

# A CAMINHO DE JERUSALÉM? DESSACRALIZAÇÃO E REIFICAÇÃO DA CIDADE SANTA EM “A BALADA DO FALSO MESSIAS” E *OS VOLUNTÁRIOS*, DE MOACYR SCLiar

Leopoldo Osório Carvalho de Oliveira  
(UFRJ)

## RESUMO

Tem-se por objetivo neste artigo uma análise comparada do tratamento dado à Jerusalém em duas obras de Moacyr Scliar; o conto “A Balada do Falso Messias” e o romance *Os voluntários*. Verifica-se que nessas obras, seguindo uma tendência da literatura judaica mundial, há uma dessacralização e reificação da Cidade Santa, o que aponta para uma dotação de legitimidade ao viver diaspórico.

PALAVRAS-CHAVE: Jerusalém - reificação - dessacralização - diáspora.

A volta a Jerusalém, enquanto ela mesma e enquanto metonímia de toda a Terra de Israel, sempre esteve no imaginário popular e religioso judaico desde o Exílio da Babilônia e da destruição do Segundo Templo e rendeu, como ainda rende, os mais variados tipos de texto (cabala, lendas pós-bíblicas, páginas talmúdicas, poesia religiosa etc.). A volta dos exilados se daria no advento do Messias e seu constante deferimento aguçava tanto o desespero do povo quanto sua esperança no cumprimento da promessa, buscando meios de entender o adiamento e de apressar a vinda da redenção. Isso causava, de tempos em tempos, ondas de fervor e fanatismo místico-religioso por todo o mundo judaico, como o aparecimento e desmascaramento de vários falsos messias.

Com o advento do Sionismo, que em muitos aspectos pode ser visto como uma versão atualizada, secular e político-ideológica do Messianismo judaico, a volta dos judeus ao antigo berço de sua cultura

e religião e o fim das diásporas passaram a ser considerados como cada vez mais plausíveis e concretos, desde que o povo para lá se dirigisse por livre iniciativa, sem aguardar pelo cumprimento das promessas messiânicas; ou seja, o ato de imigrar para a Israel, em si mesmo, já garantiria que a promessa estava sendo realizada.

O conto “A Balada do Falso Messias”, de 1976, e o romance *Os voluntários*, de 1979, tratam, respectivamente, deste imemorial anseio pela viagem final e sem retorno à Terra Santa pelos dois pontos de vista que venho expondo: o do Messianismo e o do Sionismo, relendo e reescrevendo ambos, mesclando-os com a história da imigração judaica no Brasil e com a história mais recente do país, fazendo emergir disso tudo novos significados para a vivência coletiva da diáspora brasileira. Começemos então as análises.

Em “A Balada do Falso Messias”, Scliar dá nova feição à sua marcante característica de sugerir outros tempos e lugares através do que vem textualmente narrado. Neste conto, além de metáforas, metonímias e referências, há no plano do escritural diretamente observável (isto é, o enredo e seus fatos concretos) a junção entre o distante século XVII e o passado mais recente do início do século XX. Scliar põe o falso messias Shabtai Zvi e seu mentor, Nathan de Gaza, como passageiros de um navio de imigrantes judeus da Europa Oriental, que se dirigiam ao Brasil, em 1906, para a empreitada de povoar e trabalhar nas colônias agrícolas do Barão Franck, no sul do país.

Ao contrário do aparecimento de Hitler e de tropas alemães em Porto Alegre, em *A guerra no Bom Fim*, claramente percebidos no texto como fruto da imaginação do menino Joel, a interação entre as figuras históricas do século XVII e os imigrantes judeus do século XX faz parte do que se chama em narratologia de “o real da ficção”. Não é, por exemplo, um delírio marítimo dos passageiros do navio nem a atribuição de uma alcunha a um líder carismático, mas o falso messias e seu mentor “em pessoa”.

Com esta junção de episódios históricos, Scliar ressalta a semelhança situacional das duas comunidades em questão. Na Europa Oriental o início do século XX e no Oriente Médio do século XVII, as comunidades judaicas chegaram a um nível insuportável de perseguições e extermínios, respectivamente perpetrados pelos cossacos e pelos turcos. Para essas comunidades, pareceu que nada mais de pior poderia acontecer e que a hora era chegada para a redenção. Por este motivo, as

alegações de Shabtai de que era o tão esperado Messias encontraram eco no seio do povo, mesmo com o fato de que nada de concreto se sabia a respeito dele, apenas fantásticos e imaginosos boatos.

Similarmente ao descrito no parágrafo anterior, que expectativa poderiam ter os imigrantes judeus que se dirigiam, principalmente, ao Brasil e à Argentina do final do século XIX e princípios do XX para o experimento de assentamentos rurais? Em primeiro plano, destaca-se a escassez e irrealidade de informações não apenas sobre o projeto em si, mas principalmente sobre as verdadeiras condições climáticas e de trabalho nas colônias. Junte-se a isso o caráter pioneiro da empreitada. Diferentemente dos que subiam a Canaã e dos que sonhavam em ser os novos Rockfellers de Nova Iorque, os que desciam ao Hemisfério Sul geralmente não contavam nem com uma tradição de escritura e leitura do local em questão nem com referências de parentes e amigos que os tivessem precedido na empreitada. Tudo com o que contavam era o material de divulgação da Jewish Colonization Association, como nos descreve com exatidão Marcos Yolovitch:

