

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: ESTUDOS LITERÁRIOS

GENEALOGIA LITERÁRIA EM
***A ESTRANHA NAÇÃO DE RAFAEL MENDES*, DE MOACYR SCLiar**

Glauber Pereira Quintão

Belo Horizonte
2011

Glauber Pereira Quintão

**GENEALOGIA LITERÁRIA EM
*A ESTRANHA NAÇÃO DE RAFAEL MENDES, DE MOACYR SCLiar***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras: Estudos Literários, da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Teoria da Literatura.

Área de Concentração: Teoria da Literatura
Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural (LHMC)
Orientadora: Professora Dra. Lyslei Nascimento

Belo Horizonte, fevereiro de 2011

Dissertação intitulada “Genealogia literária em *A estranha nação de Rafael Mendes*, de Moacyr Scliar”, de Glauber Pereira Quintão, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Teoria da Literatura.

Banca Examinadora

Profa. Dra. Lyslei Nascimento (UFMG) – Orientadora

Prof. Dr. Luis Sérgio Krausz (USP) – Titular

Profa. Elisa Maria Amorim Vieira (UFMG) – Titular

Profa. Mariangela Paraizo (UFMG) – Suplente

Belo Horizonte, 17 de fevereiro de 2011

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, pela constante renúncia altruísta e apoio sem medida.

À Lyslei Nascimento, professora, orientadora, amiga, meu real incentivo.

À minha amiga Daiane, leitora e crítica.

Aos meus irmãos.

Em memória de meu tio torto

José Borges

RESUMO

Genealogia literária em *A estranha nação de Rafael Mendes*, de Moacyr Scliar

Glauber Pereira Quintão

Orientadora: Profa. Dra. Lyslei Nascimento

O romance de Moacyr Scliar, *A estranha nação de Rafael Mendes*, 1983, oferece, no contexto desta dissertação, oportunidade para o estudo do que pode ser visto como uma genealogia literária, a partir da criação do seu protagonista, Rafael Mendes. A construção da genealogia nesse romance vale-se de recursos narrativos importantes da teoria da literatura, bem como de sua ligação com a história e com a memória cultural. Ao longo desta pesquisa, buscou-se demarcar os mecanismos particulares como análise/elaboração do conceito a que se adotou chamar de “genealogia literária”. Esse conceito, à medida que é comparado à genealogia em sua forma tradicional – historicamente usado como mecanismo político de aliança, encartando indivíduos dotados de costado ou sangue supostamente nobre – ganha, na ficção, um dimensionamento mais crítico, ao escapar das relações hierarquizadas e da ordem que se supõe natural ou divinamente dada. A genealogia literária, no romance de Scliar, ao recompor a história de gerações e gerações de antepassados de Rafael Mendes, pela ironia, é capaz de desconstruir os mecanismos fundamentais de que se valem a forma tradicional de se construir árvore de família, propondo, assim, outras ordens ou ordenações.

PALAVRAS-CHAVE: Genealogia, Moacyr Scliar, Judaísmo, Monstruosidade.

ABSTRACT

Literary genealogy in *A estranha nação de Rafael Mendes*, Moacyr Scliar
Glauber Pereira Quintão

Thesis advisor: Profa. Dra. Lyslei Nascimento

The novel of Moacyr Scliar, *A estranha nação de Rafael Mendes*, 1983, shows in this context, opportunity to the study that can be seen like a literary genealogy of the creation of its protagonist Rafael Mendes. This genealogy uses important narrations resources of literary theory as well as your relation with the history and the cultural memory. This research attempted mark the particular mechanisms like analyses/elaboration about the concept which was adopted to call “literary genealogy”. By using this expression it seeks to detach its relation with the traditional meanings of genealogy – that is historically used like politics mechanisms of alliance and inserting able individual parentage or supposedly noble blood – earn, in fiction one critic in the same time that escape hierarchy relations that attempt somewhat, think about one supposed natural order or divinely given. The literary genealogy in the novel of Scliar builds the history of generations and generations of Rafael Mendes ancestors who through irony is able to deconstruction of fundamental mechanisms of the traditional way of family trees, showing other orders or configurations.

KEYWORDS: Genealogy, Moacyr Scliar, Judaism, Monstrosity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 DA GENEALOGIA BÍBLICA.....	15
1.1 A ficção, a genealogia.....	15
1.2 A genealogia bíblica: do discurso religioso na ficção.....	21
2 DE JONAS	44
2.1 Jonas, ancestral de Rafael Mendes	44
2.2 Considerações sobre as palavras de Deus no livro de <i>Jonas</i>	47
2.3 A reaparição de Jonas e da monstrosidade em <i>A estranha nação de Rafael Mendes</i> e em <i>Moby Dick</i>	62
2.4 Análise da genealogia literária em <i>A estranha nação de Rafael Mendes</i> e sua relação com a categoria da monstrosidade.....	70
3 DE MAIMÔNIDES.....	81
3.1 Maimônides, descendente de Jonas em <i>A estranha nação de Rafael Mendes</i>	81
3.2 Simulação histórica, erudição e ação.....	86
3.3 Maimônides e a categoria tradicional de filosofia	94
3.4 Maimônides e a filosofia como campo de batalhas.....	102
CONCLUSÃO.....	117
REFERÊNCIAS.....	130

INTRODUÇÃO

Talvez não seja exato dizer que uma dissertação comece por algum ponto, já que, antes dele, ou, em simultaneidade, seria possível determinar outros pontos, o que autorizaria dizer que há sempre uma rede compondo um fundo, por assim dizer, que permitiria compreender ou imaginar um problema como objeto de investigação no espaço de um trabalho de mestrado.

Não há dúvida, contudo, que a leitura do artigo “Monstros no arquivo” seja um ponto – ele mesmo uma rede –, um nó diferenciado que comporia uma rede ainda mais complexa de motivos ou determinações para os objetos escolhidos, ou seja, o conceito de genealogia literária e o romance de Moacyr Scliar, *A estranha nação de Rafael Mendes*, como objeto de interesse para esta investigação acadêmica.¹

O artigo “Monstros no arquivo”, de Lyslei Nascimento, encontra-se na compilação de outros autores em *Monstros e monstrosidades na literatura*. Nesse livro, várias foram as perspectivas adotadas para se tratar a monstrosidade ou o monstro. Por exemplo, no caso de “Monstros: a face do mal”, de Julio Jeha, sua abordagem é basicamente moral, isto é, a monstrosidade é pensada enquanto representação do mal; “Os monstros do remorso em Ésquilo”, de Tereza Virgínia R. Barbosa, busca a caracterização descritiva de alguns personagens da literatura grega clássica listados na categoria de monstros, sobretudo, fazendo sua caracterização repugnante, justificando o motivo pelo qual são verdadeiros monstros. Por seu turno, Nascimento traz algo do que parece mais recente enquanto modo de se observar ou descrever a monstrosidade, ao declarar uma peculiaridade do objeto literário, em sua especificidade discursiva, como objeto cujas potencialidades fazem tangente com as formas tradicionais de se dispor os saberes, como se pode observar na citação a seguir:

[...] a idéia do inextrincável, do monstruoso, as imagens de uma biblioteca universal, de um catálogo dos catálogos, de um inventário infinito, ou de um atlas que coincide milimetricamente com o território que representa, além, é claro, de um labirinto inesgotável e de uma enciclopédia chinesa, acabam por configurar, também, uma

¹ NASCIMENTO, Lyslei. Monstros no arquivo. In: JEHA, Julio (Org.). *Monstros e monstrosidade na literatura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

estratégia literária que, na construção de listas e arrolamentos absurdos, antes enovelam que iluminam o saber do mundo.²

Ao ser pontuada desse modo uma estratégia literária, tornou-se possível problematizar, ou tomar como objeto de investigação o romance *A estranha nação de Rafael Mendes*, isto é, à luz desse olhar crítico de Nascimento, foi possível tomar esse romance sob o crivo de uma estratégia armada para se enovelarem saberes tradicionais. No caso específico do romance, parece haver uma genealogia feita para o protagonista.

A genealogia é uma forma de classificação tradicional no Ocidente, praticada há milênios, tornando-se extremamente familiar, passando, por assim dizer ao automatismo sem problematização. Portanto, a hipótese que se levanta e que se pretende investigar é se no romance *A estranha nação de Rafael Mendes*, como em textos de Jorge Luis Borges e Franz Kafka,³ por exemplo, armam-se estratégias para tornar estranho ou confundir esse procedimento que se naturaliza de forma viciosa em outros campos, sobretudo na história.

Na tradição da classificação, notadamente genealógica, como observa Nascimento, invariavelmente, há uma ideologia que dispõe sua ordem e em cujas ordenações se podem identificar arbitrariedades, escolhas, por vezes implicando a manifestação de um olhar dominante:

Desde a antiguidade, afirma Roland Barthes, todos os tratados, principalmente os pós-aristotélicos, mostram uma obsessão pela classificação. A retórica, por exemplo, apresenta-se, abertamente, como uma classificação de matérias, de regras, de partes, de gêneros, de estilos. A própria classificação constitui um objeto do discurso, porque anuncia o plano do tratado e aponta para a técnica de predecessores, assimilando-os, contradizendo-os, ou ignorando-os. A paixão pela classificação é, por vezes, interpretada como pretensão por quem dela não participa: “no mais das vezes, e é normal, a oposição taxinômica implica uma opção ideológica: há sempre um escopo no lugar das coisas: dize-me como classificas e te direi quem és”.⁴

² NASCIMENTO, 2007, p. 62.

³ Ambos citados por Nascimento como empreendedores desse tipo de estratégia.

⁴ NASCIMENTO, 2007, p. 62.

Aristóteles é, desse modo, um paradigma de classificação para o Ocidente. O que há de muito peculiar no propósito aristotélico é seu olhar metafísico e isso traz um engano vicioso: o de se pensar que a classificação reflete apenas o que é dado, como se não se tratasse de escolha e de uma simultânea criação, mas da própria descrição da realidade, de suas nuances, e, mais tarde, com o grande desempenho das ciências biológicas, de seus aspectos evolutivos. Desse modo, a classificação, com seu apelo genealógico, passa-se por neutra, imparcial e desinteressada.

A hipótese que se pretende averiguar nesta dissertação a partir do estudo do romance *A estranha nação de Rafael Mendes*, de Scliar, é a possível presença de intenções desconstrutoras dessa árvore tradicional denunciando escolhas, recortes, perspectivas, bem como seu franco aporte ideológico, classificando e desclassificando indivíduos segundo interesses.

Ao modo de Borges, em *História universal da infâmia*, ainda conforme apontado por Nascimento, o romance de Scliar propõe uma genealogia que “falseia e tergiversa, constrói uma classificação ou uma enciclopédia de narrativas [...] à contrapelo, e à margem, do que seria uma tradicional antologia de homens notáveis da história universal”.⁵ Pretende-se, pois, verificar, em via semelhante, como o romance de Scliar dispõe de uma ordem que beira à desordem, assim como ela se constituiria de forma marginal.

Umberto Eco, em “O antiporfírio”, cita os *Analíticos segundos* de Aristóteles, para lembrar as regras de classificação lançadas pelo filósofo prevendo uma divisão que vai “dos gêneros mais universais às *infimae species*”.⁶ Essa ordenação seria dada pela essência inerente aos seres e seus atributos, traçando, assim uma hierarquia. Eco ressalta, contudo, que Porfírio teria marcado de forma quase indelével o modo classificatório aristotélico, tornando sua hierarquia, ademais, engessada e absoluta, pois ele:

é o primeiro a interpretar Aristóteles em termos de árvore e certamente é difícil evitar a suspeita de que assim fazendo ele seja tributário de uma concepção neoplatônica da cadeia dos seres [...] [Isso] influenciou todas as teorias posteriores à definição. Não

⁵ NASCIMENTO, 2007, p. 63.

⁶ ECO, Umberto. O antiporfírio. In: *Sobre os espelhos e outros ensaios*. Trad. Beatriz Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p. 322.

estamos interessados nas razões metafísicas pelas quais Porfírio delineia uma única *árvore* das substâncias, enquanto se pode supor que Aristóteles teria sido mais flexível em imaginar muitas árvores mais, talvez complementares entre si, e alternativamente dependente do tipo de problema definatório que devia resolver. [...] Mas Porfírio traçou uma única árvore das substâncias, e é deste modelo [...] que a idéia de uma estrutura dicionarial da definição teve origem, através de Boécio, até nossos dias.⁷

Ora, o problema classificatório que se pretende investigar, em *A estranha Nação de Rafael Mendes*, é configurado pela genealogia, que pode ser apresentada tanto como forma de abordagem de determinado objeto quanto um objeto em si mesmo. No *Dicionário Houaiss* essa ambiguidade pode ser definida como “o estudo que tem por objeto estabelecer a origem de um indivíduo ou de uma família”⁸ ou o resultado desse estudo – comumente um diagrama em forma de árvore, mas que também pode ser representado por outras formas e meios como ícones, fotografias ou narrativas biográficas.

A distribuição arbórea dos nomes parentais faz ecoar, portanto, esse saber filosófico, mas também, e igualmente milenar, o saber bíblico: basta lembrar que, na Bíblia judaico-cristã, são representadas duas árvores míticas, que permeiam e se multiplicam no imaginário ocidental. Essas imagens figuram no início do segundo capítulo de *Gênesis*, sendo uma delas a “árvore da vida” e a outra, a “árvore do conhecimento do bem e do mal”.⁹ A filosofia grega e a Bíblia Hebraica são, sem dúvida, dois dos maiores mananciais do imaginário do Ocidente e, em ambas as culturas, cada qual ao seu modo, a árvore metaforiza, entre outras coisas, a disposição do conhecimento.

Percebe-se, portanto, que à árvore se guarda um espaço fundamental para os modos de classificação, por vezes, apagando-se como metáfora para se tornar algo demasiadamente real, como se fora espelho da realidade ou do plano divino. A filosofia, a religião e as ciências, de modo geral, valem-se da imagem da árvore para executar

⁷ ECO, 1989, p. 323.

⁸ HOUAISS, 2001.

⁹ BÍBLIA DE JERUSALÉM. Trad. Do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. GORGULHO, G. da S.; STORNILOLO, I.; ANDERSON, A. F. (Coord.). São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional/Paulus, 2002. Gênesis, capítulo 2, vers. 16, p. 36.

seus planos classificatórios. Cumpre, portanto, examinar e demarcar algumas de suas características tradicionais, enquanto metáfora, para buscar, no romance de Scliar, os modos de produzir seu embaraço e sua desconstrução. A árvore é uma metáfora de verticalidade, e, por conseguinte, hierarquizante; além disso, por sua longevidade e por suas representações míticas, ela se coloca pretensamente além das contextualizações, como se fora definitiva, única e eterna.

A genealogia tradicional também se vale da representação arbórea imutável, como em Porfírio, uma única árvore para representar as ascendências e não uma multiplicidade conveniente aos seus propósitos; nem tantas que, traçadas, sejam, entre si, suplementares, ao modo aristotélico, conforme se sugeriu acima com Eco. A genealogia tradicional, passando-se por essa representação-espelho da natureza, ou da ordem divina que, logo, seria única, foi largamente usada pela história como dispositivo político de alianças e de purificação de nações. Assim, a genealogia tradicional define o nobre/não nobre, o puro/impuro e legitima ações de exclusão e de extermínio, como se pretende demonstrar à frente.

Nesta dissertação, a partir do ensaio “Monstros no arquivo” e tomando *A estranha nação de Rafael Mendes* como objeto de análise, pretende-se verificar e elaborar o conceito crítico de genealogia literária. A hipótese com que se trabalha, portanto, é que a narrativa de Scliar produz uma genealogia que desconstruiria a tradicional e, por isso, seria literária e monstruosa.

No primeiro capítulo, será efetuada uma análise das significações fundamentais da genealogia, sobretudo no livro do *Gênesis*, a título de introdução à análise dos significados genealógicos do personagem que figura na genealogia do romance, Jonas. Acredita-se que a análise dos usos da genealogia no primeiro livro bíblico possa tornar-se um suplemento de grande valia para o estudo da função genealógica de Jonas, dado que seu livro, homônimo, é extremamente curto, contando apenas quatro capítulos. Trabalha-se, também, com a hipótese de que algumas das características genealógicas presentes nesse primeiro livro bíblico antecipam funções da genealogia literária.

No segundo capítulo, será analisado o personagem Jonas, tanto no livro bíblico homônimo como em sua reaparição nos romances *A estranha nação de Rafael Mendes* e em *Moby Dick*, de Herman Melville. A análise aproximada de Jonas se deve ao fato de que ele é reencenado no romance de Scliar como o primeiro dos ascendentes do

protagonista, Rafael Mendes. O fato de ser o primeiro, sob a perspectiva tradicional, traz uma relevância inaugural, por isso, intenta-se usar dessa mesma ímpeto para buscar provar sua inversão no romance. Não apenas por ser o primeiro dos ascendentes do protagonista, Jonas é escolhido entre outros que compõem a genealogia do romance como personagem preferencial também por sua representatividade quanto ao saber a que se liga, bem como Maimônides, ou seja, ao saber bíblico/profético e ao saber histórico/filosófico respectivamente.

Assim, Jonas seria representante de certa categoria de profeta enquanto Maimônides, no terceiro capítulo, será objeto de estudo como representante do saber filosófico. Para isso, realizar-se-á um apanhado biográfico/histórico, bem como a análise de algumas de suas obras, sobretudo, *O guia dos perplexos*, reiteradamente citado no romance e reconhecido pela tradição filosófica como uma de suas obras mais maduras. Neste capítulo, por fim, procurar-se-á relacionar Maimônides a Jonas, além de, observando-se sua aparição no romance, avaliarem-se as diferenças entre um e outro tanto quanto as peculiaridades de suas reencenações.

1 DA GENEALOGIA BÍBLICA

1.1 A ficção, a genealogia

É desconcertante quando personagens históricos invadem a ficção. Isso talvez se dê pela implicação oculta e reversa: a ficção também invade a realidade desconstruindo-a, reconfigurando-a, desdobrando espaços, tempos e personagens. No romance *A estranha nação de Rafael Mendes*,¹⁰ de Moacyr Scliar, personagens factuais, representantes das mais distintas culturas, que marcaram a história brasileira e universal, são inscritos na ficção por meio de uma extraordinária estratégia de encenação biográfica.

Na ficção de Scliar, o desconcerto que esses personagens provocam na escrita alcança maior efeito ao se apresentar sob a forma de uma genealogia, pois esta, em geral, almeja firmar-se sobre a natureza sanguínea, sobre a certeza e sobre a verdade. Na contemporaneidade, tais referências são precariamente asseguradas pela ciência biológica e pela pesquisa genética. A ordem dada pelo romance ameaça revelar a relatividade, a ficção presente nesses constructos científicos, já que eles devem, ao fim, assentar-se sobre o mesmo suporte material: a linguagem.

O romance de Scliar narra o encontro de Rafael Mendes e uma caixa contendo vários objetos, deixada à sua porta. Dentre eles, um bilhete que o leva aos cadernos genealógicos, contendo narrativas das aventuras de seus ancestrais. O bilhete é uma espécie de *link* dentro da caixa, símbolo de um espaço de simultaneidade, em que as coisas não estão dispostas em ordem hierarquizada ou progressiva, mas amontoadas. Trata-se de uma perspectiva distinta daquela dada por uma genealogia tradicional, que preza pela hierarquia e organiza segundo um método diagramático, como árvore, que se cristaliza e passa pelo desejo de refletir a realidade. A caixa, no entanto, não é uma metáfora exata para o conceito de genealogia literária, pois ela – a genealogia literária – ainda recupera, ao seu modo, a tradição, para transformar-se em ironia, em uma estrutura auto-irônica. Assim, a disposição dos objetos da caixa pode ser lida como prenúncio do efeito de monstruosidade atingido pelo romance na medida em que desconstrói o *modus operandi* da genealogia que, via de regra, pode ser pensada pela

¹⁰ SCLiar, Moacyr. *A estranha nação de Rafael Mendes*. Porto Alegre: L&PM, 1983.

imagem de árvore, uma estrutura verticalizada, ali, minada pela exposição de sua relatividade.

A ordem da genealogia de Scliar aproxima-se da classificação que Jorge Luis Borges empreende em “O idioma analítico de John Wilkins”,¹¹ pois ambos desviam-se da “ordem do Mesmo”, como o denomina Michel Foucault em *As palavras e as coisas*,¹² e instauram uma ordem que prima pela diferença. Nesse conto, Borges forja uma enciclopédia chinesa apócrifa de modo a ironizar sua pretensão de exaurir e recobrir todo o conhecimento do mundo e sobre o mundo. Assim, supõe uma seção em que se encontraria a divisão dos animais, classificados em ordem alfabética – um dos modos de ordenação mais familiares aos saberes ocidentais –, porém, por meio de descrições insólitas, categorias inusitadas, sobressai a arbitrariedade, a parcialidade implicada em qualquer ato classificatório, revelam-se “ambigüidades, redundâncias e deficiências”¹³ como características intrínsecas à classificação. O espaço familiar, desse modo, torna-se subitamente um lugar de aparição do Outro.

Assim, como uma “estranha nação”, encontram-se aparentados, pelo modo familiar da genealogia, Jeová, Jonas, Habacuc, Maimônides, Samar-Kand, Bandarra, Cristóvão Colombo, Bento Teixeira, Calabar, Baruch Espinosa; também os espaços se sobrepõem, de Yaffo a Tarshish, da Judeia a Jericó e Jerusalém; o Mar Morto e o Mar da Galileia, bem como Sefarad, Fostat, Cairo, Portugal e Brasil contemporâneo, numa babélica dispersão pelo espaço e no tempo. Culturas irreconciliáveis fazem parte de um mesmo desdobramento, de uma origem, desde sempre, “impura”, híbrida. Desse modo, destaca-se o alcance dessa genealogia ficcional que, ao contrário de uma ordem unívoca de um pensamento tradicional, expõe uma prolífera multiplicidade.

A genealogia construída por Scliar a partir dos vários personagens históricos e ficcionais que dispõe na trama compõe uma espécie de labirinto, estratégia para fazer perder-se o viandante nas páginas da narrativa. Perda essa que se assemelha às inumeráveis entradas do labirinto, possíveis leituras, que acabam por adiar, inexoravelmente, a origem ou o centro, a verdade e a perenidade para sempre perdida na

¹¹ BORGES, Jorge Luis, O idioma analítico de John Wilkins. In: *Obras Completas*. Trad. Vários. São Paulo, Globo, 1999. v. 2, p. 92-95.

¹² FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

¹³ BORGES, 1999, p. 94.

escritura. Umberto Eco, em “O antiporfírio”,¹⁴ diferencia três tipos de labirintos: o clássico, o maneirístico e o do tipo rede. No primeiro, só se pode chegar ao centro e, em seguida, encontrar uma saída; se ele fosse “desenrolado”, restaria um único fio. No segundo, todos os percursos levariam a um ponto morto, exceto um, que rumaria à saída; desenrolado, ter-se-ia uma árvore com becos sem saída. Por fim, o labirinto do tipo rede, impossível de ser desenrolado, não possui interior e exterior, é infinito; seus pontos poderiam ser conectados de infinitos modos, rompendo os limites do tempo e do espaço; “é uma árvore mais infinitos caminhos que ligam as partes da árvore”.

Eco acha mais adequado renunciar, para esse labirinto, ao modelo da árvore, em favor do rizoma – em botânica, o rizoma é um caule basicamente caracterizado por crescer horizontalmente.¹⁵ Ora, a árvore cresce em linha vertical e, por isso, sugere uma hierarquia, pontos altos e pontos baixos, linearidade e consecutividade. Ao contrário, o que é horizontal encontra-se nivelado, portanto, não há uma imagem adequada à gradação; além disso, sugere a simultaneidade. Ao tratar da imagem do rizoma enquanto conceito filosófico, Eco remete o leitor à proposição de Gilles Deleuze e Félix Guattari¹⁶ em que tal imagem adquire maior significação:

cada ponto do rizoma pode ser ligado a qualquer outro seu ponto; diz-se que no rizoma não existem pontos ou posições, mas apenas linhas; porém esta característica é duvidosa, porque cada interseção de linhas cria a possibilidade de particularizar um ponto; o rizoma pode ser partido e reunido novamente em todos os pontos; o rizoma é antigenealógico (não é uma árvore hierarquizada); se o rizoma tivesse um lado externo, com este exterior poderia produzir um outro rizoma, portanto, não tem nem dentro nem fora; o rizoma é desmontável e reversível, sujeito a modificações, uma rede de árvore espalhada em todas as direções cria um rizoma, o que significa que cada seção local do rizoma pode ser representada por uma árvore, contanto que se saiba tratar-se de uma ficção devida a razões de comodidade provisória; não se produz descrição global do rizoma, nem do tempo, nem do espaço, o rizoma justifica e encoraja a contradição: se cada uma de suas partes pode ser ligada a outra parte sua, de cada parte pode-se chegar a outra parte, mas de cada parte pode-se também jamais conseguir chegar à

¹⁴ ECO, Umberto. O antiporfírio. In: *Sobre os espelhos e outros ensaios*. Trad. Beatriz Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p. 316-341.

¹⁵ RIZOMA. Portal Brasil. Disponível em: <http://www.portalbrasil.net/educacao_serresvivos_plantas_angiospermas_caule.htm> Acesso em: 23 jul. 2010.

¹⁶ DELEUZE, Gilles; GATTARI, Felix. Introdução: Rizoma. In: *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Aurélio Guerra Neto, Célia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 1995. v. 1, p. 11-38.

mesma parte, voltando sempre ao ponto de partida, e entretanto no rizoma é igualmente verdadeiro afirmar que *se p então q* e *se p então não q*; do rizoma dão-se sempre, e apenas, descrições locais; numa estrutura rizomática desprovida de exterior, toda visão (toda perspectiva sobre ela) origina-se sempre de um ponto interno seu e, como sugere Rosenstiehl, este é um *algoritmo míope*, toda descrição local tende a uma mera hipótese a respeito da globalidade, no rizoma a cegueira é a única possibilidade de visão, e pensar significa mover-se às apalpadelas, isto é, conjecturalmente.¹⁷

Ao contrário de um sistema linear e hierarquizado, como os labirintos clássico e maneirístico, a genealogia de Scliar parece ser mais bem avaliada como um rizoma, tal qual caracterizado por Eco. Se, por um lado, a genealogia de Scliar aproxima-se do rizoma, por outro, seu romance não é estrita e formalmente rizomático. Por isso, propõe-se, nesta dissertação, elaborar o conceito de “genealogia literária” e não de “rizoma literário”. Em acordo com Jonathan Culler, isso se justificaria na medida em que “o praticante da desconstrução trabalha dentro dos termos do sistema, mas de modo a rompê-lo”.¹⁸ Intenta-se, portanto, estudar, no romance de Scliar, o conceito de “genealogia literária”. Em princípio, é possível dizer que o rizoma seria propositivo, estruturando-se por um novo modo ou modelo, e a genealogia literária seria contestatória e desconstrutora, produzindo, ao fim, por assim dizer, um efeito de rizoma.

