança dos tempos antigos, incitada pela pressão dos acontecimentos dramáticos da IIª Guerra Mundial. Entre treze e nove anos antes esboçara paisagens do Rio onde, não obstante o esquematismo da imagem e o tom fuligem da sépia e da água-forte, se revela o êxtase do recém-chegado perante um urbanismo “atravessado” pela montanha, pelo mar e pela luxuriante floresta tropical¹⁰.

E se em muitas autobiografias a pena pende para o lamento, quantos trechos, depoimentos orais e fotografias não revelam a alegria perante um mundo que parecia “luminoso” face à “lama” retratada por Segall no seu “Navio”? Em fotografia depositada no Arquivo Histórico Judaico Brasileiro, que alguém intitulou de “Chegada de imigrantes”, datável, por análise do vestuário, dos anos 50, observa-se uma confraternização, possivelmente na floresta do Alto da Tijuca. O movimento, a alegria estampada nos rostos e a pose quase heróica das pessoas apinhadas no transporte mostram um retrato de “vencedores” - de vencedores da vida num contexto em que pode ser vivida¹¹. Quanto aos documentos escritos e testemunhos, o número é imenso. Tiremos apenas à escolha, a título de exemplo, o depoimento de Jules Roger Sauer, que abandonou a Bélgica no ano da evasão das tropas de Hitler, e depois de um pequeno périplo de fuga por Lisboa, desembarcou no Rio de Janeiro, fazendo logo amizade com rapazes asquenazitas. Diz Jules:

*“Eu adorei, adorei. Me lembro que logo no segundo dia fizeram uma vaquinha e pagaram o meu cinema ... quatrocentos réis. Me arranjaram gravata, paletó, que eram obrigatórios, para entrar no cinema. Eu de gravata ... fazia um calor desgraçado! Era um país gozadíssimo!”*¹²

E o reencontro com a vida, o gozar de viver, no Rio, em Fevereiro, é o encontro com o Carnaval.

É a Eneida que conta como a Praça Onze se tornou o centro do Carnaval do Rio:

“Por que a Praça Onze se tornou o ponto mais alto do

carnaval popular carioca? As opiniões divergem, mas parece-nos que a melhor e mais lógica é a de Almirante quando diz que a Praça Onze estava cercada de clubes e ranchos. Lá



Anita Malamud fantasiada para o Carnaval Rio de Janeiro - 1920

Fonte: Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro - Coleção Especial Samuel Malamud.

*estavam a Kananga do Japão, os paladinos da Cidade Nova e o Rancho “Rosa Branca” da tia Ciata, figura que passou à história do Rio de Janeiro através da pena do seu cronista máximo - João do Rio, e é duas vezes citada por Manuel Bandeira. Naturalmente, êsses clubes e blocos, saindo para as ruas durante o carnaval, vinham para a praça mais próxima de suas sedes: a Praça Onze. Depois, para o pessoal que descia da favela o ponto mais acessível era ainda a Praça. A aglomeração cresceu, a Praça Onze foi a sede, o berço, a mãe protetora - como outrora a Avenida - de um novo tipo de carnaval: o carnaval do povo, das favelas, o carnaval do morro, o carnaval do samba”*¹³.

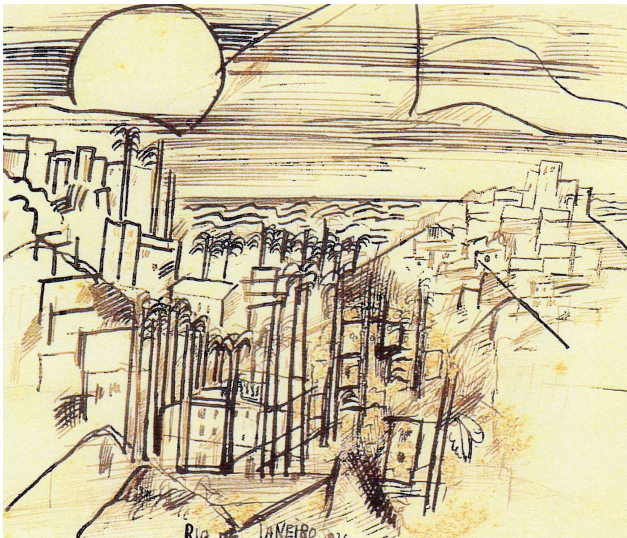
Trata-se de uma explicação exemplarmente concisa e elucidativa sobre os motivos que levaram a Praça Onze a transformar-se num dos lugares consagrados do Carnaval popular. Mas não foi aí que também se aglomeraram tantos judeus, com suas habitações e agremiações? Não é dessa presença indelével que trata o famoso livro de Samuel Malamud - oriundo da cidade de Mogilev-Podolski, na Ucrânia, de onde veio em 1923 - que toma o título, precisamente, de *Recordando a Praça Onze*¹⁴?

E “desde o tempo do cordão”, desta forma caracterizado por Rachel Valença:

“A princípio a denominação ‘cordão’ serviu para designar qualquer grupo de foliões. Com o tempo passou a referir-se mais especificamente ao cortejo formado por tocadores de bombo precedidos por pessoas fantasiadas de índios, com ruídos e coreografias apropriadas ao traje. É importante notar que já este rudimentar cortejo se fazia anunciar por um ‘pano’, como era chamado na época o estandarte que precedia o grupo.

*Além dos cordões de índios existiam também os de ‘velhos’, pessoas que usavam máscaras de papelão e se deslocavam como fossem idosos, com jeito trôpego e inseguro”*¹⁵.

Os cordões foram “tragados” pela necessidade político-social de “civilizar” os hábitos de folia. Ao contrário dos ranchos, que lhes sucederão, tratava-se de agrupamentos mais estridentes e insubordinados: eram constituídos apenas por pedestres, acompanhados de percussão e cantoria, chefiados por um mestre de pancadaria, que devia afinar o ritmo de percussão.¹⁶ Na verdade, as disputas nos concursos carnavalescos levaram a que os cordões absorvessem elementos mais interessados na arruaça que na folia, como os capoeiras. E foi essa agressividade que levou, também, à sua extinção. Mas de novo era na Praça Onze que o cerne da disputa se passava, pois os jurados do concurso eram os donos das ricas casas funerárias aí estabelecidas, que mostravam a sua aprovação,



Lasar Segall, “Paisagem do Rio de Janeiro” (1920), sêpia a pena sobre papel.

Fonte: D'ÁBORA, Vera et al. Lasar Segall - Um expressionista brasileiro. São Paulo: Museu Lasar Segall, 2003, p.92.

colocando na ponta do estandarte de cada cordão uma pequena coroa de flores¹⁷.

Há de fato indícios que alguns judeus não ficaram imunes a esta energia contagiante.

Em 1965 sairia no jornal *Menorah*, nº 61, um dos testemunhos mais retumbantes sobre a participação, a título individual, de uma judia no Carnaval carioca. Trata-se do depoimento de Anna Pildervasser, que aqui deve ser reproduzido na íntegra:

“Muita gente acha que o Carnaval perdeu a graça. Que não tem mais animação. Nós, da geração velha achamos isto porque não estamos mais em condições físicas para cantar e pular, orgânicamente não suportamos mais barulho. Eu acho que o Carnaval traz atrações e cada um se diverte como quer e como pode. Em meu tempo de moça, o Carnaval se fazia anunciar em pré-estreia: a Batalha do Confete. No Méier, cada batalha era um acontecimento. O povo vibrava e lança-perfumes conservavam o ar húmido, e seu líquido anestésico fazia gelar o corpo. Os confetes enfeitavam as cabeças, as serpentinas envolviam os corpos, formando uma só família. O comércio com suas portas abertas, lojas bem iluminadas, com familiares fazendo das portas arquibancadas, apreciavam os foliões. Vozes humanas e orquestras faziam barulho ensurdecedor. “Oh Serafina levanta a saia deixa ver a perna fina”; “O teu cabelo não nega Oh Mulata” eram as músicas dominantes.

Com o passar dos anos, as batalhas foram morrendo. A Rua D. Zulmira, famosa pelas suas batalhas, foi ficando esquecida. A Praça Onze foi a única que deixou saudades, pois até hoje é cantada. Depois da batalha, finalmente chegava o Carnaval. Domingo de Carnaval descia-se à cidade para ver o côrso na Av. Rio Branco. Os carros mal se viam entre dunas de confetes. Fantasias de andaluzas e pierrôs, além de outras multicolores, misturavam-se com confetes e serpentinas.

Segunda-feira de Carnaval, pela manhã, as jovens senhoras das melhores famílias, cobriam as cabeças e o rosto com malhas, de luvas e roupas velhas de homens, saíam para fazer o trote. Naquele tempo, a Farmácia Aparecida do Mário de Avelar era o ponto chic da elite masculina. Lá o Dr. Jaime de Araújo discutia política, o Dr. Dário cheio de problemas de crianças doentes, o Dr. Pego de Amorim sempre achava tempo para ficar um pouco à porta. Às tardes, toda mulher que por lá passava ouvia um elogio, uma palavra doce, uma gracinha. Todos esses homens recebiam respostas que as mulheres acumulavam durante o ano inteiro, com a liberdade de expressão que a ética não permitia sem as máscaras. À tarde fazia-se um passeio até Madureira, a fim de apreciar o coreto que cada ano fazia mais sucesso. Minha prima Rosa, de quimono japonês, com dois crisântemos à cabeça, ficava muito bonita, e em pé nos bondes nós cantávamos ajudando a batucada.

À noite a beneficência Israelita fazia baile no Club de Regatas Guanabara na Av. Pasteur, hoje sumida do écran. Com vestido de baile e diadema na cabeça, sentada na capota do táxi, eu cantava todo o percurso até o club. Naquele tempo não havia mocidade nos bailes, eram só balzaquianas. Nós puxávamos o cordão e cantávamos (Muita gente vai se ver nesse cordão). Já exaustos de pular e cantar “Teu cabelo não nega” íamos ao botequim na esquina de Voluntários da Pátria, que tinha bom chope e ótimas sanduíches com gosto carnavalesco, como dizia o Dr. Augusto Frederico Schmidt.

Com o raiar do dia, sol alto, chegávamos a casa. Meus filhos à minha espera em pé na porta. Despertada do sonho boêmio, entrava na fase de mãe. À tarde, religiosamente, o povo todo descia até à cidade a fim de apreciar o desfile dos clubes. Com o passar dos anos, nossos filhos começaram a brincar nas matinées do Senado (ainda na fase de construção), no Amarelinho, etc. Agora nossos netos brincam nos clubes Hebraica e Monte Sinai. Sempre apreciei as festas que abrangem pobres e ricos. Trago comigo boa recordação de Carnavais passados, e me lembro de tudo com sorriso nos lábeos. Não estou arrependida do meu passado, de brincar e divertir, aceitando as alegrias com espírito jovem e esportivo, sem malícia e sem rancor¹⁸.

Antes de mais, trata-se de um discurso vivencial: uma fonte oral fundamental para o estudo do quotidiano carnavalesco nesse período, como “muitas outras”. E desde logo reside aqui aquilo que é a sua singularidade: um retrato como “muitos outros”, de um antigo Carnaval – embora a sua autora, que tece de fato uma autobiografia da sua participação na festividade, seja uma judia. Como outras mulheres da época, presenciou o desenrolar dos acontecimentos: no Méier e na rua Zulmira eis a Batalha do Confete, pontificando desde 1911 nesta última, e que dominaria várias ruas com concursos de cordões, fantasias e música¹⁹; a moda do lança-perfume, cujo líquido devia acertar nas pernas, no colo e na nuca das mulheres, levando pela reacção da “vítima” à suspeita sobre a sua

receptividade ou não²⁰, e que teve o seu auge em 1907²¹, e também a presença da serpentina. Uma das canções tocada pela orquestra e entoada pelos participantes - “O teu cabelo não nega” - permite-nos datar os acontecimentos narrados: de facto foi a partir de 1930 que Pixinguinha passou a orquestrar todos os discos de Carnaval lançados pela “RCA Victor Talking Machine Company of Brazil”, entre os quais o desta marcha de Lamartine Babo e dos Imãos Valença, cantada por Castro Barbosa em 1932²². A testemunha assinala igualmente o corso na Avenida Rio Branco - inaugurado em 1907, com as filhas do presidente Afonso Pena desfilando em carro aberto, e com o povo lançando confetes e serpentinas sobre as moças fantasiadas²³.

Mas será que a memória de Anna falhou? De facto, a “Sociedade Beneficente Israelita de Amparo aos Imigrantes” - a *Relief* - fora já fundada em 1920²⁴. Mas Samuel Malamud noticia na sua obra *Recordando a Praça Onze* que fora um grupo dissidente do “Clube Juventude Israelita” (fundado em 1919), adepto de “idéias esquerdistas” - na verdade, os “Cabiras” - que, para obter recursos financeiros com o objectivo de formar entidade paralela, chegou a realizar um baile carnavalesco de muito sucesso no Clube de Regatas Guanabara²⁵.

Estaria Anna a par destas dissidências? Ou movia-a apenas o puro gozo, proporcionado por um grupo judaico? De qualquer forma, não participou no baile, onde só dançavam as balzaquianas. É que também havia o problema das posses, pois o clube situava-se na área da Urca, onde ficaria célebre, mais tarde, o famoso casino em que Carmen Miranda seria atração, ainda em 1939²⁶.

Assim, Anna preferia puxar o cordão e cantar até ficar exausta - mas em Botafogo, até à esquina da Rua Voluntários da Pátria.

A testemunha traça depois a saga carnavalesca dos seus descendentes. De forma deliciosa, Anna termina o seu texto emitindo dois juízos fundamentais de quem vive o Carnaval por dentro. O primeiro é o seu apeço pelo Carnaval como uma festa que abrange pobres e ricos - o que lembra a referência de Roberto DaMatta que “a transformação do carnaval brasileiro é, pois, aquela da hierarquia cotidiana na igualdade mágica de um momento passageiro”²⁷. O segundo é o não estar arrependida do seu passado de folguedo - fazendo lembrar



Lasar Segall, “Rio de Janeiro III (1930), água-forte

apenas quatro anos antes do depoimento de Anna. Influência temática? Talvez. Mas sobretudo, dissipada a diversidade das situações, opinião que retrata uma vivência semelhante de quem é mulher e rompeu no passado as fronteiras do conformismo para sentir a vida num contexto especial.

É que foi o Clube dos Cabiras, dissidente do tradicional Clube Juventude Israelita, e formado por pessoas com ideias de esquerda, o primeiro que, a partir de 1929, começou a realizar grandes bailes carnavalescos, em salas alugadas, em Botafogo e na Urca - no Clube de Regatas Guanabara - referido por Anna - no High Life, na ASCB, etc.²⁸. Ou seja, Anna assistiu aos primeiros “carnavais socializados”, incutidos por uma organização judaica dissidente que, como assinala Henrique Veltman, surgiu da “crise de 1929”, ou seja, do complexo terreno social que levou à eleição de Júlio Prestes, à posterior impugnação das eleições e à nomeação de Getúlio Vargas²⁹. Independentemente da questão do “ideal de esquerda” dos Cabiras³⁰, o que interessa aqui salientar é que estamos perante um testemunho fundamental da vivência judaica à margem dos esquemas mais rígidos e tradicionais.

É verdade que, de uma forma ou de outra, o Carnaval surge como um elemento importante da vivência judaica no Rio de Janeiro. Os judeus podiam não participar nele, mas trata-se de um elemento de referência. Por exemplo, Sarita Wajntranb, num depoimento designado “Purim, a Festa das Festas”, que saiu na revista *Menorah*, nº 94, de Março de 1967, não deixa de referir que aquela festividade é “também uma espécie de carnaval judaico”³¹.

Um caso interessante é o de Samuel Malamud, que foi Cônsul Honorário de Israel no Rio de Janeiro entre 1949 e 1952³². Na sua obra *Recordando a Praça Onze* descreve exaustivamente a vivência judaica neste local desaparecido, fechando os olhos a quase tudo o que estava para além daquela. Aliás, chegou mesmo a aludir:

“O bairro da Praça Onze manteve a reputação de bairro judeu até fins dos anos quarenta, e mesmo uns anos depois, devido ao comércio e às pequenas indústrias que continuavam a funcionar por lá, enquanto o projecto da abertura da larga Avenida Presidente Vargas avançava lentamente”³³.

Na obra surgem apenas duas referências ao Carnaval: uma pintura do “Carnaval na Praça Onze segundo Guignard”, com indicação “Colecção Particular”; e a escusa notícia sobre o grupo adepto de “ideias esquerdistas” - cujo nome nunca foi mencionado - o qual chegara a realizar o referido baile carnavalesco, com sucesso, no Clube de Regatas Guanabara³⁴. Portanto, o Carnaval existe, mas passa ao lado, na anódina função decorativa de um quadro, e na escusa menção ao grupo separatista. E contudo, na Colecção Especial que é o espólio de Samuel Malamud, à guarda do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, lá estão duas fotografias de D^ª Anita, sua futura esposa, de finais dos anos 20 - uma sozinha e outra com duas amigas - fantasiada de tirolesa³⁵. E não havia ele escrito, dois anos antes, nas *Escalas do Tempo*, que se havia tornado “fã do Carnaval”³⁶? Não é de absoluto nosso interesse, neste artigo, tecer considerações sobre a atuação do Dr. Malamud, mas sem dúvida que a sua carreira sócio-política, como participante na fundação, em 1943, da ORT - “Organização Reconstrução e Trabalho” -, Cônsul Honorário de Israel no Rio de Janeiro, e condecorado com a Ordem do Rio Branco, em 1966, não se coadunaria com uma visão do Carnaval como

o “non, je ne regrette rien” de Edith Piaf, gravado em 1960,

uma festa vivida do lado judaico, com a mesma intensidade



Chegada de imigrantes - Rio de Janeiro - 1950

transmitida no depoimento de Anna. Não fizera ele parte, desde os primeiros tempos, do Clube Juventude Israelita, que ao contrário dos Cabiras não realizou qualquer baile sem que fosse precedido de um programa litero-musical³⁷?

Genericamente, o “seu bairro” da Praça Onze é descrito como um bairro judaico de gente branca, melhor, de gente judia asquenazita. Malamud não se esquece de frisar que os empregados não-judeus dos estabelecimentos comerciais tiveram que aprender o iídiche - e mesmo alguns comerciantes de origem sefardita - devido à numerosa clientela proveniente da Europa Oriental. Chegou a realçar como paradigmático o caso de certo judeu que nunca aprendeu português, e do seu empregado, “de cor”, que falava o iídiche com frequência³⁸.

Portanto, o elemento negro é praticamente excluído da narrativa de Samuel Malamud sobre a Praça Onze, e mencionado apenas no caso acima referido, em função da sua adaptação à importância da população judaica de origem asquenazita, em que o autor se incluía. Ora, a Praça Onze era um dos grandes pólos do Carnaval carioca - sempre lembrada, em prosa e verso, inclusivamente na música de Carnaval, como no “Rancho da Praça Onze”, de João Roberto Kelly e Chico Anísio, e interpretado por Dalva de Oliveira; na composição de Herivelto Martins e do Grande Otelo e, em geral, nos requiebro sambísticos que a evocam no contexto dos grandes “hits” das gafieiras³⁹. Foi em torno da Praça Onze que nasceram as escolas de samba, e foi também nesse local que se assistiu aos primeiros desfiles (1932-1942)⁴⁰. Grande Otelo e Herivelto Martins vão recordá-la para sempre na canção - quando da sua destruição em 1942⁴¹, para que fosse aberta a “Avenida Presidente Vargas” - como o local de encontro das gentes pobres do morro, que de fato fizeram nascer o Carnaval e formaram a festa popular:

*“Vão acabar com a Praça Onze
Não vai mais escola de samba, não vai
Chora o tamborim
Chora o morro inteiro
Favela, Salgueiro
Mangueira, Estação Primeira.
Guardai os vossos pandeiros, guardai
Porque a escola de samba não sai*

Adeus, minha Praça Onze, adeus

*Já sabemos que vai desaparecer
Leva contigo a nossa recordação
Mas ficarás eternamente em nossos corações
E algum dia nova praça teremos
e o teu passado cantaremos”⁴².*

Se o Carnaval tinha o seu “coração” na Praça Onze, isso significa que o elemento africano - como é por demais reconhecido e estudado - teve aí uma presença fundamental e indelével.

Como lembra Monique Augras, os primeiros ranchos do Rio desceram do Morro da Conceição e a famosa Tia Ciata, em casa de quem se deu o nascimento oficial do samba carioca, era tia de candomblé e filha de Oxum - e aliás, baiana. Era uma, entre os muitos baianos e baianas, que se mudaram para o Rio, em finais do século XIX, e que juntamente com outras populações tiveram um peso determinante na construção rítmica e dançante do Carnaval carioca⁴³. Aliás, a “Praça Onze” não era precisamente conhecida como a “Pequena África”⁴⁴.

Mas não há notícias, nas fontes judaicas, da Tia Ciata, dos baianos e baianas, e do “movimento” desenhado por Alfredo Herculano, relativo aos Carnavais dos anos de 1927, 1928 e 1929, na Praça Onze - dos homens puxando a corda; dos homens tocando bandolim, pandeiros e tambores; dos pares gingando sensualmente no maxixe; da multidão mascarada para o Carnaval⁴⁵.