Numa clara manhã de abril do ano de 19..., quando a estepe começava a reverdecer a entrada alegre da primavera, apareceram espalhados em Zagradowka, pequena e risonha aldeia russa da província de Kersan, lindíssimos prospectos, com ilustrações coloridas, descrevendo a excelência do clima, a fertilidade da terra, a riqueza e a variedade da fauna, a beleza e a exuberância da floresta, dum vasto e longínquo país da América, denominado – BRASIL –, onde uma empresa colonizadora israelita, intitulada *Jewish Colonization Association*, mais conhecida por JCA, proprietária duma grande área de terras de uma fazenda chamada ‘Quatro Irmãos’, situada no município de Boa Vista do Erechim, Estado do Rio Grande do Sul, oferecia colônias, mediante vantajosas propostas, a quem quisesse se tornar lavrador. (YOLOVITCH, 1940, citado em SCLiar, 1972, p. 9-10).<sup>1</sup>

Também sua origem ocupacional não permitia que tivessem maiores noções sobre o trabalho que os esperava nas comunidades agrícolas nas quais se integrariam. Após séculos de interdição, desde o banimento das guildas na Idade Média até as áreas de confinamento na Rússia czarista, o trato do judeu com a terra novamente se tornaria possível. Mas o que esperar da atividade agrária se mecanismos de compensação foram criados para suprir a proibição de trabalhar, a não se mencionar possuir, o solo? Os judeus haviam se tornado um povo cidadão e cosmopolita (profissionais liberais, grandes comerciantes e

financistas) na Europa Ocidental e, na Europa do Leste, artesãos, varejistas e eruditos.

Poucas e fantásticas informações poderiam representar terreno fértil e propício para não menos fantásticas e irreais expectativas e utopias. Pode ter parecido a esses judeus perseguidos, empobrecidos, humilhados e oprimidos pelos regimes da Europa Oriental que tudo deveria ser melhor e nada poderia ser pior do que a estagnação socioeconômica do *shtetl* e a devastação dos *pogroms*. Neste sentido, o Sabatismo e a imigração podem ser colocadas no mesmo nível, como opções de salvação para situações extremas, mesmo que não se tenha muita noção do que possa vir a acontecer e de como as coisas possam terminar.<sup>2</sup>

Após um certo tempo, dois infortúnios abatem-se sobre o grupo: a gangue do bandido Chico Diabo passa a atacar continuamente a colônia e uma chuva de granizo dizima as lavouras arduamente plantadas pelos judeus. Nesse cenário de profundo desespero é que Shabtai Zvi faz sua reaparição, após largo período de jejuns e preces. O estado deplorável em que se encontra a comunidade, perseguida e empobrecida como nas áreas de confinamento na Rússia, é fator decisivo para que o falso messias granjeie credibilidade em suas alegações de santidade e adeptos para seu projeto de imigração para a Palestina.

Estávamos imersos no mais profundo desespero quando Shabtai Zvi reaparece.

Está transfigurado. O jejum devastou-lhe o corpo robusto, os ombros estão caídos. A barba agora, estranhamente grisalha, chega à metade do peito. A santidade envolve-o, brilha em seu olhar.

Caminha lentamente até o fim da rua principal... Nós largamos nossas ferramentas, nós saímos de nossas casas, nós o seguimos. De pé sobre um montículo de terra, Shabtai Zvi nos fala.

– Castigo divino cai sobre vós!

Referia-se a Chico Diabo e ao granizo. Tínhamos atraído a ira de Deus. E o que poderíamos fazer para expiar nossos pecados? (SCLiar, 2003, p. 20).

Tratando de um tema histórico, o Sabatismo, o que temos, entretanto, no caso de Scliar, é uma atualização e reinvenção desta tão conhecida página da história judaica. A primeira diferença que se nota em

relação à tradição messiânica é o modo como Shabtai Zvi pretendia cumprir a promessa de retorno à Terra Santa e uma mudança na cidade de destino: acredita-se que, no advento do Messias, os judeus que estivessem vivos seriam transportados a Jerusalém por uma gigantesca nuvem; os que estivessem mortos, por túneis subterrâneos. Já no conto de Scliar, Shabtai promete levá-los de barco para a Palestina e, em lá chegando, se dirigiriam à cidade de Sfat. Vejamos o trecho:

– Devemos abandonar tudo: as casas, as lavouras, a escola; a sinagoga; construiremos, nós mesmos, um navio – o casco com a madeira de nossas casas, as velas com os nossos xales de oração. Atravessaremos o mar. Chegaremos a Palestina, a Eretz Israel; e lá, na santa e antiga cidade de Sfat, construiremos um grande templo. (SCLIAR, 2003, p. 20).

Inicia-se, então, uma progressiva destruição da comunidade por meio de seus próprios habitantes. Uma vez que sinceramente acreditavam nas promessas redentoras de Shabtai, os colonos deixaram de trabalhar a terra e até mesmo destruíam suas próprias casas para obter madeira:

Desde aquele dia não trabalhamos mais. O granizo que destruiu as plantações. O Chico Diabo que roubasse os animais, porque nós íamos embora. Derrubávamos as casas, jubilosos. As mulheres costuravam panos para fazer as velas do barco. As crianças colhiam frutas silvestres para fazer conservas. Natan de Gaza recolhia dinheiro para, segundo dizia, subornar os potentados turcos que dominavam a Terra Santa. (SCLIAR, 2003, p. 21).