Antes de tomar os cadernos genealógicos, Rafael está preocupado com a esposa depressiva, tanto mais por causa da nova situação de sua filha Suzana, adolescente de quem se suspeita o envolvimento com drogas. Esse fato corriqueiro, no entanto, transforma-se na sugestão de como a ordenação dos saberes pode passar-se por monstruosidade, pelo modo como se encontra o quarto de Suzana:

o gato de pelúcia pende, enforcado, do lustre. Isto há três meses. A empregada, horrorizada, quis tirá-lo dali. Suzana não deixou. Era um símbolo de opressão, explicou, teve o castigo merecido. A empregada, filha de colonos do interior, não entendeu nada. E se recusa a entrar no quarto. O que a Suzana não importa: ela não quer que arrumem suas coisas. Daí a espantosa desordem: roupas nas cadeiras, na mesa, empilhadas nos cantos; discos e livros espalhados por toda parte. Das paredes pendem pôster rasgados, Guevara, Einstein com a língua de

¹⁷ ECO, 1989, p. 338-340.

¹⁸ CULLER, Jonathan. *Sobre a desconstrução*. Trad. Patrícia Burrowes. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997. p. 100.

fora, um Cristo com a legenda: junta-te aos Novos Essênios (SCLIAR. 1983, p.17).

A desordem no quarto de Suzana provoca o afastamento da empregada bem como alimenta a suspeita de sua relação com as drogas, comprovando a simbologia monstruosa de uma ordem percebida unicamente como falta de ordem e por tratar-se de um espaço de simultaneidade de símbolos provenientes de espaços culturais tão diversos, como Guevara, Einstein e Cristo. A própria ideia de um Cristo, no lugar de o Cristo, numa mudança simples do artigo parece insuportável e monstruosa se se contrapõe ou questiona a mais comum, ou seja, a que diz o Cristo, com artigo definido, ao menos para essa família de cristãos-novos que ignora o passado ou qualquer narrativa que os liga também ao judaísmo. Assim, pode-se dizer que a desordem para os velhos seria outra ordem para a adolescente.

Diferentemente do quarto de Suzana, em sua desordem generalizada, a genealogia proposta pelo romance de Scliar simula uma ordem tradicional, mas de forma irônica e, por isso mesmo, desconstrói os pilares que se passam por verdades absolutas. Essa estratégia se assemelha à borgiana, pois, tal como “O idioma analítico de John Wilkins” usa do sistema alfabético como meio familiar para alcançar seu efeito contestatório e acusativo, também Scliar usa da genealogia como modo habitual de classificação de indivíduos para, ao fim, desconstruí-la, revelando-lhe as falhas inescapáveis.

Como no conto de Borges, a princípio, o leitor parece estar diante de um modo de classificação convencional, disposto entre as letras do alfabeto, em sua ordem naturalizada em que o “b”, segue-se ao “a”, vindo o “c” a seguir. No conto de Borges, todavia, entre as letras e sua sequência, sobressaem elementos risíveis, produzindo um sistema irônico que problematiza o próprio sistema classificatório. Também na genealogia de Rafael constata-se a tradicional relação pai, filho, avô, bisavô, assim por diante, respeitando a expectativa viciosa, ou viciada, não fosse o rompimento produzido pelos elementos que compõem essa sequência. As forçadas perguntas a essa ordem sugerida pelo próprio encadeamento da sequência é: quem, ou o que é Jonas, Maimônides e o que representam? Por que, como estão colocados lado a lado? Por que e como são aparentados? Ora, tradicionalmente a árvore genealógica se faz para e com os nobres e os reúne em um espaço comum desclassificando os não nobres ou impuros.

Sobre esse quesito da nobreza/pureza, sua referência tem apelo político, pois a genealogia tradicional serviu a inquisições e aos afãs totalizadores, da Igreja católica, extirpando os não cristãos de suas cercanias, bem como ao Estado hitleriano, eliminando os não arianos, para ficar em apenas dois exemplos: isso mostra que o critério de pureza é relativo, histórico e depende da ocupação das instâncias que detêm a força para o controle e ordenação de uma sociedade.

O termo genealogia é amplo e pode ser entendido tanto como uma forma de abordar determinado objeto, quanto um objeto em si mesmo. No *Dicionário Houaiss* essa ambiguidade pode ser definida como “o estudo que tem por objeto estabelecer a origem de um indivíduo ou de uma família”¹⁹ ou o resultado desse estudo – comumente um diagrama em forma de árvore, mas que também pode ser representado por outras formas e meios como ícones, fotografias ou narrativas biográficas.

Nesta dissertação, serão estudadas as diferenças e as convergências fundamentais entre os modos de uso da genealogia, na Bíblia, na filosofia e na literatura contemporânea, pontuando-se lógicas envolvidas no procedimento das pesquisas; funções e interesses de seu uso – sem a pretensão, todavia, de se exaurir seu funcionamento em cada uma dessas dimensões, mas de se delinear o conceito que se tem em vista, o de genealogia literária.

Etimologicamente, genealogia vem do grego e refere-se às “histórias de uma família”, ou à “linhagem, descendência”. Pode-se dividir o vocábulo em dois termos: no prepositivo genea-, do grego *geneá*, que significa “espécie, geração, raça” e que deriva do verbo *gígnomai*, “nascer, gerar, produzir”; e no pospositivo -logia, que se compõe de -logo mais o sufixo -ia, cuja extensão semântica é embaraçosamente maior, podendo significar linguagem, proposição, definição, noção, ideia geral, tradição, razão, relato, fábula, argumento, prosa, discurso oratório.²⁰ Portanto, o vocábulo “genealogia” possui uma grande extensão semântica que permite deslocamentos e combinações de seus termos, bem como, conseqüentemente, uma ampla variação de significados.

O conceito de genealogia, portanto, interessa a este estudo não somente enquanto se refere ao parentesco, mas também pelo modo como concebe uma “origem” e realiza uma “ordenação” ou disposição de elementos, não necessariamente de

¹⁹ HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

²⁰ HOUAISS, 2001.

indivíduos. Por sua vez, como um conceito específico só se deixa elaborar em relação a outros usos, ou seja, por meio da comparação; o romance *A estranha nação de Rafael Mendes* torna-se prolífico ao configurar-se a partir de múltiplos saberes em cena, em diálogo e em relação agonística e elabora, como se verá, de forma instigante a ideia de genealogia. A importância do conceito de genealogia literária para se ler o romance de Scliar consiste na possibilidade de pensá-la em sua especificidade, verificar como a literatura se insere na mesma genealogia que ela encena, isto é, como ela se relaciona com outros saberes e com a tradição, ao fim, desdobrando-a e renovando-a.

Sigrid Weigel, em “Genealogy – on the iconography and rhetorics of an epistemological topos”,²¹ enfatiza, sobretudo, seu pospositivo, ou seja, aborda uma história dos meios e dos modos de representação, afirmando:

genealogia é a história de práticas simbólicas, iconográficas e retóricas, os sistemas para o registro e as técnicas de cultura através e na qual o conhecimento de famílias, raças e espécies ou a sucessão da vida dentro do tempo é transmitida.²²

Weigel, portanto, justifica seu recorte e enfatiza o pospositivo afirmando o interesse pelos modos de representação em sua base epistemológica.

Para se estudar a ideia de genealogia, nesta dissertação, dois devem ser os pontos fundamentais de partida: a origem e os critérios de ordenação que esse procedimento elege. O romance de Scliar, desse modo, fornecerá algumas imagens de genealogia para o estudo ficcional do conceito que tão amplamente já se anuncia no seu sentido etimológico. A genealogia guarda extensão inesgotável, ao remeter a saberes diversos e a contextos distantes; no romance, proliferam os personagens representantes de vários níveis do tempo e do espaço. Nesta dissertação dois personagens serão estudados com mais vagar: Jonas, representante do saber bíblico, e Maimônides, do filosófico. Portanto, em um primeiro momento, cabe pesquisar a importância genealógica desses personagens em seu contexto bíblico (para Jonas) e histórico (para Maimônides); a seguir, serão estudadas sua função profética ou filosófica e sua desconstrução ao figurarem no romance contemporâneo.

²¹ WEIGEL, Sigrid. *Genealogy: on the iconography and rhetorics of an epistemological topos*, 2006. Disponível em: <http://www.educ.fc.ul.pt/hyper/resources/sweigel/>. Acesso em: 19 set. 2009.

²² WEIGEL, 2006.

A genealogia, portanto, de forma ampla, deve ser entendida, neste trabalho, como modo de ordenação cujo interesse recai sobre a origem, seu estabelecimento ou resgate. Com Jonas e Maimônides, busca-se caracterizar certa filiação do saber bíblico e filosófico que se entrelaçam no texto literário. Seria, assim, interessante, problematizar por que o romance elege esses dois representantes como “pais” dos saberes que representam. Por que não, ao invés de Jonas, Abraão e, no lugar de Maimônides, Aristóteles? Ou seja, por que essa e não outra ordem? Essa pergunta é de interesse genealógico, pois pensa a ordem e a forja de uma origem, mas, também, é de ordem ficcional, porque essa concepção genealógica se constrói no espaço do romance.

1.2 A genealogia bíblica: do discurso religioso na ficção

Escolhidos Jonas e Maimônides personagens da genealogia ficcional, espera-se delinear um recorte para a caracterização verticalizada de uma microtipologia genealógica no romance. Para isso, é importante analisar o *modus operandi* bíblico, para o primeiro, e o filosófico para o segundo. Neste capítulo, portanto, analisam-se as principais funções da genealogia no contexto da Bíblia Hebraica e, em seguida, passa-se ao estudo do personagem Jonas.

A edição que compilou a Bíblia faz com que essa extraordinária “biblioteca” se passe por um único livro. Trata-se, na verdade, de um corpo híbrido, reunindo os mais diversos gêneros e redações, que distam entre si por milênios, em dezenas de livros. Essa extensão e diversidade comprometem qualquer tentativa de referir um conceito único e definitivo para a Bíblia em geral. De todo modo, há que se ter em vista os dois aspectos básicos para uma definição, provisória e parcial de genealogia na Bíblia: sua relação com a origem; seus critérios de ordenação.

O livro de *Gênesis*, *Bereshit*,²³ na Bíblia Hebraica, segundo Pauline A. Viviano, “é a narrativa da pré-história de Israel”.²⁴ Como a genealogia, via de regra, interessa-se pelo registro da formação, ou construção de uma origem, este estudo partirá da análise desse livro, no que se refere a sua inscrição no romance, já que nele estão contidos os relatos de criação do mundo, do homem, bem como as narrativas

²³ *Bereshit* é transliteração da primeira palavra hebraica, do primeiro livro bíblico e traduz-se literalmente por “no princípio”.

²⁴ VIVIANO, Pauline A. *Gênesis*. In: *Comentário Bíblico*. Trad. Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2001. p. 55.

patriarcais. Nele, narra-se a criação do universo à medida que Deus, Iahweh, pronuncia: “Haja luz’, e houve luz”.²⁵ As palavras divinas instauram, assim, uma origem mítica e absoluta. Tal abertura “extra espaço/temporal” confere uma qualidade divina à genealogia e destaca o poder da palavra para a criação.

A origem mítica é, pois, um dos elementos constitutivos das genealogias, na Bíblia, mesmo daquelas ditas históricas, pois poderiam sempre retomar essa origem mítica, e perpassa as listas, as narrativas familiares e as sagas patriarcais. Isso ocorre porque a instância última e primeira que legitima as genealogias bíblicas é o próprio Deus e Sua palavra. Assim, os patriarcas, suas biografias, seus objetivos, no decorrer das narrativas, são dados como possíveis desde a primeira ação do Criador. Haveria um componente divino no nascedouro da humanidade, anterior à eleição dos hebreus, proferida por Iahweh. Desse modo, a eleição não destaca uma linhagem como mais divina do que as demais, porém, incumbem-lhe tarefas exemplares, por vezes, árduas, sendo que o componente divino seria disseminado por toda a humanidade de modo essencial e não eletivo.

Anthony Maas, em “Genealogy (in the Bible)”, observa a rara aparição do termo “genealogia”, no texto bíblico. Há, no entanto, expressões que designam listas genealógicas como, por exemplo, em “eis a descendência dos filhos de Noé” (Gn 10). Segue-se a essa referência, não uma simples lista encadeando nomes parentais, mas, afirma Viviano:

a genealogia de Gn 10 é, na verdade: uma extensa classificação das nações do antigo Oriente Próximo. [...] [nesta lista] o princípio de divisão entre as nações não é a raça nem a língua, mas os limites geográficos e as filiações políticas”.²⁶

A lista de *Gênesis*, capítulo 10, configura-se como exceção, dado seu caráter geográfico, pois, em geral, as genealogias de *Gênesis* se caracterizam por ser não territoriais, encadeadas pelo motivo da língua, do que poderia ser chamado de raça²⁷ e

²⁵ BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Gênesis*, capítulo 1, vers. 3. Trad. do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. GORGULHO, G. da S.; STORNILOLO, I.; ANDERSON, A. F. (Coord.). São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional/Paulus, 2002. p. 53.

²⁶ VIVIANO, 2001, p. 67.

²⁷ Termo que não deve ser entendido com a conotação biológica atual, mas como operador para diferenciação de tribos e etnias.

de Deus como critérios básicos. Essa independência geográfica refere-se a um elemento essencial na relação entre os hebreus e Deus: Ele os elege independentemente de um território. Com frequência, a condição diaspórica acomete as narrativas da comunidade hebraica. Mesmo nos fragmentos reconhecidos por linguistas e arqueólogos como pertencentes a um período redacional (da Bíblia) mais arcaico, narra-se a expulsão de Adão e Eva, o banimento de Caim,²⁸ portanto, o desenraizamento e a errância. Como ressalta Paul Johnson, a geografia possui um papel paradoxal na história dos judeus:

nenhuma raça [como a judaica] manteve por um período tão longo um apego tão emocional a um pedaço particular da superfície da terra. Mas nenhuma mostrou um instinto tão forte e persistente para migrar, uma tal coragem e perícia em retirar e replantar suas raízes.²⁹

Um território, espaço que se torne lar, estável e perene identificado com a idéia de árvore e raiz, encontra-se no comentário da citação. Tal referência parece essencial à constituição de uma ordem familiar, propiciando certa homogeneização cultural de uma comunidade. Assim, a genealogia, que a princípio deve agrupar a proximidade portadora de uma raiz comum, encontra-se, na Bíblia Hebraica, fraturada pelas perseguições e pelo que foi visto como uma “vocação judaica ao exílio e à diáspora”. Abraão traz consigo algo do que se poderia encontrar nas genealogias literárias contemporâneas que é um traço estrangeiro constituinte, pois, apesar de ele adquirir um pedaço de terra em Canaã: “o que mais impressiona o leitor, o que fica no espírito, são as palavras pungentes com que Abraão inicia o negócio: ‘Sou estrangeiro e residente entre vós’ [...] ‘(Gn 20:30)’”.³⁰ A condição de forasteiro se tornaria, portanto, um traço determinante da genealogia judaica. Comenta Betty Fucks:

Abraão torna-se um estrangeiro quando sai da casa de seus pais e exila-se de Ur, sua terra natal. Homem do duplo afastamento, cultural e geográfico, pela errância no deserto. [...] Em relação ao exílio, a história de Abraão difere dos primeiros passos do homem bíblico: a expulsão de Adão e Eva do paraíso, a maldição exílica de Caim ou o exílio da geração de Babel são semelhantes ao exílio de Édipo, que, depois de haver reconhecido seus crimes – incesto e parricídio – foi

²⁸ MALANGA, Eliana. *A Bíblia Hebraica como obra aberta*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005. p. 85-89.

²⁹ JOHNSON, Paul. *História dos judeus*. Trad. Henrique Mesquita e Jacob Volfzon Filho. Rio de Janeiro: Imago, 1995. p. 16.

³⁰ JOHNSON, 1995, p. 17.

expulso da cidade de Tebas. Todos estes sofrem o exílio como punição. [...] Abraão inaugura uma noção de exílio [...] que é partida do “ser em face de si mesmo” [...]. A Abraão Deus não diz “vai”, mas “Vai para ti”. O êxodo de Abraão, uma vez iniciado, tornou-se uma aprendizagem de Alteridade, isto é, uma experiência de diferenças.³¹

Desse modo, se as genealogias pretendem registrar a ordem definitiva do familiar, tal que se assente com estabilidade, o patriarca, por sua vocação ao exílio, impede a ordenação do Mesmo, aproximando sua genealogia da classificação borgiana, pois faz sobressair o Outro em si mesmo, em sua própria identidade, o forasteiro. As genealogias a que se poderiam chamar tradicionais, aquelas que inquiram sobre a origem de um indivíduo a fim de constatar sua pureza/impureza racial, sanguínea, possuem uma visada essencialista. Por seu turno, com Abraão, deve-se reconhecer que “ser um judeu não é essência, mas movimento, *a priori*, errância”.³² Esse caráter se estende sobre as gerações, poder-se-ia dizer, sobre o desenvolvimento da árvore genealógica judaica. No texto bíblico, a pergunta enunciada pela divindade parece afiançar esse traço: “Sabe, com certeza, que teus descendentes serão estrangeiros numa terra que não será a deles”.³³

Conquanto, em última instância, encontre-se Adão como primeiro dos antepassados bíblicos, Abraão possui um papel genealógico relativamente mais importante, desde o ponto de vista da nação hebraica, uma vez que, segundo Johnson, ele é apresentado como o ancestral imediato do povo hebreu. Abraão não apenas funda a nação hebraica, mas também sua religião, pois

as coisas essenciais já estão nele: um contrato de obediência em troca de favor especial, que implica pela primeira vez na história a existência de um Deus ético que atua como uma espécie de monarca constitucional benigno preso por seus próprios justos acordos.³⁴

Abraão possui um papel de suma importância para a religião, já que instaura uma aliança com Deus, mostra obediência, confiança e fé, ao seguir cegamente o mandamento que o livro de *Gênesis* assim relata: “Iahweh disse a Abrão: ‘Sai da tua

³¹ FUKS, Betty. *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. p. 77.

³² FUKS, 2000, p. 37.

³³ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 53, Gênesis, capítulo 15, vers. 13.

³⁴ JOHNSON, 1995, p. 29.

terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei [...]’. Abrão partiu [...]’.³⁵ Além disso, Abraão leva ao sacrifício seu próprio filho, Isaac, obediente ao mais estranha chamado, à voz surgida do invisível, à ordem mais absurda. Sair do seio familiar, rumar ao estrangeiro, errando por uma promessa diáfana, torna-se o relato exemplar de uma nova forma religiosa, em vias de constituir-se pelo exemplo do patriarca.

No momento da instauração dessa aliança, muda-se o nome de Abraão, até então, chamado por Abrão. Essa mudança de nome pode ser considerada como parte do rito de consagração da aliança, mas também:

Segundo a concepção antiga, o nome de um ser não apenas o designa, mas determina a sua natureza. Mudança de nome marca, pois, mudança de destino (cf. v. 15 e 35, 10). De fato, Abrão e Abraão parecem ser duas formas dialetais do mesmo nome e significa igualmente: “Ele é grande quanto ao pai, ele é de nobre linhagem”. Mas Abraão é explicado aqui pela assonância com ‘*ab hamôn*’, “pai de multidão”.³⁶

A transmutação de nome para Abraão, portanto, em princípio, até então, Abrão, parece não alterar seu significado: nada mais que duas formas para designar o mesmo indivíduo. No entanto, para que sejam dispostos em diagrama genealógico, evidencia-se o problema: dispor dois nomes em um único espaço, como sobrepô-los. Em tese, isso poderia ser resolvido designando-se por dois nomes distintos o mesmo indivíduo acrescido de alguma explicação. Todavia, a genealogia, assim exposta, mostra-se insuficiente porque tende a ignorar eventos de suma importância: Abrão torna-se Abraão e essa mudança de nome aponta para a multiplicação dos descendentes do patriarca e para sua transformação espiritual. Evidentemente, a genealogia bíblica não se interessa pela problematização dessa questão, embora a marque com exatidão. A marca da origem depende da fundação do “pai de uma multidão”, pois isso expressa uma bênção. Portanto, as genealogias bíblicas ultrapassariam os meros diagramas e nomes próprios para a constituição de suas simbologias.

Há outros casos em que os significados dos nomes próprios se destacam. Isaac, filho de Abraão e Sara, concebe, com Rebeca, Esaú e Jacó, os quais parecem repetir a

³⁵ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 49, Gênesis, capítulo 12, vers. 1, 4.

³⁶ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 54, 55.

rivalidade fraternal já encenada por Caim e Abel, filhos de Adão e Eva. Grávida, diz o texto bíblico, Rebeca sente em seu útero o conflito entre os gêmeos. Por isso, consulta Iahweh e Ele responde: “há duas nações em teu seio,/ dois povos saídos de ti se separarão,/ um povo dominará um povo,/ o mais velho servirá ao mais novo”.³⁷ Os edomitas e os israelitas são referidos nessa passagem, sendo Esaú epônimo dos primeiros e Jacó dos segundos. Assim a *Bíblia de Jerusalém* explica, em nota, o nome dos gêmeos:

Etimologias populares: Esaú é ruivo (*admôni*) e será chamado também Edom (v. 30; 36,1.8); ele é como um manto de pêlo (*se’ar*) e habitará na terra de *Se’ir* (Números 24,18). Jacó (*Ya’aqob*) é chamado assim aqui porque segurava o calcanhar (*aqeb*) de seu irmão gêmeo, mas, segundo 27, 36 e os 12,4, porque enganou, suplantou (*aqab*) seu irmão. Na realidade, o nome abreviado de *Ya’aqob-El*, significa provavelmente: “que Deus proteja”.³⁸

Mais tarde, Jacó passa pela mudança de nome designada por Deus. Fuks resgata a etimologia que liga Jacó a calcanhar, assinalando sua proximidade com o chão e sugerindo o novo nome, Israel, como deslocamento e desenraizamento, como Abraão, em direção ao que o ultrapassa, pois, para Israel: “*yachar-el* significa direto, reto para Deus”, para “o Estrangeiro dos estrangeiros”.³⁹ A mudança do nome de Jacó é notável, dá-se na ocasião de uma luta travada contra Deus (e/ou contra um anjo, ambiguidade criada pelo texto bíblico), “a fim de conquistar a bênção agonística do novo nome que é Israel”.⁴⁰ Assim se narra a batalha:

E alguém lutou com ele até surgir a aurora. Vendo que não o dominava, tocou-lhe na articulação da coxa, e a coxa de Jacó se deslocou enquanto lutava com ele. Ele disse: “deixa-me ir, pois já rompeu o dia.” Mas Jacó respondeu: “eu não te deixarei se não me abençoares”. Ele perguntou: “qual é o teu nome?” – “Jacó”, respondeu ele. Ele retomou: “não te chamarás mais Jacó, mas Israel, porque foste forte contra Deus e contra os homens, e tu prevaleceste.” Jacó fez esta

³⁷ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p.66. Gênesis, capítulo 25, vers. 23.

³⁸ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 66.

³⁹ FUKS, 2000, p. 82.

⁴⁰ BLOOM, Harold. A Bíblia Hebraica. In: *Abaixo as verdades sagradas*. Trad. Alípio Corrêa de França Neto, Heitor Ferreira da Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 19.

pergunta: “revela-me teu nome, por favor.” Mas ele respondeu: “por que perguntas pelo meu nome?” E ali mesmo o abençoou.⁴¹

A luta, por um instante sob o domínio de Jacó, termina com o completo controle do estranho rivalizado que, além de não revelar seu nome, muda o de seu oponente. Jacó se torna forte, digno de um novo nome, pois travou um embate com um “alguém”, inominado, quicá, inominável. Desse modo, a aurora marca um despertar no confim da luta contra “alguém”, indefinido, mas que vem a ser Deus, como está dito na citação acima, ainda que o seja por meio de um anjo. O despertar da manhã define, pois, uma metáfora do acordar de Jacó, sua maturação espiritual, o reconhecer de Iahweh como Deus supremo presente em sua vida. A experiência rende-lhe coxear, sublinhando, outra vez, a mecânica e a espiritualidade da caminhada, do deslocamento da religiosidade judaica.⁴²

A troca do nome próprio pode significar uma estratégia, por parte do redator bíblico, de rasurar uma possível origem imoral, pois Jacó nasce, de acordo com a narrativa, segurando o calcanhar de seu irmão gêmeo Esaú e isso estaria gravado em seu nome. O modo como Jacó retém o irmão sugere a trapaça de interceptar a bênção que, à frente, na narrativa, seu pai reservava ao primogênito, Esaú, suplantado (*‘aqab*). Por isso, o nome Jacó poderia ser lido com certa carga imoral, todavia, após a mudança para Israel, até o fim de sua vida, ele seria uma pessoa de honra e integridade.⁴³ Consequentemente, o nome não marca apenas uma mudança por parte do indivíduo, o nome também produz uma transformação, revelando uma espécie “força” (desconhecida à mente contemporânea) ligada aos nomes próprios nesse contexto bíblico.

Na luta humana por um nome, ou renome, os construtores da Torre de Babel “disseram: ‘vinde! Construamos uma cidade e uma torre cujo ápice penetre os céus! Façamo-nos um nome e não sejamos dispersos sobre toda a terra!’”⁴⁴ Contudo, “contra o pano de fundo da história de Babel, o javista apresenta a vocação de Abraão. O povo procurava conquistar um nome, mas é o Senhor que tornará grande o nome de

⁴¹ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 77, Gênesis, capítulo 32, vers. 25-30.

⁴² ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Trad. Póla Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 115-7.

⁴³ VIVIANO, 2001, p. 82.

⁴⁴ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 48, Gênesis, capítulo 11, vers. 4.

Abraão”.⁴⁵ Desse modo, a ambição de fazer-se um nome pode ser entendida como plano insurreto de emancipação da humanidade e a ruína da Torre de Babel corresponde à ruína desse desmesurado projeto de emancipação. Assim, Abraão é feito um nome porque foi eleito, por deliberação divina, não por seu próprio poder ou proeza.

Os nomes próprios na genealogia geral, constituída pela própria Bíblia Hebraica, estabelecem ligações entre feitos exemplares, valores, crenças, patriarcas, famílias, tribos e coletividades maiores em redes narrativas. Assim, Israel representa os israelitas, mas também todas as tramas, toda a Bíblia Hebraica, desertos, guerras, conquistas, diásporas, exílios, fé, obediência e revolta numa grande rede de metáforas possíveis e combinações infinitas. De modo ilustrativo, diz-se: “Ismael filho de mãe orgulhosa e rebelde, torna-se ancestral das tribos do deserto, conhecidas por seu espírito selvagem e livre e, por sua natureza, belicosos”.⁴⁶ Assim, os nomes dos patriarcas correspondem a nomes de tribos e nações cujo espírito se encontra traçado nos personagens individuais.