A Praça Onze mal comportada, buliçosa, da batucada e da malandragem, passou ao lado da Praça Onze de Malamud, amigável mas ordeira, dos judeus agrupados em instituições de sociabilidade, segundo a sua faixa etária. Era uma visão do homem político e ativista, nascido fora do Brasil, e que durante toda a sua vida negociou a identidade dos judeus como Brasileiros, na diferença⁴⁶. Pelo contrário, a “jovem” Anna, apaixonada pela intensidade da vida, pelo menos nesse período sem esse sentido de “missão política”, não estava negociando qualquer identidade: integrava-se pela via popular; melhor, participava na maior manifestação convivencial do Rio que era o Carnaval carioca.

Assim os bailes dos Cabiras vão vingar, engrandecer e aumentar, revelando o tecido social de apoio que correspondia ao seu apelo, certamente mais pela tônica da convivência. O baile dos Cabiras transformou-se nos “Formidáveis bailes do ‘Cabiras’”, como se pode ver pelo anúncio colocado na revista *Aonde Vamos?*, de 18 de Abril de 1947, em que se informa que o “Clube dos Cabiras”, para financiar sede própria e sua campanha de 2.000 sócios, organizava um “sensacional programa de festas carnavalescas”. Na verdade, tratou-se de três bailes de fantasia, para os quais já fora contratada a orquestra Marjoara. No dia 15, o baile seria nos já tradicionais “salões do Botafogo Futebol e Regatas”, e nos dias 17 e 18, na própria sede do clube, na rua Conselheiro Josino, nº 14. Todos decorreriam entre as “impróprias” mas, nas circunstâncias, ajustadas horas, das 23 às 4 da manhã⁴⁷.

Em 1949, os Cabiras jogam com a vitória dos Aliados, no seu anúncio de baile carnavalesco. Quem ordena é o Rei Momo. E ordena em tom guerreiro que seria declarada guerra contra a tristeza, nos espectaculares Bailes do Cabiras, dias 28 e 1, “onde se lançará a primeira ‘bomba atômica’ de confetti”. Esses bailes seriam mais uma vez realizados no clube de Botafogo, designado aqui “Campo de Batalha do Botafogo F.C.”. Os vencedores seriam designados como “batalhadores

mais alegres e originais”. Todos os interessados deviam procurar o seu “certificado de alistamento na sede do Cabiras”⁴⁸. Ou seja, mais uma vez os Cabiras estão a tentar uma aproximação à população amante do divertimento por excelência do Rio, evocando à sua maneira um acontecimento crucial, especialmente para os judeus.

As evocações carnavalescas permaneceram mesmo dentro do “sector judaico”. Por exemplo, o Clube Hebraica, das Laranjeiras, anunciou na *Imprensa Israelita*, de 6 de Fevereiro de 1953, os seus três bailes carnavalescos: o de sábado, 14 de Fevereiro; e o de segunda, 16 de Fevereiro, com início às 23 horas, para os adultos; e o de domingo, 15 de Fevereiro, às 15 horas, para as crianças⁴⁹. Mas este Carnaval “domesticado” era uma entre outras festas dos clubes judaicos. E nestes imperava, de fato, o desenrolar das festividades dos judeus. Por exemplo, a Hebraica comemorava com esplendor o baile do Purim, elegendo a sua rainha Esther⁵⁰. Ao mesmo tempo enveredava por caminhos mais “profanos”, a par do carnaval: produzia o baile das debutantes⁵¹; recorria à estratégia do Bingo para aumentar proventos⁵²; e particularmente, em 9 de Novembro de 1979, no *Diário Israelita*, apresentava um extenso programa de festas em que surgiam, a par do “IX Festival Nacional da Música Juvenil Israeli”, sessões de “Cinema Infantil”, a projecção do filme “Let My People Go”, uma palestra da psicóloga Léa Lerner, intitulada “Casal - Uma Opção?”, e o show “Frescuras”, com Pery Ribeiro e Valéria⁵³. Aliás, o exemplo do show “Frescuras” não é único. Em 1977, para o dia 21 de Maio, no sentido de assinalar o seu Jubileu de Prata, o Clube das Laranjeiras trouxera para o seu interior o exterior da música brasileira, melhor, da efervescência baiana, na pessoa de Clara Nunes - cantora que evocava a glória do passado índio, viajante de terras africanas e convertida ao candomblé - sendo acompanhada do conjunto “Nosso Samba”. E findava o anúncio, a negrito: **“E não se esqueça: A Hebraica vai crescer, tudo depende de você”**⁵⁴.

A Hebraica não é caso único. Estamos nos anos 70. E desde 1969 que as portas do mais conservador CIB - Centro Israelita Brasileiro Bené Herzl, com sede na rua Barata Ribeiro⁵⁵ - se tinham aberto a um dos expoentes dos “Novos Baianos”: Maria Bethânia⁵⁶. Não era nesse caminho - de assumir a identidade brasileira na diversidade - que se encontravam os judeus da Hebraica, do CIB, e muitos outros? Com Clara Nunes, Bethânia e tantos outros, estes judeus gostavam de ser brasileiros ... e cariocas ... tão diferentes e brasileiros como aqueles artistas, cujo gosto estético valorizaram.

O Carnaval passou a ser até um elemento distintivo de ser judeu brasileiro - mas desta vez em Israel. Não obstante o entusiasmo geral da plateia, foram os “brasileiros na frente, animados pela nostalgia do Brasil” que vibraram com o espectáculo de Gal Costa em Tel Aviv, no ano de 1982. Aliás, a sua presença, e o ânimo do público, improvisaram um Carnaval em Israel. Escreve o autor da notícia editada no *Diário Israelita*, de 14 de Maio daquele ano:

*“No dia da estréia, depois de jogar para o palco os cravos distribuídos à entrada, o público ganhou serpentinas, improvisando um verdadeiro carnaval”. Curiosamente, a notícia designa-se “Gal Costa, um carnaval em Israel”*⁵⁷.

Nesta dimensão de passar para o mundo do Outro sem sair do Mesmo, a participação no Carnaval foi o grande pro-

legómeno de outras actividades similares, em tempos atuais, cujos protagonistas são sobretudo os elementos mais jovens. Por exemplo, Marcelo Gruman, na sua dissertação de mestrado intitulada *Sociabilidade e aliança entre jovens judeus no Rio de Janeiro* dá conta como o convite do grupo ALUAP da sinagoga Beit Lubavitch, do Leblon, de uma festa de Halloween para jovens “da comunidade”, é um dos “meios” fornecidos - desta vez pelos próprios jovens - para os resgatarem de ambientes considerados “perigosos” em relação à assimilação⁵⁸. O mais interessante é que, para evitar a assimilação e apostar na endogamia como veículo de especificidade identitária, estes jovens trazem para dentro do meio judaico formas de sociabilidade cosmopolitas, que são de fato comuns a outros jovens não-judeus. O virtuosismo da estratégia está na utilização destas formas de sociabilizadas - generalizadas, mediatizadas - outrora o Carnaval, hoje também uma festa como o Halloween e outras “mega-festas” - com o objectivo de solidificar o grupo internamente.

Ao trazer para a vivência judaica o Carnaval, gerações de judeus cariocas estavam a permeabilizar-se à cultural local, mas simultaneamente a servir-se dela - melhor, a moldá-la de forma a perpetuar a sua identidade no seio da Nação Brasileira. No dealbar do século XXI seria a vez dos outros reconhecerem os judeus como elementos imprescindíveis e inquestionáveis do Brasil independente, e deles próprios mostrarem aos outros, igualmente, a sua forma de serem brasileiros. Mas todo um contexto social e cultural explica este “desabrochar para o exterior”, em que se deve ter em conta não só a participação social, efetiva e reconhecida, de muitos judeus, na vida política, cultural e social do Brasil, como também a mediação da sua penosa história recente e, sobretudo, a construção histórica e ideológica que elucida sobre o seu desempenho fundamental para a edificação do país moderno e “tolerante”, desde a presença dos conversos no século XVI⁵⁹. É neste contexto que o famoso romance de Georges Boudhoukhan, *A Incrível e Fascinante História do Capitão Mouro* (1997), serviu de enredo à escola de samba Paraíso do Tuiuti, no desfile de Carnaval de 2001. Segundo a capa deste livro, nele:

“(...) se narra a saga do muçulmano Saifudin, construtor das fortificações do Quilombo dos Palmares, e do seu amigo, o judeu Ben Suleiman, do senhor de engenho Epaminondas Conde e de seu amor pelo escravo Gaspar; de Zumbi e de uma das suas mulheres, a branca Maria Paim, tendo por cenário a



Maxixe - Alfredo Herculano

Fonte: HERCULANO, Alfredo. Tempo de bambas e carnaval da Praça Onze segundo o tingo de Alfredo Herculano, Rio de Janeiro, RIOARTE, 1983.

*Capitania de Pernambuco, a Inquisição, a revolta dos escravos e a epidemia do mal-de-bicho (...)*⁶⁰.

Ora aqui, e no desfile da escola de samba, não obstante a sombra tutelar de Zumbi, chefe negro rebelde, cada elemento minoritário diferenciado é uma metáfora das minorias que, do passado, se projetam para o presente como elementos “extremos” da luta pela liberdade, tolerância e cidadania. Curiosamente, a repórter Shirley Negri, que assina o artigo “Judaísmo na Sapucaí”, publicado na revista *O Hebreu*, nº 250, de Abril



Guiomar Ferman, Anita Grinberg e Rebeca Ferman
no Carnaval no Rio - 1929

Fonte: Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro.

de 2001, não deixa de assinalar a participação de uma judia no cortejo e a existência de centenas de israelitas, sobretudo na parte final do desfile, com o objectivo de recolher as fantasias jogadas pelos foliões e de as utilizarem no Purim, em Israel⁶¹. Não se trata, pois, apenas de uma manifestação de apreço do Outro. Os próprios judeus identificaram-se com o enredo da escola, e os israelitas incorporaram numa festividade sua, similar, elementos que reconheciam como seus, não só pelo fato de fazerem parte, explicitamente, do seu corpo identitário, mas também por que viam neles símbolos reveladores da sua ventura histórica, que haviam sido exibidos numa comemoração internacionalmente muito especial.

No Carnaval de 2003, o samba-enredo da Estação Primeira da Mangueira baseou-se no Êxodo e nos Dez Mandamentos. Foi o paulistano Centro da Cultura Judaica - Casa da Cultura de Israel - que apoiou a escola de samba⁶². E não obstante a celeuma levantada, as análises a tirar são singelas: se a Casa da Cultura de Israel e o Carnaval Carioca transcendem culturalmente as singularidades de São Paulo e do Rio de Janeiro como entidades nacionais, deveria ser aquela a apoiar aberta e carinhosamente um samba-enredo em que a cultura judaica e os judeus são reconhecidos, “per se”, como um tema indubitavelmente brasileiro. Ou seja, depois do reconhecimento público, em 2001, do papel dos judeus na construção do Brasil, estava aberto o palco, em pleno, para uma instituição

que, “oficialmente”, apoiava a exteriorização da identidade judaica no fenómeno sócio-cultural e nacional que é o Carnaval.

Não devemos olvidar realidades sociais mais ou menos latas: de judeus “a fim” dos cultos “afro”⁶³, como tantos cristãos; de grupos de judeus mais conservadores, que tentam viver no contexto judaico estrito, e para quem o Carnaval continua a ser uma festa exterior. Na verdade, a questão que aqui se coloca não é a da integração num fenómeno cultural considerado globalmente nacional, como sinónimo de assimilação, que exclua do campo identitário do Judaísmo. A análise documental permite-nos, pelo contrário, deduzir que a participação dos judeus no Carnaval, primeiro no exterior, levando-o depois para o interior dos clubes judaicos e, no fim, favorecendo e apoiando a introdução de um tema da cultura judaica no desfile nacional, é um indicador multifacetado da criatividade e renovação do Judaísmo Brasileiro, da sua capacidade de participação na, e absorção criativa da cultura local, tornando-a parte daquele, e tornando-se parte desta.

É numa carga semântica oposta à de assimilação como fenómeno exclusivista do corpo identitário religioso, que o sociólogo Bernardo Sorj utiliza aquele conceito para definir as possibilidades de “sobrevivência” do Judaísmo no Brasil. Não será por acaso que, segundo o autor, entre os factores/indícios desse “sentido” de assimilação, surge à cabeça a referência à escola de samba:

“A sobrevivência do judaísmo no Brasil depende da sua capacidade de ser cada vez mais ‘assimilado’, de integrar a escola de samba no Purim, de mostrar as inter-relações entre a história do Brasil e a dos judeus, de fazer tzedaka (‘fazer justiça’/caridade) junto às populações carentes, de absorver os casamentos mistos reconhecendo neles um caminho de enriquecimento da comunidade e do judaísmo”⁶⁴.

A atestar as palavras do sociólogo está a recente produção de um CD denominado *Tem Judeu na Samba!*, de Paulinho Rosebaum, Claudio Goldman e Robert Arias, contratáveis para “Shows, Festas e CD’s para seus eventos”, em que as letras de temática judaica são entoadas em ritmos sambísticos reconhecidos, como a “Yerushalaim maravilhosa” (nº 12), análoga à “Cidade maravilhosa” ...

No 15th World Congress of Jewish Studies, em Jerusalém (2-6 de Agosto de 2009), a antropóloga Marta Francisca Topel, do Centro de Estudos Judaicos da Universidade de São Paulo, apresentou na sua comunicação “O sacrossanto Carnaval carioca e a representação da Shoá”, o caso da reação recente de vários intervenientes sociais e políticos, nomeadamente dos meios judaicos brasileiros, relativamente à introdução do tema Holocausto no enredo da escola de samba “Unidos da Viradouro”, em 2008, que acabou por ser recusado devido a pressão externa. A questão é que o tema era apenas uma parte de um enredo cuja temática global remetia para o mote “É de arrepiar”. Por aqui se nota, em contraposição ao tema “Moisés na Avenida”, que alguns setores judaicos no Brasil reagem de forma negativa quando um assunto traumático da sua história recente é considerado inadequadamente contextualizado nas suas expectativas identitárias. •

- 1 Londres, Reaction Books Ltd., 2000.
- 2 Karen Brodtkin, *How Jews Become White Folks & What That Says About Race in America*, New Brunswick, Londres, Rutgen University Press, 2000; Michael Alexander, *Jazz Age Jews*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- 3 Aqui no sentido de negociação de uma identidade, como entendida por Jeffrey Lesser, in *A negociação de uma identidade nacional. Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*, São Paulo, Fundação Editora da UNESP, 2000.
- 4 Jeffrey Lesser, *op. cit.*, Apêndices 3, 4 e 6.
- 5 Sobre a designação «sefardita», que de fato abrange populações proveniente de países árabes, vide Paul Wexler, *The Non-Jewish origins of the Sephardi Jews*, Albany, State University of New York, 1996.
- 6 Jeffrey Lesser, *op. cit.*, pp. 85-86.
Sobre os “judeus egípcios” vide Joelle Rouchou, *Noites de Verão com cheiro de jasmim*, Rio de Janeiro, Editora FGV, 2008; idem “O Egito no Rio. Memórias de uma expulsão”, in *Revista de Estudos Judaicos. Judeus no Brasil contemporâneo*, org. José Alberto Tavim, n° 8, Abril de 2005, pp. 21-25. Agradeço à autora a doação de um exemplar da sua obra.
- 7 Viviam Flanzer, *Muros Invisíveis em Copacabana. Uma Etnografia dos Rodeslis na Cidade do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1994.
- 8 João do Rio [Paulo Barreto], *As Religiões no Rio*, Rio de Janeiro, Edição da Organização Simões, 1951, p. 213.
- 9 Vide a reprodução do “Navio de emigrantes” (1939/1941), óleo sobre tela, depositado no Museu Lasar Segall, de São Paulo. In *Lasar Segall. Um expressionista brasileiro*, Vera de Horta et al., São Paulo, Museu Lasar Segall, 2002, pp. 179-180.
Vide **Apêndice, I**.
- 10 *Idem*, pp. 86 e 92.
Vide as reproduções “Paisagem do Rio de Janeiro” e “Rio de Janeiro III”, **Apêndice, II e III**.
Veja-se, sobre a contextualização do percurso de Lasar Segall, os excertos de estudo de Vera d’Horta, in *op. cit.*, pp. 23-232; idem, *Lasar Segall e o Modernismo Paulista*, São Paulo, Editorial Brasileira, 1984.
- 11 Arquivo Histórico Judaico Brasileiro, São Paulo. Arquivo Fotográfico. Fundos Pessoais (FP) 008 - Fundo Família Golberg.
Vide **Apêndice, IV**.
- 12 In *Heranças e Lembranças. Imigrantes Judeus no Rio de Janeiro*, dir. Susane Worcman, Rio de Janeiro, Gráfica Editora,, 1991, p. 170.
- 13 Eneida [E. Vilas Boas Costa de Moraes], *História do Carnaval Carioca*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1958, pp. 118-119.
- 14 Rio de Janeiro, Livraria Kosmos Editora, 1988.
- 15 Os cordões estão presentes desde os anos setenta do século XIX. Cf. Rachel Valença, *Carnaval. Para tudo se acabar na Quarta-Feira*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1996, p. 16.
- 16 Maria Clementina Pereira da Cunha, *Ecos da folia. Uma história social do Carnaval carioca entre 1880 e 1920*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001, pp. 150-157.
- 17 Rachel Valença, *op. cit.*, pp. 16-17.
- 18 O título do depoimento é “Memórias Carnaval”, e foi publicado na p. 30.
- 19 Haroldo Costa, *100 anos de Carnaval no Rio de Janeiro*, São Paulo, Irmãos Vitale, 2000, cap. 6.
- 20 Rachel Soihet, *A subversão pelo riso: estudos sobre o carnaval carioca da Belle Époque ao tempo de Vargas*, Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 165.
- 21 Haroldo Costa, *op. cit.*, cap. 5.
- 22 Ricardo Cravo Albin, *O livro de ouro do MPB*, Rio de Janeiro, Ediouro Publicações S.A., pp. 61 e 122.
Vide ainda, sobre a produção desta marchinha, Walnice Nogueira Galvão, *Le Carnaval de Rio. Trois regards sur une fête brésilienne*, Paris, Éditions Chandeigne, 2000, pp. 182-183.
- 23 Raquel Valença, *op. cit.*, pp. 25-26.
- 24 Sobre esta “Sociedade” vide Egon e Frieda Wolff, *Guia Histórico-Sentimental Judaico Carioca*, Rio de Janeiro, Edição dos Autores, 1967, p. 14.
Acerca do seu funcionamento, especialmente no amparo à emigração de 1926, vide idem, *Crônicas do Nosso Arquivo*, Rio de Janeiro, Edição do Autor, 1987, pp. 86-88.
- 25 Rio de Janeiro, Livraria Kosmos Editora, 1988, p. 63.
- 26 Ana Rita Mendonça, *Carmen Miranda foi a Washington*, Rio de Janeiro, Editora Record, 1999, pp. 16-19.
- 27 Roberto DaMatta, *Carnavais, Malandros e Heróis. Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*, Rio de Janeiro, Rocco, 1997, p. 171.
- 28 Henrique Veltman, *op. cit.*, p. 51.
- 29 Vide, por exemplo, a perspectiva de Jeffrey Lesser, in *O Brasil e a questão judaica*, 1993, cap. 2.
- 30 Sobre os judeus de esquerda no período em causa leia-se, de Avraham Milgram, “O Partido Comunista Brasileiro e os emigrantes judeus comunistas”, in *Revista de Estudos Judaicos*, cit. supra, nota 9, pp. 72-75.
- 31 Vide p. 23.
- 32 Sobre Samuel Malamud vide o “Prefácio” de Vasco Mariz à obra de Malamud, *A Segunda Guerra Mundial na Visão de um Judeu*, Rio de Janeiro, Aeroplano, 1997, pp. 11-15; e o artigo de Ilana Strozenber sobre seu pai, na *Revista de Estudos Judaicos*, cit. supra, nota 9, com o título “De imigrantes a cariocas ... segundo os Arquivos de Samuel Malamud”, pp. 16-20.
- 33 *Op. cit.*, p. 103
- 34 *Idem*, respectivamente, pp. 25 e 63.
- 35 Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, Coleção Especial Samuel Malamud, respectivamente fotografias Evfp202.jpg (SM, n° 8) - “Anita Malamud fantasiada para o Carnaval” -, Rio de Janeiro, anos 20; e Evs103.tif (SM, n° 27) - “Annita Grinberg e amigas durante o Carnaval. Da esquerda para a direita, Guiomar Ferman, Annita Grinberg e Rebeca Ferman” - Rio de Janeiro, 1929. Fotografias reproduzidas infra, **Apêndice, V e VI**.
Identificação da fantasia por sua filha Ilana Strozenberg, a quem agradecemos a amabilidade da informação.
- 36 Rio de Janeiro, Record, 1986, p. 113.
- 37 *Recordando a Praça Onze*, p. 61
- 38 *Idem*, p. 30.
- 39 Ricardo Cravo Albin, *op. cit.*, pp. 136 e 203
- 40 Rachel Valença, *op. cit.*, pp. 54-55.
- 41 Armelle Enders, in *Histoire de Rio de Janeiro*, Paris, Fayard, 2000, pp. 265-267; Maurício de A. Abreu, *Evolução Urbana do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, IPLANRIO, 1997, pp. 112-115.
- 42 Haroldo Costa, *op. cit.*, pp. 199-200.