Pode-se dizer que, nessa reinvenção humorada, irônica e crítica do Sabatismo, o que derroca o projeto de assentamento rural dos imigrantes e abre caminho para as expectativas messiânicas é a própria realidade brasileira, que se impõe impiedosamente: Chico Diabo é o tipo de bandido popular que pode ser encontrado tanto nas páginas de nossa história, como os nordestinos Lampião e Corisco, quanto no melhor de nossa literatura, como o bando de Hermógenes em *Grande Sertão, Veredas*, e o de Joãozinho Bembem, no conto “A Hora e a Vez de Augusto Matraga”, ambos de João Guimarães Rosa.

Entretanto, a realidade do Brasil e sua história também podem servir de inspiração para soluções dos impasses enfrentados pela comunidade. Dois fatos nos remetem a isso: a disposição do padre em ajudar os judeus, a pedido dos colonos não-judeus da região, e a intenção dos sabatistas em levar seu barco ao mar em carretas puxadas por bois,

assim como Bento Gonçalves o fez no famoso episódio da Guerra dos Farrapos.

Se, por um lado, a inspiração nos Farrapos reflete um processo de integração ou aculturação em curso, por outro, a fala do padre aponta para as inevitáveis pressões do grupo hegemônico para a supressão de todas as diferenças, para a coerção da homogeneização da sociedade. Vejamos:

Não precisamos, padre – respondemos com toda a sinceridade. – Nosso Messias chegou; ele nos libertará, nos fará felizes.

– O Messias? – o padre estava assombrado – O Messias já passou pela terra. Foi Nosso Senhor Jesus Cristo, que transformou a água em vinho e morreu na cruz por nossos pecados. (SCLIAR, 2003, p. 21).

A empreitada de retorno à Terra Prometida malogra em “A Balada do Falso Messias”. Após ser obrigado pelos jagunços de Chico Diabo a segui-los ao acampamento do bandido com o intuito de curá-lo de uma grave doença e depois desaparecer, Shabtai Zvi perde credibilidade aos olhos de seus seguidores, que, temendo represálias, fogem para Erexim e, depois, para Porto Alegre, onde o falso messias enriquece trabalhando em uma financeira.

Berta Waldman assevera que este malogro decorre do “apelo à fixação num espaço alheio, apropriado à força da permanência municuada pela exploração do trabalho, pelo acúmulo do lucro, pela degradação do homem no sentido marxista do termo”. (WALDMAN, 2003, p. 115). Neste sentido, o conto reflete o antagonismo entre a ideia de redenção, representada pelo Messianismo, e a corrente arrebatadora do capitalismo contemporâneo, para a qual as utopias, mormente as baseadas em ideais religiosos, são faltas de um sentido prático.

Importante também é o exame crítico da história da comunidade. Assim, o malogro da experiência messiânica representa também a falha da experiência de assentamento rural dos judeus no Sul do Brasil, uma vez que a falta de preparo do judeu do *schtetl* para lidar com o árduo trabalho na terra não foi levada tão a sério quanto deveria. Na maioria dos casos, os judeus que se dirigiram para as colônias não eram ligados a nenhuma ideologia coletivista ou estavam imbuídos dos ideais de reconstrução de uma terra prometida e devastada, como ocorreu com a experiência de imigração judaica para a Palestina. Assim sendo, eles poderiam mais facilmente desistir das terras à menor dificuldade e enfrentar a vida nos centros urbanos, como realmente ocorreu.

Com a destruição tanto do projeto dos assentamentos rurais quanto

da ideia de redenção mística, o que resta às personagens do conto é o render-se à realidade da vida brasileira nas grandes cidades. Esta constatação está bem representada no final do conto, quando Scliar ironicamente faz com que Zvi reproduza ao contrário o milagre de Jesus, transformando o vinho em água. Segundo o Talmude, metaforicamente o vinho representa a Agadá, o elemento de sonho e alegria na lei judaica. Ao transformar o vinho em água, sinaliza-se que o sonho dá lugar à realidade. E é justamente pela via do real que Scliar dará continuidade em sua obra ao exame ficcional dos lugares e situações caros ao imaginário judaico. A Jerusalém concreta e real será o próximo destino de seu texto.

Lançado em 1979, *Os voluntários* conta a história da amizade entre Paulo, filho de imigrantes portugueses, e Benjamin, que imigrou para o Brasil da Polônia quando era menino. Quase a totalidade dos acontecimentos do romance tem lugar em uma região específica de Porto Alegre: o centro da cidade e a rua Voluntários da Pátria, onde as famílias dos meninos têm casas comerciais (um bar e uma loja de tecidos, respectivamente), das quais futuramente serão os donos.

Basicamente, a primeira parte do romance relata as diferenças de personalidade entre os dois rapazes e sua inserção no ambiente social do bairro. Paulo é falante nativo do português e passa a maior parte do tempo brincando na rua com os garotos do bairro. Benjamin se sente muito deslocado na rua e na escola e sua condição de estrangeiro, evidenciada por um forte sotaque, o deixa isolado.