Portanto, os nomes dos personagens da trama bíblica estão sob a mira estratégica das narrativas, como meio de se lhe adicionar ou subtrair valor e, por conseguinte, daquilo ou daqueles que descendem de tais nomes. Por isso, não se definem tão facilmente quanto se exemplificou por Ismael, pois as narrativas se amalgamam, expandem-se, combinam-se dando ensejo a significados e características imprevisíveis, como vestígio de um nome transmitido como tradição.

Assim, os nomes podem sofrer manipulações para servir à escrita das genealogias. Isso subordina a veracidade ao interesse (consciente ou não) a que serve, colocando-as independente da historicidade factual. Consequentemente, a genealogia toma autonomia para constituir-se parâmetro às práticas dos crentes, para, inclusive, constituir sua realidade, sem a necessidade de verificação e demonstração.

Em se considerando a aliança com Deus o ponto genealógico fundamental, os três patriarcas, Abraão, Isaac e Jacó, possuem lugar de destaque: “os três são com frequência generalizados como ‘vossos pais’ em especial como aqueles com quem Deus

⁴⁵ VIVIANO, 2001, p. 68.

⁴⁶ VIVIANO, 2001, p. 72.

fez uma aliança” [...].⁴⁷ Os nomes têm, como já se nota, funções variadas no corpo bíblico, marcadamente o de Israel:

os autores bíblicos usam o nome Israel de diferentes maneiras. Ele pode se referir ao patriarca Jacó; às doze tribos (constantemente designadas “os filhos de Israel” nos livros do Êxodos até Juízes); à monarquia primordial unida governada por Saul, Davi e Salomão; ao reino do norte dividido após a monarquia unida [...].⁴⁸

Desse modo, tem-se, a princípio, o povo de Israel formado por doze tribos correspondentes aos doze filhos de Jacó, cada qual ancestral epônimo de uma tribo. Na verdade, Israel pode ser o nome comum de uma multiplicidade:

longe de terem conquistado e povoado todo o território [de Canaã] como um povo unido (a impressão dada pelo livro de Josué em sua forma atual), as tribos não possuíam nenhuma unidade militar ou política na época de seu assentamento, sendo antes unidades independentes que avançaram cada uma por sua conta pelo território, em alguns casos encontrando oposição da população local. É quase certo que a idéia de Israel como uma família estreitamente unida de doze tribos que agiam de comum acordo antes, depois e durante o estabelecimento em Canaã é uma elaboração de um período posterior.⁴⁹

Segundo Roger Norman Whybray, a palavra “tribo” não denota uma unidade nômade, no contexto bíblico, mas, muitas vezes, um grupo de pessoas dedicadas à agricultura, ou mesmo urbanas. O maior interesse de se resguardar pela unidade tribal em separado é mesmo o motivo genealógico, isto é, a distinção de linhagens.⁵⁰ Por sua vez, a questão da unidade e da independência das linhagens serve também aos interesses de posse, pois, segundo Maas, “de acordo com as leis mosaicas, o solo palestino foi entregue às tribos e famílias definitivas. Para recobrir, no ano do jubileu, as posses dessas famílias, o reclamante tinha que provar sua descendência legal”. Os sacerdotes e

⁴⁷ NORTH NORTH, Robert. Abraão. In. *Dicionário da Bíblia*. METZGER, Bruce M.; COOGAN, Michel D. (Org.). Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. v. 1, p. 3. A esse propósito ver, por exemplo, Gênesis, capítulo 32, vers. 9; capítulo 43, vers. 23; Êxodos, capítulo 3, vers. 6, 15, 16; capítulo 13, vers. 11.

⁴⁸ MILLER, J. Maxwell. Israel. In. *Dicionário da Bíblia*. METZGER, Bruce M.; COOGAN, Michel D. (Org.). Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. v. 1, p.120.

⁴⁹ WHYBRAY, R. N. Tribos de Israel. In. *Dicionário da Bíblia*. METZGER, Bruce M.; COOGAN, Michel D. (Org.). Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. v. 1, p. 326.

⁵⁰ WHYBRAY, 2002, p. 326.

levitas também precisavam provar sua extração para exercer “suas funções honoráveis e remuneradas de suas ocupações”.⁵¹

É importante destacar essa ligação da genealogia aos interesses econômicos, ora referidos às necessidades básicas de sobrevivência, ora vinculados à desmesura da relação com o poder. A economia básica presente em todas as sociedades constitui relações sociais, parte de sua simplicidade ou complexidade. A genealogia frequentemente estabelece a continuidade regular da posse. Contudo, ela não se resume à função de regulamentação da propriedade e dos direitos, como se pôde comprovar até aqui.

A importância genealógica dos personagens bíblicos varia extensamente conforme o ponto a que se refira. Desse modo, se Abraão é referência para a constituição de uma linhagem do ponto de vista religioso, quando se tem em vista outro aspecto cultural, como é o conhecido humor judaico, um personagem feminino adquire vulto capital, a mulher de Abraão:

“riu-se, pois, Sara, no seu íntimo, dizendo consigo mesma: depois de velha, e velho também meu senhor, terei ainda prazer?” (Gn 18:12); seu riso é meio amargo, triste, irônico, mesmo cético, um prenúncio de muito riso judeu através dos tempos. Quando o filho Isaac nasceu, no entanto, “disse Sara: Deus me deu motivo de riso; e todo aquele que ouvir isso vai rir-se juntamente comigo” – seu riso é jubiloso e triunfante, comunicando-nos a sua delícia através da distância de quatro milênios.⁵²

Para uma sociedade patriarcal, como no contexto bíblico, Sara se consagra, quase como exceção, em um papel altamente representativo para a cultura judaica, graças à sedimentação que o tempo e a necessidade vital deram ao seu comportamento, pois, narradas e incorporadas, respostas tais como a de Sara, podem se repetir pela perplexidade judaica, como comportamento espontâneo, em situações reais de ameaça e desespero.

Desta forma, Abraão e Sara se configuram como fundadores de uma linhagem judaica, por assim dizer, cada qual por seu modo de responder ao divino, tornando-se

⁵¹ MAAS, Anthony, genealogy (in the Bible). In: *The Catholic Encyclopaedia*. New York: Robert Appleton Company, 1909. v. 6. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/06408a.html>. Acesso em: 13 maio 2010.

⁵² JOHNSON, 1995, p. 27.

referência para a tradição que ora os possa consultar como origem, vestígios de início – sejam imaginários ou não, sua retomada contumaz é efetiva. O patriarca com seu jeito cego: crente, confiante, obediente; sua mulher, com seu humor: ora triste, cético, amargo, irônico, ora, jubiloso e triunfante, configuram características criativas e vivas da cultura judaica.

A identificação ancestral de vestígios do que se configuraria posteriormente como um traço é possível graças à existência do texto bíblico, que pode ser tomado, entre outros modos, como repositório de narrativas de origem. Para Johnson, “os judeus são assim o único povo no mundo, hoje em dia, que possui um registro histórico [...] que lhes permite retrair suas origens até tempos muito remotos”.⁵³ Conquanto ele aponte para a existência histórica dos fatos bíblicos como essencial para a pesquisa da origem, por outro lado, é concebível que, a despeito da existência real de Abraão e Sara, suas narrativas, elas mesmas, sejam reais, criando e interferindo na realidade judaica.

Essa possibilidade de se tomar o texto bíblico como objeto de estudo para o retrair de características que se tornariam traços de uma linhagem é da ordem da leitura e, dessa perspectiva, podem-se retrair infinitas origens como infinitas são as leituras possíveis.

Do ponto de vista narrativo, ainda se poderiam destacar traços de sua configuração relativa ao tempo. Se as genealogias registram o passado, Abraão recebe uma promessa que abre o tempo futuro, pois, por meio da Aliança, Deus lhe promete terra e descendência, mas a realização dessas promessas não se dará ao longo de sua vida, já que é uma promessa de posteridade e para a posteridade:

[Disse Iahweh a Abrão]: “ergue os olhos para o céu e conta as estrelas, se as pode contar”, e acrescentou: “assim será a tua posteridade”. [...] Iahweh disse a Abrão: “sabe, com certeza, que teus descendentes serão estrangeiros em uma terra que não será a deles. Lá, eles serão escravos, serão oprimidos durante quatrocentos anos. É na quarta geração que eles voltarão para cá, porque até lá a iniquidade dos amorreus não terá atingido seu cúmulo”. [...] Naquele dia Iahweh estabeleceu uma aliança com Abrão nestes termos: “À tua posteridade darei esta terra, / do Rio do Egito até o Grande Rio [...]”.⁵⁴

⁵³ JOHNSON, 1995, p. 19.

⁵⁴ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 53, Gênesis, capítulo 15, vers. 5, 13, 18.

A abertura para o futuro se reflete em um dos mais reiterados mandamentos de Deus a Israel: “sê fecundo e multiplica-te. Uma nação, uma assembléia de nações nascerá de ti e reis sairão de teus rins. Eu te dou a terra que dei a Abraão e a Isaac; darei esta terra a ti e à tua posteridade depois de ti”.⁵⁵ Esse “depois de ti”, por conseguinte, é condição das alianças entre o Deus e os escolhidos. Ante tais considerações, justifica-se a importância da genealogia para o texto da Bíblia e o imperativo de procriação, para a narrativa dos eleitos. Assinala J. P. Fokkelman:

Da idade primeva em diante, o mandamento geral de Deus, “sede fecundo, multiplicai-vos e enchei a terra”, predomina ao longo do paradoxal episódio intermediário do Dilúvio [...] As listas de nomes no *toledot* (procriações) dos capítulos 10 e 11 implicam a realização do mandamento; a punição da humanidade em 11:9 é tanto punição quanto ordem [...].⁵⁶

A procriação, aliás, é o primeiro mandamento, a primeira frase dirigida ao humano, imediatamente após sua criação, conforme relato do primeiro capítulo no primeiro livro bíblico: “Deus os abençoou e lhes disse: ‘sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a’”.⁵⁷ O nome de Caim, primogênito do primeiro casal, refletiria a importância dessa ordem, pois significa: “procriei”.⁵⁸ Após o Dilúvio e a renovação do mundo, protagonizada por Noé, a narrativa inicia-se com a prescrição: “sede fecundo e multiplicai-vos”.⁵⁹ Fokkelman acredita ser esse o tema de unidade entre o *Gênesis* e os livros subsequentes. Ele destaca a insistência de termos hebraicos ratificando a importância desse mandamento:

A contribuição característica do *Gênesis* à Tora e aos livros subsequentes é indicada por sua própria palavra-chave *toledot*, literalmente “procriações”, da raiz *yld*, que usada para mãe (*yaldah*, “ela deu à luz”), pai (*holid*, “ele gerou”) e crianças (*nolad*, “ele nasceu”). As procriações propiciam uma estrutura sólida que sustenta e articula meticulosamente as várias seções do *Gênesis*. [...] Essa

⁵⁵ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 80, Gênesis, capítulo 35, vers. 11-12.

⁵⁶ FOKKELMAN, J. P. Gênesis. In: *Guia Literário da Bíblia*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Fundação Editorial da UNESP, 1977. p. 56.

⁵⁷ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 33, Gênesis, capítulo 1, vers. 28.

⁵⁸ VIVIANO, 2001, p. 63.

⁵⁹ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 45, Gênesis, capítulo 9, vers. 1.

imagem de concatenação revela a consideração maior do livro inteiro: vida-sobrevida-descendência-fertilidade-continuidade.⁶⁰

Observe-se que o primeiro livro bíblico, como o nome sugere, revela ao leitor a origem, a gênese, de modo geral, do universo, do homem e dos outros seres, mas ordena ainda a proliferação humana, a transformação do povo de Deus, na terra, em uma nação de dimensões extraordinárias. Trata-se da valorização máxima do que seja a extensão numérica da população. Seu vigor será medido, não apenas pelos grandes ou importantes feitos dos ancestrais, mas, com mais veemência, pela posteridade, pela capacidade de se multiplicar e exercer domínio, conforme o mandamento divino primeiramente enunciado.

Por essa via, a genealogia tanto é a possibilidade de resgatar um registro do passado quanto um plano para o desenvolvimento do futuro, a espera da realização de promessas divinas. Essa espera, aliás, iria tornar-se mais um traço da estirpe religiosa judaica, sua persistência em relação à fé para com o futuro, a espera pelo messias, pela proliferação e pela conquista da Terra Prometida. O texto bíblico, contudo, não é tomado apenas na qualidade de objeto de pesquisa, o qual demanda distância, mas é também objeto de crença e, por isso, constitui uma realidade religiosa. O texto bíblico é atuante sobre a vida dos religiosos, torna-se vivo, ganha a forma ritual, como o destaca Mircea Eliade, e, conforme essa perspectiva, “ensina-se à criança não o que o pai e o avô fizeram, mas o que foi feito pela primeira vez pelos Ancestrais nos Tempos míticos”.⁶¹

Assim, pode-se pensar que a genealogia pode ser tomada como um objeto de distância, enquanto é usado com intuito de pesquisa laica; quanto objeto de vivência religiosa, enquanto o texto é reatualizado em leituras rituais, tornando-se objeto imediato, de fé, isto é, torna o passado atual por meio do rito, recuperando o Ancestral Mítico em vez de um “sangue” que se diga nobre. Se não se trata, no caso da Bíblia Hebraica, de “Tempos míticos”, em sentido estrito, pois se reconhece nela um tempo histórico-linear, sua retomada ritual, contudo, empresta-lhe tal caráter.

Conforme Eliade, genealogias primevas, juntamente à cosmogonia e à teogonia, consistem em eventos primordiais, pertencentes ao tempo sagrado e, por isso,

⁶⁰ FOKKELMAN, 1997, p. 55.

⁶¹ ELIADE, 2006, p. 36.

o esquecimento desses eventos constitui falta grave, já que, basicamente, “as cerimônias religiosas são [...] festas comemorativas”.⁶² Na verdade, o resgate religioso do passado sagrado coincidiria com a entrada em uma dimensão atemporal, como viver o eterno presente.⁶³

Assim o fim do mundo, para a perspectiva mítica, já teria acontecido e se repetirá. O mito do Dilúvio, presente no *Gênesis*, é um exemplo desse caos primordial que é reestabelecido e renovado no mundo, constituindo-se num ciclo formado de narrativas em que “os mitos do Dilúvio são os mais numerosos e quase universalmente conhecidos”.⁶⁴ Esses mitos diluvianos relatam o fim do mundo no passado, sendo raros os que anunciam o fim no futuro. Todavia, além do fim diluviano, há uma escatologia teleológica, no livro bíblico do Apocalipse. Assinale-se, portanto, a quebra do eixo mítico ocorrida na Bíblia. O tempo mítico é cíclico, mas, após o dilúvio bíblico,⁶⁵ o tempo torna-se eminentemente linear:

O judeu-cristianismo apresenta uma inovação capital. O Fim do Mundo será único, assim como a cosmogonia foi única. [...] O tempo não será mais o Tempo circular do Eterno Retorno, mas um Tempo linear e irreversível. [...] para o judeu-cristianismo, o Fim do Mundo faz parte do mistério messiânico. Para os judeus, a chegada do Messias anunciará o fim do mundo e restauração do Paraíso.⁶⁶

As narrativas da Bíblia judaico-cristã se desenvolvem, sobretudo, como tempo histórico, em cronologia linear quando estabelecem um fim único para o mundo, todavia, sua vivência religiosa ainda permite o estabelecimento do tempo cíclico. Essas narrativas, portanto, podem ser aprendidas tanto como genealogia, objeto de distância, quanto como memória, objeto imediato de religião – objeto religioso, a genealogia é absoluta; se tomada com distância, torna-se relativa e possui inúmeras perspectivas.

Dessa forma, é de se esperar do narrador de sua própria história o colocar-se como centro. Assim, o *Gênesis* representa certa perspectiva, como um olhar “[...] aplicado também para elevar os hebreus sobre os povos da terra mais antigos”. Tal

⁶² ELIADE, 2006, p. 21, 97, 110.

⁶³ ELIADE, 2006, p. 80.

⁶⁴ FOKKELMAN, 1997, p. 44, 53.

⁶⁵ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 42, *Gênesis*, capítulo 6, vers. 9.

⁶⁶ ELIADE, 2006, p. 62.

perspectiva não permite uma avaliação negativa do que aí se encontra narrado como grandioso em relação aos outros deixados à margem. A necessidade de uma história épica é vital, já que sua função não é apenas a do registro, mas também a da integração, da resistência e da esperança contra o pano de fundo da violência, da diáspora e do exílio. Por essa via, observa-se, desde o episódio de Caim e Abel, a preferência de Deus pelos sacrifícios de Abel aos de Caim; ora, aquele era pastor e este agricultor: “o povo de Canaã era agricultor, os hebreus, pastores de ovelhas”.⁶⁷

Nos primeiros versículos do primeiro livro da Bíblia, Deus cria luminares, o grande e o pequeno, evitando os nomes sol e lua, considerados divindades no mundo pagão. Por isso, sutilmente está dito: não passam de luminares essas coisas, por outros povos, tomadas como deuses.⁶⁸ Também não é gratuita a escolha da serpente como o monstro articulador da expulsão do casal primevo, pois a serpente está ligada ao culto de fertilidade em Canaã. Tais cultos são fontes de corrupção para Israel e isso justifica, de certo modo, a escolha desse ente como causador do mal. A narrativa transforma a serpente, um deus estrangeiro, em monstro para inibir seu enaltecimento e culto. Cria-se, desse modo, simbolicamente, uma advertência a Israel.⁶⁹

O episódio do sobrinho de Abraão, Ló, ratifica a ideia de centralização do narrador, aqui, o olhar masculino. Ló foge de Sodoma acompanhado de sua mulher e filhas. A cidade é destruída por anjos que lhe poupam a família, expulsando-os da cidade. Os anjos, porém, advertem-lhes que não olhem para trás, mas a esposa não resistiu a esse impulso e, como punição, ficou transformada em estátua de sal. Ao fugir, Ló se instala em uma caverna, numa montanha, junto às duas filhas, e assim continua a narrativa:

A mais velha disse à mais nova: “nosso pai é idoso e não há homem na terra que venha unir-se a nós, segundo o costume de todo o mundo. Vem, façamos nosso pai beber vinho e deitemo-nos com ele; assim suscitaremos uma descendência de nosso pai.”⁷⁰

⁶⁷ CAMPBELL, Joseph. Deuses e Heróis do Levante: 1500-500 a.C. In: *As máscaras de Deus*. Trad. Carmen Fischer. São Paulo: Palas Athena, 2004. p. 87, 95.

⁶⁸ VIVIANO, 2001, p. 58.

⁶⁹ VIVIANO, 2001, p. 61.

⁷⁰ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 58, 59, Gênesis, capítulo 19, vers. 30-38.

A necessidade de embriagar, de ludibriar o pai para tirar-lhe o sêmen, mostra não se tratar de uma prática moralmente aceita. Viviano, ao comentar essa passagem, afirma:

Esta narrativa trata da ascendência dos vizinhos dos israelitas, que reconheciam ter com eles certo parentesco, mas que, mesmo assim, eram seus inimigos e impedidos de se tornar membros da comunidade da aliança (Dt 23,4). É provável que originalmente a história fosse contada em louvor dos ancestrais que tomam providências extremas para assegurar a continuação da linhagem familiar. Com certeza, eles não se envergonhavam de seus atos, pois seus filhos ostentam orgulhosamente nomes que falam de seus feitos: Moab (“de meu pai”) e Amom (“filho de minha consangüinidade”). O javista inclui a história a fim de depreciar a ascendência dos inimigos tradicionais de Israel.⁷¹

Toda e qualquer narrativa é perspectivada, por envolver, necessariamente, escolhas, eleições, cortes. A construção de genealogias na Bíblia descreve, naturalmente, as cenas referidas aos inimigos como inferiores. Destaca-se, pois, a poderosa arma adotada por Israel: as narrativas. Além de todo o enfrentamento de guerra, no confronto direto e sanguinário entre nações impelidas a disputar fontes escassas de sobrevivência, no deserto, Israel lança mão de uma arma mais poderosa: a arma branca da narrativa como escudo e como lança, para cunhar e preservar sua identidade. Assim, a genealogia de Moab e de Amom lhes forja uma origem imoral, como referência daqueles de quem se deve afastar e, ao mesmo tempo, torna-se motivo gregário e demarca a identidade de Israel, acossado pelas armas de seus adversários e adversidades. Lê-se, sobre esses povos, no *Dicionário da Bíblia*, Ló, verbete de Michel D. Coogan:

Essa história familiar é entremeada com narrativas etiológicas que explicam características topográficas (a coluna de sal do mar Morto) e vários nomes, especialmente Moab e Amom. A explicação da origem incestuosa desses vizinhos de Israel é ao mesmo tempo um reconhecimento genealógico de etnicidade partilhada e uma racionalização [...] da superioridade israelita.⁷²

⁷¹ VIVIANO, 2001, p. 74.

⁷² COOGAN, Michel. Ló. In. *Dicionário da Bíblia*. METZGER, Bruce M.; COOGAN, Michel D. (Org.). Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. v. 1, p. 183..

Desse modo, o caso de Ló reafirma a superioridade de um povo pela impressão de seu ponto de vista sobre a narrativa de suas relações. Há, todavia, outra perspectiva, nesse episódio de Ló e suas filhas, outra possível versão da verdade: é no mínimo estranha a situação de um homem copular estando tão embriagado a ponto de não reconhecer as próprias filhas. Como, sob a condição de tal torpor, ainda estar de posse da força viril necessária ao coito? Ora, os patriarcas são elevados à condição de fundadores de Israel e o texto bíblico apresenta o ponto de vista masculino. Justifica-se, portanto, a narrativa da perversão das filhas ludibriadoras ao lugar de um pai estuprador. Sugere-se que, talvez, o estupro tenha se transformado, pela forja de um escritor, em narrativa de trapaça feminina.

A cena, mais conhecida pelo personagem Onã, envolvendo Tamar e Judá, carrega, também, outro exemplo desse ponto de vista. Em tal ocasião, apresenta-se a aplicação da lei do levirato – prescrição da obrigatoriedade de um irmão dar a outro uma descendência se lhe acontecer de falecer estando casado. Assim, Judá, pai de Onã, tomou Tamar ao seu primogênito Her, mas ele foi morto por Deus. Por esse motivo, Judá ordena que Onã cumpra seu dever e engravide Tamar. Entretanto, “Onã sabia que a posteridade não seria sua e, cada vez que se unia à mulher de seu irmão, derramava⁷³ por terra para não dar uma posteridade ao seu irmão”.⁷⁴ Isso, de acordo com o texto, desagradou a Deus e também ele – Onã – foi morto.

A lei do levirato pretende, portanto, fazer prosseguir uma linhagem por meio do corpo de outro, do irmão. Se Onã estava autorizado a dar a Tamar um filho de Her, nota-se que uma árvore genealógica não refletiria o fato, todavia, a lei. Esaú, outro exemplo, vende a seu irmão Jacó seu direito de primogenitura.⁷⁵ Ora, o primogênito é o nascido primeiro. Têm-se, assim, dois possíveis desenhos de árvores genealógicas: um

⁷³ Como se nota, falta um objeto nesta frase, isto é, omite-se o termo a que “derramava” se refere. Talvez já esteja claro qual seria esse objeto, mas vale destacar que a tradução, preferencial para o uso acadêmico, a qual se usa nesta dissertação, a *Bíblia de Jerusalém*, simplesmente ignora a palavra hebraica זָרָה, que pode ser traduzida por semente, no sentido agrícola, ou por sêmen (ALTER, Robert. *The five books of Moses*. New York: W. W. Norton & Company, 2004). Essa lacuna se torna particularmente interessante no caso da tradução de um texto voltado de modo especial para a reprodução, para a prole e para a proliferação humana. Ao contrário do que Robert Alter defende (a tradução por sêmen), porém, parece que, de algum modo, o texto hebraico diminui o valor do corpo, já que um irmão pode dar descendência ao outro, não obstante a extinção de seu corpo. Ora, nesse sentido, não é o corpo que faz um descendente, mas a lei.

⁷⁴ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 84, Gênesis, capítulo 38, vers. 9.

⁷⁵ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 66, 67, Gênesis, capítulo 25, vers. 28-34.

para refletir a ordem do nascimento, outro, para a ordem da lei, que prevalece nesse contexto bíblico. De modo semelhante, Ismael, gerado por Agar, serva de Sara, embora primogênito de Abraão, não é filho da esposa. Do ponto de vista biológico, ou seja, de um cientista contemporâneo, a questão das descendências se torna comprometida, não se conformando a uma árvore genealógica que visa ao traço genético.

É concebível que outra possibilidade de se desenhar essa árvore seja a existência simultânea da linhagem que seria e não seria de Her, uma vez que, estando morto, o filho não pode ser dele, mas, prescrito pela lei, o filho de Onã seria, pois, de Her. Tal disposição coloca de lado o tão familiar princípio de racionalidade aristotélico de não contradição⁷⁶ – não que o objetivo seja refutá-lo, apenas não é um parâmetro suficientemente satisfatório para analisar esse ponto genealógico da Bíblia, o que a aproxima, como se verá, de recursos de ordenação como os usados por *A estranha nação de Rafael Mendes*.

O levirato é o recurso máximo contra o fim de uma estirpe, a negação da impossibilidade natural de procriação.⁷⁷ Se um homem é morto, pois, chame-se seu irmão, mas não se lhe deixe sem posteridade. Também fica evidente não ser dado à mulher o poder de fazer prosseguir uma estirpe, pois não basta a Judá receber um neto de Tamar, é preciso um membro masculino de sua família, segundo o costume, para que se cumpra a lei.

De acordo com a narrativa do *Gênesis*, havendo Deus tirado a vida de Her e de Onã, resta a Judá apenas um filho, Sela, ainda jovem para engravidar Tamar e cumprir o levirato em favor de Her. Judá ordena que Tamar espere Sela completar a idade apropriada. Ela percebe, entretanto, que o menino já é crescido e que Judá não promove o casamento. Isso teria instigado, conforme o texto, em Tamar, assim como nas filhas de Ló, o desejo de ludibriar para, a qualquer custo, conceber um filho e, por meio disso, conquistar direitos e usufruir privilégios econômicos. Percebeu que Judá subia a Tamna para tosquiar ovelhas:

⁷⁶ Note-se que a contradição não é sanada em se dizendo que o filho seria de Her da perspectiva da lei, mas não o seria desde o ponto de vista da natureza, pois, colocado simultaneamente num mesmo diagrama arbóreo, o nome de seu filho deveria estar e não estar sob o seu, ao mesmo tempo.