- 43 Monique Augras, *O Brasil do Samba-Enredo*, Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, pp. 17-18.
- 44 Luiz Noronha, *Malandros. Notícias de um submundo distante*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003, p. 50.
Sobre a Tia Ciata vide, por exemplo, Walnice Nogueira Galvão, *op. cit.*, pp. 117-122.
- 45 Alfredo Herculano, *Tempo de bambas: o carnaval da Praça Onze segundo o traço de Alfredo Herculano*, Rio de Janeiro, RIOARTE, 1983, s.p.
Vide a sua imagem 5 – “Maxixe” – reproduzida in **Apêndice, VII**.
- 46 Para utilizar a terminologia de Jeffrey Lesser no seu livro *A negociação da identidade nacional. Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*, São Paulo, Editora UNESP, 2001.
- 47 *Aonde Vamos?*, 18 de Abril de 1947, p. 12.
Vide **Apêndice, VIII**.
- 48 *Aonde Vamos?*, 24.II.1949, p. 11.
Vide **Apêndice, IX**.
- 49 *Imprensa Israelita*, 6.II.1953, p. 8.
Vide **Apêndice, X**.
- 50 Múltiplos documentos. Vide, por exemplo, *Menorah*, nº 226, IV.1978, p. 24.
Notícia “Aconteceu”, reproduzida infra, **Apêndice, XI**.
- 51 Vide *Menorah*, nº 37, III.1963, p. 17.
Extracto reproduzido infra, **Apêndice, XII**.
- 52 Vide o anúncio da *Imprensa Israelita*, de 27.I.1953, p. 6.
Reproduzido infra, **Apêndice, XIII**.
- 53 Vide o anúncio no *Diário Israelita*, 9.XI.1979, p. 5.
- 54 Vide *Diário Israelita*, 13.V.1977, p. 16.
Anúncio reproduzido infra, **Apêndice, XV**.
- 55 O CIB, fundado em 1921, possui a sinagoga Beth-El, no seu interior - vide Egon e Frieda Wolf, *Guia Histórico-Sentimental Judaico Carioca*, 1987, p. 17.
- 56 Vide o anúncio in *Aonde Vamos?*, 21.VIII.1969, p. 22.
Reproduzido infra, **Apêndice, XVI**.
- 57 *Diário Israelita*, 14.III.1982, p. 4.
- 58 Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro, 2002, p. 29.
- 59 José Alberto Tavim, “De Gaspar da Gama aos ‘zumbis’ da liberdade. Contribuição para o estudo do discurso identitário dos judeus do Brasil (século XX)”, in *O reino, as ilhas e o mar oceano. Estudos em homenagem a Artur Teodoro de Matos*, Lisboa, CHAM, vol. 1, 2007, pp. 203-232.
- 60 Georges Bourdoukhan, *A Incrível e Fascinante História do Capitão Mouro*, São Paulo, Casa Amarela, 2001.
61 Pp. 28-29.
- 62 Vide os artigos de Rosa Saposnic Chut, “Dever ou Realidade?”, in *O Hebreu*, III.2003, nº 272, p. 6; e de Teixeira Coelho, “Moisés na avenida”, in *Revista 18 do Centro de Cultura Judaica*, nº 3, IV/V 2003, pp. 24-27. Parte deste último está reproduzido infra, **Apêndice XVIII**.
- 63 Bernardo Sorj, “Sociabilidade Brasileira e Identidade Judaica”, in *Identidades Judaicas no Brasil Contemporâneo*, org. Bila Sorj, Rio de Janeiro, Imago, 1997, p. 21.
- 64 Bernardo Sorj, “Meditações Político-Existenciais 1, Judaísmo e religião”, in *Judaísmo para o Século XXI: o rabino e o sociólogo*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2001, p. 39.

Em outro lugar com Nira Pereg

ILANA SANCOVSKI

Estar entre oriente e ocidente, entre duas nações, entre duas religiões, estar entre a arte e a tecnologia, entre o mundo real e o mundo imaginado, Nina Pereg está “entre”, está na fronteira.

Fazendo um breve passeio pela Biografia/Currículo de Nira Pereg, é possível notar as diversas fronteiras e limites físicos e imaginários existentes, construídos ou impostos diante da artista. Acreditamos que estes limites de certa forma acabam por reverberar em sua identidade artística. Pereg ao mesmo tempo em que artista, é crítica a sociedade em que vive, a realidade que a contorna. Pereg, neste sentido, carrega consigo suas fronteiras.

Entendemos que o “estar na fronteira” aqui, vai além dos limites físicos e imaginários que a expressão carrega. “estar na fronteira”, estar “entre”, coloca a artista em uma condição de confluência, assim como no rizoma de Deleuze, estar “entre” neste sentido é conectar um e outro. *“Entre as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio.”* (DELEUZE; GUATTARI 1995, p18).

A artista, nascida em Tel Aviv (Israel) formada pelas renomadas Cooper Union (Nova York) e Bezalel (Jerusalém), possui exposições diversas ao redor do mundo, apresentando-se como um expoente da arte contemporânea israelense. A obra de Pereg, como um todo transita por conceitos como espaço, lugar, pertencimento e alteridade dialogando sempre com os limites sociais, físicos e psicológicos enfrentados pela sociedade em que ela mesma vive. Desta forma, acredito que ser uma “artista na fronteira” no caso de Nira Pereg, é muito mais do que criar barreiras, estabelecer limites e diferenciar territórios. Nira Pereg, ao contrário disso em sua arte, rompe barreiras, desterritorializa, cria lugares outros.

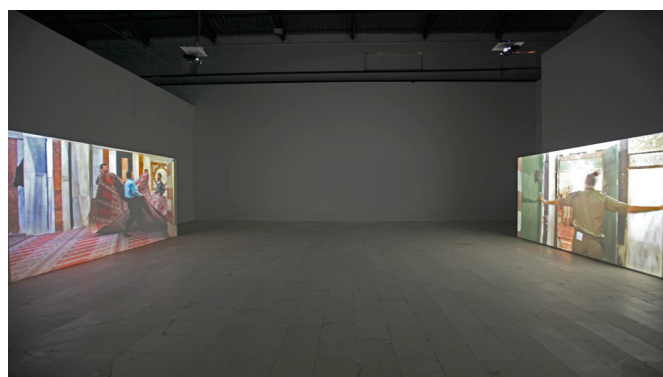
A obra: Abraham- Abraham / Sarah- Sarah

Tendo apresentado algumas questões que reverberam na criação da arte de Nira Pereg, tomo como suspensas momentaneamente tais questões para uma descrição da obra de arte que nos propomos analisar - “Abraham-Abraham; Sarah-Sarah” (PEREG, 2012).

Exposta nos Estados Unidos, na França e em Israel, a obra “Abraham-Abraham/Sarah-Sarah” é uma vídeo-instalação em alta definição com som, composta por dois vídeos diferentes colocados frente a frente. Os vídeos filmados em 2012 tem como locação a Tumba dos Patriarcas, em Hebron.

Importante destacar aqui, que Hebron é a segunda maior cidade do território palestino. Situada ao sul da Cisjordânia, a cidade é habitada por palestinos e colonos judeus. Os colonos

possuem uma municipalidade própria que administra seu território, enquanto que os palestinos habitam uma área dividida em dois setores, um controlado pela autoridade Palestina e outro administrado pelo exército de Israel. Hebron é muito conhecida por abrigar a Tumba dos Patriarcas¹, sendo considerada assim uma cidade sagrada para Judeus, Cristãos e Muçumanos, mas ao mesmo tempo local de disputa territorial entre israelenses e palestinos.



fonte: nirapereg.net

A obra capta um evento único e temporário, onde ocorre uma “troca de funções”, vista em dois momentos no interior da Tumba dos Patriarcas, que como já apresentado é um local considerado sagrado tanto na cultura judaica quanto na cultura islâmica. A Tumba sempre foi usada como local de culto por judeus e muçumanos simultaneamente, mas após o massacre de Baruch Goldstein² em 1994 o espaço foi fisicamente dividido, tornando 80% da área em mesquita e 20% em sinagoga. No entanto, 20 dias ao ano, de acordo com feriados especiais e sob o controle rígido do exército israelense, o local “troca de função” por 24 horas se tornando por completo uma sinagoga ou por completo uma mesquita.

A obra de Nira Pereg, então, foca justamente este momento específico da modificação do lugar. O vídeo Abraham-Abraham toma forma no momento da mudança do lugar em Julho de 2012 por ocasião de um feriado Muçumano. Enquanto que o vídeo Sarah-Sarah revela a mudança do lugar por ocasião da celebração da passagem da Torah (Antigo Testamento) a “vida de Sarah” em novembro de 2012.

Os vídeos captam estas mudanças, que em questão de horas transformam o lugar. As mudanças seguem sempre inspecionadas pela força militar que por motivos de segurança se certifica de que nenhum objeto foi deixado, a artista enfatiza ainda, através dos vídeos, que o espaço se torna inóspito somente por alguns instantes antes da apropriação do segundo grupo. A vídeo-instalação é composta pelos dois vídeos expostos simultaneamente frente a frente distando entre si cerca de 10mts.

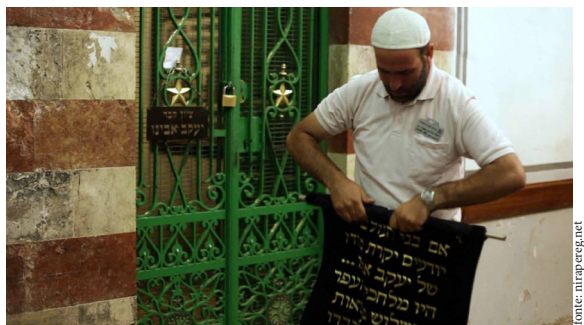


Fig 1: Vídeo Abraham-Abraham

fonte: nira.pereg.net

A obra como criadora de um “Lugar Complexo”

“Refletindo a partir da crítica ao caráter abstrato do “espaço”, acreditamos que devemos continuar a pensar o “lugar” como instancia de entrelaçamento com a vida em sua complexidade - que inclui, como na filosofia dos dispositivos, linhas de arquivo (passado, história) e linhas atuais (energias presentes, o que seremos em devir). Assim, pensar a produção de “lugar” na contemporaneidade seria supor a criação como “mergulho” neste dispositivo-paisagem. [...] Os lugares complexos são lugares intensos, artísticos, pois que convidam a um tipo de experiência transformadora – também de nossa relação com a paisagem.” (ZONNO, 2014. p 99).

A ideia de “lugar complexo” aqui colocada, nos leva a refletir a respeito de alguns aspectos da obra “Abraham-Abraham, Sarah-Sarah”. Propomos que seja feito um caminho de fora para dentro da obra buscando compreender diferentes visões e experiências obtidas com e através da obra de arte.

Arte em Campo ampliado

O primeiro aspecto que pretendemos analisar é a obra de arte como uma obra estabelecida em um campo ampliado³. “as obras [...] como instauradoras de um campo *entre*, no qual as práticas se reinventam como *médiu*m e sua especificidade se encontra problematizada, em tensão, questionando os limites disciplinares.” (ZONNO, 2014. p 31).

Ao ver e experienciar a obra de Nira Pereg, podemos nos perguntar: é arte? É cinema? É arquitetura? Acreditamos que esta obra dialoga com diversos campos se constituindo entre eles. O fato de a artista montar sua instalação a partir de grandes telas, que lançam ao espectador vivências de um “outro” em um outro lugar, em um outro tempo, aproxima a sua arte ao cinema, que através do enquadramento da tela representa outras vivências, outras histórias, que não a do espectador. Ao mesmo tempo a obra “constrói” um novo espaço e uma nova forma de vivenciar o espaço museográfico, faz isso através do posicionamento de suas telas, que criam limites entre elas e induzem o espectador a experimentar este espaço a partir delas; se colocando assim próximo da arquitetura. No entanto, é arte, pois se estabelece diante de uma questão, a partir de uma reflexão, problematiza, amplia pontos de vista e transforma pensamentos.

Utopia ou Heterotopia?

Como dito anteriormente, a instalação de Pereg, constrói um novo espaço. Se aproximarmos o olhar, podemos considerar, que mais que um espaço, a obra de Pereg cria um Lugar⁴. O espaço configurado entre as duas telas situadas frente a frente distando entre si 10m, se torna lugar a partir da significação contraída a partir das imagens projetadas. Entraremos, agora, um pouco mais na obra, buscando compreender, que lugar é este configurado entre limites reais (as duas telas), e que se referenciam a um lugar externo a ele e cria um lugar abstrato/irreal, um lugar outro.

A partir da leitura de Foucault, propomos que este Lugar, é um Lugar outro, que assim como o espelho se caracteriza por ser uma experiência mista entre a Utopia e a Heterotopia⁵.

“O espelho afinal, é uma utopia, pois é um lugar sem lugar. No espelho eu me vejo lá onde não estou, em um espaço irreal que se abre virtualmente atrás da superfície, eu estou lá longe, lá onde não estou, uma espécie de sombra que me dá a mim mesmo minha própria visibilidade, que me permite me olhar lá onde estou ausente: utopia do espelho. Mas é igualmente uma heterotopia, na medida em que o espelho existe realmente, e que tem, no lugar que ocupo, uma espécie de efeito retroativo; é a partir do espelho que me descubro ausente no lugar em que estou porque eu me vejo lá longe. A partir deste olhar que de qualquer forma se dirige para mim, do fundo desse espaço virtual que está do outro lado do espelho, eu retorno a mim e começo a dirigir meus olhos para mim mesmo e me constituir ali onde estou; o espelho funciona como uma heterotopia no sentido em que ele torna esse lugar que ocupo, no momento em que me olho no espelho, ao mesmo tempo absolutamente real, e em relação com todo o espaço que o envolve, e absolutamente irreal, já que ela é obrigada, para ser percebida, a passar por aquele ponto virtual que está lá longe.” (FOUCAULT, 2003. p15)

Acreditamos que a obra de Nira Pereg, se estabelece como que dois espelhos limitando um espaço e dialogando com os espectadores através de suas imagens.

É sabido que as imagens projetadas nas telas de Nira Pereg não são imagens refletidas dos espectadores. Nem mesmo imagens dos espectadores tomadas em outro local. Sendo assim, recorremos aqui ao pensamento de Emanuel Levinas de modo a esclarecer nossa afirmação. Segundo Levinas, “O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Nesse sentido não poderá ser compreendido, isto é englobado. Nem visto, nem localizado – porque na sensação visual ou tátil a identidade do eu, implica na alteridade do objeto (outro) que precisamente se torna conteúdo.” (LEVINAS,1980. p173) afirma ainda que esta relação eu e outro é assimétrica “na relação ao Rosto, o que se afirma é a assimetria: do começo, pouco me importa o que Outrem é em relação a mim, isto é problema dele; para mim ele é antes de tudo aquele por quem eu sou responsável.” (LEVINAS,2004.p144) Assim Levinas afirma que o relacionamento face-a-face se estabelece a partir da responsabilidade e reconhecimento entre o eu e o outro.

A partir desta visão, é possível afirmar que a identidade do espectador, se faz afirmativa através da alteridade do outro que se projeta na tela. A minha identidade (do espectador) se constitui lá a partir do reconhecimento do outro, onde não estou, por trás da superfície da tela. E a partir da tela, lá onde não estou me faço presente aqui, neste lugar real, do museu, onde sou responsável por ele (o outro). Ou ainda, eu (espectador) judeu/mulçumano me vejo presente na imagem (do meu semelhante) em uma das telas, enquanto que me reconheço responsável pelo outro (diferente de mim) na outra imagem.

Ou seja, este Lugar constituído nos 10mts a partir da delimitação das duas telas, é uma utopia, pois é um lugar sem lugar, é um “*espaço que se abre virtualmente atrás da superfície*” (FOUCAULT, 2003. p15) eu me reconheço responsável pelo outro que lá está, e minha identidade se constitui no reconhecimento do outro projetado. E é uma heterotopia no sentido em que é real e se relaciona com a tudo que a envolve (eu, outros espectadores, o espaço museográfico, a sociedade) e absolutamente irreal pois se apoia na convergência das duas imagens virtuais projetadas nas telas.

Face a Face

Ainda falando sobre o relacionamento “face a face” pretendemos nos aprofundar ainda mais nos conceitos envolvidos na obra e nos efeitos trazidos por eles. É importante aqui levarmos em consideração o que está sendo projetado em cada uma das telas que se posicionam frente a frente (“face a face”). Como relatamos acima, a artista capta dois momentos de um mesmo local sagrado sendo apropriado por duas culturas diferentes. A “troca de função” do local, permitindo que somente judeus (em alguns dias) ou somente muçumanos (em outros dias) se apropriem do espaço como um todo, só ocorre na concessão que ambos os grupos fazem ao liberar seus espaços para o outro nas datas combinadas. Neste sentido, o “Eu” se torna responsável pelo “outro” assim como defendido na teoria de Levinas. Eu (muçumano/judeu) sou responsável pelo direito do Outro (judeu/muçumano) ter acesso ao espaço como um todo. Nira Pereg enfatiza este diálogo entre os dois povos colocando as telas “face a face” reforçando desta forma a responsabilidade que judeus tem sobre os muçumanos e que muçumanos tem sobre os judeus⁶.

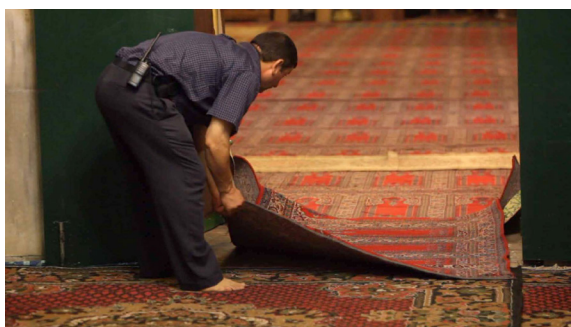


Fig 2. Vídeo Sarah-Sarah

O Lugar complexo e a crítica social/política de “Abraham-Abraham, Sarah-Sarah”.

Buscamos nos parágrafos anteriores aproximar o conceito de Lugar a obra de Nira Pereg a partir de conceitos filosóficos que delimitam relações não somente homem x espaço, assim como homem x homem. Retornando, portanto, a ideia de Lugar Complexo como “*lugares intensos, artísticos, pois que convidam a um tipo de experiência transformadora – também de nossa relação com a paisagem.*” (ZONNO,2014.p99) , podemos dizer, agora, após tais aproximações que a obra analisada cria este lugar complexo, convidando o espectador a uma experiência que o transforma. “*como diz Levinas o relacionamento face a face, ensina ao eu que ‘um eu pode existir que não seja eu mesmo.*”(HUTCHENS, 2007.p78) Neste sentido, a obra incentiva o espectador a olhar para o outro, não somente o outro que se encontra projetado, mas também o outro que se faz presente

na vida real, nas suas relações na cidade e no mundo, de uma nova forma. Transformando assim suas relações também com os espaços, paisagens compartilhadas. O espectador percebe assim, sua responsabilidade no estabelecimento de um convívio pacífico entre seus estranhos.

Afirmamos no início do artigo, que Nira Pereg é uma artista na fronteira. Em todo o caminho que seguimos analisando a obra “*Abraham-Abraham, Sarah-Sarah*”, foi possível ver que se trata de uma obra *entre*, uma obra na fronteira. A instalação se coloca entre outras disciplinas, dialogando com elas; ao mesmo tempo em que cria um lugar entre o real e o irreal; e por fim busca trazer uma reflexão a respeito do convívio entre o eu e o outro. Desta forma, podemos dizer que as fronteiras reais e imaginárias presentes na vida da artista contaminam sua arte, estando sempre presentes mesmo que poeticamente.