Entretanto, o que singulariza Benjamin é sua obsessão por Jerusalém. Sua ligação com a cidade difere bastante da relação que tradicionalmente se tem com Sião. Para efeito comparativo, vejamos as expectativas de seus pais:

A Arão, neto e bisneto de talmudistas, não desagradaria morar em Jerusalém; de preferência perto do Muro das Lamentações, onde pretendia rezar todos os dias uma *mitzvá*; como dizia, uma bênção que sem dúvida lhe garantiria um lugar no céu, no seio mesmo de Abraão. Frima, filha de pais também religiosos, não desaprovava a ideia. Mais prática, porém, perguntava-se de onde sairia o dinheiro para a alimentação da família; de Nhunho, já grandinho, e de Benjamin que estava a caminho. Rezar estava bem; mas, e comer? Aos poucos foi introduzindo no marido a ideia de fazer a América. Ganhar bom dinheiro – e depois sim, Jerusalém. Mas Jerusalém com segurança. Jerusalém com uma boa reserva financeira, capaz de lhes permitir viver a aventura mística em toda a sua intensidade. No

começo Arão se opunha a este raciocínio materialista; em Jerusalém, dizia, Deus proverá nosso sustento, Jerusalém é a cidade dos milagres. Milagres, sim, ponderava Frima, mas – (SCLIAR, 1979, p. 32).

Sidra Dekoven Ezrahi (2000), em seu modelo teórico-analítico de viagens judaicas, examina quatro viagens: a do poeta medieval Yehudá HaLevi para a Palestina, através dos poemas que escreveu a bordo, duas viagens ficcionais, de características e objetivos bem diferentes (ambas também para a Palestina), pela pena de S. Y. Agnon (o curto relato *No Coração do Mares*, 1934<sup>3</sup>, e o romance *Tmol shilshom*<sup>4</sup>, 1945) e a grande viagem para os Estados Unidos (nomeado sempre como América) descrita comicamente em *Motel, o Filho do Chantre*, 1907-1916<sup>5</sup>, de Sholem Aleichem.

No que concerne aos que se destinam à Jerusalém, o argumento principal da autora repousa nas prefigurações e expectativas das personagens quanto ao lugar de destino, contraponteados pela tradição judaica em relação à cidade, e na paulatina mudança de *status* textual e empírico da Terra Santa, o qual se processa de uma narrativa à outra: de ruínas santas e desoladas a lugar concreto para se viver e morrer. Por outro lado, a imigração judaica para a América funciona na teoria da autora como um contraponto aos deslocamentos para o Oriente Médio, examinando-a como uma opção possivelmente válida e viável para um viver judaico diaspórico.

Percebe-se pelo trecho acima transcrito que a visão que Arão e Frima têm de Jerusalém ainda se baseia na tradição de escritura da cidade, na qual a mesma é descrita como um lugar em que as preocupações da vida prática e do sustento não se colocam. O projeto de Frima de ganhar a vida na diáspora para depois se instalarem em Jerusalém em pouco difere do projeto de muitos judeus que, após uma vida de trabalho nos seus países de origem, vendiam tudo para morrerem e serem enterrados na Cidade Santa.

Vejamos, então, as expectativas de Benjamin quanto à cidade:

Benjamin não queria ter dinheiro, nem mesmo belas mulheres. Seu sonho era se tornar professor de História; mas em Jerusalém, acrescentava, carregando no *erre*. Realizaria o sonho do pai, e do pai do pai: moraria numa casa antiga, perto do Muro das Lamentações, dividiria o tempo entre orações, e aulas, e pesquisas em velhos documentos. (SCLIAR, 1979, p. 34-35).

Ao contrário de Itzchak Kumer, emblemático personagem principal de *Tmol Shilshom*, de Agnon, Benjamin não é um entusiasta da



ideologia Sionista ou de outra ideologia qualquer, nem ao menos almeja, como Kumer, trabalhar duro nos campos para “reconstruir a velha terra e nela ser reconstruído”. No mesmo diapasão, seu anseio por Jerusalém pouca coisa tem a ver com o estudo das fontes sagradas ou com as esperanças messiânicas de um retorno redentor às ruínas santas, como ocorre com as personagens de *No coração dos mares*, também de Agnon.

Apesar de basear todas suas expectativas quanto à cidade na história antiga da região e de imaginar a Jerusalém do rei Salomão, com sua riqueza e poder, Benjamin está bastante consciente do caráter concreto da cidade e das relações sociopolíticas que lá se dão. Para Benjamin, ao contrário de seus pais, Jerusalém é uma cidade na qual se vive e se trabalha.

A oposição de seus pais, que veem seu projeto e sua mania como um sinal de graves problemas psicológicos, principalmente quando os conflitos no Oriente Médio passam a influir em sua vida, uma vez que suas crises históricas coincidem com as guerras israelenses, não o demove de sua ideia. E para concretizá-la, Benjamin foge de casa duas vezes, apenas chegando, em ambos os casos, a São Paulo.

E então o Benjamin fugiu. Pela primeira vez. Isso foi em 1956; me lembro bem, naquela época Israel estava sempre nos noticiários, por causa da campanha do Sinai. Acho que essa coisa o perturbou muito. Além disso, o tratamento não ia bem, segundo o Seu Arão: Benjamin recusava-se a aceitar que tinha problemas com a mãe. Faltava às sessões, o médico tinha que telefonar, perguntando pelo paciente. (SCLIAR, 1979, p. 99).