⁷⁷ No caso de Abrão e Sarai há também quem tente negar o fato natural da esterilidade. Percebendo-se estéril, ela recomenda que Abrão siga o costume e engravide sua serva egípcia Agar. Ora, o filho concebido nessa relação é um filho legal de Sarai, gerado pelo corpo da egípcia. Portanto, a natureza, ou o que seria o critério sanguíneo para uma árvore genealógica na modernidade, na Bíblia, está subordinado a outros critérios, como o da eleição divina e o da legislação.

então ela deixou suas roupas de viúva, cobriu-se com um véu e sentou-se na entrada de Enaim, que está no caminho de Tamna. Vendo-a, Judá tomou-a por prostituta, pois ela cobria o rosto. Dirigiu-se a ela no caminho e disse: “Deixe-me ir contigo!” Ele não sabia que era sua nora.⁷⁸

Essa estratégia transforma a condição da mulher, de objeto da construção da linhagem masculina, passando pela violência contra a mulher, em uma trapaça, uma esperteza executada por ela. Lembre-se, pois, desde o casal primevo, a mulher é desenhada como sedutora e corruptora, uma vez que Eva é culpada pelo mal primeiro, por ingerir do fruto proibido, bem como por oferecê-lo ao homem, em princípio, inocente. Por seu turno, é possível a leitura da extração lateral de Eva da costela de Adão, como constituição paralela, sem hierarquia, não um subproduto, caso contrário, Eva seria retirada de um membro inferior ou superior. Entretanto, constata-se a precedência de Adão e sua criação a partir do solo. A culpabilização da mulher frente ao homem é, porém, recorrente. Eva dá ouvidos à maligna serpente e seduz Adão. Assim, “porque escutaste a voz de tua mulher [diz Deus] e comeste da árvore que eu te proibira comer [...]”.⁷⁹ Comenta Mary Leith:

As mulheres na Bíblia são [...] menos importantes que os homens e sujeitas à autoridade masculina, mas, paradoxalmente, são também muito poderosas sob um aspecto, sua capacidade de persuasão e sedutora [...] [além disso, as mulheres estrangeiras são] perigosas, propensas a desviar seus parceiros do jvismo exclusivo.⁸⁰

Por conseguinte, a cena de Tamar e Judá reitera o papel das mulheres sedutoras e desviantes, perigosas para os homens e culpadas, inclusive pelo mal que eles cometem. Tamar seduz Judá e com ardil se engravida dele. Disso, dever-se-ia concluir que a relação sexual de Judá com sua nora acontece sob sua inocência e ardil da mulher – religada à serpente, a mulher. O mesmo procede às filhas de Ló, pois o embebedam para engravidar-se dele.

⁷⁸ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 84, Gênesis. 38:6-16.

⁷⁹ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 38, Gênesis 3:17.

⁸⁰ LEITH, Mary J. W. Mulheres. In. *Dicionário da Bíblia*. METZGER, Bruce M.; COOGAN, Michel D. (Org.). Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. v. 1, p. 213.

Proliferam, na Bíblia, estratégias de mulheres sedutoras, corruptoras e, muitas vezes, construtoras de uma linhagem feminina, à revelia do poder patriarcal masculino. Cite-se, como exemplo, a linhagem ismaelita, com Ismael, o filho natural de Abraão, bem como os filhos frutos incestuosos de Ló.

A recorrente marca da esterilidade entre as mulheres dos patriarcas, Sarai, Rebeca e Raquel, esposas de Abraão, Isaac e Jacó, respectivamente, são exemplares de como essa condição, considerada maldição, pode ser, até certo ponto, revertida. Ou antes, inaugura uma linha de descendentes paralela à da tradição. Para a sociedade bíblica, a descendência é de importância central e é curioso notar que o mal de cada casal, de cada par, recai sobre a mulher. A experiência das mulheres parece realmente filtrada pelo olhar masculino:

As famílias usualmente traçavam suas genealogias através da linhagem masculina, com os filhos herdando a maior parte dos bens do pai. O termo bíblico para a casa da família, “a casa paterna”, reflete a prioridade da linhagem familiar paterna. Uma esposa infiel ameaçava, portanto, mais do que a mera honra do esposo; a identidade dos seus filhos não mais poderia ser vinculada com segurança ao esposo e sua linhagem.⁸¹

Segundo Sigmund Freud, a centralização patriarcal também significou um avanço:

esse afastamento da mãe para o pai aponta [...] para uma vitória da intelectualidade sobre a sensualidade – isto é, para um avanço da civilização, já que a maternidade é provada pela evidência dos sentidos, ao passo que a paternidade é uma hipótese, baseada numa inferência e numa premissa. [...] Os seres humanos viram-se obrigados, em geral, a reconhecer as forças “intelectuais [*geistige*]”, isto é, forças que não podem ser apreendidas pelos sentidos (particularmente pela vista), mas que não obstante produzem efeitos indubitáveis e, na verdade, extremamente poderosos.⁸²

Com Freud é possível ler que, não obstante a paternidade, valor para a sociedade patriarcal, ligar-se à opressão da mulher, também poderia indicar, simbolicamente, um avanço e sinal de sua possível superação futura. Acrescente-se a

⁸¹ LEITH, 2002, p. 209.

⁸² FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo*. Trad. Maria Aparecida Moraes Rego. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 99. Em citando-se Freud, não se está concordando com todas as suas teses defendidas nesse livro, todavia, a citação restringe-se à contemplação da hipótese citada.

Freud que, se o afastamento da mãe implica distanciar-se do aparato sensorial em prol do intelectual, a hipótese da paternidade não se torna apenas abertura para se operarem inferências a partir de premissas, o que sobreleva o valor da lógica e do racional, mas também para o desenvolvimento da imaginação, uma vez que falta a certeza e perdura, ou instaura-se a dúvida. A lei e a fantasia se relacionam de forma agonística e suplementar, na Bíblia, sem que uma determine o desaparecimento da outra.

Verifica-se, assim, que o sangue não é o critério primordial de disposição dos indivíduos numa genealogia, antes, a eleição divina e a lei de multiplicação dela advinda, bem como as estratégias femininas de procriação, constituem muitas das famílias que fundam as narrativas bíblicas. Se por um lado, a distinção sanguínea marcasse uma descendência legal, Isaac seria, no caso de Abraão, o filho legítimo e sucessor do pai. Por outro lado, com Ismael, funda-se, como já foi dito, uma linhagem paralela, bastarda, que não deixa de constituir outra genealogia. Pelo levirato, demonstrou-se que a ausência física de um homem, por seu falecimento, não impede que ele ainda constitua uma linhagem.

O livro de *Gênesis* e a Bíblia Hebraica, assim, constituem-se, por uma genealogia judaica, o texto de fundação desse grupo humano, que muitas vezes se estende a grande parte da humanidade. A origem, sempre que preteridos os limites religiosos, possui perspectivas, recortes e pontos de vista adotados – neste caso, foi destacada a centralização do olhar masculino, hebraico. Todavia, para além da imposição desse olhar masculino, tal é a multiplicidade interpretativa possibilitada pelo texto bíblico, que suas leituras são imprevisíveis e Paul Johnson mostrou que Sara pode ser tomada como a formadora de uma linhagem da tradição judaica de incalculável importância: por meio de seu legado de humor, pois ele se tornou fonte de apoio contra a adversidade, medo e perplexidade, mas também, ao favorecer a concepção de Ismael por Agar, cria uma variante da própria família.

Desse modo, o conceito de genealogias, no plural, parece mais acertado para a Bíblia Hebraica, contudo, pode-se também dizer, no singular, de sua multiplicidade intrínseca, dada a forma belamente lacunar por que ela se compõe, demandando inexoravelmente suplementação, interpretação, aproximando-se, por isso, de *A estranha nação de Rafael Mendes* e do contemporâneo dispositivo do rizoma, em que cada ponto é provisório e permite o traçar de uma árvore igualmente volátil. Além disso, recursos

como a mudança de nome próprio, que no contexto do enredo bíblico pode ser apenas um marco ritual, quando tomado como objeto de leitura, de distância, mostra-se como uma possibilidade de afrontar o princípio racional aristotélico da identidade e da não contradição: na árvore bíblica, um pode ser igual a dois; um pode ser e não ser, ao mesmo tempo – foram dados os exemplos de Abraão e da aplicação da lei do levirato a Her e de como ficariam dispostos num diagrama genealógico arbóreo: os dois nomes, Abrão/Abraão; o filho concebido ao morto, que é e não é dele, ao mesmo tempo.

Assim, seria razoável pensar que a genealogia geral, constituída pelo próprio *Gênesis*, tenha surgido no contexto de formação do que, posteriormente, seria uma identidade judaica; teria surgido, ainda, na iminência da supressão dessa mesma identidade. Portanto, para além do interesse de posse, destaca-se a luta contra o medo de dissolução, de perdição do povo constantemente ameaçado e impelido à diáspora. Se essa hipótese estiver correta, as genealogias da Bíblia Hebraica são, ao mesmo tempo, fruto de uma experiência comum de grupo; parte de um mecanismo de manutenção dessa experiência e parte da criação da possibilidade dessa experiência coletiva. Walter Benjamin, ao discutir o conceito de *Erfahrung*, refere-se à experiência coletiva como meio de possibilitar a narrativa antiga. Acrescente-se a Benjamin apenas que também as narrativas possibilitariam as experiências coletivas, por exemplo, as de estratégias femininas de procriação no *Gênesis* poderiam constituir-se numa variante da genealogia patriarcal, abrindo a possibilidade de uma experiência não masculina. Portanto, as narrativas bíblicas em geral se tornariam condição de possibilidade para uma experiência comum (no sentido da *Erfahrung*) e coletiva. Assim, as narrativas poderiam ser condição para uma experiência coletiva, tanto quanto para sua própria manutenção, de tal modo como a experiência coletiva permite a existências das mesmas narrativas.⁸³

Por essa via, a genealogia constituída pela Bíblia pode ser entendida como uma arma branca: narrativas e modos de responder às afrontas dos adversários e adversidades, fortes na vida desértica, pela esperança no futuro, pela fé, pelas cenas de Abraão, pela perspectiva da aliança, da promessa divina e da crença em suas realizações; ou, pela resposta do humor, por Sara, perspectiva de perplexidade ante o incompreensível, o inacreditável, mas que vem a ser Deus, o Estrangeiro dos

⁸³ GAGNEBIN, J. M. Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 9.

estrangeiros – fé no que parece haver se tornado impossível; todas as narrativas que criaram certa realidade hebraica, sejam imaginárias ou não, tornaram possível, a uma comunidade, suportar o medo e acreditar na existência de um conjunto de indivíduos ligados pelo que poderia haver de mais forte e magnético: as palavras divinas.

Tendo apontado essas características gerais e introdutórias, cumpre dar o próximo passo e levar adiante a análise de Jonas, o personagem bíblico que figura no romance de Moacyr Scliar. Esse estudo deve permitir maior refinamento na especificação diferencial da genealogia na Bíblia e no romance contemporâneo e, até mesmo, a forma como *A estranha nação de Rafael Mendes* dispõe, em nova ordem, o personagem bíblico. A análise do romance deverá demonstrar como as lacunas das narrativas bíblicas são prolíficas e como elas ainda são vivas, podendo ser reinventadas, reencenadas e adquirir novas significações. Jonas introduz uma nova categoria que também deve comprometer a própria categorização: a monstruosidade, por meio do personagem “peixe grande”, e isso deve contribuir para desenvolver a análise e a concepção da genealogia como ordenação e origem, no seu modo literário.

2 DE JONAS

2.1 Jonas, ancestral de Rafael Mendes

Alguns personagens não se conformam a uma única face e logo são vistos em outras obras, como se ganhassem vida própria e extrapolassem qualquer projeto fixo de possíveis autores. Ao invés da fixidez de um projeto, podem ser encontrados em vários lugares ao mesmo tempo, inclusive de épocas diversas, tornando-se infinitos. Tal é o caso do profeta que foi capaz de rejeitar Deus: Jonas. Depois de se consagrar no livro bíblico homônimo, ele reaparece em comentários rabínicos, leituras iteradas no Yom-Kipur,⁸⁴ orações cristãs, fábulas infantis, nos *Sermões*⁸⁵ do padre Antônio Vieira, em letras de música popular brasileira, como em “Mestre Jonas”, de Zé Rodrix, e na literatura contemporânea, como em *Moby Dick*⁸⁶ (1851), do norte-americano Herman Melville, e em *A estranha nação de Rafael Mendes*⁸⁷, do gaúcho Moacyr Scliar, para ficar em uma mínima lista de exemplos.

Jonas, em sua reaparição no romance de Moacyr Scliar, inscreve-se na árvore genealógica de Rafael Mendes como o primeiro de seus ascendentes. O profeta é conhecido por fugir a uma missão designada por Deus e isso o torna um elemento destoante dessa linhagem, uma vez que, em geral, a genealogia procuraria assinalar um antepassado perfeitamente reto, seja por seus feitos, por sua virtude, por sua posição social, financeira, ou por algum dom especial.

Samar-Kand é o personagem genealogista que geriu a escrita dessa “árvore” levada a cabo pelo pai do protagonista, que registrou:

Explorando as raízes de minha família – o que envolveu estudo de documentos, de velhos alfarrábios, de brasões em talheres e até letras de cantigas de ninar, cheguei ao nome de Jonas, como o mais remoto dos meus antepassados conhecidos.⁸⁸

⁸⁴ Data comemorativa do calendário judaico, recomendação do próprio Deus transmitida a Moisés, é um dia de reflexão, arrependimento e perdão.

⁸⁵ VIEIRA, Antonio. Sermão da sexagésima. In. *Sermões*. São Paulo: Hedra, 2000.

⁸⁶ MELVILLE, Herman. *Moby Dick*. Trad. Irene Hirsch e Alexandre Barbosa de Souza. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

⁸⁷ SCLiar, Moacyr. *A estranha nação de Rafael Mendes*. Porto Alegre: L&PM, 1983.

⁸⁸ SCLiar, 1983, p. 77.

Conquanto a lista de documentos de que se valeu o pai de Rafael Mendes sinalize o engodo de sua construção, o genealogista assegura que tal trabalho é baseado em métodos seguros, científicos, ironia e crítica à ciência.⁸⁹

Jonas é um contraventor vultoso, pois desordena um papel religioso da maior importância, o do profeta, em geral, personagem especial para o texto bíblico, ligado a visões e falas de Deus, fazendo a intermediação entre a divindade e os demais homens que estariam em posição de comuns. Sua aparição no romance, portanto, aponta para uma subversão interna à própria “natureza” da função de seu personagem, isto é, a de profeta, fazendo da genealogia por ele inaugurada algo duvidoso e estranho.

Segundo o rabino Shimshom Bisker em *O livro de Yona*, Jonas, ao fugir à missão incumbida por Deus, alude à pessoa que vive apenas conforme seus desejos, esquivando-se de suas responsabilidades. Bisker afirma que o erro de Jonas teria sido basear-se em cálculos para descumprir a ordem divina e cita o livro bíblico do *Eclesiastes* como paralelo: “Deus criou o homem reto, mas ele procurou fazer muitos cálculos (Koelet 7,29)”.⁹⁰ Portanto, Jonas teria perdido sua retidão pelo uso do cálculo elevado sobre a ordem de Deus, como observa Bisker:

Devemos ter em mente que mesmo sendo todos os nossos cálculos verdadeiros, e todas nossas intenções sejam boas (*sic*), nada prevalece sobre um mandamento de Hashem.⁹¹ Portanto, o correto é reconhecer que nossos cálculos são limitados e o mandamento de Hashem está acima deles.⁹²

Quando o profeta se põe em fuga ao chamado de Deus, levado pelo desespero, parece disposto a tomar o primeiro transporte que o esconda da face divina. Contudo, valendo-se do cálculo, ao pagar por uma passagem de navio, já tem um destino premeditado: Társis, um lugar geograficamente remoto para as possibilidades tecnológicas então disponíveis para a navegação, um lugar em que, segundo a evidência enganada de sua razão, poderia fugir a Deus e a Seu mandamento.⁹³ Se a genealogia é

⁸⁹ Esse tema será explorado no quarto capítulo desta dissertação.

⁹⁰ BISKER, Shimshom. *O livro de Yona*, São Paulo: Shvat, 2009. p. 38.

⁹¹ Um dos nomes para designar Deus.

⁹² BISKER, 2009, p. 40.

⁹³ ACKERMAN, James, S. Jonas. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank. *Guia literário da Bíblia*. Trad. Raul Fiker, São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997. p. 252.

entendida eminentemente como um modo de ordenação, a relação entre Jonas e a palavra de Deus é significativa, na medida em que Seu mandamento, ordenador por excelência, deveria estar em posição absoluta, acima e além de qualquer cálculo. Assim o posicionamento oposto assumido por Jonas o torna uma espécie de ateu, posicionado contra a ordem determinada, uma voz destoante dentro do texto bíblico.

As características fundamentais de Jonas, isto é, os traços que configuram uma ancestralidade para o personagem fictício Rafael Mendes, protagonista do romance de Scliar, devem ser buscadas na relação que o profeta mantém com a palavra divina, pois nessa intersecção está posta a questão da ordem: a palavra divina absoluta, então, relativizada pelo mau cálculo do profeta. O pai do protagonista fixa Jonas, ao confeccionar sua árvore, escolhendo um personagem eleito por Deus e recorrente na literatura universal como seu ascendente, mas, principalmente, escolhe Jonas porque ele desafia a ordem e é um profeta estranho, cuja nação por ele encabeçada também seria estranha.

A estirpe de Rafael Mendes não se encontraria fundada no critério da consanguinidade, pois o romance de Scliar não se interessa por algo como a biogenética e possíveis caminhos científicos para resgatar uma informação definitiva sobre a relação hereditária que estaria dada desde sempre, de modo natural. Pelo contrário, o romance reabre um arquivo da tradição bíblica e apenas por meio da investigação de sua narrativa e de seus elementos literários é que se poderia traçar uma significação adequada ao estudo do romance e sua genealogia.

Desse modo, recuperar as implicações da palavra de Deus e a forma como o profeta se relaciona com ela é um desvio intrínseco a seu estudo enquanto formador de uma “origem”, pois, não sendo Jonas uma entidade clara e definida, hão de ser investigadas suas aventuras, suas errâncias, suas narrativas, por fim, há que fazer um recorte para abordá-lo e compor a ascendência e a ordenação da genealogia do personagem ficcional Rafael Mendes. O próprio romance, ao começo da descrição da genealogia de Rafael, registra sobre seus antepassados: “ao longo dos tempos, fugiram de país em país, de região em região, atravessaram mares, galgaram montanhas, vivendo estranhas aventuras, recebendo inquietantes chamados”.⁹⁴ Nesse sentido, cumpre passar a suas aventuras, sobretudo, à forma como Jonas lida com a palavra de Deus, pois aí se

⁹⁴ SCLIAR, 1983, p. 77.

encontraria uma interpretação adequada à sua própria figura e posteriormente à sua reaparição no romance de Scliar como elemento de uma genealogia literária.

2.2 Considerações sobre as palavras de Deus no livro de *Jonas*

“A palavra de Iahweh foi dirigida a Jonas [...]: Levanta-te [...]”.⁹⁵ Como se nota nesse trecho bíblico, a palavra divina possui um papel imperativo, uma função ordenadora. Segundo Northrop Frye, existe, em grande parte da Bíblia, “[...] afirmações epigramáticas ou oraculares que não estão ali para serem discutidas, mas aceitas e ponderadas, e seu poder absorvido por um discípulo ou leitor”.⁹⁶ Há recorrentes passagens na Bíblia que corroboram essa asserção. Nos dez mandamentos recebidos de Deus por Moisés, por exemplo, ordena-se: “não te prostrarás diante desses deuses e não os servirás, porque eu, Iahweh teu Deus, sou um Deus ciumento, que puno a iniquidade dos pais sobre os filhos até a terceira e quarta geração dos que me odeiam [...]”.⁹⁷

As leis são rígidas: as palavras do decálogo foram escritas em pedra: “Iahweh disse a Moisés: ‘Sobe a mim na montanha, e fica lá; dar-te-ei tábuas de pedra – a lei e o mandamento – que escrevi para ensinares a eles’”.⁹⁸ Confirma-se o vulto da obediência, por exemplo, por meio do profeta Moisés junto a seu povo:

Veio, pois, Moisés e referiu ao povo todas as palavras de Iahweh e todas as leis, e todo o povo respondeu a uma só voz: “nós observaremos todas as palavras ditas por Iahweh”. [...] “Tudo o que Iahweh falou, nós o faremos e obedeceremos”.⁹⁹

Se, como se percebe, nessa citação, Israel, o povo eleito, afirma obedecer às leis divinas, não é, contudo, o que acontece sempre. Depois da emancipação dos hebreus de sob o domínio egípcio, liderada por Moisés, o povo comete, reiteradas vezes, infração contra as leis de seu Deus. Por esse motivo, por persistir no desacato, Israel recebe de Deus o epíteto “cerviz dura”, o que espelha e justifica seu descontentamento:

⁹⁵ BÍBLIA DE JERUSALÉM, A.T. Jonas, capítulo 1, vers. 2. Trad. Do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. GORGULHO, G. da S.; STORNILOLO, I.; ANDERSON, A. F. (Coord.). São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional/Paulus, 2002. p. 1631.

⁹⁶ FRYE, Northrop. *O código dos códigos: A Bíblia e a Literatura*. Trad. Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004. p. 28- 29, 30.

⁹⁷ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 130. Êxodo, capítulo 20, vers. 5.

⁹⁸ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 137. Êxodo, capítulo 24, vers. 12.

⁹⁹ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 136-7. Êxodo, capítulo 24, vers. 3, 7.

“[...] tenho visto a este povo: é um povo de cerviz dura. [...] todos estes homens que viram minha glória e os sinais que fiz no Egito e no deserto, estes homens que já me puseram à prova dez vezes, sem obedecer à minha voz, não verão a terra que prometi com juramento a seus pais”.¹⁰⁰

“Cerviz dura” designa, assim, o descumprimento persistente das leis e a descrença que dirige ao caminho do erro; ademais, descrença que ignora todos os sinais e prodígios de Deus.

As palavras divinas não são unívocas, e sim portam um caráter francamente obscuro. Aliás, a própria figura de Deus se apresenta de forma enigmática, como em: “[...] Moisés aproximou-se da nuvem escura, onde Deus estava. [...]. [e disse Iahweh:] ‘Não poderás ver a minha face, porque o homem não pode ver-me e continuar vivendo’”.¹⁰¹ Erich Auerbach destaca a obscuridade do texto bíblico que, por exemplo, oferece escassos detalhes sobre personagens, contextos, mantendo sentidos ocultos:

[...] o crente se vê motivado a se aprofundar uma e outra vez no texto e procurar em todos os seus pormenores a luz que possa estar oculta. E como, de fato, há no texto tanta coisa obscura e inacabada, e como ele sabe que Deus é um Deus oculto, o seu afã interpretativo encontra sempre novo alimento.¹⁰²

Nota-se, nessa citação, a tensão estabelecida pelo texto bíblico que, de um lado, exige obediência e se apresenta como verdade absoluta; por outro, sua trama demanda investigação e interpretação. Assim, pois, como Deus é enigmático, Sua palavra, possuindo um amplo horizonte interpretativo e escasso detalhamento, indica ser, também, obscura. Embora Auerbach se refira mais especificamente ao caráter dos relatos, mesmo os mandamentos geram dissidências de compreensão. Ora, da perspectiva humana, seria de se esperar que as leis de Deus fossem pontos absolutos e claros para regular as ações morais e religiosas, todavia, elas não são autossuficientes. A escassez de detalhe no registro dos mandamentos cria a demanda de explicação, o que deverá ser buscado, então, por suplementos, comentários e debates. Isso gerou, na tradição judaica, longas discussões que se encontram registradas em obras como o

¹⁰⁰ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 148 e 223, Êxodos, capítulo 32, vers. 9; capítulo 14, vers. 22-23.

¹⁰¹ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 131 e 151, Êxodos, capítulo 20, vers. 21; capítulo 33, vers. 20.

¹⁰² AUERBACH, Erich. A cicatriz de Ulisses. In: *Mimesis*. Trad. Suzi Srankl Sperber, São Paulo: Perspectiva, 2002. p. 12.

Talmude e a *Mixná*. Ademais, esse desenvolvimento extrabíblico jamais será capaz de produzir uma explicação total e definitiva da significação a que se almeja. O segundo mandamento, por exemplo, conforme Henri Atlan, dá margem a uma interpretação que impede as leituras fechadas, como se lê em:

“Não farás para ti imagem esculpida de nada que se assemelha ao que existe lá em cima, nos céus, ou embaixo na terra, ou nas águas que estão embaixo da terra”. Esse mandamento é um impedimento para o culto, o fetiche, porque se trata de uma lei antiidolátrica em sentido amplo. Fixar um sentido e alçá-lo a único e verdadeiro pode ser entendido como uma forma de idolatria.¹⁰³

Desse modo, embora as palavras divinas sejam questionadas em toda a Bíblia, ao se considerar a interpretação de Atlan, a controvérsia faria parte de um acatamento mais geral. Berta Waldman, inclusive, afirma que “[...] a obediência ao segundo mandamento evita a ilusão da posse do sentido e gera um certo ateísmo da escritura, aberta a novas interpretações”.¹⁰⁴ Até mesmo Moisés, quando eleito para libertar os hebreus do cativeiro egípcio, hesita diante das ordens de Deus: “quem sou eu para ir a faraó e fazer sair do Egito os israelitas? [...]. Não posso, eu sozinho, levar todo este povo; é muito pesado para mim. Se queres tratar-me assim, dá-me antes a morte”.¹⁰⁵ Auerbach justifica esse tipo de desavença entre Moisés e Deus: “os relatos das Escrituras Sagradas [...] querem é nos dominar, e se nos negamos a isto, então somos rebeldes [...] e é justamente por isso que precisam de investigação profunda [...]”.¹⁰⁶ Moisés questiona as ordens divinas, que lhe parecem desproporcionais, mas continua diante de Deus.

De forma semelhante, Jonas recebe a ordem de se levantar para anunciar a punição divina contra a iniquidade da cidade de Nínive. O profeta, porém, na tentativa de fugir à missão, paga a alguns marujos em Jope uma passagem para Társis. Na viagem, no fundo do navio, adormece de tal forma que nem mesmo a ventania o

¹⁰³ ATLAN citado por WALDMAN, Berta. O que foi que ele disse? In: *Entre passos e rastros*. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 148.

¹⁰⁴ WALDMAN, Berta. O que foi que ele disse? In: *Entre passos e rastros*. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 148.

¹⁰⁵ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 106 e 218. Êxodo, capítulo 3, vers. 11; Números, capítulo 11, vers. 14.

¹⁰⁶ AUERBACH, 2002, p. 12.

desperta. Cego em sua desobediência, surdo para os sinais e avisos, o profeta continua mergulhado no sono oceânico. Comandante e guarnição temem que a tempestade seja manifestação de algum descontentamento de deuses contra a embarcação. Amedrontados, lançam a sorte que recai sobre o profeta, que é lançado ao mar e engolido por um peixe grande. No ventre desse monstro (em sentido mais convencional, isto é, a princípio, apenas por suas características extraordinárias), ele ora. Após três dias e três noites, narra o texto bíblico, Deus faz com que o peixe o vomite em terra firme. Finalmente, Jonas cumpre sua tarefa em Nínive, então, seus habitantes se arrependem de seus pecados e se convertem.