Por fim, na obra “*Abraham-Abraham, Sarah-Sarah*”, Pereg claramente cria um lugar outro, desterritorializado, sem barreiras. Neste sentido utópico, que não real em sua sociedade. Sociedade esta que presencia cotidianamente a disputa de terras/espaço entre palestinos e israelenses. Na obra de Pereg, os dois povos, palestinos e israelenses, coexistem no o mesmo lugar físico real, no espaço museográfico. Desta forma, a artista coloca poeticamente uma reivindicação de uma nova paisagem para sua sociedade, sem disputas e compartilhada. •

Referencias Bibliográficas

- DELEUZE, Gilles; GATARRI, Felix. Mil Platôs. Vol.1. 1995.
- DUARTE, Fabio. **Crise das matrizes espaciais**. Ed. Perspectiva. 2002. Rio de Janeiro
- FOUCAULT, Michel. “Outros espaços”, in: **Ditos e escritos III - Estética: Literatura e pintura, música e cinema**. Forense Universitária, 2003. Rio de Janeiro
- HUTCHENS, B.C. **Compreender Lévinas**. Editora Vozes, 2007. Rio de Janeiro.
- KRAUSS, Rosalind. A escultura no campo ampliado. In. **Gávea, revista do Curso de especialização em História da Arte e Arquitetura no Brasil**. Puc-Rio, 1984. Rio de Janeiro
- LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Edições 70. 1980. Lisboa, Portugal.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós, ensaios sobre alteridade**. 2004. Ed. Vozes. Rio de Janeiro.
- ZONNO, Fabiola do Valle. **Lugares Complexos, Poéticas da complexidade. Entre arte, arquitetura e paisagem**. Editora FGV. 2014. Rio de Janeiro.
- http://nirapereg.net/Home_page.html

NOTAS:

- 1 O Tumulo dos Patriarcas é reconhecido como lugar sagrado tanto por judeus quanto por muçumanos. Conhecido em hebraico como Mearat hamachpela (caverna de sepulturas duplas) e pelos muçumanos como Santuário de Abraão ou Mesquita de Ibrahim, Jamia Al Ibrahim, em árabe. É neste local onde estariam as sepulturas de quatro casais importantes na Bíblia, sendo eles Adão e Eva, Abraão e Sara, Isaac e Rebeca, e Jacó e Lea, considerados Patriarcas e Matriarcas do povo judeu e Ismael e Agar, o correspondente da nação islâmica (Adão, e Eva, Abraão e Sara são patriarcas comuns a

ambos). O local é constituído por uma série de compartimentos subterrâneos situados no coração da cidade de Hebron, na Cisjordânia.

2 O Massacre do Tumulo dos Patriarcas, ocorreu em 1994, durante os feriados religiosos sobrepostos de Purim (judai-co) e Ramada (islamico) quando o colono judeu Baruch Goldstein, membro de um movimento de extrema direita israelense abriu fogo contra palestinos muçulmanos que estavam rezando dentro da Mesquita de Ibrahim no Tumulo (Jamiah Al Ibrahim) dos Patriarcas. O ataque teve seu fim quando muçulmanos conseguiram neutralizar Goldstein, que foi morto pelos sobreviventes do ataque.

3 O conceito de campo ampliado aqui, parte da reflexão de Rosalind Krauss a respeito da escultura pós-modernista que rompe com paradigmas existentes para se colocar em uma posição “entre”. A partir de um diagrama de oposições a autora estabelece um novo posicionamento para as “esculturas” produzidas na contemporaneidade que se colocam em uma posição de negação, onde a nova escultura seria uma não paisagem e uma não arquitetura, se estabelecendo assim em um “entre”, dialogando com ambas.

4 Tomamos aqui o Lugar, como “*uma porção de espaço significada, ou seja, a cujos fixos e fluxos são atribuídos signos e valores que refletem a cultura de uma pessoa ou grupo*” (DUARTE, 2002. p65).

5 Foucault propõe, que “*as utopias são posicionamentos sem lugar real. São posicionamentos que mantêm com o espaço real da sociedade uma relação geral de analogia direta ou inversa. É a própria sociedade aperfeiçoada ou o inverso da sociedade mas, de qualquer forma, essas utopias são espaços que fundamentalmente são essencialmente irreais. Há, igualmente, e isso provavelmente em qualquer cultura, em qualquer civilização, lugares reais, lugares efetivos, lugares que são delineados na própria instituição da sociedade, e que são espécies de contrapositionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais que se podem encontrar no interior da cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis.[...] eu os chamarei, em oposição as utopias, de heterotopias.*” (FOUCAULT, 1984)

6 Neste caso, há uma relação complexa entre judeus, israelenses, palestinos e muçulmanos. A cidade de Hebron constitui-se em um lugar de encontro e disputa político-identitária, onde referências nacionais e religiosas estão sobrepostas de maneira explosiva. Para mais referências sobre o assunto, ver: DEMANT, Peter. *Identidades israelenses e palestinas: questões ideológicas*. In: Dupas, G; Vigevani, Tulio. *Israel e Palestina: a construção de uma perspectiva global*. São Paulo. Unesp, 2002. pp. 201-211.

Livro Judeu ou livro Grego?

Genese 1

MARC DE LAUNAY

TRADUÇÃO: PATRÍCIA LAVELLE

Em 1957, na universidade de Chicago, onde ensinava, Leo Strauss consagrou uma conferência a um comentário de Gênesis 1¹. Exatamente dez anos mais tarde, retomou o essencial deste comentário num texto, “Atenas e Jerusalém”, publicado inicialmente na revista nova-iorquina *The City College Papers*, nº6. Que as teses de sua primeira conferência sejam retomadas sem variação neste artigo, que foi mais tarde incluído na coletânea traduzida em francês sob o título de *Études de philosophie politique platonicienne*², mostra bem que Strauss expôs nele suas posições pessoais e, ao mesmo tempo, aquelas opiniões que acreditava professar. Ele não elabora um discurso exotérico nem na conferência nem no artigo, como fazia frequentemente em suas obras anteriores à Segunda Guerra Mundial ou em alguns de seus livros que não foram anteriormente aulas proferidas em Chicago; além disso, Strauss deu, nos anos cinquenta, três conferências na Hillel House da Universidade de Chicago, cujo conjunto forma desde então o capítulo 10 – “Progresso ou retorno?”, retorno traduzindo aqui o hebraico *techouva* – que conclui a coletânea *O Renascimento do racionalismo político clássico*³, editada por Thomas Pangle; deste modo, o teor da exposição que opõe tradição filosófica e tradição bíblica não deixa dúvida quanto à coesão do conjunto de posições de Strauss sobre o mundo da Bíblia, o qual resume, neste caso como em geral, o que ele entende por tradição da Revelação. As conclusões das conferências evocadas e do artigo são idênticas e correspondem, além disso, àquelas, menos exotéricas, de seus múltiplos trabalhos sobre Spinoza e o *Tractatus*, ou sobre as Luzes medievais, e mesmo àquelas que aparecem em filigrana em sua obra essencial escrita entre 1941 e 1948, *A Perseguição e a arte de escrever*.

Aliás, é no capítulo V desta obra que Strauss expõe sua concepção da leitura, a qual pode ser compreendida como um tipo de hermenêutica mesmo se, de modo geral, ele sempre se proibiu desenvolver uma hermenêutica, em todo caso na perspectiva de Gadamer, a quem escreve em 26 de fevereiro de 1961: “Não é fácil para mim reconhecer em sua hermenêutica minha própria experiência de interpretar. O senhor tem uma “teoria da experiência hermenêutica” que, enquanto tal, é uma teoria universal (...), a experiência que é a minha me faz duvidar de uma teoria hermenêutica universal que não seja simplesmente “superficial” ou externa. Acredito que esta dúvida provenha do caráter, segundo eu, irremediavelmente

“acidental” de toda interpretação digna de valor”⁴. Como o capítulo V d’*A Perseguição e a arte de escrever* trata de Spinoza e de sua leitura da Bíblia, o problema se complica pois Spinoza é precisamente o autor que está na origem do que chamamos de “hermenêutica universal”. Por outro lado, Strauss não reivindica de modo algum a outra tradição hermenêutica, aquela derivada de Schleiermacher, pois ele não situa este último entre os filósofos mas entre os “teólogos”⁵. Ora, se a interpretação “digna deste nome” é “acidental”, ela implica que o interprete não procede segundo um método, o que significa ir precisamente no sentido de Gadamer⁶. Strauss expõe o que ele entende por interpretação num contexto que definiu rapidamente como o problema mais fundamental, a saber, aquele colocado pelas “pretensões antagônicas da filosofia e da revelação”⁷. Compreender um texto, significa interpretá-lo tal como seu autor efetivamente o compreendeu ou então explicá-lo, procurando nele indicar as implicações das quais o autor, por outro lado, não teria tido ele mesmo consciência. Assim, compreender que um texto ou tal de seus trechos é irônico diz respeito a uma interpretação, enquanto mostrar um erro cometido pelo autor em seu texto, revelar que um interesse particular, apesar de estranho aos argumentos nele levantados, é um motivo essencial, mostrar uma conexão óbvia entre tal expressão e outras próprias ao contexto histórico do texto, tudo isto é imputável à explicação. Mas a alternativa entre interpretar e explicar não é exposta sob o modo disjuntivo: “Se a explicação não se funda sobre uma interpretação conveniente, ela será a explicação, não do texto que se quer explicar, mas de uma ficção da imaginação do historiador.” E do mesmo modo, “a compreensão da significação explícita de um enunciado deve preceder a compreensão do que o autor sabia mas não disse explicitamente”⁸. A compreensão se funda portanto sobre uma interpretação, a qual não deve ignorar o que a explicação informa. O ideal da compreensão implica que possamos ao mesmo tempo compreender um autor tal como ele se compreendeu a si mesmo e melhor do que ele se compreendeu a si mesmo. E a crítica que Strauss endereça ao que chama de hermenêutica de Spinoza consiste em compreender os “autores bíblicos (...) melhor do que eles se compreenderam a si mesmos”⁹. Mas ele mantém que não se pode de fato privilegiar um ou outro modo de compreensão, e que é preciso praticá-los conjuntamente: “É porque a Bíblia é essencialmente ininteligível que é necessário compreendê-la exclusivamente

nela mesma (...). Pela mesma razão, (...) toda tentativa de compreender a Bíblia é imperativamente uma tentativa de compreender seus autores melhor do que eles se compreenderam a si mesmos”¹⁰. A primeira justificativa da leitura imanente se inscreve bem na tradição de Schleiermacher: é o fato da inteligibilidade inicial que constitui o motivo hermenêutico por excelência. Procuramos interpretar justamente porque não compreendemos inicialmente o que parece nos dizer o texto. Mas compreender um texto melhor do que o compreenderam seus autores diz respeito à crítica, e manter este modo de leitura consiste em, de saída, prejudicar da natureza do texto e pressupor que se disponha de um critério fiável sobre o qual fundar a crítica e o juízo. A censura aparente, feita por Strauss à Spinoza, de ler a Bíblia em função de critérios que não são em nada adaptados ao texto bíblico é bem exatamente a que ele irá considerar como inexistente, escolhendo deliberadamente o seu campo: o de uma confrontação entre razão filosófica e revelação. Ao mesmo tempo, o modo de interpretação do texto bíblico, por mais aperfeiçoado que seja, por mais respeitoso que possa ser dos requisitos de uma leitura imanente, cessa de pertencer à uma hermenêutica geral para retornar à hermenêutica universal spinozista. A alternativa apresentada por Strauss como fundamental e como impulsão secreta da evolução espetacular da cultura ocidental em seu conjunto é “o conflito entre as noções bíblicas e filosóficas da vida boa”¹¹. Hermann Cohen, ao contrário, falava em duas fontes convergentes...

A radicalidade desta alternativa exclui por antecipação outras, e em primeiro lugar aquela que Strauss não ignorava entre filosofia e filologia, mas que desde sua juventude havia recusado ao se opor à Cassirer, sob a orientação de quem defendeu sua tese sobre Jacobi – seria preferível dizer contra quem defendeu uma tese sobre Jacobi que era de fato uma profissão de fé nietzschiana, e o colocava entre os adversários do que era na época compreendido como uma “filosofia da cultura” assimilada à filosofia das concepções de mundo, que Strauss fustigará em seguida sob o termo de historicismo. Entretanto, é digno de nota que, em “Progresso ou retorno?”, portanto quase trinta anos depois, este juízo global endereçado ao motor da história cultural ocidental em seu conjunto não seja consciente do caráter humboldtiano ou cassireriano que pressupõe de facto.

A conferência sobre Gênesis 1 havia sido apresentada num contexto no qual a questão do estatuto dos livros estava no centro dos temas abordados, e se concluiu com uma comparação entre o que Strauss chama de “livro grego” e a Bíblia. Esta conclusão é apenas a manifestação dos pressupostos que comandaram a leitura do texto bíblico: “A concepção filosófica grega tem por base primeira esta simples noção que a contemplação do céu, a compreensão do céu, é a fundação do que nos leva à conduta reta (...). O livro perfeito é uma imagem ou uma imitação deste saber perfeitamente evidente abarcando tudo (...). A Bíblia rejeita o princípio do saber autônomo

e tudo o que o acompanha (...). Dada a premissa bíblica, não pode haver livro no sentido grego do termo (...). Em outros termos, o propósito da Bíblia, enquanto livro, participa do caráter misterioso do ser divino”¹². Para Strauss, a questão está portanto resolvida antes mesmo que ele comece sua leitura do texto pois considera como adquirido que um texto, tal como o diálogo platônico que toma por exemplo, não contém nada que tenha uma base conhecível, enquanto que a “Bíblia reflete, em sua forma literária o insondável mistério das vias de Deus que seria impiedoso mesmo tentar compreender”¹³.

Todo o esforço de Strauss em sua leitura do Gênesis 1, leitura no entanto visivelmente pertinente, visa a mostrar que os redatores da Tora, perfeitamente capazes de manipular um método filosófico, a diérese, teriam deliberadamente escolhido dar as costas à reflexão filosófica, reputada por ele como a única verdadeiramente livre, em proveito de uma doutrina da obediência. Essa divisão, de inspiração nietzschiana, entre dois tipos de espírito, os fortes, que admitem o risco da busca livre e exclusiva do verdadeiro, e os fracos, que preferem obedecer regras, é imediatamente arbitrada por Strauss em proveito dos “filósofos”. Assim, Strauss não vê em que o texto bíblico constituiu uma revolução na cultura, nem em que a filosofia, tão prezada por ele, lhe seria tributária ao menos quando se trata de pensar a história enquanto tal. Além disso, a fraqueza da posição straussiana é de se referir às “intenções” dos redatores e, por consequência, de considerar o texto como uma expressão, mesmo que sutil e virtuosa, destas intenções, quando os ditos redatores não tinham como ponto de partida nem como adversário uma orientação filosófica bem constituída ou já estabelecida. O que eles rejeitam e o que querem subverter é outra coisa, se queremos bem compreendê-los tais como eles se compreenderam a si mesmos a partir de uma explicação do que diz o texto, e não de uma posição prévia que retém do texto apenas o que é de natureza a confortar os pressupostos de compreensão.

Alguns exemplos farão compreender melhor em que a Bíblia desenvolveu, antes da filosofia, uma forma que rompia com o conjunto da cultura da época. Strauss bem viu que Gênesis 1 apresentava uma composição simétrica, distribuída em duas vezes três “dias”, e observou de modo justo certas anomalias decorrentes desta simetria deliberada: os astros que são criados depois da luz e dos vegetais. Ele notou igualmente a progressão induzida por essa simetria que vai da espacialidade característica das produções do segundo e do terceiro dia ao movimento, regrado para os cursos fixos dos astros, menos previsível quando se fala nos animais, e afinal de contas imprevisível quando se trata do casal humano. Ele não deixou de sublinhar que se o céu não era dito “bom”, seria em razão de uma recusa de toda idolatria arraigada ao sensível ou ao mundo percebido, rejeição destinada a assentar o reino de normas, que seriam tanto mais coercitivas quanto mais elas emanam de uma potência invisível. É, alias, este ponto que Strauss erige em doutrina essencial de Gênesis 1: a recusa da

cosmologia, enquanto que a filosofia, ao contrário, se fundaria em princípio levando em conta o cosmos como modelo. Mas o texto oferece uma outra lei de composição, uma outra progressão: a que joga sutilmente entre a ordem do que é criado e a ordem do que é feito; a luz, que surge inicialmente, e não é nem feita nem criada, e o casal humano, ao fim de seis dias, é o único fenômeno ao mesmo tempo feito e criado. Os animais marinhos e as aves são criadas e se beneficiam ainda por cima de uma “benção”, de um encorajamento para “crescer e se multiplicar”, o que é recusado aos animais terrestres e domésticos, que são simplesmente feitos e destinados a estar sob o controle humano, sejam eles selvagens ou virtualmente domésticos. Assim, já de início, o texto abala os fundamentos de toda cosmogonia, revolucionando a ordem “lógica” de geração dos elementos do mundo para substituir a esta um universo de valores onde tanto o céu quanto o casal humano não são ditos “bons”: o “céu”, pois não é mais o que deve ser imitado em razão de sua suposta perfeição; o homem, pois seus desvios são notórios. Outra anomalia – Strauss não a indica, mas ela é flagrante e de saída permite entrever uma atitude irônica precisamente em relação às cosmogonias – é a escolha do cardinal (echad e não rishon) para designar aquele que não é portanto considerado como o “primeiro” dia, enquanto que o ordinal é usado para os outros “dias”.

Do mesmo modo, aquilo que é verdadeiramente “nomeado” por élohim, não são as coisas, mas as abstrações, as “separações” entre obscuridade e luz, águas do alto e águas de baixo, seco e úmido. Nenhuma “ontologia” se descortina no princípio do mundo, apenas distinções, certo, necessárias, mas que não se referem a nenhuma causa identificável. Estas remetem somente a uma declinação da luz, não como realidade cósmica, mas como princípio inicial de diferenciação.

Procuraríamos em vão no texto de Gênesis 1 o vestígio de qualquer nada ou a ideia de uma “criação ex nihilo” (iesch mé-ain) pois, em princípio, a sintaxe dos cinco primeiros versos orienta em direção a uma outra configuração. Seguindo Rachí, é preciso renunciar a fazer da primeira frase – béréchet barra élohim e ha-shamaïm véet haeret – uma oração independente que a maior parte das traduções encerra com um ponto; trata-se mais propriamente de uma circunstancial de tempo subordinada à oração principal do verseto 3 (vayomer élohim yéhi or vayéhi or)¹⁴. O verbo que designa propriamente a ação de criar (bara) permanece enigmático na medida em que é geralmente empregado para designar precisamente o que faz élohim neste caso: veremos entretanto que ele é cuidadosamente distinguido deste outro verbo que designa um “fazer” (la’ assot) e que seu uso concerne certas categorias de criação enquanto que seu papel semiótico ou composicional é de reforçar uma simetria na dinâmica do texto: seu uso remete de saída ao caráter incoativo da significação particularmente colocado em evidência neste próprio texto. A primeira frase poderia simplesmente dizer que Deus cria o mundo. Ora, o termo que significa “mundo” (olam) só aparece em Gênesis

3,22, e o que é apresentado como tal pelo texto o é sob a forma de uma dualidade céu/terra. Por outro lado, o “céu” e a “terra” propriamente ditos só aparecem no segundo e no terceiro “dia”. Esta primeira dualidade, reforçada pela duplicação, nas duas primeiras palavras, da segunda letra do alfabeto (béréchet bara; o texto não começa pela primeira letra conotando o início), é reencontrada sob uma forma mais complexa na segunda fase que parece descrever um estado de coisas anterior ao ato criador – “e a terra era desordem e confusão e a obscuridade sobre a face do abismo e o sopro de Deus chocava sobre a face das águas”. Estas três situações tem em comum serem expressas por um dualismo: terra/caos, obscuridade/abismo, sopro/água. Podemos reconhecer duas evocações sem dúvida presentes no espírito dos redatores do texto: a de um caos original e a do sopro divino “chocando” (no feminino) as águas, que não remetem diretamente a um estado de coisas presumido como efetivo, mas de saída a um estado de tradição mítica, o mito pelasgo, o universo assírio-babilônico, o relato egípcio do ovo de Râ, presentes na cultura dos redatores. Como quer que seja, esta frase apositiva esboça uma verossimilhança cosmogônica sem por isso a explicitar e joga com a ideia de engendramento, com a da ordenação do informe. Mas este primeiro esboço não é uma cena de exposição cujo referente seria um verossímil estado do mundo, que seja apenas em razão do que segue imediatamente no texto, a saber, não a criação ou o engendramento ou ainda a fabricação da luz, mas seu surgimento que responde a uma injunção divina: é preciso que haja luz. O texto não diz nada da origem material desta luz; nem ao menos que ela nasce do próprio criador. É imediatamente surpreendente que ela não seja nem criada nem feita¹⁵. Sua presença responde a um imperativo lógico de coesão intratextual: toda distinção, todo dualismo pressupõe um princípio de diferenciação. A luz não coloca um termo ao caos, não faz desaparecer nem a obscuridade nem o abismo, não transfigura as águas nem emana do sopro divino. Entretanto, ela permite uma primeira diferenciação, a da obscuridade e do dia, e esta é imediatamente intralinguística pois autoriza uma primeira denominação. Uma distinção tem lugar no seio da luz entre o que se chama dia e o que se chama noite. O que é assim nomeado, que isto não desagrade a Benjamin¹⁶, não são as coisas, mas precisamente uma diferenciação, isto é, um objeto singular que pode existir de saída na linguagem que o exprime depois de sua apreensão reflexiva. A nomeação é de imediato compreendida como unificação do diverso em outro plano, diferente do da sua existência empírica. Além disso, essa diferenciação e esta nomenclatura são precedidas por um juízo de valor (ki tov, “élohim viu que a luz era boa”) que não constata a conformidade da luz à sua essência (ela é logo diferenciada e uma de suas diferenciações porta outro nome), mas a adequação a uma função. A luz não é um atributo divino; ela é chamada para cumprir uma função. A passagem da substância à função é, para retomar os termos de Cassirer, o índice de uma dialética trabalhando o mito sem a perspectiva de uma

resolução sintética¹⁷. O dia e a noite assim deduzidos, e nesta ordem, fazem aparecer a tarde e a manhã, enumerados nesta ordem aparentemente inversa, os quais juntos constituem um dia – eis aí uma variação textual que se distancia de toda representação referencial verossímil: o jogo das nomeações que designam com um mesmo termo tanto uma parte quanto o todo não inaugura uma meteorologia louca, mas desqualifica toda dedução verossímil, a partir de um todo, de cada uma das partes que o constituem. E, sobretudo, a conclusão desta primeira fase termina com um tipo de anomalia morfológica bem audível, pois ela engana todas as expectativas, encorajadas no entanto pelo texto: justamente o “primeiro” dia não é designado por um ordinal (rishon) mas por um cardinal (é’had). Não é portanto o “primeiro dia”, contrariamente ao que indicarão em seguida muitas traduções, mas simplesmente um dia um. O ordinal é todavia escolhido para qualificar os seis outros dias, e, desde modo, a decepção das expectativas os reenvia imediatamente à sua própria lógica que o texto contradiz. A criação não é inaugural. Se ela é certamente um processo, não podemos reconstruir o seu início efetivo, mas somente o começo necessário. Pois pensar a criação implica admitir, por assim dizer, o inevitável a posteriori que a define, renunciando a estatuar sobre sua origem primeira, renunciando portanto ao realismo naturalista, e ao mesmo tempo também a uma possível ontologia fundamental. Dito de modo mais simples, o texto não tem uma origem atribuível, e quando diz a criação, remete à sua própria, a qual se inscreve numa forma de continuidade, qualquer que seja, por outro lado, o poder de ruptura do qual faz mostra. O texto não descreve uma criação comparável à de outras cosmogonias, ele mesmo é uma criação compreendida como ato do espírito, e coloca em cena a aparição de uma forma simbólica nova, fazendo valer a linguagem e seus recursos contra o universo do mito. Pois os distanciamentos que este texto expõe não procedem de outra origem diferente da discursiva. Um outro elemento vem acentuar a desqualificação do verossímil naturalista ou aquela, correlativa, da cosmogonia racional, pois a luz aparece antes dos astros que só são dispostos no céu no quarto dia. Este ilogismo, como veremos, é sublinhado apenas em função de uma outra dinâmica paralela aquela da progressão narrativa.