Na primeira tentativa de *aliá*, Benjamin é obrigado a voltar para casa devido ao fato de que todos seus pertences foram roubados. Na segunda vez, enquanto aguardava em São Paulo que lhe providenciassem a documentação necessária para a viagem, ele conhece uma moça e se casa com ela. É o fim de seus sonhos de viver em Jerusalém.

Pode-se ver o malogro da personagem de Scliar em alcançar a Cidade Santa como a reduplicação de um dos clássicos padrões de viagens judaicas, descritos por Ezrahi (2000, p. 52-80) em estudo já mencionado: o padrão de viagens circulares (que voltam ao ponto de partida sem ter alcançado o destino) e de retorno sempre deferido à Terra Prometida, cujo melhor exemplo literário é o relato cético-satírico de Mênделе Mocher Sfarim, *Viagens de Benjamin Terceiro*. Pode-se ver a repetição deste padrão como uma visão cética contemporânea sobre a impossibilidade de qualquer tipo de retorno ao lugar sagrado, que agora

é visto como um lugar não apenas concreto, mas também bastante perigoso, devido aos conflitos com os palestinos?

Se dermos uma resposta positiva a esta questão, como consequência devemos também admitir que isso corresponde a um crescente *status* de legitimidade adquirido pela diáspora, neste caso a diáspora brasileira, enquanto um lugar viável para os judeus viverem.

O fato é que a partir de seu casamento Benjamin leva uma vida que, comparada aos arroubos e crises da juventude, pode ser considerada normal: deixa de mencionar Jerusalém e se interessa pelo negócio da família, planejando modernizá-lo e expandi-lo pela aquisição de uma loja vazia ao lado da sua.

Não me lembro de Benjamin tão bem como naquela época. Irradiava alegria, fazia planos entusiastas: queria ampliar a loja, renovar o estoque, contratar decoradores. Quando saía à rua para chamar os fregueses, seu pregão era ouvido da Praça Parobé à Estação Ferroviária.

[...]

Acho que viveu feliz bem uns dois anos. Sua alegria só terminou com a chegada de Samir. (SCLIAR, 1979, p. 130).

No nível narratológico, o romance tem neste ponto uma virada. Com o conflito básico do enredo aparentemente resolvido, nada mais poderia acontecer se não houvesse a entrada em cena de um elemento que fosse capaz de desestabilizar as certezas alcançadas: Benjamin continuaria levando pacatamente sua vida de casado e, muito provavelmente, se tornaria um bem-sucedido comerciante, rendendo-se às pressões da realidade capitalista dos grandes centros urbanos, como ocorre com Shabtai Zvi ao final de “A Balada do Falso Messias”. Muito provavelmente também seu anseio por Jerusalém acabaria por se tornar idêntico ao de seus pais, isto é, uma ligação apenas no nível do ideal e do textual.

E é com o surgimento de Samir, um palestino nascido em Jerusalém, que o romance ingressa em sua segunda parte, na qual o papel e a importância da Jerusalém secular e contemporânea para a cultura judaica de nosso tempo também serão analisados, assim como o impacto do conflito entre palestinos e israelenses nas comunidades fora da Terra de Israel.

O fato que desencadeia este exame ficcional proposto é a compra por parte de Samir da loja com a qual Benjamin contava para ampliar

seu estabelecimento comercial. Rebatizado de Nova Jerusalém, o espaço passa a ser o centro e estopim de uma disputa por espaço análoga à que se dá na Palestina. Em algumas poucas semanas, os dois comerciantes já estão envolvidos em uma disputa feroz e desenvolvem uma profunda rivalidade.

A primeira instância do fato ficcional em questão a que devemos prestar atenção é o modo de aquisição da loja: a casa comercial foi alugada mediante meios legais por Samir. Isso aponta, eu argumento, para uma representação metafórica da legalidade de direitos que o povo palestino possivelmente teria não só sobre os territórios que reivindicam como também, talvez, a uma parte de Jerusalém. Entretanto, em um nível textual mais imediato, a questão inicialmente se coloca como uma disputa comercial e “ideológica”:

Passados uns dias começaram a pintar a fachada da loja. Olha só que cor horrível, queixava-se Benjamin, e tinha razão: um azul forte, puxando para o roxo. Os letreiros contrariam-no ainda mais. Anunciavam artigos de vestuário para homens, senhoras e crianças, exatamente o que vendia. Nada o deixou mais furioso, porém, que o nome da loja: *A Nova Jerusalém*. Ele não tem o direito, gritava no bar. Tentamos mostrar-lhe, o Capitão e eu, que o homem podia botar no estabelecimento o nome que quisesse. Mas é um desrespeito, protestava Benjamin, usar o nome de Jerusalém numa loja, é uma coisa que não posso admitir, vou escrever para um jornal. (SCLIAR, 1979, p.131-132).

O interessante nesta disputa é examinar a descrição dos contendores: enquanto o árabe é descrito como um homem simpático, rapidamente granjeando a estima e mesmo a cooperação dos comerciantes da rua, o judeu é retratado como um homem psicologicamente instável e irascível em seu ódio ao outro. Na cronologia do romance, o episódio da discórdia entre Benjamin e Samir se dá no início dos anos 1970, época em que a Causa Palestina começa a ter um maior apoio da opinião pública e dos organismos internacionais, ao mesmo tempo em que paulatinamente um sentimento anti-israelense vai se instalando nestas mesmas instâncias, tendo seu auge na desaprovação generalizada que veio em resposta à guerra do Líbano, em 1982.