Após a conversão, Deus poupa os ninivitas. Jonas não se conforma com essa decisão, pois deseja a destruição de Nínive como castigo adequado aos erros da cidade. Assim, entende que sua missão fora vã e, como Moisés, clama por sua própria morte: “Mas agora, Iahweh, toma, eu te peço, a minha vida, pois é melhor para mim a morte do que a vida”.¹⁰⁷

Na continuação da narrativa, Deus faz crescer uma mamoneira para mostrar seu poder, aparentemente para dar sombra a Jonas. Contudo, no dia seguinte, um verme recebe a ordem de picar e secar o arbusto. O profeta reclama o desconforto pela exposição ao sol e ao açoite do vento. Deus, insinuando que Jonas manifesta compaixão pela mamoneira, mas não por Nínive, assim responde às suas lamentações: “[...] eu não terei pena de Nínive, a grande cidade, onde há mais de cento e vinte mil seres humanos, que não distinguem entre direita e esquerda, assim como muitos animais!”¹⁰⁸

Alguns dos ensinamentos divinos se dão de forma enigmática, isto é, sobressai, neles, a necessidade de discussão. Isso, pois, apesar do fato de se esperar que as leis divinas, essencialmente imperativo-ordenadoras, sejam claras e de apreensão imediata, exteriores à interpretação, no momento em que se transformam em palavras (bíblicas, ou suas interpretações), elas deixam de ser a Palavra, absoluta. Aquelas exigem discussão, enquanto Esta, se fosse alcançável, poderia ser compreendida imediatamente. A Palavra se perdeu, porém, na difusão da nuvem escura em que Deus se oculta e, agora, nenhum homem pode pronunciar Seu nome ou contemplar Sua face sem perecer. A compreensão dessa diferença entre a Palavra divina e as palavras sobre Palavra

¹⁰⁷ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1633. Jonas, capítulo 4, vers. 3.

¹⁰⁸ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1633. Jonas, capítulo 4, vers. 11.

configura uma parte importante da tradição judaica de discutir de modo incessante a Torá. Assim, diferentemente das doutrinas da Igreja Católica, sempre reguladas por um poder central e, portanto, por uma interpretação oficial que se arroga como única e como se estivesse de posse da verdadeira face de Deus, inúmeros comentários criaram textos paralelos e igualmente importantes e sagrados para os judeus.¹⁰⁹

A face divina, inapreensível, seria exemplo de uma supracategoria, algo monstruoso, pois não se deixaria conhecer de modo direto, nem classificar. O afa dogmático, por seu turno, buscaria definir essa Face, torná-la familiar e domá-la. Esse também poderia ser um dos propósitos da genealogia tradicional ante a angústia do mistério da origem: estipulá-la como dada, natural e/ou divinamente, uma ordem que perpetuaria de forma regular e segura as identidades e as alteridades.

Por essa via, a categoria da monstruosidade¹¹⁰ torna-se pertinente para questionar o argumento naturalista e a falsa segurança do conceito de identidade. Poder-se-ia fazer uma analogia entre a posse da verdadeira face de Deus e o resgate definitivo da origem, como se fosse a formação de uma genealogia natural e divina. Ambas poderiam ser entendidas como imposições arbitrárias, oficializadas. A monstruosidade, todavia, ensina que não se pode totalizar o saber referente à Palavra, ou à origem: a ordem hereditária é apenas uma entre várias ordens possíveis.

É notável como as palavras dos homens, marcadamente na tradição judaica, se relacionam com a Palavra de Deus, na perspectiva de uma monstruosidade, já que, para Jeffrey Jerome Cohen, “o monstruoso é uma espécie demasiadamente grande para ser encapsulada em qualquer sistema conceitual; a própria existência do monstro constitui uma desaprovação da fronteira e do fechamento”.¹¹¹ Ademais, conforme Jacques Derrida, a totalização é impossível, segundo uma ótica clássica, porque, parafraseando seus termos, a relação das palavras com a Palavra seria a relação da finitude com a infinitude.¹¹² A Palavra não seria evidentemente cerceável pelas palavras humanas. Ter-

¹⁰⁹ MALANGA, Eliana Branco. A interpretação judaica da Bíblia Hebraica, In: *A bíblia hebraica como obra aberta*, São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005 p. 195.

¹¹⁰ Entendida conforme a definição, explorada adiante, de Jeffrey Jerome Cohen.

¹¹¹ COHEN, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros: sete teses. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 32.

¹¹² DERRIDA, Jacques. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971. p. 238.

se-ia, desse modo: “um discurso finito na busca vã e cansativa de uma riqueza que jamais chegará a dominar”.¹¹³

Além de metaforizar os inatingíveis Infinito e Absoluto, o monstro se encontra no lugar das distinções que fixariam o Outro e o Mesmo. Nota-se, no livro de *Jonas*, a condenação de um povo estrangeiro, Nínive, que possui hábitos e leis diferentes daquelas prescritas aos hebreus. Pensa-se que há, ainda que apenas nesse momento da narrativa bíblica, um imperativo de manutenção da identidade por contraste. Deus ensina aos israelitas quem eles são, ao condenar, no outro, aquilo que o povo eleito não deve ser. A Bíblia pretenderia, por essa via, interpor um espelho entre Israel e as alteridades. O monstro não apenas estaria à ronda, no limiar das distinções, para punir os que ousassem passar ao outro lado do espelho, mas também seria a face do outro, refletida no lugar onde se deseja ver apenas o reflexo de si mesmo. Em *Jonas*, de quem se espera a reverência ao Deus de Abraão, encontra-se o comportamento do outro, o de ignorar Deus. Por seu turno, embora Nínive tenha escapado ao extermínio, só o conseguiu ao acatar as leis que lhe eram estranhas e pertencentes à cultura israelita. Assim, para que os ninivitas não fossem condenados à morte, foi preciso prescindir de seus costumes e agir em respeito aos ensinamentos pronunciados pelo profeta de Israel.

Não há, nessa passagem, somente a sugestão de se distinguirem os israelitas de alteridades circundantes de seu contexto, mas também a de as criar. Tome-se como ilustração o trecho do *Êxodo* em que Israel, fugindo ao cativeiro imposto pelo Egito, é tomado pela necessidade premente de estabelecer diferenças em relação às culturas alheias, sobretudo, a egípcia. Observe-se, por exemplo, em “[...] mas, entre todos os israelitas, desde os homens até os animais, não se ouvirá ganir um cão, para que saibas que Iahweh fez uma distinção entre o Egito e Israel” ou em “não vos torneis impuros com nenhuma dessas práticas: foram por elas que se tornaram impuras as nações que expulso de diante de vós”.¹¹⁴

Invariavelmente, as leis instituídas por Deus têm como parâmetro as alteridades, não para rechaçá-las, e sim para instituir as peculiaridades de Israel, sua diferença, sua força de resistência para as adversidades em terras desérticas. A maior e

¹¹³ DERRIDA, 1971. p. 272.

¹¹⁴ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 116 e 187. Êxodo, capítulo 11, vers. 7; Levíticos, capítulo 18, vers. 24.

mais insistente delas – das leis de contraste em relação aos outros povos – é a de que Deus é único e o culto a outros deuses implica negá-lo. Ora, sabe-se que os egípcios cultuavam vários deuses, assim como os babilônios e tantas outras culturas das proximidades de então, sendo o monoteísmo, aliás, novidade para esse contexto. Desse modo, não somente as leis de costumes, mas também aquelas distintivas e formadoras da identidade judaica, quase todas possuem a alteridade como modelo daquilo de que se deve afastar, embora, inconscientemente ou não, incorporando-a em larga medida.

O contexto do *Êxodo*, da libertação dos israelitas, é instável e poderia levar o povo hebreu ao desaparecimento definitivo. Isso justificaria a quantidade vertiginosa de ensinamentos, ademais, as duras punições prescritas para os infratores em toda a Torá. As leis e punições que ali pululam referem-se à preocupação em manter o povo eleito coeso: internalizar a crença e o medo, eis uma possível estratégia, prevista pelos ensinamentos sagrados. Por isso, alcinhar os infratores de “cerviz dura” e ameaçar com furor: descumprir a lei era, ao mesmo tempo, negar um grupo e trazer a iminência de dissolvê-lo e deixá-lo assimilar-se, tornar-se uma espécie de paisagem desértica. Para conseguir obediência e motivo gregário: a ameaça. As palavras divinas, portanto, tinham – entre outros – um papel organizador e diferenciador, estabelecendo a autoafirmação em contraste com a cultura alheia, impondo-se pelo medo. A obediência ao Deus, o único, torna-se, portanto, o grande motivo diferencial para a comunhão hebraica e é contra ela a grave ação do profeta.

Segundo Irene Nowell, o livro de *Jonas* teria sido escrito por volta do século V a. C., na Palestina. Alguns séculos antes, a Assíria conquista parte do reino de Israel. Em 587 a. C., Nabucodonosor e seu exército destroem Jerusalém e levam grande parte da população ao exílio na Babilônia. Adiante, com a derrota babilônica, o rei persa Ciro baixa um decreto concedendo o retorno aos judeus. O pano de fundo para o livro de *Jonas* seria essa terra devastada, a dolorosa labuta para a reconstrução e as desavenças disseminadas no interior de Israel. Na visão de Nowell, “os judeus que retornaram estavam convencidos de que haviam sofrido o exílio por causa de sua infidelidade a Deus”.¹¹⁵ Léon Poliakov ratifica belamente essa hipótese:

¹¹⁵ NOWELL, Irene. *Jonas*. In: *Comentário bíblico*. Trad. Babara Theoto Lambert. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 123.

Pode-se dizer que a história do judaísmo começa em 586 a.C., nas margens dos rios da Babilônia, e que foi preciso a separação forçada com a terra materna e o Templo para imprimir-lhe seu cunho de universalidade e de espiritualidade. Com toda certeza, o papel do primeiro exílio teve importância capital na elaboração das principais tradições judaicas: lá é que nasceu a indefectível fidelidade a Sião e que foram extirpados os últimos vestígios da idolatria; e lá é que o Pentateuco foi redigido em sua forma definitiva; foi lá, principalmente, que os exilados tiraram uma lição de sua história, que conseguiram dar um sentido a suas provações e perpetuar esse sentido, que eles desenvolveram sua memória particular de judeus.¹¹⁶

Suponham-se, provisoriamente, as observações históricas de Nowell e Poliakov como referência para uma leitura do livro de *Jonas*. Imagine-se que toda a dor relacionada ao exílio babilônico fosse realmente entendida como punição divina pelo desacato de Israel. Por esse motivo, Jonas não concorda que Nínive, capital da odiada Assíria, seja poupada do extermínio após seu arrependimento e sua conversão.¹¹⁷ A seus olhos, a misericórdia de Deus, nesse momento, seria uma injustiça para com o povo eleito, que, quando errou, fora punido de forma tão cruel. Ora, se as leis funcionassem de modo absoluto, seria presumível que o comportamento de Deus fosse regular, previsível, como executor das leis, ou sendo a Lei, e, assim como tivesse punido Israel, punisse também Nínive. Todavia, ainda uma vez, o funcionamento das leis é obtuso; a justiça, nebulosa.

Como Jonas é profeta, teria pressentido a misericórdia e, por isso, ele próprio justifica, tencionou fugir e negar seu desígnio. A misericórdia é, de acordo com seu ponto de vista, uma forma excessivamente flexível com que Deus lida com sua própria palavra, enquanto o profeta deseja o rigor estrito para ver o extermínio de seus inimigos e a realização do que, a seu ver, seria a justiça. Ele comete, portanto, outro erro de cálculo.

Cohen afirma, também, que uma das funções do monstro é encarnar a alteridade:

O monstro é a diferença feita carne; ele mora no nosso meio. Em sua função como Outro dialético ou suplemento que funciona como

¹¹⁶ POLIAKOV, Léon. *De Maomé aos Marranos*: história do anti-semitismo. Trad. Ana M. Goldberger e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1984. v. 2, p. 4.

¹¹⁷ NOWELL, 2001, p. 123.

terceiro termo, o monstro é a incorporação do Fora, do Além – de todos aqueles *loci* que são colocados como distantes e distintos, mas que se originam no Dentro. Qualquer tipo de alteridade pode ser inscrito através (construído através) do corpo monstruoso, mas, em sua maior parte, a diferença monstruosa tende a ser cultural, política, racial, econômica, sexual.¹¹⁸

Apesar de, como se viu na primeira parte deste capítulo, os ninivitas representarem, no livro de *Jonas*, uma alteridade em princípio condenável, nem por isso são descritos como monstros. O profeta deveria anunciar, em nome de Deus, que, se Nínive continuasse a cometer o mal, seria punida em breve: “ainda quarenta dias, e Nínive será destruída”.¹¹⁹ Porém, os israelitas também cometeram muitos males aos olhos de Deus. O prazo de quarenta dias repete, simbolicamente, os quarenta anos da errância de Israel pelo deserto, por sua desobediência, enquanto rumavam à terra Prometida. Nesse sentido, os ninivitas seriam metáfora dos próprios israelitas, da punição que lhes seria infligida, caso persistissem no mal.

Constata-se, no livro de *Jonas*, que todos os personagens são piedosos, desde os marinheiros, pois rogam a Deus para que os livre da fúria do mar, até os ninivitas, inclusive o rei e os animais, jejuam e se convertem. Apenas o profeta Jonas, um israelita de cerviz dura, resiste e desobedece.¹²⁰ Os ninivitas não possuem uma figuração diferenciada de outras alteridades que aparecem no corpo bíblico, uma vez que apenas algumas delas são feitas monstro como em: “lá também vimos gigantes [os filhos de Enac e sua descendência de gigantes]. Tínhamos a impressão de sermos gafanhotos diante deles e assim também lhes parecíamos”.¹²¹ Veja-se, contudo, que os ninivitas só são caracterizados moralmente: corrompidos. Nada mais os caracteriza para serem tomados por monstros.

Cohen também suscita a etimologia, *monstrum*, que significa “aquele que revela”, “aquele que adverte”.¹²² Assim, além de metaforizar o Infinito e as alteridades, pode representar ainda uma revelação ou advertência. O peixe grande, no caso de Jonas,

¹¹⁸ COHEN, 2000, p. 32.

¹¹⁹ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1632. Jonas, capítulo 3, vers. 4.

¹²⁰ BÍBLIA DE JERUSALEM, 2002, p.1252.

¹²¹ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 222. Números, capítulo 13, vers. 33.

¹²² COHEN, 2000, p. 27.

cumprir com ambas as funções (a de advertência e a de revelação), mas não Nínive – outra vez afastada da caracterização de monstruosidade. No ventre do peixe grande Ihe é revelada a verdade de que não há como fugir à face e aos desígnios de Deus, pois Ele habita todos os lugares. Desse modo, o peixe grande tem, por um lado, uma função cultural pedagógica, por outro, serve à validação de um sistema consolidado. Na visão de Cohen, “para que possa normalizar e impor, o monstro está continuamente ligado a práticas proibidas [...]. [para] validar um sistema fechado, hierárquico, de liderança e controle naturalizados, onde todo homem tinha um lugar funcional”.¹²³ Jonas tenta escapar de seu lugar funcional: do lugar reservado ao profeta e é justamente nessa ocasião que o monstro surge. Ademais, Cohen salienta ser característico ao monstro sua aparição em momentos de crise e também isso se confirma,¹²⁴ pois o profeta é obrigado a sair de sua zona de conforto e estabilidade, sair de seu sono e se atirar no mar, por estar em crise ou para entrar em crise, de todo modo, em sua experiência com o peixe.

Jonas representa certa maneira de lidar com a palavra divina, eminentemente pela contestação e resistência. Desse modo, o peixe grande pode ser entendido como a própria palavra de Deus, e permanecer em seu ventre seria comparável a refletir e reverenciar a palavra divina. Significaria, ainda, o deslocamento do peixe no fundo do oceano, o do próprio Jonas em sua relação com essa palavra.

Contudo, não predomina, no livro do profeta, esse jeito reverente de dentro do peixe: a relutância é mais frequente. Segundo James S. Ackerman, Jonas prefere a morte a viver, pois não aceita a decisão misericordiosa de Deus.¹²⁵ Ackerman observa a constante proximidade entre Jonas e a morte dada por signos do plano inferior, o Xeol (mundo dos mortos), por exemplo; desde o momento em que decide fugir de diante da face de Deus, constata-se o uso do termo hebraico *yarad*, descida: “ele ‘desceu’ a Jope, ao navio e ao fundo do navio. Depois, deitou-se e adormeceu profundamente, este último termo mais uma vez ecoando o padrão de descida de *yarad*”.¹²⁶

Além dessas inúmeras descidas, o próprio Jonas pede para ser lançado ao mar. No navio, os marinheiros se empenham em salvar suas vidas. Eles inclusive fazem o

¹²³ COHEN, 2000, p. 43 e 48.

¹²⁴ COHEN, 2000, p. 30.

¹²⁵ ACKERMAN, 1997, p. 258.

¹²⁶ ACKERMAN, 1997, p. 253.

possível para salvar a vida de Jonas, que pouco dá por isso. Somente no ventre do monstro, diante da oportunidade de passar por uma crise, o profeta lança sua prece, que é um “cântico de ação de graças por *ter sido* libertado do domínio da morte”.¹²⁷ Assim ele ora: “de minha angústia clamei a Iahweh,/ e ele me respondeu;/ do seio do Xeol pedi sua ajuda,/ e tu ouviste a minha voz”.¹²⁸

A escolha de fugir para Társis também é significativa a respeito da relação de Jonas com a morte:

Társis [...] fica em alguma parte do Oeste distante e é um lugar onde YHWH não é conhecido (Isaías 66:19). [...] Uma vez que a história descreve YHWH como o Deus criador todo-poderoso, ela situa Társis nos confins da terra, onde a morte e o caos começam [...]. Para Jonas, portanto, Társis pode paradoxalmente representar um lugar agradável e seguro na borda da não-existência.¹²⁹

Há inúmeros indícios de que Jonas experimenta uma espécie de inanição e paralisia. Lembre-se, ademais, que seu nome significa:

[...] “pombo, filho da verdade”, e que o pombo tem duas características principais na Bíblia Hebraica: ele é facilmente afugentado e busca refúgio seguro na montanha (Eze. 7:16, Salmos 55:6-8), e geme e se lamenta quando atormentado (Naum 2:7, Isaías 38:14, 59:11).¹³⁰

Ackerman também chama a atenção para o fato de que, tanto no interior do navio quanto no interior do peixe, o profeta tem “a mesma falsa segurança semelhante à morte”. Em seguida, sugerindo associação, ele interroga sobre a ânsia que o profeta manifesta, mesmo no ventre do monstro, por voltar ao Templo:

[...] em que medida não estaria a história alinhando o Templo ao interior do navio e à barriga do peixe – como um outro abrigo semelhante à morte que ele espera poder protegê-lo da realização de sua missão divina?¹³¹

¹²⁷ ACKERMAN, 1997, p. 254.

¹²⁸ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, 1632, Jonas, capítulo 2, vers. 3.

¹²⁹ ACKERMAN, 1997, p. 252.

¹³⁰ ACKERMAN, 1997, p. 252.

¹³¹ ACKERMAN, 1997, p. 255.

Embora a pertinente aproximação entre o ventre monstruoso, o fundo do navio, o Templo e a falsa sensação de segurança semelhante à morte, com Cohen é possível pensar, também, a função oposta que esses lugares podem manifestar, pois: “o monstro nos desperta para os prazeres do corpo, para os deleites simples e evanescentes de ser amedrontado ou de amedrontar – para a experiência da mortalidade e da corporeidade”.¹³² O próprio Ackerman destaca outra conotação de Társis como luxúria, desejo, deleite, conquanto “na borda da não-existência”.¹³³ O monstro, portanto, traz à vida, desperta sentimentos e sensações primitivas de erotismo e de medo. Com essas palavras a oração de Jonas agradece aquele momento, no ventre do *monstrum*, pela “revelação” e pela “advertência”: “mas tu fizeste subir da fossa a minha vida,/ Iahweh, meu Deus”.¹³⁴

A ordem de que o peixe “vomite Jonas”, ainda conforme Ackerman, produz o efeito de sátira, de algum modo, jocoso. Se a narrativa quisesse efeito diferente, não seria difícil, pois: “há muitas outras palavras hebraicas para dar à luz nosso herói em terra seca”.¹³⁵ Assim, a palavra de Deus, no livro de *Jonas*, seria colocada mais próxima de seu leitor, já que argumenta Bakhtin: “o riso tem o extraordinário poder de aproximar o objeto, ele o coloca na zona de contato direto, onde se pode apalpá-lo sem cerimônia por todos os lados, revirá-lo, virá-lo do avesso [...] e experimentá-lo à vontade”.¹³⁶

Por essa via, a ordem divina seria levemente desconstruída, embora no momento mesmo de sua afirmação, contribuindo, de certo modo, para sua relatividade.

Jonas não é o único caso de ironia e humor no texto bíblico, que é, na verdade, todo atravessado por esses recursos de linguagem. Para dar outro exemplo, lembre-se do caso da jumenta de Balaão. Este personagem é convocado por Balac, rei de Moab, a amaldiçoar os israelitas que ameaçam arrasar seu reino. Entretanto, quando Balaão invoca Deus para lançar o augúrio contra o povo que saiu do Egito, Ele lhe responde negativamente, que não deve cumprir-se tal maldição. No dia seguinte, os príncipes de Balac são enviados outra vez para insistir que Balaão amaldiçoe Israel. Nessa mesma

¹³² COHEN, 2000, p. 49.

¹³³ ACKERMAN, 1997, p. 252.

¹³⁴ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1632. Jonas, capítulo 2, vers. 7.

¹³⁵ ACKERMAN, 1997, p. 255.

¹³⁶ BAKHTIN, Mikhail. Epos e Romance. In: *Questões de literatura e de estética*. Trad. Aurora Fomoni Bernadini. São Paulo: Hucitec; Unesp, 1993. p. 413.

noite, o profeta sonha que Deus permite sua jornada junto aos príncipes para execrar os israelitas e impedir suas ações. Na manhã seguinte, o profeta sela sua jumenta e ruma a Balac. Sua partida excita a ira de Deus, que envia seu Anjo para barrar-lhe a passagem. A jumenta de Balaão vê o Anjo com a espada desembainhada e sai da estrada em direção ao campo. O profeta não vê; sua jumenta, sim. Porque a jumenta se retira da estrada, Balaão a espanca. A jumenta se recusa outra vez a retornar ao caminho, por ver o Anjo, e é espancada com golpes de bordão:

Então Iahweh abriu a boca da jumenta e ela disse a Balaão: “Que te fiz eu para teres me espancado por três vezes? [...] Não sou eu a tua jumenta, que te serve de montaria toda a vida até hoje? Tenho o costume de agir assim contigo?” Respondeu ele: “não”.¹³⁷

Só então, depois de a jumenta explicar ao profeta, ele alcança enxergar o Anjo. É, sem dúvida, uma grande ironia que o profeta (personagem que deveria fazer previsões, enxergar além do que podem os homens comuns) não repare no que até mesmo sua jumenta vê.

De modo semelhante, Jonas se recusa a ver o que todos viam: a presença de Deus em seu caminho. Ao fim do livro, os ninivitas são comparados a animais sem discernimento entre esquerda e direita, mas é Jonas que parece incapaz. Mesmo depois de ter passado pela experiência da reclusão nas entranhas do monstro, mesmo depois de cumprir a palavra e a ordem divinas, Jonas ainda teima mais uma vez: “mas agora, Iahweh, toma, eu te peço, a minha vida, pois é melhor para mim a morte do que a vida”.¹³⁸

Há uma passagem bíblica que declara: “se o profeta fala em nome de Iahweh, mas a palavra não se cumpre, não se realiza, trata-se então de uma palavra que Iahweh não disse”.¹³⁹ Não enxergando que sua profecia se cumpriu, mas calculando apenas que isso implicaria a destruição da “grande cidade”, Jonas teria colocado sua própria ação em dúvida, talvez, entendendo-se, a si mesmo, como falso profeta, fraude. Pelo menos, esse pode ser o ponto de vista do profeta-humano, limitado e cego para as realizações de seu Deus.

¹³⁷ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 236. Números, capítulo 22, vers. 28-30.

¹³⁸ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1633. Jonas, capítulo 4, vers. 3.

¹³⁹ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 281. Deuterônimo, capítulo 18, vers. 22.

O livro profético, carregado de humor e ironia, torna-se, assim como um monstro, um corpo híbrido que impediria o fechamento fundamentalista sobre as leis e os ensinamentos divinos e instauraria a dúvida sobre as palavras divinas ou sobre o entendimento que o humano faz sobre elas. Desse modo, as ações do próprio Jonas dariam ensejo à existência do monstro.

Embora se manifeste como desobediente, o profeta exige o extermínio de Nínive, requer de Deus uma obediência estrita e intransigente de suas próprias palavras, portanto, seu cálculo possui um ímpeto comparável ao de um fundamentalismo, o que, em seu livro, torna-se risível.¹⁴⁰ Ele exige que Deus extermine Nínive, pois apenas isso seria, para ele, a realização da justiça. Em concordância com a leitura do segundo mandamento, proposta por Atlan, como se verificou, Deus mostra o imprevisível de sua palavra, de sua justiça e de sua misericórdia, por isso, nenhum homem, nem mesmo um profeta, está de posse definitiva de seu sentido.

Assim como o peixe grande, a monstruosidade da Palavra impede que ela seja encapsulada por conceitos, que seja definível absoluta e definitivamente por palavras humanas. Ao contrário, é apenas a Palavra, o peixe grande, a monstruosidade que podem envolver o homem e o pôr a produzir palavras, sempre fragmentos pulverizados que almejam a totalidade: “[...] a interpretação monstruosa é tanto um processo como uma epifania, um trabalho que deve se contentar com fragmentos [...]”.¹⁴¹ Semelhantemente, a Palavra sempre escapa, o monstro jamais se revela por completo: “[...] ele sempre se ergue da mesa de dissecação quando os seus segredos estão para ser revelados e desaparece na noite”¹⁴² (ou desaparece na nuvem escura, através da qual nenhum homem pode olhar sem perecer).

No momento em que Jonas é engolido, o texto bíblico passa da prosa à poesia, evidenciando-se, assim, a importância da passagem, de certo modo, condizente com a função de revelação do monstro, da Palavra. Ainda por um momento, a solenidade, um

¹⁴⁰ Entende-se por fundamentalismo a definição do Dicionário Houaiss: “qualquer corrente, movimento ou atitude, de cunho conservador e integrista, que enfatiza a obediência rigorosa e literal a um conjunto de princípios básicos [...]”. HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

¹⁴¹ COHEN, 2000, p. 30.

¹⁴² COHEN, 2000, p. 26.

tanger do sagrado, como se Jonas recuperasse, pela experiência da monstruosidade, o temor a Deus, a reverência:

Lançaste-me nas profundezas, no seio dos mares,/ e a torrente me cercou/ todas as tuas ondas e as tuas vagas/ passaram sobre mim./ E eu dizia: Fui expulso/ de diante de teus olhos. Todavia, continuo a contemplar/ o teu santo Templo!/ As águas me envolvem até o pescoço/ o abismo cercou-me,/ e a alga enrolou-se em volta de minha cabeça.¹⁴³

Conforme a citação, Jonas já não está em fuga, mas clama a Deus, comprovando a múltipla função da monstruosidade, a relação com a alteridade divina e com as alteridades culturais. Desse modo, o peixe grande possui uma função constituinte da identidade, conquanto mantendo seu conflito intrínseco, sua impossibilidade de fechamento. Se a palavra identidade possui uma conotação de essência por seu sufixo “-idade”, formador de substantivo abstrato, diga-se que o monstro habita as possibilidades de identificações, nos limiares de conflito contra a quietude aparentemente definitiva do Mesmo.