Nós a vemos instalar-se no segundo dia, quando élohim ainda não cria nada, mas instaura uma outra separação, no seio da água, desta vez entre as águas do alto e às de baixo – separação que ele denomina “céu”. É a primeira coisa feita (e não criada) por Deus. Ora, o céu não é dito “bom”. Para a consciência cosmogônica, a enormidade disto é tamanha que a tradução dos Setenta, embora judia de intenção e de destinação, recusou-se, toda helenizada como era, a deixá-la subsistir, e corrigiu o texto acrescentando “e élohim viu que era bom” (kai eiden o théos oti kalon). Como to stéréoma (mal traduzido por firmamentum pois este pretense sustentáculo justamente não mais o é), ao qual é dado o nome de ouranos, poderia não se beneficiar com um juízo positivo¹⁸? Precisamente porque

o texto sugere que não está realmente descrevendo as etapas de elaboração do mundo físico, mas que está multiplicando os distanciamentos em relação aos mitos cujos conteúdos obedecem a uma tal ambição. E também porque instala a cada etapa de uma diferenciação narrativa desfilando eventos esperados e, na época, sem dúvida identificáveis ou reconhecíveis, uma outra construção, ao encontro da percepção estética: uma precedência da ética. A confirmação deste funcionamento dual do texto é dado ao termo de seis dias: se o conjunto do que foi realizado durante esses seis dias é dito “muito bom”, no final de Gênesis 1, é forçoso no entanto constatar que o homem também não é dito “bom” – nem o céu nem o homem, isto é, nem o princípio fundamental de toda cosmogonia nem seu fim que está em busca, graças a ela, de uma justificação essencial.

O terceiro dia vê aparecer uma terceira separação entre o seco e o húmido, à qual serão dados os nomes de “terra” (erets) e de “mares”, prolongando a mesma perturbação da verossimilhança referencial pois erets parece ter sido criado primeiro. As nomeações por Deus param aí: três separações são nomeadas. Sua manutenção ou seu não-respeito engajam em seguida outras narrativas, em particular a do dilúvio e, como sabemos, a manutenção de uma certa estabilidade da ordem natural requer, que isto não mais nos surpreenda, uma “aliança”, brith, cujo nome revela o estado separado do que ela deveria reunir. Ainda aqui o registro simbólico prima sobre a realidade meteorológica, desqualificada não pela rejeição idealista ou ignorante, mas por uma mesma vontade de dar prioridade a uma forma simbólica linguística contra a dominante mítica, que até então prevalecia.

O terceiro dia, mediano, oferece igualmente, em razão de sua situação, uma particularidade que antecipa a do sexto, e assim mostra as duas como simétricas. Com efeito, no terceiro e no sexto dia aparecem duas ordens distintas de coisas: terra e mar, de um lado, mundo vegetal, de outro; no sexto, mundo animal terrestre e casal humano. Para qualquer leitor contemporâneo do texto, o fato de que o mundo vegetal possa surgir antes do sol é uma anomalia lógica de primeira grandeza, quase uma aberração – é um signo suplementar desta constante precedência ética, é a manifestação óbvia desta para uma sociedade quase exclusivamente dominada pela agricultura. Além disso, nem a terra, nem os mares, nem a flora são criados, e eles também não são feitos. Não se trata portanto de um relato cosmogônico calcando a sua verossimilhança pela referência ao mundo empírico. Nisto aparece claramente que o referencial do texto é a distância voluntária em relação aos materiais míticos disponíveis, assim ridicularizados. E quando o texto prolonga, no registro da verossimilhança narrativa, o processo de diferenciação introduzindo a das espécies (isto é, a diversidade visível da flora, a distinção entre ervas, árvores e plantas), o contraste entre o movimento de diferenciação e aquele que, a cada vez, assinala uma possibilidade discursiva e simbólica sobressai ainda mais.

A função dos astros que, então, sucede ilogicamente

àquela do mundo vegetal, parece de início redundante – eles são colocados no céu “para separar o dia da noite”. Mas esta não é sua função na economia do texto, onde vem sublinhar uma simetria entre os três primeiros e os três últimos dias. Ela remete a uma analogia com a luz pois não se pode negar que os astros a difundem na ordem empírica, embora o texto não diga que ela deles procederia. O lugar dos astros no quarto dia responde de imediato a uma exigência da composição do texto. Eles introduzem um outro elemento, não na progressão narrativa referida ao verossímil empírico, mas na passagem a um grau superior no seio da organização simbólica: a introdução do movimento. Com efeito, os três primeiros dias eram comandados pela estática espacial e pelas divisões em regiões a partir de um princípio geral de diferenciação, a luz, que como tal era ubíqua, ao mesmo tempo em que dava lugar, apesar disto, a uma alternância noite/dia. É o primeiro esboço de uma temporalidade, ao mesmo tempo efetiva e simbólica, pois esta alternância se mantém ao longo dos seis dias, independentemente da presença ou da ausência dos astros, e será suspensa, por decreto puramente textual, no sétimo dia. É este esboço de temporalidade que se traduz agora em movimento, mas este último continua prisioneiro de uma trajetória imutável. A segunda função explícita dos astros é a de indicar, nesta ordem que rompe sempre com a expectativa cosmogônica ordinária, “as festas, os dias e os anos”. A função de calendário é afirmada ao mesmo tempo em que é sublinhada uma prioridade cultural, simbólica. Os astros, como o céu, são feitos (e não criados). Eles estão dispostos segundo uma hierarquia funcional que não atrai nenhuma contemplação desinteressada. Certo, uma ordem é esboçada – “presidir o dia”, “presidir a noite” –, mas esta hierarquia é ela mesma subordinada pois está reduzida a uma servidão mais fundamental: os astros são mandatários da luz, intendentos de uma separação que lhe é própria e que vale tão bem de noite quanto de dia. E é este papel que é dito bom, não os astros neles mesmos nem, claro, o que se tornará o céu dos fixos. A tarde e a manhã do quarto dia são anunciados como as do terceiro: de um ao outro nenhuma modificação seria devida aos astros.

Do movimento dos astros ligado à suas trajetórias respectivas, elas próprias determinadas, passamos ao movimento dos primeiros vivos que procedem das águas e da extensão entre terra e céu. Seus movimentos não são mais ligados a nenhum trajeto fixo. Seu limite é ao mesmo tempo espacial e genérico. Água, terra, céu são comuns a toda ordem vivente, distribuídos em função das diferentes espécies. Entretanto, o homem não tem nenhuma prioridade – se ele aparece por último, isto não significa que seja o coroamento da criação, mas em princípio que seus movimentos são os mais indiferenciados, os menos determinados ou, sobretudo, os mais desviantes. Outras características vem determinar a lógica dos diferentes modos do vivo. Em primeiro lugar, os animais marinhos e as aves são criados, privilégio que compartilham apenas com o casal humano, mas não com os seus congêneres terrestres.

Estes últimos são apenas feitos por Deus. Do mesmo modo, eles compartilham com o adam o fato de Deus acompanhar sua criação de uma *bera’ha* (“benção”), de um encorajamento a persistir no que são, isto é, a prolongar o movimento mais livre do qual gozam, declinando-o de uma maneira extensiva (se multiplicar). Ao mesmo tempo, élohim não se contenta mais em “dizer”, enunciando as injunções – “que haja luz” ou “que haja uma extensão entre as águas” – ou de julgar (“é bom”), mas ele fala, *lémor* (“dizendo”), sem se endereçar diretamente aos animais. A linguagem se anuncia discretamente, a título de pressuposto, e a continuação revelará a progressão: em Gen. 1, 28, a *bera’ha* é pronunciada não mais através de um particípio presente descrevendo um ato não elocutório, mas por um direcionamento explícito, *vayomer lahém élohim* (“e deus lhes disse”). Isto é suficiente para descartar a interpretação de Rosenzweig n’A Estrela da redenção, segundo a qual o adam seria privado de linguagem.

A *bera’ha* faz assim passar a um outro nível de funcionalidade: o vivo implica não apenas um juízo sobre a justeza de uma função, mas também uma aprovação de seu crescimento – e esta aprovação nos afasta mais ainda de toda atribuição de uma substancialidade intrínseca à natureza. Os animais em seu conjunto, que sejam ou não criados, que sejam ou não beneficiários de um encorajamento a crescer e a se multiplicar, são tributários de suas espécies respectivas: esta diferenciação comanda ao mesmo tempo a latitude assim determinada de seus movimentos possíveis e (isto é o essencial) os arranca definitivamente ao polimorfismo mítico. O último rebelde deste universo refutado em nome de uma lógica linguística, e através apenas de seus recursos, é a serpente que, como sabemos, será condenada a se arrastar, isto é, a ser somente o réptil que era antes da encenação de sua transgressão específica última, quando dialoga com *isha* – a qual ainda não se chama *’hava*. Ora, o texto toma bastante cuidado em indicar que a serpente tem acesso apenas a um único nome de deus, *élohim*, que, no entanto, acaba justamente de receber seu duplo nome logo antes do relato do jardim do Éden.

No sexto dia, como no terceiro, e em função unicamente da simetria na composição, duas ordens de vivos aparecem: os animais terrestres e o casal humano são enfim apresentados num contraste visível. Os animais terrestres são feitos, e não criados como seus congêneres marinhos e voadores, enquanto que o homem é ao mesmo tempo feito e criado (a simetria com o dia “um” se revela: da luz nem feita nem criada chega-se ao adam, ao mesmo tempo feito e criado. O verbo *bara* é mesmo repetido três vezes no verseto 27). Eles não beneficiam de uma *bera’ha*, o que é o caso do adam, que não apenas é encorajado a crescer e a se multiplicar, declinação extensiva, mas também a exercer sua maestria sobre o conjunto da terra, declinação intensiva. Entretanto, élohim julga que estes animais terrestres são “bons”. Efetivamente, sua função é a de serem domesticados. Mas, consequência direta desta, seus movimentos (seu crescimento e multiplicação) estão sub-

metidos às suas espécies respectivas e, sobretudo, a um controle humano mais estreito do que aquele que adam exerceria sobre os animais marinhos e os voadores. Do mesmo modo, o fato de que entre estes seja designado o “gado” assim como, por contraste com os voadores, os répteis colados ao solo, é o que os impede de serem viventes criados e abençoados, isto é, gozando de uma margem mesmo relativa de autonomia. O casal humano, ao contrário, não é dito “bom”: a habilidade do texto é extrema, pois este afirma ao mesmo tempo que os movimentos humanos não são ditados por nenhum enquadramento de espécie. A diferença sexual, de saída estabelecida, não se vincula entretanto a uma diferença de ordem específica, também não são consideradas diferentes filogêneses. Assim, para passar do registro empírico à ética, esta latitude extrema implica por consequência a possibilidade de um desvio. O ser vivo mais diferenciado é também aquele cuja espécie e função não podem ser determinadas, e por consequência aquele que transgredirá sem engajar a responsabilidade divina. Trata-se ao mesmo tempo do esboço e da resolução da questão delicada de uma possível “teodiceia”. Que o homem não seja dito “bom”, assim como o céu, introduz um outro elemento propriamente textual. De fato, constatamos sem dificuldade que o relato dos sete dias de Gênese 1 evita cuidadosamente toda forma gramatical de negação (o ato da criação é considerado em princípio sob o ângulo de sua positividade, e a negação se perfila sob a forma de uma colocação entre parêntesis do que não é criado). Entretanto, esta aparece sob uma modalidade particular, a da negação por “abstenção”. Nos deparamos então com uma singular pedagogia intratextual, pois o primeiro enunciado negativo tem lugar em Gen. 2, 5, sob a forma do que a lógica chamará juízo de existência (“não há ainda – aïn lo – chuva”, “não há ainda adam para trabalhar a terra”), e esta segunda forma de negação se prolonga por uma terceira, desta vez prescritiva, sob a forma de um interdito (Gen., 2,17, “não comer o fruto da árvore de vida”) seguido pela inversão do juízo de valor habitual *ki tov em lo tov* (“não é bom que o adam esteja só”). Vemos assim muito claramente em ação o que podemos chamar de uma historicidade interna do sentido, a qual joga com as diferentes modalidades da negação para sustentar a transferência dos referenciais. Enquadrada pela negação por abstenção e pela prescritiva, a negação existencial vê precisamente o seu valor largamente desqualificado – ainda uma vez prevalece a precedência ética sobre a tendência ontológica.

A formação do adam (o homem no sentido genérico cujo significante quer dizer simplesmente “terrestre” ou “terreno”) e do casal humano é a ocasião de uma construção textual novamente digna de nota. Esta formação procede em dois tempos: inicialmente élohim fala a si mesmo, enunciando a natureza do que ele projeta fazer (Gen. 1, 26): “e élohim disse: façamos o adam segundo nossa representação e segundo a nossa analogia”; depois este fazer é seguido da criação propriamente dita, no verseto 27 onde o texto adquire um tom

poético, o de um tipo de espelhamento cujo pivô é o termo *tzélem* (representação): “e ele criou, élohim, o adam segundo a sua representação, segundo a sua representação élohim o criou, macho e fêmea ele os criou.” Sem entrar no universo da imago deí, que repousa finalmente sobre a interpretação exclusivamente objetiva do genitivo enquanto nada proíbe de ver aí um genitivo subjetivo, percebemos a combinação semiótico-semântica, semantemática, que ao mesmo tempo mimetiza e sugere a ideia de reflexividade. É no projeto enunciado a si mesmo de um fazer que élohim cria: a ação de criar é numa frase em espelho. É a significação do termo de imagem ou de representação que serve de pivô a este espelhamento, e é o casal humano que é finalmente criado. Mas o que surge verdadeiramente é o texto que coloca em cena o conjunto desta configuração, e a reflexividade é aí menos uma definição da própria criação do que a maneira como o texto se libera de uma univocidade referencial que assim denuncia. Os textos não são somente relatos que descrevem eventos exteriores, eles próprios são em princípio as matrizes do sentido, e tornam-se assim eventos completamente históricos.

A conclusão da diérese cosmogônica é bem o homem; ele é ao mesmo tempo feito e criado, a criação sendo claramente um apanágio do que é vivo e cuja dinâmica é relativamente ou completamente imprevisível. Mas é em princípio à reflexividade textual mimetizada pelo texto, e através de meios apenas linguísticos, que devemos a criação do casal humano, de uma singularidade dual que a continuação do texto, em Gen. 2 e 3, prestará contas num outro registro, diferente daquele, empírico, da sexualidade. Com efeito, dois elementos essenciais não resultam dos seis dias da criação: o tempo e a linguagem, que não são nem feitos nem criados nem chamados por Deus apesar do texto mostrar como suas articulações complexas são desde então as fontes verdadeiras do sentido. Como dar conta disto? Como articular tempo, linguagem e corpos humanos? É precisamente disto que trata Gen. 2 e 3, que não é uma “segunda criação”, mas um olhar segundo sobre a criação textual, e é também do que trata o sétimo dia que, junto com o sexto, se exprime por um ordinal precedido por um dêictico “este sexto dia”, “este sétimo dia”, pois, desde a aparição do homem, o tempo cessa de ser cronologia indiferente, a dos ciclos cosmogônicos, para se tornar duração apreciada e sobretudo história.

O relato da criação no ponto culminante de sua construção, a formação do homem, torna-se também reflexão sobre a ação criadora que libera o simbólico de sua tutela mítica em proveito de um novo acesso ao mundo: a linguagem e a lógica de sua estética. •

NOTAS:

- 1 L. Strauss, « Sur l'interprétation de la Genèse » (1957), republicado em *Pourquoi nous restons Juifs ?* Paris : La Table ronde, 2001 (Prefácio e tradução de O. Sedeyn).
- 2 Trad. O. Sedeyn. Paris : Belin, 1992, p.209-246.
- 3 Tradução e posfácio P. Guglielmina. Paris : Gallimard, 1993.
- 4 *The Independant Journal of Philosophy*, vol. II, 1978, Vienne, p.5 sq.
- 5 *La Persécution...*, op. cit, p.61
- 6 Certo, Schleiermacher admite uma parte de acaso e de “divinatio”, isto é, um talento especial (uma “visão brusca”, um “relâmpago de inteligência” do texto) em tal interprete face a tal texto – e portanto uma parte de “irracional”, ao menos em sua distribuição: o método então atinge seus limites. Mas mesmo quando beneficia dos efeitos deste talento, o interprete só pode se fiar nele para o que repousa sobre a intuição, nunca para a construção de sua realização ou para sua justificação.
- 7 *La Persécution...*, op. cit., p.205.
- 8 *Ibid.*, p.206.
- 9 *Ibid.*, p.207.
- 10 *Ibid.*, p.211 sq.
- 11 L. Strauss. *La Renaissance du rationalisme...*, op. cit., p.352.
- 12 « Sur l'interprétation de la Genèse », loc. cit., p.35 sq.
- 13 *Ibid.*, p.36

14 Cf. igualmente a *New Jewish Version* (1962) que leva em conta o paralelo com o início do *Emuna elish* babilônico, e a analogia de estrutura com Gen.2, 4 (Harry Orlinsky, *Notes in the translation of the Torah*. Filadélfia : Jewish Publication Society, 1969, p.400).

15 Nicolas de Cues, de *Venatione sapientiae* (1463), in : *Opera omnia*, (éd. R. Klibansky e H. G. Senger), Hambourg, Meiner, 1982, chap.9, propõe compreender que Deus cria de início o “poder-devir” do que em seguida surge efetivamente: o céu torna-se firmamento, a terra torna-se o seco, e a luz, o sol. Entretanto, a passagem da potencialidade a seu devir efetivo logo é definida como o que é propriamente natural, e não como uma historicidade intratextual de ordem simbólica.

16 Cf. texto de 1916, « Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana », onde Benjamin se livra a uma interpretação de *Gênese 2*, interpretando o ponto de convergência da linguagem divina e da linguagem humana como concentrado no poder de nomação.

17 Cf. E. Cassirer. *La philosophie des formes symboliques*, vol. 2. Paris : Minuit, 1972

18 Orígenes não deixou de fazer eco à isto : cf. *Carta à Africanus*, 7.

Crônica desde Israel e Palestina:

JEAN WYLLYS

Cidade dos povos.

O meu primeiro dia em Jerusalém, para onde fui acompanhado por dois dos meus assessores e por ativistas de esquerda da comunidade judaica do Rio de Janeiro que me convidaram, sem que a viagem custasse um centavo ao Estado brasileiro, foi muito intenso, de muitas emoções e muita aprendizagem. Nossa travessia por essa terra em disputa, sagrada para três grandes religiões monoteístas e cheia de história e de simbolismo, começou de manhã cedo, quando percorremos diversos bairros de Jerusalém junto a ativistas da ONG Ir Amim (“Cidade dos povos”), que defende a solução pacífica para o conflito entre judeus e palestinos. Visitamos os bairros onde moram uns e outros e tivemos a oportunidade de ver in loco o que os livros e artigos que eu já havia lido, com diferentes opiniões sobre o conflito, e a frieza dos mapas com as diversas fronteiras — as anteriores e as posteriores à guerra dos seis dias, e também as que impõe o muro construído por Israel para impedir os atentados terroristas, com efeitos desumanos para os palestinos — não poderiam mostrar. Aprendemos, por exemplo, que a cor das caixas d’água acima das casas e dos prédios (todas brancas ou pretas) identifica informalmente se neles moram judeus ou palestinos, embora ninguém soubesse nos explicar o porquê dessa curiosa distinção. Observamos, também, outros contrastes sociais facilmente perceptíveis nas casas e nas ruas, que dividem a cidade da mesma forma que o túnel Rebouças divide o Rio de Janeiro.