[...] Resolvi ganhar dinheiro, Paulo. Para ninguém mais me esbofetear, entende? Para ninguém mais me expulsar.

Ganhar dinheiro, aquilo era uma obsessão para ele. E estava disposto a alcançar logo este objetivo. Como negociante era muito mais

empreendedor do que Benjamin; aliciava todo o mundo para trabalhar para ele. Por um pequeno salário contratou Pia-Pouco, que estava temporariamente no desvio (sua mercadoria tinha sido apreendida por fiscais da Prefeitura), para ficar diante da loja, com um turbante árabe, apregoando a mercadoria. Propôs aos choferes de praça que por ali faziam ponto distribuir anúncio da loja aos passageiros, com o que gozavam de um desconto de vinte por cento nas compras à vista. O mesmo desconto prometeu à Elvira e a outras mulheres que lhe encaminhassem fregueses. (SCLLAR, 1979, p.138).

O que se pode inferir da passagem acima, assumindo a segunda parte do romance em questão como uma microrrepresentação ficcional dos conflitos no Oriente Médio, é que, assim como os expedientes usados por Samir para garantir credibilidade e cooperação para alcançar seus objetivos; também a simpatia e o apoio à Causa Palestina foram granjeados por uma bem urdida campanha midiática e diplomática, que também serve a interesses político-econômicos na região, baseada na assunção de que houve uma injustiça histórica de expulsão da terra, destruição de lares e famílias e de domínio sobre seu território.

De qualquer modo, o fato não é novidade na retórica utilizada por ambos os lados do conflito, uma vez que o apoio internacional à criação do Estado de Israel foi conseguido com os semelhantes esforços diplomáticos e propagandísticos dos dirigentes do Movimento Sionista, sendo um dos mais fortes argumentos o apelo emocional às agruras que historicamente o povo judeu passou em dois mil anos de história diaspórica, mormente o mais recente e dramático – o Holocausto.

A partir daí, o desenrolar do conflito entre os dois homens passa, metonimicamente, a desmitificar muitas visões estereotipadas e muitas meias verdades acerca do conflito maior que paira sobre o enredo: A Guerra da Palestina<sup>6</sup>. Uma das questões mais interessantes levantadas pelo enredo diz respeito ao terrorismo. Vejamos as seguintes passagens e suas inter-relações:

[...] Lamentava só por Benjamin: três meses depois da chegada do Palestino, estava completamente transtornado. Esse homem é terrorista, confidenciou-me. Citava indícios de sabotagem: mercadorias com etiquetas trocadas, cuecas em caixas de camisetas, meias que apareciam furadas, um camundongo morto no bolso de uma japona. Mas como, perguntava eu, poderia Samir ter colocado um camundongo no bolso de uma japona, dentro da tua loja? Benjamin não se dava por achado, tinha explicações para tudo; um agente dele, disfarçado de freguês. Além disso, um rato pode ser treinado

para se meter no bolso de uma japona e lá ficar até morrer. Invocava o testemunho de Irmgard: ela sabe do que os ratos são capazes, Paulo. É só um cara esperto mexer com eles, fazem horrores. (SCLIAR, 1979, p. 139).

[...]

Parecia uma planta baixa. É uma planta baixa [Benjamin] confirmou. E acrescentou: da loja *dele* [i.e., de Samir]. Sorriu: isto aqui em vermelho é uma canalização que eu mesmo vou instalar... Em segredo, claro. Começa aqui, nos fundos da loja, termina aqui, neste pequeno portão que ele tem.

– Sabes o que vai levar este cano, Paulo?

Eu não podia imaginar.

– Gás – disse, triunfante. – Gás sulfídrico, Paulo. Um gás com cheiro asqueroso, de ovo podre, um cheiro para freguês algum aguentar.

Tentei dissuadi-lo do projeto. Inútil: chegou a instalar o encanamento, experimentou-o uma vez. Teve de desistir. O gás refluía para sua própria loja. Seu Arão e Dona Frima se queixavam: está louco, completamente louco, nem o psiquiatra pode mais com ele. (SCLIAR, 1979, p. 140).

As alegações dos perigos e perseguições sofridos por Benjamin e as justificativas aventadas são ironicamente descritas como fantasiosas e típicas de quem sofre de delírios persecutórios, apontando em um nível metafórico para uma possível crítica à alegada necessidade da manutenção da ocupação dos territórios da Cisjordânia e da Faixa de Gaza pelos israelenses, por razões de segurança. Por outro lado, o judeu é descrito como o verdadeiro, e desastrado, terrorista; ao tomar iniciativas que depois só lhe serão prejudiciais.

De qualquer modo, referências ao conflito árabe-israelense permeiam todo o restante do romance. Quando o conflito entre os dois comerciantes está prestes a ser resolvido violentamente por uma intervenção desfavorável a Samir por parte de Nhunho, o irmão gângster de Benjamin, os amigos de ambos decidem dar-lhes um *ultimatum* para que uma total e definitiva paz seja alcançada.