Jonas, portanto, juntamente com o peixe grande destacam-se, no livro bíblico, por fazer ruir as estruturas de classificação e ordenação, que hoje passam por tradicionais. Contra as genealogias que reúnem o reto e o Mesmo, encontram-se: o profeta, por ser um elemento destoante às queixas e cálculos, fugindo a seu papel e missão; o peixe grande, fazendo parte da mesma narrativa, por incorporar a categoria que contesta a si mesma, a monstruosidade. Isso deve ser tomado em consideração para pensar a genealogia de Rafael Mendes, que, afinal, não se filia a um sangue, mas a narrativas, a vestígios de tradições, de certo modo, resgatados.

O profeta e a monstruosidade¹⁴⁴ são reencenados em *A estranha nação de Rafael Mendes* e em *Moby Dick*. Cada romance potencializa, a seu modo, os pontos de desvio que os constituem como elementos estratégicos para a criação de novas ordens, particularmente, a da genealogia literária, como segue abaixo.

2.3 A reaparição de Jonas e da monstruosidade em *A estranha nação de Rafael Mendes* e em *Moby Dick*

¹⁴³ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1632. Jonas, capítulo 2, vers. 4-6.

¹⁴⁴ Por meio do peixe grande, mas não apenas, como se verá à frente.

Em toda a árvore genealógica literária do personagem Rafael Mendes, um traço é recorrente, o da perplexidade, uma espécie de dúvida: a iminência da descrença perpassa todas as gerações até o protagonista. Desse modo, o personagem Jonas no romance de Scliar sugere que sua existência genealógica na árvore de Rafael Mendes se deve a uma falha no conhecimento, falha em compreender Deus e suas ordens, sendo esta a primeira frase que o anuncia no romance: “[...] perplexo, recebeu Jonas do Senhor a missão [...]”. *A estranha nação de Rafael Mendes*, ao apresentar Jonas como perplexo, prossegue na ideia do cálculo e de sua falha, tal como no livro bíblico, no qual, ao invés de atender imediatamente ao chamado, o profeta foi arrojado a um estado meditativo, de admiração e descrença. Ele se torna, assim, o anúncio de uma característica recorrente aos personagens dessa genealogia literária, o de receberem “inquietantes chamados” e o de ficarem perplexos.¹⁴⁵

A diáspora hebraica, desde seus vestígios bíblicos, deveu-se a perseguições, violências, necessidades vitais de autopreservação. Todavia, no romance, o motivo dessa dispersão é indicado apenas por “inquietantes chamados” que proporcionaram, ao fim, “estranhas aventuras”. Ora, conquanto se aponte, em princípio, a ignorância, a perplexidade como contra resposta aos “chamados”, a atitude de Jonas, embora se lhe assemelhe, não é igual à do filósofo ateniense Sócrates, conhecido por sua máxima, qual seja, a de afirmar saber de uma única coisa: a de nada saber.¹⁴⁶ O ateniense toma sua ignorância (em sentido não pejorativo) para fazer filosofia e interferir na *polis*, exercer sua função política e pedagógica aos jovens atenienses. Sócrates, contudo, ainda aposta no poder da razão, na existência do bem e no fato de que seu conhecimento, seu cálculo, por assim dizer, seria suficiente para garantir uma ação moralmente boa.¹⁴⁷

Enquanto Sócrates persistiu na filosofia e, portanto, no investimento racional, a despeito de seu iterado fracasso evidenciado nas aporias presentes em seus diálogos, Rafael Mendes, também partindo da falha do conhecimento, pois lhe é vetado conhecer o pai, sobre o qual, porém, não deixa de questionar, lançou-se na aventura da

¹⁴⁵ SCLiar, 1983, p. 77.

¹⁴⁶ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. Maria Lacerda de Moura. São Paulo: Ediouro, 2001. p. 42.

¹⁴⁷ REALE, Giovanni. Sócrates e os socráticos menores. In: *História da filosofia antiga*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993. v. 1.

imaginação, nas palavras do romance: “à falta de soluções, fantasias; à falta de respostas, imaginárias possibilidades”.¹⁴⁸

Jonas, em Scliar, parte, por assim dizer, do ponto morto do conhecimento, da perplexidade, rumo às aventuras, constituindo uma genealogia literária. As narrativas do próprio Rafael Mendes ali se redobram, pois ele também recebe um estranho chamado quando encontra uma misteriosa caixa à sua porta que o convida a conhecer seu passado, o que parece uma missão inescapável: queira ou não, descobrirá suas ligações com Israel, essa nação judaica historicamente marginalizada. Tal descoberta, que é também uma construção (uma identificação e não uma identidade dada), iria obrigá-lo, como se fosse uma missão, a sair de sua condição assimilada e inconsciente rumo à responsabilidade por um passado que não cansa de repetir-se no presente, isto é, as perseguições aos judeus, a ânsia, por assim dizer, de totalitarismos de Estado ou o resultado de uma de uma dinâmica da economia.

O Jonas bíblico tem de lidar com o chamado transcendente de Deus; Rafael Mendes, por seu turno, é chamado por uma caixa, deixada à porta de seu apartamento sem informações prévias. Antes de abri-la, o protagonista põe-se a divagar imaginando o que ela conteria e chega a pensar no caso de conter uma bomba, mas aberta, revelou objetos sem nenhuma aura, distantes das coisas transcendentais: roupas velhas, chapéu, botinas, gravatas e alguns livros envelhecidos, já amarelados, textos históricos, quase todos.¹⁴⁹ Além disso, encontra um bilhete do genealogista Samar-Kand, que lhe pede para entrar em contato, afirmando que tais objetos pertenceram ao pai de Rafael, que possuía o mesmo nome do filho.

Desse modo, a caixa ecoa o estômago do peixe grande e constitui uma metáfora da própria genealogia literária, uma nova forma de “chamado” diferente da voz divina, a qual, por seu modo peculiar, porta uma missão: a de reabrir os arquivos da tradição judaica e tornar-se testemunha dela, das violências por que passou, inoculando uma narrativa particularmente dissidente no seio da vida de um personagem sem memória.

Assim, fazem-se eco a dormência de Jonas no fundo do navio, sua tentativa de escapar de Deus e a dormência de Rafael, personagem em um cenário tipicamente

¹⁴⁸ SCLIAR, 1983, p. 276.

¹⁴⁹ SCLIAR, 1983, p. 24.

contemporâneo, trabalhando em uma financeira, sempre às pressas para realizar seus deveres, demasiadamente ligado ao futuro e ignorante de suas responsabilidades para com o passado e com seus ancestrais. Quando recebe a caixa e passa pela experiência de sua abertura, que simboliza a própria leitura de sua genealogia literária, Rafael Mendes é um executivo da financeira *Pecúnia S.A* e carrega consigo um objeto com outro tipo de valor, diferente da misteriosa caixa, reconhecido como signo de luxo no meio social de alto nível: “uma bela pasta, sólida, segura, impressiona muito [...]”.¹⁵⁰ Essa pasta seria uma ostentação vazia, um objeto valioso por si mesmo, independentemente de sua história, ao contrário do que encontrou na caixa, coisas cujo valor seria agregado por narrativas.

Jonas também reaparece em *Moby Dick*, que, tomado de um ímpeto obsessivo, busca todas as referências sobre o grande peixe, o cachalote, a baleia. O romance aproxima-se, na forma, de um tratado que almeja registrar a totalidade do conhecimento sobre a baleia, do ponto de vista de todas as ciências, inclusive da arte e da religião, ademais, o conhecimento empírico pessoal, o registro da caça de uma baleia específica, *Moby Dick*. Assim, o romance de Melville é um imenso corpo híbrido, contestando as formas tradicionais de classificação, pois, de cada categoria, o quanto lhe resta excluído demonstra sua imensidão de detalhes e abordagens possíveis.

Moby Dick narra a gloriosa caça a um cachalote branco em cujo corpo encontram-se arpões incrustados: índice de quantos navios baleeiros o desafiaram e sucumbiram, de quantos marinheiros foram vitimados por esse consagrado monstro marinho. Ouvem-se, no capítulo “O sermão”, do romance de Melville, as palavras do reverente padre Mapple sobre Jonas. A prédica é uma interpretação purista do livro do profeta, como se percebe no seguinte trecho: “[o padre] se ajoelhou no púlpito, cruzou suas grandes mãos morenas sobre o peito, levantou os olhos fechados e fez uma oração com tão profunda devoção que parecia estar ajoelhado e rezando no fundo do mar”.¹⁵¹

Mapple, em sua leitura, posiciona-se contra a ação de Jonas e sua tentativa de fugir à missão incumbida por Deus:

que homem miserável! Oh! Que vergonhoso e digno de todo desprezo! Com o chapéu amarrotado e olhos culpados [...]; andando a

¹⁵⁰ SCLIAR, 1983, p. 42.

¹⁵¹ MELVILLE, 2008, p. 62.

esmo entre as embarcações, como um vil ladrão, tentando atravessar os mares. [...] Jonas dorme seu sono abominável [...] pouco percebe ou escuta o avanço distante da poderosa baleia, que desde já, de boca aberta, singra os mares em sua busca.¹⁵²

Em *Moby Dick*, portanto, Jonas figura em uma prédica extremamente moralista na qual é descrito como um grande pecador e, posterior e paradoxalmente, também, como modelo de arrependimento. Nas palavras de Mapple: “eis aqui companheiros de bordo, o genuíno e fiel arrependimento [de Jonas]; sem clamor de perdão, mas grato pelo castigo. [...] o ápice dessa alegria é tanto mais alto quanto mais profundo é o infortúnio”.¹⁵³

Nesse sermão, Jonas é valorizado somente por sua relação com o Deus dos sofredores e sua resistência é julgada como algo completamente abominável. O sermão se constrói, de modo geral, contra o desdém do profeta, condenando este “mundo traiçoeiro” diante do Todo-poderoso e da verdade: “a alegria suprema [...] é para aquele que não conhece outra lei ou senhor a não ser seu Deus, nem outra pátria que o céu [o mundo transcendente]”.¹⁵⁴ Entretanto, a visão de Mapple não prevalece no romance e, como se verá, é apenas uma entre tantas.

Ishmael é o narrador protagonista que segue a embarcação do navio Pequod, sob os comandos do capitão Ahab, rumo à extraordinária caça a Moby Dick, viagem com duração de três anos – fazendo eco aos três dias e três noites passados por Jonas no ventre do peixe grande. De fato, a jornada no baleeiro assemelha-se a um encapsulamento, como estar no ventre do monstro, por haver:

uma sublime falta de acontecimentos [...]; você não recebe notícias; não lê jornais; edições especiais com relatos surpreendentes sobre banalidades não o iludem com agitações desnecessárias; você não sente as insatisfações domésticas; a desvalorização de títulos; as quedas da bolsa; não precisa se preocupar com o que vai comer no jantar – pois todas as refeições, durante três anos ou mais, estão devidamente acondicionados em tonéis, e seu cardápio é imutável.¹⁵⁵

¹⁵² MELVILLE, 2008, p. 64, 66.

¹⁵³ MELVILLE, 2008, p. 68, 69.

¹⁵⁴ MELVILLE, 2008, p. 69.

¹⁵⁵ MELVILLE, 2008, p. 174.

O capitão Ahab contrasta com Jonas, na medida em que não deseja a própria morte, nem está recluso, e sim à caça, singrando os mares em busca do desafio sagrado, negando a passividade, sobretudo, respeitando o monstro como inimigo digno de sua vida, como “o chamado a uma missão que não se pode ignorar”, ao contrário do sono do profeta. Parece haver, nessa narrativa, uma invocação ao despertar, ao sair do sono inerte, como, para Jonas, sair do fundo do navio, onde descansa ignorando sua missão, e, para Rafael Mendes, sair da ignorância assimilada, sem memória e sem responsabilidade para com seu passado. Ahab torna-se exemplo do guerreiro cuja coragem simboliza as possibilidades de luta. Contudo, se a aventura de Rafael Mendes poderia ser interpretada como uma lida com o passado, inserindo-se no presente como responsabilidade, Ahab ainda lidaria com algo da categoria do inexplicável, desprovida de conotação social, política ou prática.

Desse modo, *Moby Dick* faz emergir signos de resistência, mas difusos, portando apenas a face louca, sob o olhar de Ahab, de um cachalote monstruoso, reaparição do peixe grande de Jonas, enquanto em *A estranha nação de Rafael Mendes* esses signos ganham uma posição política e social mais nítida, pois trazem à tona elementos de uma tradição muito específica, ou seja, reencena as violências acometidas contra a história dos judeus.

Diferenciando os profetas Jeremias e Jonas, Harold Bloom destaca a sobredeterminação da vocação profética do primeiro, percebida em¹⁵⁶ “a palavra de Iahweh me foi dirigida:/ ‘antes mesmo de te modelar no ventre materno, eu te conheci;/ antes que saíesses do seio, eu te consagrei./ Eu te constituí profeta para as nações’”.¹⁵⁷ Jonas, como Jeremias, é objeto de eleição, mas há um breve espaço em que o primeiro pode escolher: “a princípio, Jonas recusa-se a aceitar ser eleito pela adversidade, e foge [...]. [Ele] põe-se em fuga justamente porque declina de ser o Jeremias de Nínive. Provavelmente julga fugir ao Iahweh de Jeremias e de Jó, Deus dos sofredores”.¹⁵⁸

O capitão Ahab, no enalço da baleia, embotado por sua obsessão de vingar-se do monstro que outrora o mutilara, aproxima-se de Jonas, uma vez que ele também não se contenta em identificar-se com o Deus dos sofredores. Por outro lado o capitão não

¹⁵⁶ BLOOM, 1993, p. 30.

¹⁵⁷ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, Jeremias, capítulo 1, vers. 4-5.

¹⁵⁸ BLOOM, 1993, p. 38.

se esconde sob a condição de vítima nem fica paralisado como o profeta, que se aproximou da morte por inanição, por falta de temor e por falta de coragem, por faltar de reverência. Ahab enfrenta a morte, estampada na brancura do cachalote, por reconhecer a dignidade desse combate, de forma ativa. De certo modo, ele sabe que o monstro Moby Dick seria o signo de uma força opressora que não se pode vencer diretamente, mas que, nem por isso, pode-se-lhe deixar de fazer frente, ignorando ao “chamado”, como Jonas, ao empreender seus cálculos.

A narrativa do romance de Melville ora aprecia a coragem de Ahab, ora a desdenha como loucura, monomania. Sua história é a busca da vingança de sua perna amputada por Moby Dick. Todavia, ao transcorrer o texto sobre sua navegação, não se sabe ao certo dimensionar a magnitude da ação de Ahab, se ela é movida por uma raiva simples, por mera projeção infantil do ódio, pois o cachalote também se aproxima de um ente sagrado: “Ahab estava determinado a conseguir uma vingança audaciosa, implacável e sobrenatural”.¹⁵⁹

Por seu lado, o capitão é um comandante sem limites, pronto a usar toda sorte de meios para consumir o alvo: o morticínio da baleia. Assim, coloca em risco a vida de toda a guarnição. Hábil em incitar a fúria uníssona, em recrutar, tal como o demagogo faz ascender as chamas das vozes populares: “que feitiço diabólico tomou conta de seus espíritos [dos marinheiros a postos], a ponto de às vezes acreditarem sua a raiva de Ahab”. Como o tirano “[...] em seu coração [...] tinha alguns vislumbres, tais como: todos os meus meios são razoáveis”.¹⁶⁰ Nesse ponto, Ahab se distancia do símbolo de uma resistência contra uma totalização para aproximar-se da figura do tirano, inversamente, aquele que busca enquadrar e inferiorizar seus seguidores.

Moby Dick, portanto, representa vários pontos de vista sobre a monstrosidade. Pelo olhar do padre Mapple ela repete a moralidade de reprovação à desobediência dos mandamentos divinos. Ahab encena o dever de desobedecer, mas não apenas isso: dar a vida pela nobre afronta a um adversário invencível. Por fim, o personagem-narrador, Ishmael, não se localiza de modo adequado como personagem de batalha. Antes, relaciona-se com Moby Dick pela via do conhecimento, pois é sua curiosidade que o leva a bordo do navio Pequod, rumo à caça ao monstro e não algo como um ímpeto

¹⁵⁹ MELVILLE, 2008, p. 209.

¹⁶⁰ MELVILLE, 2008, p. 208-209.

guerreiro. O próprio Ishmael profere um aviso que revela muito de si mesmo, no capítulo “O topo do mastro”:

Deixai-me solenemente preveni-los aqui, proprietários de navio de Nantucket! Ao alistar vigilantes em suas pescarias, estai atentos a qualquer rapaz de rosto magro e olhos côncavos, propenso a meditações impróprias, e que se propõe de embarcar com o *Fédon* em lugar dos ensinamentos náuticos de Bowditch na cabeça. Cuidado com esse tipo, eu digo: as baleias devem ser avistadas antes de serem mortas; e esse jovem platônico de olhos fundos arrastará vosso barco dez vezes ao redor do mundo [...]. Essas advertências não são desnecessárias. Pois nos dias de hoje a pesca da baleia oferece refúgio para muitos jovens românticos, melancólicos e distraídos, desgostosos das maçantes responsabilidades da terra [...].¹⁶¹

Desse modo, Ishmael, identificando-se com um indivíduo platônico (em uma acepção vulgar e limitada de Platão), relaciona-se com a monstruosidade, também figurada por Moby Dick, não como obrigação a que não se pode fugir, mas como resistência pertencente à dimensão do inescrutável, da necessidade e da falha em classificá-lo, racionalizá-lo, domá-lo:

Mas é uma tarefa que tem peso; não serviria para um simples classificador de cartas dos Correios. Procurá-las tateando no fundo do mar; colocar as mãos entre as fundações indizíveis, nas costelas, na própria pélvis do mundo; isso é uma coisa temerosa. Quem sou eu para esboçar ganchos e prender o nariz desse Leviatã? [...] mas nadei pelas bibliotecas e naveguei pelos oceanos [...].¹⁶²

Assim, na esteira do saber classificatório, *Moby Dick* expõe, sob o olhar do narrador, a impossibilidade de categorizar o monstro, sua vocação para fugir à conceitualização. Moby Dick só pode ser apreciado como indivíduo, enquanto, sabe-se, qualquer taxonomia supõe uma generalização, a subsunção das diferenças individuais pelo estabelecimento de grupos de “Mesmos” e “Outros”, como de famílias, espécies e gêneros. Ironicamente o narrador constrói uma cetologia, valendo-se da técnica científica, numa espécie de tentativa exacerbada de esgotar o conhecimento sobre o cachalote. Contudo, tal cetologia só é capaz de abarcar uma pequena série de

¹⁶¹ MELVILLE, 2008, p. 177.

¹⁶² MELVILLE, 2008, p. 154.

características descritivas, tornando-se evidente que a monstrosidade escapa a sua tabela classificatória.

Ainda em seu afã de classificar e esgotar o conhecimento sobre o cachalote, torna seu próprio estudo algo monstruoso, pois identifica o monstro no texto bíblico, como o peixe grande de Jonas e o Leviatã do livro de Jó, suas utilidades comerciais, as formas de sua caça e os códigos para as embarcações dos navios baleeiros, as hierarquias que constituem as relações entre os membros apostos de uma tal embarcação e entre embarcações distintas, as características científicas do cachalote, o modo como as artes o retratam e, nessa busca de reduzi-lo a um conhecimento, gera um conhecimento monstruoso, híbrido e colossal, mostrando, assim, a impossibilidade de se totalizar um jogo de combinações infinitas.

Sendo a genealogia um modo de classificação, a monstrosidade torna-se o efeito daquilo que não se deixa classificar, ou daquilo que, ao fim, solapa a própria possibilidade da classificação, porque o jogo do aparentar *Moby Dick* seria infinito, bem como inexauríveis suas facetas. Ademais, classificações se referem a grupos, *Moby Dick* é um indivíduo e o romance o torna irredutível a uma classe: ele é único. Nessa mesma perspectiva, Jonas, enquanto ancestral de Rafael Mendes, é inesgotável, dada a infinitude de suas abordagens possíveis, pois é constituído por uma narrativa infinita, ou por infinitas narrativas que atravessam milênios, continentes e encontram sobrevivida na ficção. O conceito de monstro é caro ao de genealogia literária, pois, provando as limitações do saber, aponta para a alternativa da fantasia. Sobretudo, sendo Jonas um campo inesgotável e o recorte para abordá-lo uma fatalidade, há que se ter responsabilidade na escolha desses recortes, e é isso o que ensina a genealogia literária de Moacyr Scliar, ao tomar Jonas, e não outra personagem qualquer, como o primeiro dos ascendentes de Rafael Mendes, uma vez que o profeta se vê afrontado, de modo crucial, pela própria questão da responsabilidade.

2.4 Análise da genealogia literária em *A estranha nação de Rafael Mendes* e sua relação com a categoria da monstrosidade

Conforme Cohen, já citado, “o monstruoso é uma espécie demasiadamente grande para ser encapsulada”.¹⁶³ Ora, o encapsulamento pode referir-se à busca pela

¹⁶³ COHEN, 2000, p. 32.

totalidade e, por meio disso, intenta-se uma possível primeira distinção entre a monstruosidade da Palavra de Deus e a do romance *A estranha nação de Rafael Mendes*. Já que, segundo Derrida, haveria dois modos de se conceber a impossibilidade da totalização; por analogia, pode-se considerar que a monstruosidade não se deixa encapsular de dois modos distintos:

[a totalização] pode ser julgada impossível no estilo clássico: fala-se então no esforço empírico de um sujeito ou de um discurso finito na busca vã e cansativa de uma riqueza infinita que jamais chegará a dominar. Há muito mais coisa do que se pode dizer. Mas a não-totalização também pode ser determinada, de outro modo: não a partir do conceito de finitude, como determinante de nossa visão empírica, mas a partir do conceito de *livre interação*.¹⁶⁴

A monstruosidade divina se deve ao espanto da visão humana limitada diante de seu caráter infinito, para uma perspectiva a que Derrida denomina clássica. A genealogia literária, por seu turno, alcança sua monstruosidade por romper com a genealogia tradicional, ao inserir elementos pouco dignos de confiança, ao apresentar-se como um jogo de combinação, alcançando o efeito de relatividade generalizada. A ordem clássica seria monstruosa quando tomada como um campo inesgotável; a contemporânea, por assim dizer, por ter a lacuna como sua condição de possibilidade e por mostrar-se como resultado de apenas uma entre infinitas ordens ou combinações possíveis.¹⁶⁵

A genealogia literária de Scliar desconstrói a ideia de totalização do sentido de modo diferente do caso bíblico. Scliar trabalha com vestígios de tradições diversas e reabre seus arquivos, bem entendidos, de acordo com Lyslei Nascimento, ao analisar a obra de Jorge Luis Borges, como:

[...] conjunto de bens culturais e práticas discursivas que instauram enunciados como acontecimentos passíveis de serem reorganizados, traduzidos e revisados. Essa concepção se contrapõe à imagem da tradição entendida, metaforicamente, como um livro mítico da história em que as palavras tentam traduzir pensamentos constituídos e verdades estabelecidas ou inalteradas.¹⁶⁶

¹⁶⁴ DERRIDA, 1971. p. 272.

¹⁶⁵ DERRIDA, 1971. p. 272.

¹⁶⁶ NASCIMENTO, Lyslei. *Borges e outros rabinos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. p. 15.

Semelhantemente, Scliar empreende, em *A estranha nação de Rafael Mendes*, a articulação de um texto contemporâneo e vestígios do passado, valendo-se de “[...] um repertório de múltiplas tradições que podem ser acessadas, adulteradas, reencenadas em outros contextos e trançadas com outras tradições”.¹⁶⁷ Ao se fazer um novo uso de arquivos remotos em recortes e inseri-los em novo contexto, eles “recuperam parte de sua vivacidade perdida”.¹⁶⁸ Não sendo o parentesco definido pela relação sanguínea, perspectiva científica genética, ele deve se constituir, na genealogia literária, por esse jogo de combinação de vestígios de tradições diversas.

A relação clássica com a infinitude, que pode revelar-se monstruosa, supõe, em sua base, uma centralidade, uma hierarquia e uma estruturação imutável cuja totalidade se buscava apreender. À semelhança do conceito do monstruoso formulado por Cohen, a genealogia literária possui uma propensão a mudar,¹⁶⁹ o que impossibilita a suposta seguridade das genealogias tradicionais. Essa instabilidade é de fato presente na genealogia literária representada no romance de Scliar, na qual “alguns fragmentos [são] [...] recolhidos e temporariamente colados para formar uma rede frouxamente integrada – ou, melhor, um híbrido inassimilado”.¹⁷⁰ Isso ratificaria a tese de Nascimento:

O modo de ação do escritor [...] que relê um arquivo que o antecede implica um jogo de transmissões, de retomadas, de citações e de repetições. Constituído por vestígios de cultura, de onde se retiram fragmentos dispersos da memória, esse arquivo pode atingir um desfecho imprevisível.¹⁷¹

A livre interação, como propõe Derrida, é exatamente a possibilidade de resultados imprevisíveis por meio de combinações de um conjunto limitado de elementos. Assim, os modos de interação em jogo, entre resíduos diversos, são infinitos, à maneira de uma biblioteca possível apenas pela combinação dos elementos do restrito conjunto das letras do alfabeto.¹⁷² O monstro da interação, que forma a genealogia do romance contemporâneo, ameaça revelar a arbitrariedade da ordem pretensamente

¹⁶⁷ NASCIMENTO, 2009, p. 16.

¹⁶⁸ NASCIMENTO, 2009, p. 26.

¹⁶⁹ COHEN, 2000, p. 31.

¹⁷⁰ COHEN, 2000, p. 26.

¹⁷¹ NASCIMENTO, 2009, p. 20.

¹⁷² NASCIMENTO, 2009, p. 181.

natural e definitiva: revela que toda ordem é estabelecida na linguagem. *Moby Dick* o faz de modo claro pela apresentação múltipla dos pontos de vista, pela escolha delirante de Ahab dando face e nome próprio ao Monstro. Em *A estranha nação de Rafael Mendes*, a genealogia pode ser tomada na conta de uma monstruosidade por apresentar sua ordem parcial, partindo de qualquer ponto, que, no entanto, mostra-se mais do que um ponto qualquer e acaba por eleger Jonas, com o peixe grande e outras ironias, para desconstruir as formas tradicionais de ordenação.