Contra os preconceitos de muita gente que acha que todos os judeus israelenses têm as mesmas posições políticas, os ativistas do Ir Amin me explicaram que eles se opõem à política do governo Netanyahu, são solidários com os palestinos que vivem nos territórios ocupados e acreditam que Israel deve negociar um acordo definitivo de paz que reestabeleça fronteiras próximas às de 1967; acabe com os muros e assentamentos; a militarização e a segregação social e permita construir condições para a coexistência pacífica entre ambos os povos, com dois Estados que se reconheçam mutuamente. Eles acreditam que a paz não pode ser construída sem o reconhecimento mútuo da existência e dos direitos do outro: tanto Israel quanto Palestina têm direito a existir, tanto judeus quanto palestinos têm direito à sua terra. Claro que a partilha não é fácil, como não é fácil acabar com uma guerra continuada durante décadas, mas a paz deve ser o imperativo vital a ser alcançado. A ultradireita israelense no governo e os grupos

terroristas e fundamentalistas islâmicos conspiram contra a paz, e o medo ajuda ambos os extremos a se manter no poder, mas ainda há muita gente sensata tentando construir pontes de diálogo. Há esperanças!



Fotografia: Acervo Pessoal do Autor

Na Universidade Hebraica de Jerusalém, na primeira atividade institucional da viagem, falei sobre as relações entre a homofobia e o antissemitismo, arraigados na nossa cultura e na nossa língua. Expliquei que eu, como gay, sempre senti empatia pela dor do povo judeu, que enfrenta, como nós, homossexuais, um ódio antiquíssimo e os preconceitos e incompreensões da direita e da esquerda. Com o triângulo rosa ou com a estrela de Davi, fomos juntos aos campos de concentração do nazismo, como juntos sofremos desde pequenos insultos, piadas e bullying. Falei, como militante de esquerda, da dificuldade de parte da esquerda para enxergar e combater o antissemitismo e a homofobia em suas fileiras, assim como do oportunismo da ultradireita, que tenta acusar o conjunto da esquerda (como se houvesse uma só e não, como eu vejo, esquerdas, no plural) por esses desvios. Fiz um percurso histórico do problema, tentando levar em consideração tanto os aspectos culturais quanto os políticos (a lógica amigo-inimigo, o maniqueísmo e a simplificação) que estão por trás de muitos discursos que atacam o conjunto do povo judeu. Falei da tragédia do terrorismo e do fundamentalismo e de sua expressão

no Brasil. Diante de um auditório heterogêneo e muito participativo, tentei fazer a minha contribuição ao debate.

Mundo binário.

Já no primeiro dia, as repercussões da viagem começaram na mídia e nas redes sociais do Brasil. Muita gente se surpreendeu positivamente pelo fato de um deputado da esquerda brasileira estar de visita em território israelense, falando de paz, mas também teve outros que reagiram em tom belicoso. Algumas pessoas me criticaram com argumentos sobre o “sionismo” que pareciam tirados dos discursos antisemitas mais anacrônicos. Em primeiro lugar, para falar sobre o sionismo é preciso saber o que é, porque se não, você acaba usando a palavra “sionista” como sinônimo de israelense ou, pior, de judeu. Muita gente faz isso para disfarçar seu antisemitismo (falando, por exemplo: “Não sou antisemita, mas antissionista”); outros fazem por ignorância. Nem todos os judeus são sionistas, nem todos os israelenses são judeus (tem israelenses muçulmanos, cristãos, ateus...). O sionismo nasceu como uma ideia, depois como um movimento que reivindicava o direito do povo judeu (perseguido e difamado por séculos e vítima principal da tragédia do Holocausto nazista) a ter uma terra e uma nação, já que não se sentiam seguros num mundo e principalmente numa Europa que os expulsou, os perseguiu e os dizimou. Há sionistas de esquerda e de direita, laicos e religiosos, e há entre eles diferentes posições sobre a questão palestina. Há sionistas que são contra a ocupação de territórios palestinos, contra a política guerreira do atual governo israelense e a favor da solução dos dois Estados.

Acusar todo sionista (ou todo israelense, ou todo judeu) pelas barbaridades praticadas pelo governo de Israel nos territórios palestinos é tão equivocado como acusar todo muçulmano (ou todo palestino, ou todo árabe) pelos crimes do terrorismo do Hamas, do ISIS ou de outras facções criminosas. É possível repudiar o terrorismo do Hamas e os crimes de Netanyahu, ser a favor do reconhecimento do Estado palestino e do direito a existir do Estado de Israel e almejar a paz e a coexistência entre ambos os povos. Muitos árabes, israelenses, judeus, muçulmanos, palestinos e também sionistas defendem isso. Eu também.

Por outro lado, muita gente me questionou sobre o “boicote a Israel” ou BDS. De acordo com eles, para ser solidário com os palestinos, eu não deveria ter aceitado um convite de uma universidade israelense (a mesma pressão foi feita para que Caetano e Gil não fizessem um show em Israel). Mas eu sou contra boicotes à qualquer povo. Acho equivocado confundir governo, Estado e população. O boicote detona as pontes e favorece os extremistas de ambos os lados, seja o Likud ou o Hamas. Por isso, repeti, na minha primeira crônica, o mesmo que falei no final da minha palestra na universidade: da mesma forma que sou contra o boicote a Israel, acho uma contradição imperdoável que o governo israelense apoie na ONU o bloqueio norte-americano a Cuba!

A banalidade do Mal.

No segundo dia da viagem, as emoções e o aprendizado prosseguiram. Pela manhã, visitamos o Museu do Holocausto (Yad Vashem), guiados pelo inteligente, sensível e generoso historiador e pesquisador sênior da instituição, Avraham Milgram, o “Tito”, organizador dos “Fragmentos de memórias” escritos pelos veteranos do movimento juvenil sionista-socialista Dror, fundado em 1945. A arquitetura do museu e a disposição do acervo conduzem a uma via dolorosa entre as múltiplas violências perpetradas pelo nazismo contra os judeus europeus (mas também contra homossexuais, comunistas, socialistas, deficientes físicos e ciganos: os documentos lá expostos não deixam dúvidas sobre isso!) desde a ascensão de Hitler, em 1933, até o fim da Segunda Guerra Mundial em 1945. Não há ser humano que mereça ser assim chamado que não desmorone ante a banalidade do mal ali representada. O abismo vertiginoso que reflete as fotografias das vítimas fatais do nazismo suspensas em espiral ascendente, mas também a imagem dos visitantes que se debruçam sobre ele (o abismo do mal pode nos envolver a qualquer momento, seja como suas vítimas, seja como seus perpetradores, caso não fiquemos atentos; o que mostra que o Holocausto não é um problema só dos judeus, mas de toda a humanidade); e a sala de espelhos que multiplica em milhões as luzes de velas, simulando uma constelação de estrelas enquanto ouvimos os nomes das crianças judias mortas em guetos e campos de extermínio foram os momentos mais emocionantes da visita. Avraham Milgram, crítico corajoso das políticas de Nethanyahu, disse-me, com sua voz doce e professoral, que o povo judeu, vítima de tamanha atrocidade, não tem o direito de ser insensível às violências perpetradas pelo governo de Israel contra os palestinos.

Ver: amor.

As emoções desse dia, porém, não acabaram ali. Quando recebi o convite para palestrar na Universidade Hebraica, uma das minhas sugestões foi tentar um encontro com o escritor David Grossman, um dos intelectuais judeus cujas obras contribuíram para minha formação. Meus anfitriões o consultaram e ele aceitou, para minha felicidade. Ensaísta e romancista, Grossman se opõe à ocupação dos territórios palestinos, à gritante desigualdade entre judeus e árabes no acesso a políticas e equipamentos públicos de saneamento básico, saúde, educação, moradia e segurança e à postura belicosa do governo Nethanyahu.

Nossa conversa durou pouco mais de uma hora, mas foi o suficiente para mostrar que nossas afinidades iam além da literatura. E, sim, eu confessei que seu romance que mais me encantou foi “Ver: amor”. Grossman se disse um “homem dialógico”, que acredita no diálogo — por mais difícil e demorado que este possa ser — como o meio mais eficaz de solucionar conflitos. Segundo ele, pelo diálogo, palestinos e judeus

podem escapar da catástrofe para qual pretendem levá-los à violência e à burrice dos líderes políticos da direita e dos fanáticos religiosos israelenses e palestinos. Para Grossman, Nethanyahu manipula com desonestidade intelectual o trauma que pesa sobre os judeus e leva a maioria deles à insensibilidade em relação à violência contra os palestinos. Segundo o escritor, os palestinos estão completamente destruídos depois de várias ocupações (pelo Egito, pela Turquia, pela Jordânia e, por último, por Israel). Mas o escritor também repudiou veementemente o terrorismo palestino dirigido a civis israelenses, embora não pense em deixar o país por conta disso.

“Israel é um paliativo para a interminável busca dos judeus pela Terra Prometida, busca que é constituinte de sua identidade cultural”, ele me disse. Por isso, vale a pena lutar por Israel — não com armas, mas com diálogo e amor, em que palestinos e judeus possam ceder um tanto em nome da justiça social e da paz. Saí dessa conversa ainda mais encantado por Grossman e certo de que possamos nos reunir de novo em outubro próximo no Brasil.

Boicote.

Ainda em Jerusalém, encontrei-me com representantes do FFIFP, organização que faz parte da campanha de “boicote” contra Israel, que tinha criticado a minha viagem. Eu tinha recebido por mensagem de texto (não sei como conseguiram meu número, mas não interessa) o pedido deles para marcar um encontro, e, na hora, respondi que aceitava, porque eu não me recuso a dialogar com aquele que pensa diferente de mim. Marcamos numa lanchonete e almoçamos juntos comida árabe.

Contudo, se a minha disposição era a de ouvir, eles chegaram dispostos a me “ensinar” aquilo que eles achavam que eu não sabia e me mostrar que eu estava sendo “ingênuo” e ouvindo apenas “o outro lado”. Primeiro, preconceito: a subestimação. Segundo: todos os representantes da comunidade judaica (tanto brasileiros quanto israelenses) com os quais conversei desde o primeiro dia da viagem tinham falado contra a ocupação dos territórios palestinos, contra (e muito críticos do) governo Netanyahu e a favor da solução dos dois Estados, inclusive no debate na Universidade Hebraica, contrariando a falsa ideia de que todos os judeus israelenses pensam igual, tão ingênua como seria achar que todos os brasileiros pensam igual. Terceiro, preconceito: eles achavam que, por ser homossexual, eu seria influenciado pela “propaganda” de Israel, que eles chamam de “lavagem rosa” (Pink Wash), por supostamente buscar seduzir lideranças LGBT, mostrando que o país tem políticas de igualdade de direitos, para que apoiem seu governo e sejam “contra” os palestinos. Quanta teoria da conspiração e quanto desrespeito a nós, LGBTs! Haja paciência!

Eu ouvi e depois falei a minha opinião. Eu disse a eles que parte da esquerda precisa abandonar seu maniqueísmo e sua visão dicotômica do mundo, que divide em “bons” e “maus”;

“heróis” e “violões”. A realidade costuma ser muito mais complexa. Há muito mais do que dois lados no conflito israelense-palestino, porque ambos os povos, como qualquer outro, são diversos. E há israelenses e palestinos que querem a paz e a coexistência e outros que conspiram contra elas. Eu lhes disse que a minha atuação política sempre tenta construir pontes e que acredito que não haja solução que negue a existência e os direitos de um desses povos, seja qual for. A paz e a justiça social deverão ser construídas por ambos. Por isso, a política do boicote a Israel (ou seja, contra o seu povo) é um equívoco: só produz mais ressentimento, fortalece os extremistas de ambos os lados, detona as pontes e impede o diálogo. Se eu tivesse aderido ao BDS, não teria viajado a Jerusalém e não teria podido conversar com ninguém, inclusive com eles! (Aliás, por que não há boicote contra a Síria, cujo governo é responsável por dezenas de milhares de mortes, ou contra a ditadura iraniana, que enforca homossexuais? Será porque não são judeus?).

Também mencionei que parte da esquerda precisa superar sua homofobia. Se outro deputado do PSOL tivesse viajado a Israel, não teria sido subestimado e visto como sensível à “lavagem rosa” — que conceito horrível! Os direitos conquistados pelos LGBTs israelenses são uma luz numa região dominada pelo fundamentalismo, o totalitarismo, a misoginia e a homofobia. Eu parabenizo esse povo por seus avanços. Contudo, isso não me impede de ser solidário com outros oprimidos nessa terra, como os palestinos, da mesma forma que muitos judeus israelenses o são. E a solidariedade com os palestinos não deveria impedir a esquerda de denunciar a opressão que (por exemplo) os homossexuais sofrem nos países islâmicos, ou reconhecer as conquistas democráticas em Israel! De fato, eu também gostaria de ir a outros países do Oriente Médio, mas não posso, porque em muitos deles poderia ser enforcado ou preso por ser gay. A esquerda também precisa ver a barbárie do terrorismo e dos regimes teocráticos e as ditaduras da região e parar de priorizar determinadas causas em prejuízo de outras e subestimar o sofrimento de tanta gente. Infelizmente, muitos querem que compremos seu discurso pronto, fechado, cheio de “verdades” inquestionáveis e imperativas. E, se não o fizermos, atacam-nos nas redes sociais (como aconteceu comigo durante a viagem), ofendem-nos e nos desqualificam, exigindo obediência às suas posições. Eu procuro ver, escutar, dialogar, analisar e discernir.

O beijo que derruba o muro.

No dia seguinte, ainda com a lembrança dos bizarros argumentos contra a “lavagem rosa”, uma notícia local me levou a escrever uma nova crônica da viagem. A notícia confirmava a minha impressão de que a luta pela paz entre israelenses e palestinos é travada em todos os âmbitos da vida social de ambos os povos. Não é uma luta apenas política, mas também cultural e os esforços a favor da paz — e, também, os daqueles que conspiram, de ambos os lados, para inviabilizá-la — per-

meiam o conjunto das atividades humanas de dois povos que há muito tempo convivem com a dor da guerra. E foi isso que aconteceu com a insólita história da proibição do romance

“Uma barreira viva” nas escolas de Israel. □ O livro da escritora Dorit Rabinyan, que trata da relação de amor de uma mulher judia com um homem palestino, ia ser usado nas aulas de literatura das escolas, mas o ministro da Educação do governo Netanyahu, Naftali Bennett, líder do partido nacionalista religioso de ultradireita, Lar Judaico, decidiu proibir seu uso porque “confundiria” os jovens judeus, promovendo a “assimilação” com os palestinos... um argumento que lembra as leis racistas que proibiam os casamentos interracializados nos EUA. Contudo — e contrariando mais uma vez os preconceitos e estereótipos que tentam mostrar as sociedades israelense e palestina como homogêneas e sem nuances — a reação social contra a medida do Ministério foi enorme. O líder da oposição israelense, Isaac Herzog (que eu tive a oportunidade de ver no parlamento, enquanto debatia com Netanyahu), escreveu no Facebook: “Comprei hoje vários livros. Acredito que é o livro que atualmente deve ser entregue aos alunos e alunas”. E centenas de escritores, atores, artistas, políticos e outras figuras públicas e meios de comunicação repudiaram a medida. O resultado: o livro virou best-seller!

Mas a reação que eu mais gostei chegou pelas redes sociais. No YouTube, um grupo de ativistas judeus e palestinos publicou um vídeo no qual aparecem seis casais “misturados” (tanto heterossexuais quanto homossexuais) se beijando. O vídeo é lindo! Um dos nossos anfitriões, judeu israelense, resultou ser amigo de um dos protagonistas, um jovem gay árabe muçulmano nascido em Jerusalém Oriental quando esta ainda fazia parte da Jordânia, Ziyad “zizo” abul Hawa, que vive em Tel Aviv e é casado com o judeu israelense de prenome Yossi (como um dos personagens do belíssimo filme israelense de temática gay “Yossi and Jagger”), embora no vídeo não apareça beijando o marido, mas outro ativista do projeto. Eles se conheceram em Jerusalém e a história de amor, como a do livro, teve final feliz!

A dor é a mesma.

Quando começamos a planejar a viagem, eu decidi que queria visitar ambos os lados da fronteira e conversar com ativistas judeus e palestinos comprometidos com a paz. Por razões de segurança, não seria possível ir a Gaza, mas, apesar dos riscos, decidimos visitar um campo de refugiados na Cisjordânia, parte da Palestina. Antes do início da viagem de carro, uma tempestade se armava no céu, intensificando o frio de congelar os ossos, e, por isso, fui aconselhado a desistir, porque as tempestades costumam prejudicar a visibilidade nas estradas. Mas eu me arrisquei a viajar mesmo sob ameaça de tempestade.

Um carro conduzido por dois dos meus anfitriões israelenses nos levou até a fronteira entre Jerusalém e Belém, onde uma placa com um texto em letras garrafais escrito em

hebraico, árabe e inglês avisa que, a partir dali, nenhum israelense pode passar porque estará pondo em risco a própria vida, além de violando a lei. Ali, conhecemos o palestino Jamil El Kassas e pulamos para seu carro, já que carros com placas israelenses em campos de refugiados árabes são inadmissíveis porque podem ser atacados a qualquer momento. Seguimos.

A primeira parada foi num restaurante árabe, mas boa parte do relato do Jamil foi durante a viagem: algumas histórias ele preferia não contar em um lugar público.

Jamil atravessou na sua vida por diversas tragédias inimagináveis que mudaram seu objetivo na vida. Participou da primeira Intifada, jogando pedras na polícia israelense, como aprendeu dos meninos mais velhos, viu seu irmão mais novo ser morto por um tiro de um soldado de Israel, acompanhou o luto da sua mãe e viu a morte do seu pai, foi preso, conheceu Yasser Arafat na prisão, onde também aprendeu hebraico, conseguiu trabalho em Jerusalém — para o qual devia passar todos os dias pelos controles humilhantes na fronteira — e viu muitos amigos morrerem por causa do conflito. Mas teve três fatos que mudaram tudo para ele. O primeiro foi o assassinato do irmão. O segundo, tempo depois, foi um atentado terrorista de um grupo palestino em Jerusalém, com várias vítimas civis. Ele estava em sua casa, no campo de refugiados, e viu sua mãe chorar enquanto assistia as notícias.

— Por que você chora, mãe? Isso foi do lado de lá... os mortos não são palestinos, mas judeus, ele questionou.

— Choro porque outras mães perderam seus filhos pela violência, como eu. A dor é a mesma, respondeu ela.

Essa frase mudou sua visão de mundo.

Quando sua mãe morreu de um ataque do coração, o terceiro fato que o levaria a ser quem ele é hoje, ele se questionou a cerca de tudo. Lembrou do choro da mãe naquele dia e entendeu que essa guerra precisava acabar. Hoje ele diz, orgulhoso, que é um ativista pela paz e trabalha incansavelmente por ela, como diretor da ONG “Combatentes pela Paz”, junto a palestinos e israelenses comprometidos com essa causa. “Eu defendo a resistência pacífica à ocupação e acredito que a única solução para todos nós é a negociação e o diálogo para que Israel e Palestina possam coexistir. Os dois”, ele diz.

Jamil é contra os atentados, a violência e a política do “boicote” e diz que ambos os lados devem retomar as negociações tempo atrás frustradas. Mas isso é possível? Ele assegura que a maioria do povo palestino quer a paz, mas o fracasso dos acordos de Oslo e a política do governo Netanyahu e dos extremistas do lado palestino impedem que aconteça. Diz que ambos terão que ceder algumas coisas: “Os assentamentos judeus no território palestino devem ser desmontados e nós devemos negociar condições para a questão do retorno. Eu sei que não vou voltar à região onde nasci e abro mão disso, outras regiões serão negociadas. E a ocupação nos territórios anexados na guerra de 1967 tem que acabar”. Ele também fala do cotidiano e diz que humilhações que passam no checkpoint e o abandono dos seus bairros aumentam o ressentimento.

“Há também uma questão econômica e social: para conquistar a paz, precisamos melhorar as condições de vida do nosso povo”. Para o irmão mais novo de Jamil, muito mais duro em sua posição, a chave está só nas mãos de Israel: “Se a maioria do povo israelense quiser acabar com a violência, não pode continuar votando em Netanyahu e tem que olhar para nós como pessoas, não como terroristas. Eu não sou terrorista: trabalho, estudo, estou fazendo mestrado, também quero paz, mas isso depende deles”.

Jamil me disse que a morte de Arafat mudou muitas coisas. “Não vai ter outro como ele: Arafat falava com todos. Seus herdeiros políticos estão envolvidos na corrupção e não têm capacidade para governar”. Ele também acha que foi uma tragédia a morte de Rabin, o ex-primeiro-ministro israelense assassinado por um extremista judeu contrário aos acordos.