Paulo, o Capitão, Pia-Pouco, Orígenes e Elvira preparam um banquete e convidam Benjamin e Samir para se juntar a eles. Neste encontro festivo, meio que a contragosto, a paz definitiva é “assinada” e, para

celebrar, Sula, a mulher de Benjamin, convida a todos para jogarem uma brincadeira chamada “No Caminho de Jerusalém”, outro nome para o jogo denominado “Dança das Cadeiras”.

Ironicamente, competindo pela última cadeira, estão Benjamin e Samir. Samir vence a brincadeira, mas na luta pelo último assento o judeu cai e quebra a perna. No hospital, descobre-se que Benjamin está terrivelmente doente, com câncer nos ossos, e lhe resta pouco tempo de vida.

Argumento aqui que, através da doença de Benjamin e de sua impossibilidade de partir para viver em sua tão amada Jerusalém, emerge nas outras personagens a consciência de sua própria diáspora. A ligação fortuita da maioria das personagens com Jerusalém passa, então, a ser de suma importância na definição de sua identidade exilada, não pela cidade em si, mas por sua iconicidade enquanto lugar de origem da cultura de um povo que vagueia pelo mundo há mais de dois milênios sem conseguir como um todo o retorno e a redenção, uma vez que a Jerusalém textual deu lugar na contemporaneidade à Jerusalém concreta do trabalho e da oração, mas também das bombas e dos conflitos.

Elvira, a prostituta, deixou a área de colonização rural de imigrantes italianos e tem um irmão padre que dirige uma pensão para peregrinos em Jerusalém. Seu sentimento de exílio está relacionado com um exílio da moralidade, de uma vida mais digna, menos solitária e degradante; o que nos remete também a um conflito de gêneros, uma vez que é uma mulher só e desprotegida, explorada por seu amante.

O camêlo Pia-Pouco (cujo nome remete a um constante dito seu, segundo o qual “passarinho longe do ninho pia pouco”, deixou a área gauchesca da fronteira entre o Brasil e a Argentina após a morte da mulher e do filho. Seu sentimento de deslocamento e exílio tem a ver com um problema típico do Brasil: o êxodo rural e a incapacidade tanto do campo de manter seus habitantes quanto da cidade em absorver o excedente de mão de obra, restando-lhes o subemprego ou o desemprego.

Finalmente, Paulo, através do súbito valor que empresta à história de sua família, da qual um dos membros esteve em uma das Cruzadas na Terra Santa, identificando-se com Benjamin, sente extemporaneamente o sentimento de dupla pertença, uma vez que é filho direto de imigrantes portugueses; povo que conta também com uma longa história de exílios e de anseios pelo torrão natal. Não é fortuito que cada capítulo de *Os voluntários* seja epigrafado com uma estrofe do poema “Sôbolos

Rios que Van”, de Camões; por sua vez baseado no Salmo 137, que canta a amargura dos cativos hebreus junto aos rios da Babilônia e sua fidelidade a Sião. Cria-se aqui, então, uma aproximação da condição de exilados entre o português, representado pelo seu maior poeta, e os judeus.

Talvez como modo de manter esta ligação é que, posteriormente, ao contrário de seu pai, se compraza em reproduzir em si mesmo o estereótipo vigente no Brasil sobre os portugueses: donos de bar, que cobram caro e que sempre são carecas, barrigudos e usam bigode.

Talvez por este sentimento agudo de deslocamento das personagens, que para Gilda Salem “representa o indivíduo solitário e infeliz, em crise no mundo da massificação e da informação, mundo esse irreconciliável com a tradição” (1990, cf. LIA, 2003/2004, p. 104), que os mesmos decidam adotar a ideia louca de levar Benjamin, já às portas da morte, para Haifa e de lá a Jerusalém, em um velho cargueiro.

Mais uma vez, como em *A Balada do Falso Messias* e nas duas tentativas de Benjamin quando foge de casa, o padrão de retorno sempre deferido à Terra Santa é repetido. Logo na saída das docas de Porto Alegre, o cargueiro, em um acidente causado pelo gigolô Cachorrão e pelo camelô Pia-Pouco, incendeia-se, matando o palestino Samir e o judeu Benjamin.

Pode-se ver na morte das pessoas mais ligadas à Jerusalém, sem jamais alcançá-la, que a diáspora também agora é um lugar para se morrer, e nem mesmo este traço da tradição foi deixado à Cidade Santa. Neste sentido, a repetição do padrão de uma viagem que nunca chega a seu destino, mais do que a obediência a um princípio da tradição ou a consequência de uma transgressão; se torna uma causa do declínio da tradição textual, substituída pelo aspecto reificado, realista e concreto da Terra Prometida. Duas passagens do romance apoiam esta asserção:

Samir me falava de Jerusalém. Não era como Benjamin falando de Jerusalém.

Não havia vibração em sua voz nem encantamento em suas palavras. Não eram vívidas suas descrições; sua Jerusalém era uma cidade como outra qualquer, de ruelas que eu podia no máximo imaginar como as ruas da Cidade Baixa – um pouco mais estreitas, talvez, mais tortuosas, mais misteriosas, olhos espiando atrás de postigos, um que outro vulto embaçado, uma que outra mulher de véu. [...] (SCLIAR, 1979, p. 135-136).

[...]