Rafael Mendes representa um personagem tipicamente contemporâneo, ou seja, um personagem inserido na velocidade da economia, tão ligado às demandas do futuro que teria perdido sua memória e a relação viva com o passado, ignorando inclusive sua ascendência judaica. Aconteceu, porém, de lhe chegar aquela caixa. Sua perplexa curiosidade o tira da aceleração rotineira e o leva ao encontro de cadernos genealógicos. A caixa, de repente, é o prenúncio do estômago do peixe grande, em que, insiste o romance, “[...] não tinha maneira de marcar o tempo. [...]. No ventre do peixe não há noção de tempo”¹⁷³ – em tudo semelhante à estada no baleeiro rumo a *Moby Dick*: “uma sublime falta de acontecimentos [...]; você não recebe notícias; não lê jornais [...]”¹⁷⁴ um estado, a princípio, semelhante ao sono e à mortificação, como o refúgio que o templo pode ser, ou a que pode se reduzir.

A caixa leva Rafael Mendes até os cadernos genealógicos das aventuras de seus ascendentes, personagens ficcionais, históricos ou bíblicos reencenados. À leitura desses cadernos, seria como se o tempo estancasse, num primeiro momento, de forma semelhante à morte, um escape da realidade conturbada por que passa Rafael Mendes. Posteriormente, seria como o recobrar de um arsenal de resistência, como se verá melhor adiante, uma busca pelo combate contra a homogeneidade, um despertar. A leitura dos cadernos remete ao estômago do “enorme peixe que se desloca a assombrosa velocidade nas profundezas do oceano”¹⁷⁵ o passado não está mais inerte; e à dinâmica sono/despertar, morte/vida.

Tal qual no texto bíblico, em *A estranha nação de Rafael Mendes*, o profeta é teimoso, foge ao desígnio divino e é engolido pelo peixe grande. Todavia, o romance

¹⁷³ SCLIAR, 1983, p. 69 e 73.

¹⁷⁴ MELVILLE, 2008, p. 174.

¹⁷⁵ SCLIAR, 1983, p. 72.

explora lacunas da narrativa bíblica, as quais se evidenciam no momento mesmo em que são suplementadas. De todo modo, também elas – as lacunas – são resgatadas enquanto se reabre a caixa-arquivo da tradição judaica e se lhe pinça algum vestígio reinventando-o.¹⁷⁶

Ao ser engolido pelo peixe, “Jonas foi ter a um enorme estômago, cheio de restos não digeridos”, diz o narrador do romance de Scliar.¹⁷⁷ O monstruoso talvez não seja somente o peixe grande, mas também os sinais de violência negligenciados pela história oficial, apagados por certo revisionismo histórico, excluídos pelo interesse mercadológico e político de massificação. Os restos presentes na bocarra, monstruosos pela denúncia que fazem, podem ser lidos como vestígios deslocados da memória, que escaparam à completa digestão e ainda não se perderam no esquecimento ou na assimilação de uma violência sistemática. Jonas adentra o imenso estômago em que há o jogo da utilização de vestígios marginais, modernos e arcaicos:

Tateando, Jonas encontrou duas pedras de sílex e trapos velhos. [...] fez uma fogueira [...]. Poderia – deveria – ficar ali, à espera do destino que Jeová lhe tinha reservado; em vez disto, porém, resolveu explorar as entranhas do peixe. Improvisou uma tocha e pôs-se a caminho.¹⁷⁸

Perceba-se o desenvolvimento da narrativa. No livro bíblico, consta apenas que Jonas fora engolido pelo peixe grande e que em suas entranhas permaneceu por três dias e três noites. Também, que, dali de dentro, orou. O romance, contudo, abre a narrativa, improvisa uma tocha, explora-lhe as entranhas, desenvolvendo-a. Atente-se que a tocha não ilumina tudo, mas, precariamente, pequenos espaços e por pouco tempo, apenas até que se consuma e se apague a chama. O romance traz à tona sempre e somente restos da tradição, dando, porém, ensejo a sua sobrevida.

Por outra perspectiva, o peixe grande, no romance, não possui o papel de policiar fronteiras, nem de encarnar punições, reprovando alguns comportamentos, tal é a função do peixe grande na Bíblia.¹⁷⁹ O sentido do monstro, ali, é, antes, o de abrir fronteiras, de minar o fechamento. Assim, o resgate de vestígios de um arquivo

¹⁷⁶ NASCIMENTO, 2009, p. 19.

¹⁷⁷ SCLIAR, 1983, p. 68.

¹⁷⁸ SCLIAR, 1983, p. 68-69.

¹⁷⁹ COHEN, 2000, p. 42.

marginal, como o judaico, vem solapar a massificação e a homogeneização a que se impele a cultura hegemônica. Na contemporaneidade, o futuro e a velocidade da economia tendem a obliterar os vestígios que vêm de longe ou da margem e que divergem de suas metas. É o que Cohen salienta no trecho:

[...] os judeus [e sua tradição] têm sido, desde sempre, os alvos preferidos da representação xenófoba, pois aqui estava uma cultura alienígena que vivia, trabalhava e, em certas épocas, até mesmo prosperava no interior de imensas comunidades, dispostas a se tornar homogêneas e monolíticas.¹⁸⁰

O monstro judaico exhibe, no romance, suas entranhas carregadas de restos remanescentes e dissidentes, indigestos. Trata-se de um monstro para o ideal do futuro, que ameaça o ritmo da economia e do falido projeto do progresso. Afinal, Rafael Mendes, quando toma às mãos os cadernos de sua genealogia fictícia, esquece-se do tempo oficial e embarca numa viagem rumo à memória e em outro tempo que não é o vazio do relógio. Conforme observa Walter Benjamin, “a idéia de um progresso da humanidade na história é inseparável da idéia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo”.¹⁸¹

Vozes de conterrâneos de Jonas, no romance, perguntam-se por que fora ele escolhido, já que, aparentemente, não apresenta nenhum dom especial. Ele é uma pessoa comum e não é capaz de prever sequer as condições meteorológicas, então, por que Jonas? Por um lado, é uma distinção ter um conterrâneo com tão ilustre missão; por outro, o profeta é odiado. Quando um potentado oferece um banquete, ele deve logo reprovar os presentes e amaldiçoar os alimentos. Assim, o profeta consegue ser detestado pelos poderosos, que ouvem o que ninguém ousa dizer e pelos mais humildes, porque execram o desperdício de alimento – conforme o romance de Scliar. Dessa forma, os humildes reclamam contra os profetas: “só querem saber de profetizar o futuro e o que nos interessa o futuro? No futuro estaremos todos mortos”.¹⁸²

Por meio da interrogação sobre o sentido do futuro, valoriza-se o resgate do passado como estratégia para solapar a homogeneização e a urgência de um presente

¹⁸⁰ COHEN, 2000, p. 34.

¹⁸¹ BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 230.

¹⁸² SCLiar, 1983, p. 68.

que carece de justiça. De outro modo, desvaloriza-se a imagem vazia do futuro em que as coisas talvez se realizem, mas onde já não se estará. Esse é o sentido de escapar às ilusões de promessas que se estendem para além da vida e voltar-se para ela, bem entendida como presente, para o tempo saturado de “agoras”.¹⁸³ Uma das funções do monstro é, de fato, despertar os prazeres do corpo e “[...] os deleites simples e evanescentes de ser amedrontado ou de amedrontar [...]”.¹⁸⁴ Ao expropriar o tempo, a vida contemporânea, amparada pela idéia de progresso, mata também a mais singela monstruosidade e a própria vivacidade da vida. A sobrevivência da monstruosidade significaria a ancoragem do corpo, sobretudo por sensações de narrativas vivas e erotizadas, no agora.

Não obstante disciplinas e domesticações, na contemporaneidade, tendam a matar o monstro que o próprio corpo é, seu retorno é certo:

O monstro é transgressivo, demasiadamente sexual, perversamente erótico, um fora-da-lei: o monstro e tudo o que ele corporifica devem ser exilados ou destruídos. O reprimido, entretanto, como o próprio Freud, parece sempre retornar.¹⁸⁵

Desse modo, como acontece a Rafael Mendes, a crise por que passa, desde o início da narrativa, pode ser o prenúncio do retorno do monstro, o despertar crítico para sobre seu passado tal como ele se manifesta sufocado no presente. Note-se que a genealogia literária empreende uma valorização do estudo da ancestralidade como modo de responder a uma espécie de chamado das vozes que foram caladas pelos processos de homogeneização e massificação tais como se constata no mundo atual. Nesse sentido, assumir um parentesco coincidiria com encarar uma responsabilidade de se fazer justiça a um passado de violência cujos ecos ainda se ouvem em denúncias como as que se encenam no romance.

Assim, o texto de Scliar, embora resgate vestígios da tradição judaica, especialmente por seu caráter recalcitrante, mina todos os modos de centralização, homogeneização e de dominação, inclusive um possível modo judaico de agir contra outras alteridades.

¹⁸³ BENJAMIN, 1985, p. 229.

¹⁸⁴ BENJAMIN, 1985, p. 229.

¹⁸⁵ COHEN, 2000, p. 48.

No estômago do peixe, Jonas, em Scliar, não está sozinho. Encontra outros personagens, prisioneiros por outras razões: “uns tinham sido punidos, como Jonas, por terem fugido a missões a eles confiadas por Jeová ou outras divindades do crescente fértil; [...]. Jeová e outros deuses escolhiam seus enviados”.¹⁸⁶ Se na Bíblia um imperativo central é o culto e o reconhecimento de apenas um Deus, no romance, reconhece-se o poder de outros deuses, e, claro, sua existência, ainda que ficcional. Assim, a cavidade que abriga aqueles homens punidos recebe restos e representantes de culturas diversas de forma que o monstro impede o privilégio de uma cultura em detrimento de outras.

Verifica-se que os personagens exilados no peixe são justamente os contestadores, aqueles que resistiram a alguma divindade, a algum dogma ou a qualquer figura centralizadora e absoluta: “[...] os do peixe – que também desafiaram o Senhor – também são seres humanos, também são dignos de piedade”.¹⁸⁷ O peixe grande é monstruoso por comportar aqueles ou aquilo que se excluiu, que se atirou aos confins do mundo: “a diferença que existe fora do sistema é aterradora porque ela revela a verdade do sistema, sua relatividade, sua fragilidade e sua mortalidade”.¹⁸⁸

O romance também expõe a utilização do medo e do terror para imposição e subjugação. O Deus, no livro de *Jonas*, a baleia de *Moby Dick*, bem como em quase toda a Bíblia, usam do medo e do terror para esses fins. O romance mostra o uso desse artifício como técnica que também pode ser tomada para explorar e para ludibriar. Um dos prisioneiros do peixe grande insiste com Jonas para que ele arrecade dinheiro e retorne com navios para capturar o monstro e o libertar:

– Agora, escuta bem: chegando a Nínive anuncias que por causa de seus pecados a cidade será destruída, os habitantes perecerão em meio a sofrimentos horríveis, enfim – fazes uma boa profecia, e te desincumbes de tua missão. Logo depois, contudo, te ofereces como intermediário para apaziguar a cólera divina. Por este serviço cobrarás, naturalmente, e adiantado; e quanto mais aterrorizados estiverem, mais poderás cobrar.¹⁸⁹

¹⁸⁶ SCLiar, 1983, p. 69.

¹⁸⁷ SCLiar, 1983, p. 72.

¹⁸⁸ GIRARD citado por COHEN, 2000, p. 40.

¹⁸⁹ SCLiar, 1983, p. 71.

Pela caracterização moral de um dos dissidentes, tem-se impedida a idealização dos contestadores ali reclusos, a saber, que eles representem o bem contra o mal. Assim, o romance priva-os de qualquer áurea que os torne santos, salvadores, mártires, muito embora o importante papel que, em geral, desempenham contra o indesejado monstro da homogeneização.

Observe-se outro trecho que remete à situação de assimilação e de expropriação da vida dos pequenos frente aos dominadores: “os peixes pequenos são engolidos pelos peixes grandes [...]”.¹⁹⁰ O texto usa peixes grandes, no plural, ressaltando a metaforização de uma luta também travada em outro cenário, além das linhas do romance, e a quase impossibilidade de sobrevivência dos pequenos. Desse modo, o peixe grande é o terror para as instâncias dominantes e os peixes grandes, no plural, o terror para os dominados.

Se a Bíblia pôde produzir algum humor, este, no entanto, não podia obliterar o verdadeiro sentido de suas palavras: nela o humor seria apenas uma estratégia pedagógica. Já em Scliar, o humor é parte de uma ironia que visa desconstruir, descentralizar e alvejar a sacralidade das tradições e dos discursos massificadores ou dogmáticos, bem como manter vivos, ou reavivar, vestígios do passado por meio de sua reinvenção.

“Jonas crava a lâmina de vidro no estômago do peixe [...] enlouquecido pela dor, agita-se furioso. Por fim, Jonas é vomitado; [...]. Livre! Finalmente, a luz do dia, e o ar puro”.¹⁹¹ Jonas volta à realidade, por sua própria ação de revolta, ao usar a lâmina da ironia e não pela determinação de Deus, como no livro bíblico. Volta à realidade em que há a luz do dia, mas, também, a marcação do tempo do relógio. Ele retorna das entranhas do monstro, agora com aquela experiência de testemunhar o passado vivo e provavelmente portar, a partir de então, “citações” da dissidência, constituindo, por esse caráter, a linhagem de Rafael Mendes. Finalmente, levanta-se e vai a Nínive realizar sua tarefa, como no livro bíblico, não sem teimar e, outra vez, questionar a figura centralizadora, o Senhor: “Eu bem sabia o que estava fazendo, quando fugi para

¹⁹⁰ SCLiar, 1983, p. 69.

¹⁹¹ SCLiar, 1983, p. 73.

Tarshish [Társis]. Não podemos trabalhar juntos: eu, perplexo e Tu, enigmático, isto não vai dar certo. Chega”.¹⁹²

O peixe grande, na Bíblia, parece possuir três sentidos. Um deles seria o da punição para Jonas, tomado metonimicamente no lugar do povo eleito, de dura cerviz: o monstro está ali, policiando os confins do permitido/proibido, pronto para punir aquele que não agir conforme a palavra de Deus e que sobrevaloriza seu próprio cálculo íntimo. Outro sentido seria o monstro como condição de uma crise propiciada, ou seja, como alteração que sobrevém no curso da desobediência, no curso de uma ação cuja inobservância emula com as leis e com as palavras divinas. Por fim, o monstro entendido como a própria Palavra, que guardaria seu mistério e que, colossal, jamais se deixaria abarcar por completo. Não obstante, o colosso e a impossibilidade de apreensão, o monstro, sua onipresença, são o aviso de que a Palavra e sua totalidade devem ser o horizonte e o fim das ações dos leitores que aceitam a religiosa função da Bíblia.

Se o peixe grande, em última análise, reflete o caráter de uma punição que reprova determinado comportamento, a punição que ele representa em *A estranha nação de Rafael Mendes* não reprova, antes incentiva aquilo mesmo que puniu: a resistência. Se os textos bíblicos, para serem apreciados em sua especificidade, devem ter a totalidade, a apreensão definitiva de seu sentido como horizonte, ainda que a cada interpretação isso se mostre impossível, o romance de Scliar já não pede mais do que guardar e revitalizar vestígios de uma memória que ameaça desaparecer na massa.

Dessa forma, o monstro no romance possuiria também três sentidos: o de ser guardião de uma memória, entendida como citação, recorte, tradução, sempre no horizonte do fragmento e do vestígio; mais especificamente, a memória judaica, dissidente por excelência. Outro seria o monstro como lugar de esquecimento do mundo massivo, veloz e consumista; de transmutação do tempo ditado pela economia que sempre se volta para um futuro vazio, um lugar em que o personagem contemporâneo se insere, abdicando de sua vida em nome de promessas por vir. Enfim, o monstro, como a própria genealogia literária, torna-se transporte e lugar que acolhe os dissidentes incentivando seu comportamento: resistência ao dogma, às hegemonias e às massificações. Os personagens punidos seriam exemplos de um tipo de comportamento

¹⁹² SCLIAR, 1983, p. 74.

a ser disseminado e não excluído como na Bíblia e, nesse sentido, o monstro é a própria cerviz dura, não mais pejorativa, mas a única ameaça ao modo vacante do ordinário, a única forma de não ser engolido pelos peixes grandes. Todavia, ao contrário de Jonas, para quem a resistência se confunde com a inércia, na esteira do capitão Ahab, a resistência deve ser buscada como um combate que não pode ignorar a existência de um monstro assassino ameaçando engolir as diferenças.

As genealogias, conforme se vem percebendo, são sistemas de classificação em que se agregam valores; elas também supõem narrativas, dado que o mero encadeamento de nomes próprios nada mais seria que uma lista, desprovida de sentido e morta. É assim, contudo, lista morta, que ela serve aos procedimentos inquisitoriais, pois o desenvolvimento narrativo de um nome próprio demonstraria a irredutibilidade do indivíduo a um nome que portaria sua essência, ou substância absoluta. Os romances de Scliar e de Melville, representam monstros inclassificáveis, senão de forma louca e aleatória. Assim, se a genealogia deve ser pensada como forma de ordenação e busca/estabelecimento da origem, veja-se que a monstrosidade, joga contra e a favor da estabilidade da ordem, mesmo no texto bíblico. Em seu fim de assentar fundamentos, o monstro tem alcance ambíguo, já que se liga tanto à vida quanto à mortificação. Quanto à origem, Jonas empresta a Rafael Mendes um caráter marginal, nada semelhante a reis, a heróis nacionais ou a grandes patriarcas.

Desse modo, o significado de monstro ou monstrosidade, como se percebe, não é unívoco e, tal qual coloca em movimento aquilo que confronta, por exemplo, categorias, ordens, genealogias, também seu significado é múltiplo, dinâmico, instável. Por isso, as funções que adquire no romance e na Bíblia, bem como suas formas, não se cristalizam, mantendo-se próximo a uma metáfora ígnea, pois enquanto coloca algum discurso em movimento, movimenta-se. Assim, o monstro toma a face de um conceito, o de genealogia literária, por exemplo, no romance; a face da imagem que descreve um ser de características físicas aterradoras e sobrenaturais, como o peixe grande bíblico. Além disso, a monstrosidade encarna funções, por exemplo, como já se demonstrou, pedagógicas; de transição de posses econômicas; de formação identitária; propósitos estabilizadores e desestabilizadores, configurando-se não apenas como um conceito portador de contradição intrínseca, mas de hibridez. Ora, assim como, segundo Lyslei Nascimento, ele enovela os saberes que confronta, tornando-os ambíguos,

questionáveis, inescrutáveis, também a si mesmo, como se o peixe grande engolissem o próprio rabo, tornando-se uma espécie de anti-categoria – e talvez ainda fosse preciso expurgar o termo categoria e não restaria o prepositivo. Isso não deve tornar as coisas obscuras, o monstro deve ser apreciado no seu lugar de aparição e por isso suas faces são infinitas, mas isso quer dizer simplesmente: há o monstro desde o ponto de vista dos hebreus, mas ele tem outra face para os egípcios; sua face se transforma entre os olhos daqueles que participam da cultura hegemônica e dos que estão à margem; entre a religião e seu plano de salvação, a filosofia e sua busca pela verdade definitiva e a biologia com seu quadro taxinômico. Em cada lugar, uma face: isso é monstruoso.

A caixa que Rafael recebe, torna-se, desse modo, uma face da monstruosidade, análoga ao estômago do peixe grande, bocarra farta de restos não digeridos, carrega uma conotação monstruosa: um amontoado de coisas que pertenceram ao seu pai, totalmente desprovidas de narrativa que as relacione entre si e ao protagonista. A nona das “Teses sobre o conceito de história”, Walter Benjamin, traz uma imagem que elucidar a condição desse amontoado de coisas, sobre o que faltaria algo da dimensão do conceito de *Erfahrung* (entendida como a experiência coletiva que possibilita a narrativa):

Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso.¹⁹³

A caixa carrega uma ordem ou desordem infligida por violência: a ignorância sobre esses vestígios seria produzida pela tempestade do progresso, uma ideia nostálgica de paraíso que se promete resgatar num futuro que jamais poderia chegar. Rafael sofreria dessa tempestade, marcada por seu relógio eletrônico, pelo despertador e pelo compromisso com uma financeira. Entretanto, o bilhete, *link* que o leva à genealogia literária, poderá oferecer-lhe, não a ordem definitiva ou a verdade de tais coisas, mas a possibilidade de se as ordenar de muitas formas, ademais, o acordaria para uma responsabilidade também para com o passado. Por essa via, voltando à etimologia, *monstrum*, revelação e advertência, ambas são veiculadas pela caixa e por seus *links* narrativos, conquanto não se trate de revelação em acepção divina, mas do que se

¹⁹³ BENJAMIN, 1985, p. 226.

encontrava, ao protagonista, por todas as vias, velado. Rafael tem a oportunidade de uma leitura, como registra a observação delicada de Roland Barthes, e de “sistematizar todos esses momentos em que a gente ‘levanta a cabeça’”, tomando um suspiro de volta das entranhas de seus cadernos, volta à tona: dinâmica morte/vida, dormir/despertar.¹⁹⁴

O próprio romance estabelece o paralelo: “Rafael Mendes abre o primeiro caderno. Mergulha na leitura como o profeta Jonas no mar revolto. No ventre do tempo viaja célere, como o profeta dentro do peixe, rumo a um destino que ainda desconhece”.¹⁹⁵ Embora diga, “ainda não conhece, como se, a seguir, tomasse esse conhecimento, porém, não é o que se relata: “quanto às histórias que leu, não sabe o que pensar delas (...). O que significa essa sucessão de personagens históricos, Jonas, Habacuc bem Tov, e Maimônides, e todos os Mendes?”. Não se responde. Ao terminar a leitura do primeiro caderno, “põe-no de lado, fica imóvel um instante”. Lembre-se de que Deus se dirige a Jonas com as palavras, “levanta-te”, mas tudo indica, no texto bíblico, sua fuga como descida (constatada, como se assinalou acima, pelas metáforas e pelos termos do hebraico). Ao contrário, embora ainda perplexo, após deixar o caderno, Rafael “levanta-se, abre a porta do gabinete (...) vai até o living, abre a porta que dá para o terraço, fica a olhar a cidade (...)”.¹⁹⁶ O protagonista está perplexo, como quem viveu uma experiência de profundezas, pela superfície.

Desse modo, a genealogia literária é monstruosa pelo poder de combater as genealogias tradicionais (sobremaneira, as violências que legitima) de relativizá-las e instaurar novos valores, por meio de novas narrativas. Seu caráter monstruoso está em seus elementos que em tudo fazem suspeitar de engodo inserindo-se, ao mesmo tempo, na milenar tradição de se produzirem genealogias. Seus personagens, advindos de saberes consagrados, como o bíblico, o filosófico e o histórico, ganham novos tons e desdobramentos narrativos, potencializando suas ambiguidades. Se a genealogia tradicional pretende ser uma resposta à pergunta pela origem, a genealogia literária tem a vocação de fomentar as lacunas da origem e gerar dúvidas, ao se mostrar inacabada, exigindo suplementos, como se fora um novo chamado à fantasia. Inserida em um contexto social e político, a genealogia literária não traz a ancestralidade definida como acontecimento natural ou divino que sirva de resposta e amparo à identidade de um indivíduo, mas como responsabilidade que o liga a uma coletividade e, por isso, o personagem deve reconhecer que sua história começou com uma violência.

¹⁹⁴ BARTHES, Roland. Escrever a leitura. In: *O rumor da língua*. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins fontes, 2004. p.26.

¹⁹⁵ SCLiar, 1983, p.73.

¹⁹⁶ SCLiar, 1983, p.181.

Assim, Jonas, na Bíblia, é exemplo do erro e da negligência ante a palavra de Deus e é categoricamente reprovado, por isso, no sermão presente em *Moby Dick*. No romance de Scliar, Jonas, preguiçoso, aprende no estômago o valor da resistência, a necessidade de acordar, de resgatar seu passado e, nele, a esperança, convencendo-se “de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer”.¹⁹⁷ Seu despertar é, pois, uma necessidade de fazer justiça ao passado e a um grupo, às vozes que emudeceram. Jonas, esse nome inesgotável, habitante de infinitas páginas, tornou-se gritos, canções e preces. Inumeráveis Jonas se espalham pelo mundo, entre páginas poéticas, rabínicas, filosóficas, como um motivo literário, uma peça de genealogias ficcionais.

O ideal da genealogia literária é construir ou resgatar narrativas de uma identidade, ou identidades, que sejam dissidentes, incrustando-as no seio de narrativas homogeneizantes e monolíticas. Assim, ela inaugura famílias, linhagens que não pertencem à oficial para fazer rachar as estruturas de uma genealogia tradicional, de uma nação que se pretende única e absolutamente verdadeira.

A Jonas, segue-se a escolha pela análise de um ascendente histórico de Rafael Mendes que representa o saber múltiplo: Maimônides, um filósofo, médico e rabino judeu do século XII, grande defensor da resistência judaica, conforme se identifica na genealogia ficcional de *A estranha nação de Rafael Mendes*.

¹⁹⁷ BENJAMIN, 1985, p. 224-225.

3 DE MAIMÔNIDES

3.1 Maimônides, descendente de Jonas em *A estranha nação de Rafael Mendes*

“Fortalecei as mãos abatidas,
revigoraí os joelhos cambaleantes” (Isaías 35:3).

A genealogia elege, tradicionalmente, a árvore como forma preferencial de dispor seus resultados. Supor ou constatar que uma árvore sobreviva por um período em que indivíduos e gerações humanas são varridos pelo tempo torna-a, por contraste, signo de estabilidade e segurança. Por meio de órgãos classificados pela biologia botânica como raízes, a árvore se fixa no solo, e aquelas garantem sua permanência e resistência ao tempo, portanto, sugeririam algo como fundamentação.

Jonas é, contudo, como foi exposto no capítulo anterior, um personagem bíblico que nasce em paisagens desérticas, de solos movediços de areias e dunas, inadequadas ao estabelecimento de raízes e de fixação, fato evidenciado pela flora escassa desse tipo de paisagem geográfica. Segundo Irene Nowell, o livro de *Jonas* teria sido escrito na palestina por volta do século V a. C, tratando-se de uma paisagem desértica em que ventos de calor tórrido atestam a importância da passagem bíblica em que Deus faz crescer uma mamoneira para proteger o profeta contra esses ventos arenosos, às vezes, sentidos como açoite.¹⁹⁸

A árvore genealógica literária de *A estranha nação de Rafael Mendes* identifica esse personagem como o primeiro ascendente de Rafael Mendes, solo que não ofereceria consistência para fundamentar, tal como uma paisagem desértica, pois a análise do personagem Jonas, no texto bíblico, demonstrou que sua representação o desqualifica enquanto profeta. O romance de Moacyr Scliar, contudo, atribui-lhe mais de uma face, tanto a inábil, a farsante, a vazia, quanto a face da resistência, um valor apreciado positivamente.¹⁹⁹ Assim o romance representa esse Jonas farsante por meio da fala de seus conterrâneos: “Todos estranhavam: Jonas? Por que Jonas? Um homem comum [...] incapaz até mesmo de prever o tempo no dia seguinte”. Por outro lado,

¹⁹⁸ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, Jonas, capítulo 4, vers. 6, p. 1633.