A violência, diz Jamil, só piora as coisas e se retroalimenta. Cada atentado palestino contra civis israelenses fortalece eleitoralmente Netanyahu e cada palestino morto pelo exército de Israel fortalece os extremistas do seu lado.

“Eu conheço o povo judeu, convivo há muito tempo com eles”, falou nosso anfitrião antes de chegar no campo de refugiados onde conheceríamos sua família, e, surpreendentemente, repetiu o que, quase com as mesmas palavras, eu tinha ouvido do escritor israelense David Grossman: “Desde a Shoá, os judeus vivem com medo e Netanyahu é mestre em manipular essa emoção. Precisamos que ambos os lados deixem de ver o outro como inimigo”. O problema, disse ele, é que as lideranças políticas de ambos os lados não querem a paz e isso dificulta a interlocução. Contudo, ele fez questão de ressaltar a diferença entre a Cisjordânia, sob o controle da organização palestina laica Al-Fatah, e Gaza, controlada pela organização terrorista islâmica Hamas: “Aqui tem liberdade, lá não. Nem eleições, nem liberdades civis ou religiosas. Aqui a minoria cristã e a maioria muçulmana convivem sem problemas e a sociedade árabe é muito mais secular”. De acordo com Jamil, em Gaza e Hebrón, onde os religiosos fundamentalistas são fortes, é muito diferente.

A conversa transcorria em hebraico, inglês e português. Na mesa, nossos amigos israelenses e palestinos dialogavam sem problemas e o resto dos clientes não se estranhava. “Em Gaza não poderíamos estar falando em hebraico em um lugar público, seria perigoso”, disse Jamil. Aproveitamos para perguntar pela situação dos homossexuais em Gaza e ele simplesmente ignorou a pergunta e mudou de assunto. Foi o momento mais estranho da conversa. Esperamos e, tempo depois, perguntamos novamente. Constrangido, ele disse que, pessoalmente, não tinha problemas com isso, “mas o meu povo tem seus costumes”. Perguntei se eu poderia ir a Gaza ou Hebrón sendo gay. “Não, impossível, seria muito perigoso”.

Saímos do restaurante e fomos para a casa dele, no campo de refugiados Dheishah. No caminho, as paredes estavam cheias de pichações e imagens de Yasser Arafat e dos rostos de jovens assassinados pelo exército. No caminho, um grupo

de jovens jogava pedras aos soldados e o ar estava contaminado de gás lacrimogêneo. Já no “campo de refugiados”, a expressão que denomina o local se mostrava confusa para nosso olhar brasileiro: o que encontramos foi um lugar semelhante às favelas da Rocinha ou Cantagalo, semi-urbanizado e sem morro. Não era muito diferente dos bairros palestinos de Jerusalém, só que mais pobre.

Jamil nos levou à sua casa e nos apresentou sua família (a esposa, Fatma, três filhas e um filho). Numa sincronicidade que só Jung explica, Fatma nos contou que trabalha como doula em Belém e milita informalmente pelo parto humanizado e contra violência obstétrica, temas que fazem parte de minha agenda parlamentar. A esposa de Jamil se revelou uma pessoa fascinante e demonstrou particular interesse na situação dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres brasileiras, já que as palestinas pobres não gozam plenamente desses direitos (nem de outros!), seja por questões culturais, seja pela situação de injustiça social imposta aos palestinos pela não-solução do conflito árabe-israelense. Tomamos juntos café turco, feito de forma muito diferente à que estamos acostumados no Brasil, sem filtrar. Uma delícia.

Eu sou parte de você.

Um dos aprendizados mais importantes dos meus últimos dias em Israel foi concluir que a esquerda brasileira precisa conhecer esse país e precisa muito conhecer a (e interagir com) a esquerda israelense. Muitas pessoas de esquerda no Brasil têm a equivocada impressão de que a sociedade israelense é ideologicamente homogênea e tem uma única posição em relação ao conflito com o povo palestino. Essa postura, contudo e, estranhamente, não se repete em relação a outras nações: governos de outros países (inclusive o nosso) são responsáveis por diferentes violações aos direitos humanos, mas, nesses casos, essa parte da esquerda brasileira não costuma responsabilizar nem estigmatizar os povos em função das violações perpetradas por seus governos. Ora, se, em todos os países (inclusive no nosso), existem contradições na sociedade e esta é composta por uma diversidade política que inclui diferentes movimentos sociais, partidos, organizações da sociedade civil, entidades religiosas, ativistas e políticos, por que, no caso de Israel, seria diferente?

Pouco depois de chegar a Tel Aviv, encontrei na praça Yitzhak Rabin o jornalista e principal porta-voz da causa LGBT em Israel, Nitzan Horowitz, membro do Meretz (um partido de esquerda muito semelhante ao PSOL). Aliás, Horowitz tem um perfil público bastante parecido com o meu, já que atua em e articula todas as outras agendas dos direitos humanos. Depois de ter exercido dois mandatos de deputado e obtido 40% dos votos nas eleições para prefeito, ele decidiu dar um tempo do parlamento e está concentrado em fazer política por meio da comunicação. O local de nosso encontro não poderia ser mais significativo: a praça leva o nome do primeiro-ministro israelense assassinado ali (onde hoje há um

memorial em sua homenagem) por um extremista religioso judeu contrário aos acordos de paz com os palestinos.

Nitzan me falou, com clareza, algo que eu já tinha percebido em minhas conversas com os ativistas do Ir Amim; com o pesquisador Avraham Milgram, do museu do Holocausto; com o escritor David Grossman e com parlamentares de partidos de esquerda e centro-esquerda: além do conflito entre palestinos e israelenses, existe outro tão importante quanto e cuja solução vai definir o rumo daquele: trata-se do conflito entre esquerda e direita; laicidade e religiosidade; estado de bem-estar social e neoliberalismo; e entre os que acreditam na solução pacífica da questão palestina e os que pretendem que ela seja resolvida pela força militar.

O ex-deputado foi categórico: Israel deve desocupar os territórios palestinos; retirar seus assentamentos ou colônias e firmar, com os representantes dos palestinos, um acordo de paz que parta do reconhecimento mútuo de dois Estados soberanos, Israel e Palestina. Ele disse que Netanyahu é um péssimo primeiro-ministro que promove a “fascistização” da sociedade israelense, lamentando que a esquerda não tenha, hoje, um bom candidato para enfrentá-lo nas próximas eleições. O cenário é difícil, também, porque, desde a morte de

Yasser Arafat, não há um interlocutor no lado palestino com o qual seja possível estabelecer uma negociação da paz, já que a representação política desse povo se encontra fragmentada pelas disputas entre o Hamas, Al-Fatah e outros grupos.

Outro elemento importante apontado por Horowitz foi a disputa entre o que ele chamou de “Estado Tel Aviv” — que corresponde aos modos de vida dessa cidade cosmopolita, laica, liberal e de esquerda — e o conservadorismo de Jerusalém e outras regiões, onde o peso dos religiosos e da direita é maior. O fundamentalismo religioso está presente nos dois lados em conflito: entre os palestinos, sua maior expressão é o Hamas; já entre os israelenses, ele emerge, sobretudo, dos colonos ortodoxos que se recusam a sair das terras palestinas por acreditarem que aquelas são terras santas que Deus reservou para os judeus (por exemplo, na Hebron israelense, 800 colonos judeus vivem protegidos pelo exército entre 25 mil palestinos muito mais pobres e, mesmo assim, recusam-se a deixar local como parte de um acordo de paz).

Horowitz não é o único membro da esquerda israelense e ativista do movimento LGBT empenhado numa crítica contundente ao primeiro-ministro Nethanyahu. Mickey Gitzin, vereador de Tel Aviv pelo Meretz e diretor da ONG Israel Chofshit (“Israel Livre”), com quem também me encontrei, foi claro ao repudiar, assim como eu, o conceito de “Pink Wash” pelo que este tem de antissemita e homofóbico (parte da ideia equivocada de que os judeus só fazem uma coisa boa para esconder outra ruim e minimiza as conquistas políticas dos movimentos e comunidade LGBT israelenses). Mas ele também admitiu que Nethanyahu costuma, em eventos internacionais e principalmente em visitas aos EUA, se referir aos direitos e liberdades civis desfrutados pela comunidade sexo-

-diversa israelense graças ao Poder Judiciário como se fossem realizações de seu governo. “E isso é propaganda enganosa, pois, tanto ele quanto a maioria dos parlamentares de direita e de extrema-direita que o apoiam são contrários à cidadania LGBT e não aprovaram leis que a efetivem”, ele me disse. Para Gitzin, o conceito de “Pink Wash” é também injusto porque supõe que os ativistas LGBTs em Israel não se importam com as violências perpetradas contra os árabes.

“Nós somos contra a colonização da Palestina e defendemos a existência de dois Estados que se reconheçam mutuamente e se respeitem; além disso, apoiamos e acolhemos homossexuais árabes que estejam em risco em territórios palestinos onde a homossexualidade é criminalizada”, afirmou.

De fato, na Biná (uma yeshiva secular), conheci também Ellyot, um ativista LGBT que faz um trabalho de acolhimento e apoio a refugiados e pessoas que pedem asilo a Israel e desenvolve um estudo dos textos sagrados do Judaísmo para mostrar que há, nestes, elementos suficientes para se concluir que eles não condenam a homossexualidade. Ou seja, como

diz o verso da canção, “eu sou parte de você mesmo que você me negue”! O encontro com Ellyot, outros professores e alunos da Biná foi mediado por Uri Carmel, diretor de relações comunitárias da escola. Dele também fez parte Michal Biran, deputada pelo partido trabalhista Avodá.



Fotografia: Acervo Pessoal do Autor

A vida no kibutz.

Se Jerusalém e Tel Aviv me mostraram duas faces bem diferentes do Israel urbano, faltava ainda conhecer outra forma de vida que simboliza o nascimento do Estado judeu: os kibutzim. Por isso, pegamos novamente a estrada — as distâncias, nesse pequeno país, são curtas e permitem que se vi-

site várias cidades no mesmo tempo em que se demora para percorrer trajetos dentro da cidade do Rio de Janeiro — e fomos visitar o kibutz Zikim, perto de Ashkelon e da fronteira com a Faixa de Gaza. Lá fomos recebidos por Mark Levy, um gaúcho e militante da esquerda sionista que mora em Israel desde a década de 1970.

Os kibutzim fizeram parte do projeto fundacional do Estado de Israel e funcionam como uma experiência de vida em pequenas comunidades cooperativas com uma economia quase socialista. Dentro do território do kibutz, além das casas dos moradores, há duas fábricas, um curral com vacas para a produção de leite, plantações de milho e abacate, refeitório, biblioteca, posto de saúde e escola. Todos os moradores entregam integralmente seus salários ao kibutz, que administra o dinheiro de todos e distribui o necessário para cada um — “o modelo se inspira na crítica ao programa de Gotha, de Marx”, esclareceu Mark — e as decisões são tomadas de forma democrática. Embora muitas características do início do projeto tenham sido flexibilizadas pelo avanço da sociedade capitalista, outras se mantêm. Quando Mark nos levou de carro para percorrer o bairro, o carro que usamos não era dele, mas do kibutz. “Todos os carros são de propriedade coletiva e há um sistema computarizado que permite que cada um de nós se identifique com uma chave de segurança para usá-los”, ele explicou.

No kibutz Zikim, por volta de 80% das pessoas votam na esquerda. Antigamente, eram quase todos eleitores do Meretz (o partido do Nitzan Horowitz, similar ao PSOL), mas, nos últimos tempos, pela polarização política em que o país mergulhou, uma parte do bairro começou a votar no Avodá (centro-esquerda) ou no Yesh Atid (centro liberal), que tinham mais chances de vencer Netanyahu.

Todas as minhas conversas com ativistas, intelectuais, parlamentares, escritores e diversos representantes da esquerda israelense confirmaram o equívoco imperdoável daqueles setores da esquerda brasileira que tratam o conjunto do sionismo, da sociedade israelense e, em alguns casos, ainda pior, do povo judeu, como uma coisa só. Culpar e condenar o conjunto desse país e seus habitantes pela opressão contra o povo palestino é tão equivocada quanto culpar o conjunto do povo palestino pelos atentados terroristas do Hamas ou o conjunto do povo americano pelos bombardeios que os EUA fizeram no Iraque e pelas violações aos direitos humanos que eles perpetraram em Guantânamo. Por isso, eu disse e repito que convido a esquerda brasileira a abandonar a equivocada ideia do boicote a Israel — que prejudica um povo inteiro, deforma as pontes e fortalece a direita e a extrema direita desse país — e a começar a dialogar com a esquerda israelense. Quem puder visitar tanto Israel quanto a Palestina, como eu fiz, que o faça! A esquerda israelense luta pelas mesmas causas que nós, também é contra a ocupação dos territórios palestinos e defende a solução de dois Estados. Além do que, há muitos ativistas palestinos e israelenses que trabalham juntos

pela paz! Falar com eles ajuda a entender melhor e de fato um conflito sobre o qual muita gente no Brasil (e nas redes sociais) parece ter conclusões definitivas, mas pouca informação.

Eu sou uma pergunta.

Escrevi a minha última crônica da viagem já fora de Israel e da Palestina, lembrando uns versos do poeta israelense Nathan Altherman: “Mesmo uma visão antiga tem um instante de nascimento”. Enquanto me deslocava de Tel Aviv para o aeroporto David Ben-Gurion, observei a cidade que é considerada um dos principais destinos LGBT do mundo e lamentei não ter tido tempo nem disposição para conhecer esse seu lado. Pouco antes de sair do hotel, um grupo de jovens judeus brasileiros parou o ônibus em que viajavam quando me avistaram sentado na área externa e desceram ao meu encontro. Simpáticos, eles agradeceram o trabalho que faço no Brasil e me parabenizaram pela atividade em Israel. “Você teve a coragem de enfrentar o maniqueísmo e de desafiar seus próprios pares em nome do entendimento. Parabéns!”, disse-me o mais alto deles. Uma mocinha linda me perguntou se eu não iria numa “balada” e eu lhe respondi que infelizmente só numa próxima visita, pois partiria dali em alguns minutos.

No aeroporto, enquanto esperava na fila do check-in, um homem alto acompanhado de três meninhas lindas e de olhos vivazes, suas filhas (recordo-me o nome de duas delas — Ranya e Lara — porque se parecem com os nomes das filhas de minha amiga Noemia, Hannah e Lara) me abordou e se apresentou: “Deputado, tudo bem? Sou árabe palestino, moro em Brasília. Estava aqui de férias com minha esposa e minhas filhas. Minha esposa vai ficar aqui mais um pouco. Quero parabenizar o senhor por todo o seu trabalho lá no Brasil e pelo esforço em tratar esse assunto tão complicado de maneira honesta e por ter denunciado algumas das humilhações pelas quais passam os palestinos. Vou falar para o embaixador da Palestina no Brasil te convidar para falar numa universidade lá também. Acho importante. E estou ansioso para ler a última crônica da viagem. Estou acompanhando pelas redes sociais”, ele me disse. Agradei com entusiasmo e lhe prometi a crônica para essa mesma noite. Nela, decidi retornar ao dia em que atravessei o deserto da Judéia e passei pelo Mar Morto, travessia que não tinha relatado antes. Às vésperas do crepúsculo, com a luz do dia já em fim de expediente, tendo o Mar Morto à frente e, depois dele, as montanhas douradas da Jordânia, eu pensei no tempo. Eu penso nele desde que descobri, por volta dos oito anos de idade, que um dia eu vou morrer.

Havia tanto tempo assentado sobre aquela paisagem... Um tipo de pó imperceptível, invisível, que cobria tudo e que nesses mais de quatro bilhões de anos arruinou — e permanecerá arruinando — aquela visão. O tempo levou tanta gente dali, o tempo levou tanta gente ali. O tempo levou e trouxe tanta coisa... Aquilo tudo era tão velho, mas, ao mesmo tempo, tudo era tão novo e inédito sob meu olhar, por causa do meu olhar. Em cada descoberta, o mundo recomeça, não importa

quanto tempo esteja lá... Lembrei-me de minha mãe e de meus irmãos e irmãs. Senti vontade de que estivessem comigo ali. Gostaria que todos os amigos e amigas também estivessem comigo ali, naquele momento. Então me lembrei de que Denise Ovádía me disse quando soube de minha viagem: “Apenas pense mim quando estiver no Mar Morto”. E então me deu uma saudade de tudo... A saudade é isso: retornar no tempo e às pessoas; reviver.

Caminhando sobre um cais de sal, sob um insistente e cortante vento frio, comentei sobre meus pensamentos com Marcos Gorinstein, um judeu brasileiro bonito, mas de olhos tristes de fazer doer, professor de jiu-jítsu e que vive em Jerusalém. Marcos desenvolve uma ação social que busca aproximar crianças e adolescentes palestinos e israelenses por meio do esporte. Sob a vigilância, a desconfiança e a resistência de representantes das duas partes do conflito, Marcos estende seu tatame, seja em Jerusalém, seja na empobrecida Hebron, e põe, sobre ele, palestinos e israelenses em contato direto uns com os outros; usa o ethos guerreiro engendrado pelo conflito histórico em favor da construção do acordo cultural. “Da guerra, eu quero, sim, só aprender a paz”. E este homem, que caminhava ao meu lado sobre o Mar Morto, disse-me, depois de me ouvir, que, no Judaísmo, quando alguém abandona a religião e volta a ser laico, os rabinos usam a expressão “*hozzer le sheelah*”, que quer dizer “voltar à pergunta. חזרה בשאלה”. “Você voltou à pergunta, Jean”, ele me disse, em resposta às minhas reflexões. “Não, eu sou uma pergunta!”, respondi, citando Clarice Lispector.

Veio-me à lembrança, então, de que fora a curiosidade que me trouxera até ali. Na verdade, a curiosidade me trouxe até aqui, a este ponto da minha vida. Graças a ela, eu progredi nos estudos, eu venci a pobreza, conheci pessoas, deixei a igreja, saí de Alagoinhas, tornei-me jornalista, fiz reportagens, deixei a Bahia, participei do BBB, escrevi livros, cheguei ao Parlamento e continuo dando sentido à minha vida...

Foi a curiosidade que me fez aceitar, em pleno recesso, o convite de ativistas e intelectuais israelenses de esquerda para cumprir um programa de atividades políticas e culturais entre Israel e Palestina, e, assim, ampliar meus conhecimentos acerca do conflito histórico entre árabes e judeus e ajudá-los na resistência ao fascismo local, afastando-me das “certezas” construídas a partir de clichês, preconceitos e frases feitas que pululam em cultos religiosos, reuniões de diretórios, no noticiário e, sobretudo hoje, nas redes sociais digitais. Há tempos as pessoas cheias de “certezas” — e que tentam, de maneira autoritária e por meio de linchamentos morais, fazer-nos aderir a estas — não lêem livros nem têm curiosidade!

Comentei com Marcos Gorinstein que a pergunta havia afastado o homem da totalidade, do paraíso, de Deus. A pergunta é o fogo que Prometeu roubou dos deuses do Olimpo e deu aos homens. A pergunta é o fogo que, ao mesmo tempo, torna-nos humanos e nos leva a desafiar Deus, os deuses. Foi justamente no ápice de sua humanidade, agonizando de dor na cruz e temendo a morte, que o judeu palestino ou o palestino judeu, Jesus de Nazaré, fez a pergunta “Senhor, por que me abandonastes?” e, em seguida, morreu, ressuscitando dos mortos três dias depois, contam, e subindo aos céus, glorioso.

Antes de fazer essa última pergunta, Jesus fez outras tantas; e, por isso, foi tão odiado. Mas Ele foi odiado também por pregar o amor. Eu disse a Gorinstein que tão constituinte da humanidade quanto a pergunta é o amor. O amor é a antítese do ódio. O amor é o acordo. E acordo tem a ver com coração.

Entre o testemunho e a história:

Auschwitz e as memórias da infância.

DIRSON FONTES DA SILVA SOBRINHO

A escrita contemporânea dos sobreviventes dos campos de concentração nazistas evidencia a permanência de uma tradição de narrativa testemunhal que há décadas situa o Holocausto como “evento histórico limite” e constitutivo da modernidade. Nesse sentido, o marco de 70 anos da libertação do campo de concentração e extermínio de Auschwitz não esgota aquela experiência traumática, ao contrário, parece reavivá-la; os sobreviventes do genocídio judaico que, durante o pós-guerra e, sobretudo, após o julgamento de Adolf Eichmann, responderam à demanda de construção de uma memória coletiva de sofrimento e contribuíram com o processo de difusão do que conhecemos como direitos humanos, continuam a expressar diversas formas de lidar com um passado que resiste em não passar.

De Primo Levi a Imre Kertész, passando por Robert Antelme, Elie Wiesel, Jean Améry e Art Spiegelman, os testemunhos são formalmente identificados como parte da literatura de testemunho, – noção surgida nos anos 1970, quando se dá o ápice das memórias da Segunda Guerra Mundial. Esse cânone literário, apesar de abstrair peculiaridades de uma experiência subjetiva, tem permitido que os chamados estudos sobre a memória e as abordagens culturalistas se debrucem sobre o testemunho do Holocausto, considerando-o como um discurso multifacetado que mobiliza não só a literatura, mas a historiografia, a filosofia, a história da arte e a psicanálise.