Missão – aquilo era o que dificultava tudo, que me irritava, aquela coisa de Jerusalém. Havia outros judeus na Voluntários que também tinham interesse por Israel, ajudavam, viajavam para lá, voltavam entusiasmados. Mas nem por isso deixavam de levar uma vida normal, não criavam encrencas. Não gosto de árabes, me dizia um, assim como não gosto de *goim*, é uma implicância, uma coisa de cuca, o psicólogo já me disse; mas não vou brigar com eles por causa disto.

Homem sensato. Por que Benjamin tinha de ser diferente? Por que não podia ser razoável, aceitar as coisas. (SCLIAR, 1979, p. 143).

Em relação à Terra Prometida, constatamos que não é descrita principalmente como o lugar ancestral de origem da cultura e da religião, como símbolo da redenção final (é um fato o relativo pouco peso da religião nas obras de Scliar), mas como um lugar concreto e perigoso, em um processo de reificação que é o oposto ao que podemos encontrar em *Bi'levav HaYamim*, de Agnon, ou seja, no relato do mestre hebreu, o aspecto concreto de Jerusalém provê a sua viabilidade, o que não ocorre nas obras scliarianas examinadas até aqui, nas quais a concretude do lugar afasta o judeu.

Entre estes “lugares judaicos clássicos”, a diáspora brasileira parece combinar perfeitamente com as tão decantadas características judaicas de identidades complexas e capacidade de adaptação, uma vez que a descrição “oficial” da identidade nacional pretende-se aquela em que há uma grande tolerância e mesmo encorajamento à convivência e fusão de biótipos, tradições e culturas.



ABSTRACT:

The aim of this paper is to raise a comparative analysis of the fictional treatment given to the city of Jerusalem in two fictional works by Moacyr Scliar; the short story “A Balada do Falso Messias” and the novel *Os Voluntários*. In these works one can perceive that, following a tendency of the Jewish literature worldwide, there is a dessacralization and reification of the Holy City, fact that points to the legitimacy given to the diaspora life.

KEY-WORDS: Jerusalem - reification - dessacralization - diaspora.

REFERÊNCIAS

ABRAMOVITCH, S. Y. [Mendele Mocher Sforim]. *Mas’ot Benyamin Há-Shlishi* (“Viagens de Benjamin Terceiro). Tel Aviv: Dvir, 1950.

AGNON, S. Y. *Novelas de Jerusalém*. GUINSBURG, Jacó (Org.). São Paulo: Perspectiva, 1967.

\_\_\_\_\_. *Ayer y Anteayer* [“Tmol Shilshom”]. Tr. Etti Elkin de Hoter. Barcelona: Plaza & Janes, 1969.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. 1.

EZRAHI, Sidra Dekoven. *Booking Passage: on Exile and Homecoming in the Modern Jewish Imagination*. Berkeley: University of California Press, 2000.

GATTAZ, André. *A Guerra da Palestina: da criação do Estado de Israel à Nova Intifada*. São Paulo. Usina do Livro, 2002.

LIA, Cristine Fortes. *Judaísmo e Gauchismo através do Humor e do Fantástico nas Obras de Moacyr Scliar*. In: *Revista de Estudos Judaicos*. Belo Horizonte: Instituto Histórico Israelita Mineiro, 2003/2004, p. 103-109.

SCLIAR, Moacyr; SOUZA, Márcio. *Entre Moisés e Macunaíma - os judeus que descobriram o Brasil*. 2ed. Rio de Janeiro: Garamon, 2000.

SCLIAR, Moacyr. *Judaísmo, dispersão e unidade*. São Paulo: Ática, 2001.

\_\_\_\_\_. *A guerra no Bom Fim*. 7ed. Porto Alegre: L&PM, 1997 (cf. 1972).

\_\_\_\_\_. *A Balada do Falso Messias* In: *Melhores contos*. 6ed. São Paulo: Global, 2003, p. 17-24. (cf. 1976).

\_\_\_\_\_. *Os voluntários*. Porto Alegre: L & PM, 1979.

SHOLEM ALEICHEM. *A paz seja convosco*. Guinsburg, Jacó (Org.). São Paulo: Perspectiva, 1966.

SHOLEM, Gershon. **Sabatai Tzvi, O messias místico**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

WALDMAN, Berta. **Entre passos e rastros: Presença judaica na literatura brasileira contemporânea**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

## NOTAS

<sup>1</sup> Citado em *A guerra no Bom Fim*.

<sup>2</sup> Baseio estas análises em uma das “Teses sobre o Conceito de História”, de Walter Benjamin, segundo a qual o estudo das semelhanças estruturais entre períodos distintos da história podem ajudar no entendimento de suas especificidades socioeconômicas. (Vide bibliografia).

<sup>3</sup> Tradução brasileira no volume *Novelas de Jerusalém*. (Vide bibliografia).

<sup>4</sup> “Apenas ontem”, sem tradução para o português.

<sup>5</sup> Desta obra há tradução para o português de alguns capítulos no volume *A paz seja convosco*. (Vide bibliografia). Originalmente em iídiche, *Motel des peieskhans* começou a ser escrito em 1907 e ficou inacabado com a morte do autor em 1916.

<sup>6</sup> André Gattaz (2002, vide bibliografia) considera que todas as guerras israelenses são apenas diferentes fases de uma mesma guerra, a qual o autor denomina como *A Guerra da Palestina*.

---

Recebido em: 26/05/2012.

Aceito em: 31/07/2012.