Há dois anos, o então recém-lançado testemunho de Otto Dov Kulka, *Paisagens da Metrópole da Morte – Reflexões sobre a memória e a imaginação*, publicado no Brasil pela Companhia das Letras, era aclamado no salão do Kings Place, em Londres, na entrega do Jewish Quartely Wingate Prize, prêmio literário dedicado a obras que tematizam episódios relacionados à história judaica. A consagração do livro era explícita na fala da presidente do júri, Rachel Lasserson. De acordo com Lasserson, “o escritor nascido na Tchecoslováquia conseguiu o impossível, uma mitológica e nova linguagem estranhamente bela para viver com Auschwitz.” Tais palavras vinham a confirmar o título dado ao livro de Kulka pela crítica literária internacional: “maior livro sobre Auschwitz desde Primo Levi.”

No entanto, a publicação foi uma surpresa inclusive para as pessoas mais próximas ao autor que não imaginavam que Dov Kulka, professor emérito da Universidade Hebraica de Jerusalém, fosse um sobrevivente de Auschwitz. Ainda que houvesse participado como testemunha do julgamento de



KULKA, Otto Dov. *Paisagens da metrópole da morte: reflexões sobre a memória e a imaginação*. São Paulo: Companhia das letras, 2014. Tradução Laura Teixeira Motta.

Frankfurt, Dov Kulka só começou a encarar a sua condição de sobrevivente quando já era professor de história judaica. O retorno à Auschwitz ocorre em 1978, após uma conferência acadêmica na Polônia. Este regresso é o estopim para o processo de rememoração e escrita de suas memórias.

O texto original de *Paisagens da Metrópole da Morte*, escrito em hebraico, levou alguns anos para ser finalizado e correu o risco de não vir à público. A resistência de Dov Kulka em divulgá-lo compreende um cuidado em construir uma narrativa que fosse despojada de pretensões típicas ao discurso historiográfico. Não obstante, na condição de autorreflexão literária, o livro é, ao mesmo tempo, um esforço de apaziguamento com o passado e um enfrentamento à uma dupla identidade: o menino de onze anos que sobreviveu à Auschwitz e o maduro historiador. A autenticidade do relato desperta atenção para um tortuoso processo narrativo que se manifesta, em grande medida, justamente na dupla condição da criança sobrevivente do Holocausto e do autor “afetado” pelos vícios da pesquisa acadêmica. A publicação põe fim à um silêncio de décadas

combinando memórias irredutivelmente individuais, de difícil universalização, a inquietações típicas de quem durante anos se acostumou a perseguir uma produção historiográfica objetiva, de modo que a narrativa se distingue perante ao vasto cânone testemunhal do Holocausto. A história se divide em dez capítulos transcritos a partir de gravações em áudio, feitas entre 1991 e 2001, no que se segue encontram-se mais três capítulos inspirados em excertos de diários. Os capítulos são curtos e fragmentados em seções poéticas: “Do corredor de luz a metrópole da morte”, “Ode à alegria” e “a grande morte e a pequena morte”. Surgem ainda fac-símiles, desenhos infantis, cartões postais e fotos (algumas advindas do Museu Memorial do Holocausto dos Estados Unidos, da Biblioteca do Congresso Americano, do Museu Judaico de Praga, do Museu Yad Vashem, além de outras, do arquivo pessoal de Dov Kulka). Essa dimensão visual, inicialmente sugerida pelo título *Paisagens da Metrópole da Morte*, percorre o texto, não como mera ilustração, mas como parte das imagens da memória que irrompem em brechas no presente, resultando em uma linguagem metafórica que lembra a ficção contemporânea de W. G. Sebald em Austerlitz.

O ritmo de quase oralidade do testemunho de Kulka permite o acesso a fragmentos da memória e da imaginação através de uma leitura às avessas em que a máxima de *que nunca se deve começar a ler um livro pelo final* pode ser desrespeitada sem prejuízo à compreensão. A confusão de identidades do historiador/criança do sobrevivente/autor revela um universo pulsante de dúvidas, novidades e mistérios que convivem com uma única e cruel certeza: o inexorável destino da lei imutável da morte; sendo assim, as imagens no presente e as cenas pretéritas são vestígios do despertar humano em uma nova terra. É o universo concentracionário que vai sendo construído por meio de uma miscelânea literária.

Não por acaso, Dov Kulka faz questão de enunciar sua autorreflexão como uma narrativa distante de um discurso político pedagógico (sintetizado no mote “lembrar para que nunca mais aconteça”) ou de uma “ótica positivista” (preocupada na reconstrução de contextos e detalhes factuais). A sua dupla condição de sobrevivente e historiador serve ao “jogo da memória” recuperando uma reminiscência infantil entre lembranças e esquecimentos revolidos no presente. Essa tensão, intrínseca ao processo de rememoração da experiência de Auschwitz, atravessa todo o relato.

Ao leitor que espere uma meticolosa descrição do funcionamento do campo de concentração, ou algo parecido, o risco de se decepcionar é grande. O que levou uma criança de 11 anos a sobreviver? Foi possível, em Auschwitz, a permanência de alguma sociabilidade entre os judeus tchecos oriundos do gueto de Theresienstadt? Como pôde persistir uma “vida cultural” no bloco das famílias e das crianças de Auschwitz-Birkenau? Essas indagações não são respondidas, mas somente insinuadas em um artigo acadêmico (escrito com o distanciamento da voz de terceira pessoa) republicado como

apêndice, portanto, afastado do texto principal.

Nos primeiros capítulos, induz-se uma construção da experiência de Auschwitz como tempo da memória onde dialogam o historiador, o sobrevivente e o menino que havia tido a sua primeira formação de mundo no campo de concentração. Dov Kulka, em primeira pessoa, descreve ocasiões ocorridas dentro do bloco das famílias e das crianças como: uma lição de história, um ensaio de uma peça de teatral e uma conversa, com o companheiro de barracão, em que ouviu pela primeira vez os nomes de Dostoiévski e Beethoven. Episódios de extrema violência, onipresentes em outras publicações, são relativamente escassos.

No decorrer da narrativa há um alargamento da percepção das imagens da memória. A descrição de sensações de *Déjà vu* passam a ser recorrentes. O reconhecimento de casas e placas à beira de uma estrada polonesa, por exemplo, traz à tona o sentimento de já ter estado naquele local. As memórias se forjam e se completam em situações banais como a leitura de um poema de um amigo ou de um conto de um romancista alemão, situações que servem como fenda de tempo e ajudam a costurar os retalhos da Metrópole da Morte.

Dov Kulka também insere alguns personagens que colaboram na formação da sua “mitologia onírica”. Uma jovem desconhecida que antes de sucumbir ao extermínio consegue escrever três poemas, e que são dados a um Kapo e repassados ao pai de Dov Kulka, é incorporada como autora dos únicos objetos artísticos, do campo das famílias dos judeus, que foram salvos e puderam permanecer como sinal de “protesto” contra o violento arbítrio; sua mãe – que foi levada ao campo das mulheres de Bikernau – aparece no relato de uma visita, ocorrida já nos anos de 1990, a Stutthof onde a busca pelo desfecho da trajetória materna revela uma “fracassada” tentativa de escapar da morte.

Dentre os episódios ocorridos fora do espaço geográfico de Auschwitz a referência a ida ao Monte do Templo em Jerusalém distingue-se dos demais, pois é a partir da visão das ruínas sagradas da Porta da Misericórdia, e de alguns arames farpados em sua volta, que Dov Kulka inicia o resgate de suas memórias. A presença no local da tradição judaico-cristã desencadeia imagens associadas ao Holocausto: ruínas dos fornos crematórios e a cerca eletrificada de Auschwitz, instigando o retorno ao campo de concentração, ímpeto que culminaria, anos depois, com a escrita de *Paisagens da Metrópole da Morte*.

Os últimos capítulos, transcrições quase literais de anotações de diários, introduzem reflexões que dizem respeito ao significado da condição de ser judeu após uma experiência como Auschwitz. Praga, a capital da terra natal de Dov Kulka, é lembrada pelo autor como local de um não-pertencimento. Ironicamente, a cidade que durante o regime nazista abrigou o *Museu Judaico Central*, cujo propósito era preservar a memória de uma raça exterminada, agora é revisitada pelo autor como metrópole-cemitério, um ambiente de inadequação.

Na sequência, Auschwitz reaparece como ponto de interesse turístico. Josef Mengele, conhecido como anjo da morte, é o “guia” de visita de gerações de israelenses que não passaram pela experiência dos campos de concentração. Dov Kulka parece neste momento dramatizar um dilema contemporâneo da identidade israelense que expurga os fantasmas de Auschwitz, tentando enterrá-los, ao mesmo tempo em que se apropria desse passado como “experiência de formação”.

A linguagem vivaz do texto de Dov Kulka, composto no limiar da história/memória, possui o mérito de nos expor à passagens temporalmente anacrônicas e psiquicamente confusas que, - ao coletar e rearranjar objetos transepocais: o bairro judeu de Praga, a Guerra dos Seis Dias, a tragédia grega do círculo de Sísifo, o afresco de Michelangelo no teto da Capela Sistina, fornece condições de olhar o evento Auschwitz para além de uma percepção abstrata, sendo capaz de produzir uma empatia em relação ao trauma do Holocausto.

A alegoria do conto kafkafiano do homem diante da porta da lei, cena referida por Dov Kulka como a saída que abriu a perspectiva de escrita do seu testemunho, “Será que outros conseguirão entrar pela porta que abri aqui, que permanece aberta para mim? É possível que sim, pois essa porta que Kafka abriu, que se destinava a uma única pessoa, a K., Josef K., na verdade está aberta a quase todos” (página 107); reforça essa força invocativa de *Paisagens da Metrópole da Morte* que, sugerindo o “grande trauma do século XX” como cesura do tempo, constrói uma “arqueologia da memória” capaz de acessar Auschwitz. Portanto, se Kafka serviu à Dov Kulka, é oportuno que olhemos a passagem literária que este nos abre. •

Colaboraram neste número

DEBORAH DASH MOORE

Huetwell Professor of History da Universidade de Michigan e Diretora do Jean and Samuel Frankel Center for Judaic Studies. Dentre seus diversos prêmios, destacam-se o Jewish Cultural Achievement Award, Foundation for Jewish Culture, 2013; o Everett Family Foundation Award de Melhor Livro de 2012, por *City of Promises: A History of the Jews of New York*; o National Jewish Book Award de Melhor Livro de Antologias e Coleções por *Gender and Jewish History*, co-organizado com Marion Kaplan, 2011; o Saul Viener Prize de Melhor Livro de História Judaica Americana, 2003-04, por *GI Jews: How World War II Changed a Generation*; o National Jewish Book Award de Melhor Livro em Women's Studies, *Jewish Women in America: An Historical Encyclopedia*, 1997; o Saul Viener Prize de Melhor Livro em História Judaica Americana, 1994-95, por *To the Golden Cities*, 1995, o National Jewish Book Award Honor Book por *To the Golden Cities*, 1994. Entre suas publicações, destacam-se os seguintes livros: *Urban Origins of American Judaism*. Athens, GA: University of Georgia Press, 2014; *GI Jews: How World War II Changed a Generation*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004; paperback 2006; *Cityscapes: A History of New York in Images*. With Howard Rock. New York: Columbia University Press, 2001; *To the Golden Cities: Pursuing the American Jewish Dream in Miami and L.A.* New York: The Free Press, 1994. Paperback, Cambridge: Harvard University Press, 1996; *B'nai Brith and the Challenge of Ethnic Leadership*. Albany: State University of New York Press, 1981; *At Home in America: Second Generation New York Jews*. New York: Columbia University Press, 1981; paperback, 1983.

DIRSON FONTES DA SILVA SOBRINHO

Graduado em história pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, mestrando em História Social pelo Programa de Pós-graduação em História Social do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Tem experiência na área dos Estudos do Tempo Presente com enfoque nos seguintes temas: literatura de testemunho, memória e representação no pós-Holocausto.

FLÁVIO LIMONCIC

Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Mestre (1997) e Doutor (2003) em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, com bolsa-sanduiche (1999-2000) na Universidade de Maryland. Pós-Doutorado (2011-2012) na Universidade de Michigan. Principais áreas de interesse: história dos Estados Unidos no século XX, movimento sindical norte-americano, sionismo norte-americano, Oriente Médio contemporâneo. É

autor, entre outros, de: LIMONCIC.; MARTINHO, F. C. . *Nações e Nacionalismo na Primeira Guerra Mundial - no prelo*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2015. v. 1. LIMONCIC, Flávio.; MARTINHO, F. C. (Org.) . *Os intelectuais do antiliberalismo. Projetos e políticas para outras modernidades*. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. v. 1. 554p. LIMONCIC, Flávio.; GRINBERG, Keila . *Judeus cariocas*. 1. ed. Rio de Janeiro: Cidade Viva, 2010. v. 1. 194p.

ILANA SANCOVSCHI

Arquiteta e urbanista, é mestranda no Programa de Pós-graduação em Arquitetura da UFRJ e participa, como pesquisadora, no Grupo de Pesquisa: Arquitetura, Subjetividade e Cultura.

JEAN WYLLYS

Mestre em Letras e Linguística pela Universidade Federal da Bahia (2003), Graduado em Comunicação Social com Habilitação em Jornalismo pela Universidade Federal da Bahia (2000). Vencedor da quinta edição *reality show Big Brother Brasil*. Atualmente é Deputado Federal pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) do Rio de Janeiro.

JOSÉ ALBERTO RODRIGUES DA SILVA TAVIM

Doutor em Estudos Portugueses pela Universidade Nova de Lisboa e Investigador do Quadro e Professor no Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, e Investigador Colaborador em CIDEHUS, Universidade de Évora.

Pertence ao Conselho Científico da coleção “Iberia & Berberia” do “Seminário de Estudios Árabo-Románicos de la Universidad de Oviedo”, e publicou dois livros sobre os judeus e a Expansão Portuguesa. É autor de mais de 60 artigos publicados em Português, Espanhol, Francês, Italiano, Inglês, Hebraico, Turco e Árabe, e participou na *The Encyclopaedia of the Jews in Islam*, publicada pela editor Brill, por convite do Professor Daniel Schroeter. Pertence ao Executive Board of the Society Sefarad e preside ao projecto financiado pela Rothschild Foundation “Portuguese Jewish Mediaeval Sources” (Évora, 2015-2017). Juntamente com a professora Maria Filomena Lopes de Barros, edita a revista *Hamsa: Journal of Judaic and Islamic Studies*.

Editou recentemente os volumes “Jews and the colonial trade”, in *Anais de História de Além-Mar*, vol. 14, (2013, mas editado em 2015); e juntamente com Filomena Barros e Lúcia Mucznik, *In Iberia Peninsula and Beyond: A History of Jews and Muslims (XV-XVIII centuries)*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishers, 2 vols., 2015.

LEONARDO PERIN VICHI

Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social (UFRJ). Mestre em História Comparada pela UFRJ (2013), Graduado em Letras – Alemão pela UFRJ (2010). Coordenador do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos e Árabes da UFRJ (NIEJ). Professor da Escola de Operações de Paz da ONU – EOPAZ do Centro de Instrução Almirante Sylvio de Camargo. Desenvolve pesquisa na área de História Contemporânea com interesses em: comunidades judaicas alemãs, conflito árabe-israelense, holocausto e história cultural. Autor, entre outros, de: VICHI, Leonardo. *A teologia de um homicida: o discurso antissemita de Martinho Lutero*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Alpheratz, 2014. 200p. VICHI, Leonardo. *Em nome do pai do filho e do ódio, amém: o processo de Baruch na corte inquisitorial de Pamiers*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Alpheratz, 2015. 150p. VICHI, Leonardo. *O judeu errante, o judeu errado: o antissemitismo nas lembranças de Ahabuerus*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Alpheratz, 2016. 120p. Atualmente é Bolsista do Conselho de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPQ

MARC DE LAUNAY

Pesquisador do CNRS (Centre national de la recherche scientifique) na área de filosofia e professor na École Normale de Paris (ENS-Ulm). Publicou recentemente uma série de estudos sobre a Torá: *Lectures philosophiques de la Bible*, v. I. Babel e logos. Paris: Hermann, 2007; *Lectures philosophiques de la Bible*, v. II. L'événement du texte. Paris: Hermann, 2015.

MARIO BARENGHI

Mario Barenghi leciona Literatura Italiana Contemporânea na Universidade de Milão-Bicocca. Fez a organização da publicação dos ensaios de Italo Calvino para o selo “Meridiani” da Editora Mondadori e conjuntamente com Claudio Milanini e Bruno Falchetto organizou os três volumes de *Romances e Contos*. Dedicou também a Calvino duas monografias publicadas pela Editora Molino. Em 2013 publicou, pela Editora Einaudi, “Perchè crediamo a Primo Levi?” texto contido nesta edição da REVISTA DO NIEJ em tradução inédita para o português.

PATRICIA LAVELLE

Doutora em filosofia pela EHESS-Paris, professora do Departamento de Letras da PUC-Rio e tradutora. Foi bolsista do Programa Nacional de Pós-doutorado (PNPD-CAPES) junto ao Programa de Pós-graduação em História Social da UFRJ, entre setembro de 2014 e julho de 2016.

PEDRO SPÍNOLA PEREIRA CALDAS

Professor do Departamento de História da UNIRIO. Defendeu sua tese de doutorado sobre a teoria da história de Johann Gustav Droysen em 2004 no Programa de História Social da Cultura da PUC-Rio. Seus temas de pesquisa envolvem Teoria e Metodologia da História, mais precisamente o Historicismo alemão, além da cultura histórica alemã da República de Weimar e as questões teóricas envolvendo o Holocausto. Atualmente, estuda a obra de Primo Levi. Desde 2009 é Pesquisador do CNPq.

WOLFGANG HEUER

Nascido em Colônia, Heuer tem sua formação fortemente ligada aos estudos arendtianos, sendo hoje reconhecido mundialmente como um dos principais pesquisadores da área. Professor livre-docente do Instituto Otto-Suhr de Ciência Política da Universidade Livre de Berlim, é autor da biografia Hannah Arendt (1987), além do livro *Citizen* (1992), no qual analisa o humanismo político que permeia a obra de Arendt, e do livro *Ações de Coragem* (2002), onde procura compreender a natureza de ações civis de resistência e de coragem que transcendem o medo em regimes autoritários. Além disso, Wolfgang Heuer organizou com Bernd Heiter e Stefanie Rosenmüller o *Dicionário Hannah Arendt* (2011), obra de caráter enciclopédico na qual especialistas internacionais contribuíram na composição de verbetes explicativos de pontos fundamentais da obra arendtiana. É um dos organizadores das correspondências de Arendt, editor do *Journal for Political Thinking* e do site *HannahArendt.net*, espaço de referência para pesquisas sobre a autora.

Expediente

INSTITUIÇÃO

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Reitor: Roberto Lehrer

INSTITUTO DE HISTÓRIA

Diretor: Fábio de Souza Lessa
Programa de Pós-graduação em História Social
Coordenador: Marcos Bretas

PUBLICAÇÃO

Revista do NIEJ
Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos e Árabes da UFRJ
Dezembro - 2015 - Número 9 - ISSN: 21765790

DIREÇÃO EXECUTIVA

Monica Grin (NIEJ/UFRJ)
Michel Gherman (NIEJ/UFRJ)

EDITORA-CHEFE

Monica Grin (NIEJ/UFRJ)

EDITOR-EXECUTIVO

Leonardo Perin Vichi (NIEJ/UFRJ)

CONSELHO EDITORIAL

Avraham Milgram (Museu Yad Vashem)
Bernardo Sorj (UFRJ e Centro Edelstein)
Berta Waldman (USP)
Berthold Zilly (Freie Universität-Berlin)
Bila Sorj (UFRJ)
Celso Lafer (USP e Academia Brasileira de Letras)
David Lehmann (Cambridge University)
Eduardo Jardim (PUC-Rio)
Francisco Carlos Teixeira da Silva (Historiador/UFRJ)
Helena Lewin (Programa de Estudos Judaicos da UERJ)
Ilana Strozenberg (UFRJ)
Jacqueline Hermann (UFRJ)
James Green (Brown University)
Leonardo Senkman (Hebrew University)
Luis Roniger (Wake Forest University)
Marcio Seligmann-Silva (Unicamp)
Marcos Chor Maio (Fiocruz)
Margalit Bejarano (Hebrew University)
Marta Topel (USP)
Nelson Vieira (Brown University)
Raanan Rein (Tel Aviv University)
Renato Lessa (UFF)
Rifka Berezin (USP)

DIAGRAMAÇÃO

Leonardo Perin Vichi (NIEJ/UFRJ)
Fábio Leal

DESIGN GRÁFICO

Bruno Leal (NIEJ/UFRJ)
Leonardo Perin Vichi (NIEJ/UFRJ)
Fábio Leal

REVISÃO EDITORIAL

NIEJ

ENDEREÇO

Instituto de História da UFRJ
Largo de São Francisco, N.1, Sala 427
Telefones: (55) 21 2224.8965 Ramal: 229

E-MAIL

ufrj.niej@gmail.com

Os dados, ideias, opiniões e conceitos emitidos nos artigos e resenhas, assim como a exatidão das referências, são de inteira responsabilidade do(s) autor(es).