¹⁹⁹ SCLiar, Moacyr. *A estranha nação de Rafael Mendes*. Porto Alegre: L&PM, 1983.

junta-se, no estômago do peixe grande, a companheiros dissidentes, que não se contentaram em obedecer cegamente às ordens de Deus, metáfora de instâncias ideológicas dominantes e isso se transforma, no romance, em valor positivo, a saber, o da resistência.²⁰⁰

O romance situa, em sua genealogia ficcional, Moisés ben Maimon,²⁰¹ conhecido no Ocidente como Maimônides, como descendente desse Jonas bíblico e ascendente do protagonista, Rafael Mendes, valendo-se, para isso, de alguns dados que podem ser ratificados por documentos históricos, mas entranhados na trama ficcional. Assim começa a narrativa desse personagem:

Nascido em 1135, à época do domínio árabe da Península Ibérica, Maimônides foi educado por seu culto pai e por mestres muçulmanos. Desde muito cedo dedicou-se à filosofia. Escreveu obras em que se interrogava o sentido da vida; isto o angustiava; mas, de maneira geral, era feliz.²⁰²

Nota-se, nessa citação, a descrição do contexto histórico e a associação entre Maimônides e a filosofia. Na linha hereditária forjada pelo romance, Jonas representa um saber profético. Maimônides, outro ancestral de Rafael Mendes, será considerado sob o prisma da filosofia, à sugestão do romance, neste capítulo, a fim de se demonstrar como ele representa e dialoga com o saber filosófico; como ele confronta ou se conforma a essa categoria, por meio de uma possível biografia histórica em sua reaparição no romance de Scliar.

Como a genealogia literária se dá em ambiente ficcional – ou místico/histórico, de todo modo, ficcionalizado – o interesse do romance não é representar a personalidade em linhagem nobre, senão encenar ou reencenar personagens sugerindo seu parentesco como modo peculiar de aproximá-los ou distanciá-los entre si pelos saberes que representam, propondo novas ordens e combinações. A genealogia literária, nesse sentido, abre um espaço inusitado para o diálogo entre saberes diversos e os relaciona de modo peculiar, prescindindo dos processos de hierarquização e fixidez sugeridos

²⁰⁰ SCLiar, 1983, p. 83.

²⁰¹ Moisés ben Maimon seria a transliteração de seu nome hebraico. Entre a comunidade judaica, alcunhado pelo acrônimo Rambam (incluindo Rabi ao seu nome); no mundo árabe, era chamado de Musa ibn Maimun.

²⁰² SCLiar, 1983, p. 93.

pelas genealogias arbóreas, tradicionais. Desse modo, a genealogia literária bem se descreve pelas palavras de Roland Barthes em sua aula inaugural no Colégio de França, em 1977:

A literatura assume muitos saberes. Num romance como *Robinson Crusóé*, há um saber histórico, geográfico, social (colonial), técnico, botânico, antropológico (Robinson passa da natureza à cultura). Se, não sei por que excesso de socialismo ou barbárie, todas as nossas disciplinas tivessem de ser expulsas do ensino, exceto uma, é a disciplina literária que devia ser salva, pois todas as ciências estão presentes no monumento literário. É nesse sentido que se pode dizer que a literatura, quaisquer que sejam as escolas em nome das quais ela se declara, é absolutamente, categoricamente realista: ela é a realidade, isto é, o próprio fulgor do real. Entretanto, é nisso verdadeiramente enciclopédica, a literatura faz girar os saberes, não fixa, não fetichiza nenhum deles; ela lhes dá um lugar indireto, e esse indireto é precioso. [...] A ciência é grosseira, a vida é sutil, e é para corrigir essa distância que a literatura nos importa.²⁰³

Por essa via barthesiana, pode-se, assim, pensar que a genealogia literária não se ocuparia com o estabelecimento da origem de algum saber, dado que isso implicaria fixar e hierarquizar o que, ao contrário, ela almeja pôr em movimento. Jonas, Maimônides e Rafael Mendes, bem como as categorias do profético, do filosófico e do literário, não pertenceriam a uma árvore tradicional, verticalizada, cujos frutos, por assim dizer, estariam separados em categorias insulares e definitivas, sendo, a única intercomunicação, uma espécie de atavismo direto, como se o primeiro ascendente determinasse a essência daqueles que lhe sucedem; ou, como uma evolução, sempre pronta a eliminar o que é passado e inferior.

Ao contrário, o romance *A estranha nação de Rafael Mendes*, como sugere o título, vale-se de estratégias que desconcertam o modo familiar de classificação proposto pelas genealogias tradicionais, exigindo, com isso, deslocamentos de leituras para a categoria do estranho, sobretudo, um olhar que toma os saberes de modo perspectivo e não os aceita como verdade necessária e universal, afastando-se do que, em uma linguagem bíblica, constituiria uma espécie de idolatria, ou seja, tomar verdades por deuses, ou, nos termos de Barthes, por fetiches.

²⁰³ BARTHES, Roland. *Aula*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2007. p. 17, 18.

O romance constrói uma genealogia imprevisível, pois, diferentemente do profeta Jonas, dado pela tradição como “contra-exemplo”, ou exemplo do “não”, do proibido, do valor negativo, o Maimônides histórico alcança grande sucesso desde seu tempo e se immortaliza como estandarte do mundo judaico, um pensador cujo legado intelectual, mesmo para o Ocidente pagão ou para os outros monoteísmos, é inestimável. Segundo o padre José Llamas, em seu *Maimônides*, suas obras de juventude já demonstram grande talento e uma consciência desperta para os estudos.²⁰⁴ O rabino Rubén Luis Najmanovich lembra que com pouca idade dominava matemática, astronomia, filosofia e física e que, à sua época, converteu-se na autoridade rabínica máxima do mundo judaico.²⁰⁵ O historiador Paul Johnson, em sua monumental *História dos judeus*, atesta que aos treze anos ele era um prodígio e possuidor de um espantoso conhecimento.²⁰⁶ O Rabino David Weitman lembra que,²⁰⁷ ainda vivo, o renome do filósofo atravessou as fronteiras do Egito, enquanto Llamas ressalta que médicos notáveis, de diversas partes do império islâmico, procuram-no por consultas em assuntos de medicina.²⁰⁸ No século XII, a medicina islâmica era resplandecente, mesmo assim, como o romance destaca e seus biógrafos/historiadores ratificam, Maimônides alçou, nessa área, destaque suficiente para ser convidado à corte do sultão do Egito, Saladino, emulando com a elite médica muçulmana; ascendeu ao posto médico máximo em um dos centros de poder do mundo islâmico.

Johnson aponta para o fato de que Maimônides pode ser compreendido a partir de três das mais altas categorias sociais à época: por seu pertencimento familiar, isto é, por sua linhagem; pelo êxito comercial de sua família; e pela erudição de que dispunha.²⁰⁹ David, seu irmão, era um bem-sucedido mercador de jóias e isso dava à sua família uma posição econômica muito confortável. Sobre sua linhagem, Najmanovich

²⁰⁴ LLAMAS, José. *Maimônides*, siglo XII. Madrid: M. Aguilar Editor, 1935. p. 12.

²⁰⁵ NAJMANOVICH, Rubén Luis. *Maimônides*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 12 e 15.

²⁰⁶ JOHNSON, Paul. *História dos judeus*. Trad. Henrique Mesquita e Jacob Volfzon Filho. Rio de Janeiro: Imago, 1995. p. 187.

²⁰⁷ WEITMAN, David. Breve biografia e prefácio. In: *A epístola do Iêmen*. Trad. Alice Frank. São Paulo: Maayanot, 1998, p. X.

²⁰⁸ LLAMAS, 1935, p. 13.

²⁰⁹ JOHNSON, 1995, p. 189.

diz remontar em linha direta ao nobilíssimo rei bíblico David,²¹⁰ e, segundo a tradição, ascendente do ainda esperado Messias dos Judeus, ou de Jesus Cristo, o Messias aceito pelos cristãos.²¹¹ Nenhum dos estudiosos cotejados, havendo comentado de algum modo a biografia de Maimônides, deixou de destacar a nobreza de sua ascendência; assim o fez Johnson, Najmanovich, Weitman, Llamas e Uri Lam,²¹² além de o próprio Maimônides citar seus ascendentes em *A epístola do Iêmen* e no *Mishné Torá*, por exemplo.²¹³ Johnson atesta a importância da extração, à época, na configuração da fama e diz que “o próprio Maimônides podia ficar muito contente com a sua linhagem: aquelas sete gerações [citadas por ele próprio em um dos livros que compõem sua *Mishné Torá*] haviam incluído três importantes eruditos-juizes”.²¹⁴

Todos esses escritores, biógrafos e estudiosos de Maimônides demonstram a nobreza de sua extração, não apenas pelo rei bíblico David, mas, até mesmo, mais imediatamente, por seu pai, outro erudito, rabino e juiz de destaque da comunidade judaica de seu contexto. Há um dito enfático, iterado entre os estudiosos de Moisés ben Maimon, nas palavras explicativas de Najmanovich: “de Moisés (o grande líder bíblico) a Moisés (Maimônides) não surgiu outro como Moisés”.²¹⁵ Essa máxima expressa a importância do filósofo judeu, comparado ao profeta bíblico homônimo e pilar do próprio judaísmo. Portanto, a descoberta de Maimônides como descendente de Jonas é, ao menos, embaraçosa.

²¹⁰ Mesmo que isso fosse uma lenda, ainda assim, seria verdadeira a fama sobre a ascendência de Maimônides, largamente registrada.

²¹¹ NAJMANOVICH, 2006, p. 14.

²¹² Uri Lam é o tradutor da única edição brasileira que visa oferecer *O guia dos perplexos*, de Maimônides, na íntegra, porém, ainda incompleta; dividida em três volumes, o terceiro e último ainda é uma promessa da editora Landy.

²¹³ MAIMÔNIDES. *A epístola do Iêmen*. Trad. Alice Frank. São Paulo: Maayanot, 1998. p. 1; MAIMÔNIDES. *Mishné Torá*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1992. p. 30.

²¹⁴ JOHNSON, 1995, p. 192.

²¹⁵ NAJMANOVICH, 2006, p. 12.

3.2 Simulação histórica, erudição e ação

O romance relata fatos históricos comprováveis como a invasão, em 1148, pelos fanáticos muçulmanos almôadas sobre o território em que se situa a atual Espanha, então sob o governado dos mais moderados e tolerantes, omaiadas – também muçulmanos.²¹⁶ Tal fato reaparece no romance contextualizando Maimônides, o que pode ser tomado, junto às considerações que se fará à frente, como signo de importância atribuída ao evento histórico que obrigou o filósofo e sua família ao exílio, pois os almôadas não hesitam em executar os que não se convertam ao islamismo. Dessa forma, logo no início dos relatos sobre o personagem-filósofo, o romance revela o embate e a necessidade de deslocamento frente ao islamismo. Uri Lam enfatiza que isso fez com que Maimônides sofresse na pele as perseguições dos fundamentalistas, além de proporcionar-lhe o contato com culturas diversas durante seu deslocamento de exílio.²¹⁷

A diáspora judaica e cristã que assola o território da Espanha, pela invasão almôada, sobretudo no sul dessa região, leva a família de Maimônides, conforme Najmanovich, a passar por Almería, a estabelecer-se por um período em Fez, Marrocos, passando pela Terra de Israel, sempre obrigados a se deslocar por motivo de perseguição até, finalmente, estabelecer-se em Fostat, Egito. Dali só sai por ocasião de seu falecimento, em 1204, ou em 4965, pelo calendário hebraico, para ser sepultado em Tiberíades, em Israel. O romance também relata a morte do irmão, David, corroborada por documentos históricos, e a relaciona a um desvio no curso de Maimônides. A morte do irmão teria sido impactante e é narrada, no romance, como aquele tipo de “momento biográfico”, por assim dizer, que muda o curso de suas obras, bem como seu próprio curso, uma vez que: antes dessa perda, diz-se que o filósofo vivia no mundo da lua, um estereótipo do filósofo²¹⁸ como se constata no trecho que se segue:

Enquanto estes, reclinados em almofadas de seda, examinavam a mercadoria, a mente de Maimônides perdia-se em divagações. O que vem a ser a condição humana? Qual a relação entre Deus e o Universo? Perguntavam-lhe o preço das jóias; perguntavam-lhe três ou quatro vezes antes que ele caísse em si e, confuso, respondesse –

²¹⁶ SCLiar, 1983, p. 93.

²¹⁷ LAM, Uri. Introdução. In: *O guia dos perplexos*. Trad. Uri Lam. São Paulo: Landy, 2003. p. 36.

²¹⁸ Essa questão parece fazer jus a certa tradição filosófica, como se argumentará à frente com Hannah Arendt.

qualquer coisa: quantias absurdamente altas, ou insignificantes; o que fazia os nobres rirem às gargalhadas. [...] Com a morte do irmão ele era agora responsável pelo sustento da família. Que fazer? Não gostava do comércio de jóias, e sem David não teria, no ramo, a menor chance de êxito. Resolveu dedicar-se à medicina, profissão respeitada e lucrativa.²¹⁹

Por meio dessa citação, verifica-se que o comportamento do filósofo é motivo de chacota entre os poderosos e que, à frente, há uma reviravolta na biografia do personagem Maimônides, no romance: a princípio ele seria um filósofo vivendo e perdendo-se, introspectivo, a especular as inquietações existenciais, todavia, depois da morte do irmão, a necessidade de sustentar a casa urge por ações, trabalho e o redirecionamento de seus pensamentos, por assim dizer, da contemplação metafísica, para a vida cotidiana. Trata-se de uma falsa distinção feita entre erudição e vida prática, pelo menos segundo os valores judaicos mais enraizados. Johnson lembra que a tradição judaica incumbia ao erudito ainda mais exigências, como se lê em:

todo erudito devia ajudar a governar. [...] Os judeus nunca alimentaram a opinião [...] de que capacidade intelectual, uma paixão pelos livros e pela literatura, enfraquecia de alguma forma um homem para o exercício do poder. [Os sábios de Lyda discutiram e] decidiu-se que, em termos de mérito espiritual, adquirir através do estudo e exercitá-la a serviço de necessidades comunitárias eram coisas de valor igual. [...] porque os judeus acreditavam que o mundo sem sabedoria aplicada cairia aos pedaços.²²⁰

Essa dissociação entre o conhecimento e a vida prática e política faria parte da tradição filosófica²²¹ desde Platão, como observa Hannah Arendt em *A condição humana*.²²² Na Idade Média, no período de Maimônides, portanto, sob a égide do cristianismo torna-se ainda mais clara essa cisão: “a ação passa a ser vista como uma das necessidades da vida terrena, de modo que a contemplação (o *bios theôretikos*, em

²¹⁹ SCLIAR, 1983, p. 93-94.

²²⁰ JOHNSON, 1995, p. 188.

²²¹ Essa característica poderia ser tomada como motivadora para a construção do estereótipo do filósofo, que “vive com a cabeça na lua”. O próprio Platão, ao conceber a famosa “alegoria da caverna”, representa o filósofo como um personagem que precisa se desvencilhar e sair de junto de uma comunidade de acorrentados para contemplar a verdade que estaria do lado de fora.

²²² ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 17.

termos latinos, *vita contemplativa*) era agora o único modo de vida realmente livre”.²²³ Desse modo, seria possível delinear um primeiro afastamento de Maimônides em relação à categoria tradicional de filosofia, dado não cindir, como o fazem os gregos e os cristãos, conforme Arendt, a vida de ação e a liberdade; ademais, por ser um expoente na vida prática, tanto quanto erudito, como se constata no trecho abaixo, uma carta endereçada a um amigo:

Vivo em Fustat e o sultão no próprio Cairo e a distância entre os dois lugares é o duplo de uma jornada de dia de sábado (isto é 1.5 milhas). Meus encargos junto ao sultão são pesados. Devo visitá-lo toda manhã [...] mesmo se não há nada, não volto a Fustat antes da tarde. Então, estou fatigado e faminto e encontro o pátio de minha casa cheio de gente, altos e humildes, gentios, teólogos e juizes, aguardando o meu regresso. Desmonto, lavo as minhas mãos e peço-lhes que esperem enquanto eu como, minha única refeição das vinte e quatro horas. Recebo então os pacientes. Eles fazem fila até o cair da noite, algumas vezes até duas da manhã. Falo com eles deitado, porque estou fraco. [...] Assim, nenhum israelita pode ter uma conversação particular comigo a não ser no sábado. Então, eles vêm todos ver-me depois dos serviços, e eu os aconselho sobre o que fazer durante a semana seguinte. [...] É essa a minha rotina.²²⁴

No romance, ao contrário dos documentos históricos, como a epístola acima, Maimônides, quando contratado para servir ao sultão, deveria fazê-lo de modo exclusivo, ou seja, cuidar apenas da saúde de Saladino. O sultão é extremamente saudável e, com isso, Maimônides se vê alienado de sua grande paixão que é o contato humano com as doenças, ou melhor, com os doentes, como conceitos encarnados, humanos, por assim dizer. Depois de visitar Saladino, sem nenhuma novidade para seus esforços e trabalhos, Maimônides “pede licença e se retira. Tranca-se em seu quarto: para chorar. Mais que perplexo, sente-se perdido. Irremediavelmente perdido. Nem Deus pode ajudá-lo”.²²⁵ Ele se vê confinado com seus livros sem a possibilidade de aplicar seus conhecimentos, sendo que ele havia adquirido um gosto “especial pela patologia do raro, do exótico”, o que não lhe aparecia mais.²²⁶

²²³ ARENDT, 2010, p. 16.

²²⁴ MAIMÔNIDES, citado por JOHNSON, 1995, p. 195.

²²⁵ SCLIAR, 1983, p. 100.

²²⁶ SCLIAR, 1983, p. 94.

Maimônides, no romance, quando se vê afastado do mundo, recebe um golpe, torna-se depressivo, por encontrar-se afastado também de seus valores judaicos; fosse um cristão, reconhecer-se-ia, hipoteticamente, em oportunidade de viver unicamente pela alma em uma vida supostamente pura, livre das necessidades mundanas e corporais. Ao contrário:

Sobre sua mesa de trabalho acumulam-se livros volumosos, em latim, em árabe, em grego, em hebraico; são a suma do saber médico da época. Maimônides não os lê. Para quê? Não tem como aplicar tais conhecimentos. Fica a olhar os livros, imóvel. Por vezes seus dedos se crispam; é um pulso que eles querem palpar, os dedos, o contorno de um tumor. Não há pulso, não há tumor. Não há nada.²²⁷

Haveria algo erótico no desejo de Maimônides por tocar outros corpos – não que ele recaia em abusos, mas seu desejo de lidar com os doentes seria algo corporal, sensual, pertencente ao mundo, ao mundo humano – afastando-o dos valores cristãos, impulsionado pelo desejo e guiado por costumes éticos, ou seja, comprometido com as relações morais do cuidado, ensinamento e exigência das leis da Torá. Sabe-se que a tradição judaica valoriza as discussões ético/morais, como se constata na própria Torá, ou em outros de seus textos sagrados ou pagãos “periféricos”, enquanto para os cristãos, em linhas gerais, valoriza-se sobremaneira uma teologia, as questões metafísicas, sumamente apartadas dos interesses do mundo, isto é, dos homens. O imperativo moral, ou a deontologia médica a que Maimônides segue se expressa em uma das falas do filósofo, personagem ficcional: “- Um médico deve atender a todos que o procuram”.²²⁸ Fica evidente uma preocupação geral em servir a todos.

No romance, a mais distinta obra que o filósofo teria escrito seria *O guia dos perplexos*. Esse “guia” teria o intuito de orientar sua comunidade e também a si mesmo. Embora essa obra tenha sido escrita, segundo o romance, para orientar o próprio filósofo, no momento de seu maior desespero, quando ele afirma que nem Deus pode ajudá-lo, busca outra saída, não bem guiar-se, talvez, expressar-se:

Maimônides dedica-se a tratar doentes fictícios. A princípio é um apenas, um homem jovem, acometido de febres misteriosas; a este, Maimônides acrescenta uma mulher com icterícia, um tísico, um

²²⁷ SCLiar, 1983, p. 98.

²²⁸ SCLiar, 1983, p. 96

velho com um tumor no ventre. Gemem, chamam por ele. [...] ouve bater corações que nunca existiram – e se surpreende com ritmos inusitados, ritmos que Ibn Sina algum descreveu. É música para ele, música das esferas. Deste enlevo desperta-o a voz da esposa:
– Moisés! O Jantar!²²⁹

O chamado da rotina desperta Maimônides para o jantar, tirando-o da fantasia – mas isso não constitui uma dicotomia entre fantasia e realidade; ao contrário, suas fantasias são realidades vívidas e, como se verá à frente, tange o mundo dos outros. Desse modo, não se opõem a vida de erudição e a vida prática, aquilo que parece se opor, segundo o romance, é a rotina e o exótico/a fantasia, opõem-se, mas integram-se, pois a fantasia vem como suplemento a uma necessidade de resposta. Assim, o chamado de Saladino para servir-lhe de médico com exclusividade solapa a integridade de Maimônides, e isso o deprime, contra o exercício pleno de suas capacidades considerado sob a perspectiva judaica. O chamado de sua mulher, por outra feita, torna-se uma espécie de antídoto contra o delírio,²³⁰ o chamado da necessidade, da responsabilidade que sobreveio no curso do filósofo depois da morte do irmão que o sustentava e lhe permitia dedicar-se exclusivamente aos estudos; agora a responsabilidade, o que diz respeito aos outros, limita seu tempo para a erudição, isto é, doravante será preciso atender ao chamado dos outros não antes ou depois da fantasia, mas nela e por meio dela. A mulher seria parte constituinte da tradição judaica, nesse sentido, como o valor do cuidado, cuidado do mundo e da natureza, formados pelo humano, por suas ideias e artefatos, tudo que constitui o espaço de suas relações.

Ainda no romance e no plano ficcional, no Palácio, o personagem Maimônides põe-se a observar a multidão através de uma janelinha, em seus aposentos reais. Não tem autorização para sair e ignora o que se passa com o povo: “mas distrai-se a fazer diagnósticos a distância: aquele ali é sarnento... Aquela é clorótica... Aquele parece que sofre de hidropsia”.²³¹ Diante das impossibilidades, portanto, continua recorrendo à imaginação para frequentar seus valores, os chamados da tradição judaica, seus deveres deontológicos e éticos, seu desejo. É por meio dessa janelinha e fantasias que o filósofo nota algo diferente sobre a cidade:

²²⁹ SCLiar, 1983, p. 99.

²³⁰ Como o platonismo preocupado com essências extramundanas, desde certa perspectiva judaica.

²³¹ SCLiar, 1983, p. 100.

O ano é 1192 da era cristã. A 6 de abril, Maimônides nota certa inquietação na cidade, uma agitação que vai crescendo nos dias que se seguem; pelo pânico que as pessoas demonstram percebe que algo muito grave está acontecendo. [...] Figuras mebuçadas surgem nas ruas, carregando cadáveres em macas arrojam-nos às fogueiras que ardem por toda a parte. Há uma doença terrível por aí, Musa Ibn Maimun,²³² confia-me o camareiro. [...] É a cólera, deduz Maimônides, a *chole ra*, doença má, dos hebreus, a antiga praga do Oriente.²³³

Uma pequena janela é suficiente para que Maimônides diagnostique a epidemia que acomete a cidade. A causa da doença era desconhecida, mas, em sonho, o filósofo desvenda o enigma: “A água do grande poço perto do mercado, do qual a maior parte da população se utiliza”.²³⁴ A doença viria da água. A consciência dessa descoberta o impele a procurar por Saladino, pois julga que não pode permanecer sem agir; exige ao ministro uma audiência com o sultão, urgente, mas a resposta era definitiva:

Esquece, diz o ministro, nada tens a ver com a doença da gentalha. Maimônides ainda quer argumentar, mas o ministro dá por encerrada a audiência, alegando que tem muito o que fazer. Prepara uma expedição militar: Saladino vai enfrentar os cristãos da Palestina.²³⁵

A resolução do ministro deixa Maimônides transtornado e ele passa a escrever, ininterruptamente, quase um tratado sobre a doença, a cólera, escreve e queima o que escreveu e “reza, reza muito, mas nem a religião lhe proporciona mais consolo”.²³⁶ Considerando-se que a morte do irmão teria se transformado em um chamado da realidade, da medicina, do mundo humano e dos valores judaicos, em breve, no romance, o filósofo receberia outro chamado particular: “Uma noite batem violentamente à porta. Levanta-se, levanta-se, sobressaltado, vai abrir”.²³⁷ Maimônides reage aos chamados, levantando-se e, nessa ocasião, sobressaltado, enquanto Jonas tentou fugir à sua missão e ao chamado divino, proferido inicialmente pelas palavras

²³² Transliteração do nome por que é conhecido em língua árabe.

²³³ SCLiar, 1983, p. 100.

²³⁴ SCLiar, 1983, p. 100, 101.

²³⁵ SCLiar, 1983, p. 101.

²³⁶ SCLiar, 1983, p. 101.

²³⁷ SCLiar, 1983, p. 101.

“levanta-te”²³⁸. Esse chamado a Maimônides vinha do acampamento de Saladino, ele próprio era o motivo do chamado: adoentara-se.

Saladino teria sofrido duas derrotas em Yaffo, – intersecção casual, o mesmo local em que Jonas toma sua embarcação para fugir ao chamado de Deus –, mas o sultão conseguia uma negociação vantajosa com Ricardo, da Inglaterra. Agora, contudo, padece de uma enfermidade nefasta e, no romance, Maimônides o culpa: “Mira o doente com rancor: é culpa dele, pensa. Tirou-me da clínica, encerrou-me no palácio, longe de meus pacientes. Perdi a perícia, o discernimento. Mas está pagando: condenou-se à morte o cão muçulmano”. Sem eufemismo, chama “cão” ao muçulmano que o impediu de servir aos seus valores e à gente, que o fez renunciar à sua integridade por vaidade, por exacerbação no uso do poder, por valores de um imperialismo massacrante. Revolta-se, portanto, contra o islamismo e suas intenções de eliminar as outras religiões, senão pela morte, ou conversão forçada, pelo confinamento e por obrigações contrárias a seus valores tradicionais.

Mesmo com o rancor pela obrigação a que fora confinado, o filósofo cumpre como pode suas obrigações médicas, a despeito das ordens do ministro e da alta patente militar muçulmana que desejava a morte do sultão, pois este pretende negociar, enquanto os outros acreditam que o negócio é uma via de perda e derrota para o Império. Saladino sugere a conformação com sua própria morte e que Maimônides tirasse disso sua vantagem: dizendo aos outros que tinha cumprido a ordem de matá-lo ou de deixá-lo morrer, como o ministro e os militares lhe ordenaram. Outra vez, porém, o personagem Moisés ben Maimon se recusa a infringir a lei moral e os costumes de sua tradição e não tira esse proveito. Ambos ficam a sós na tenda, enquanto o filósofo cai em profundas e tristes reflexões:

De súbito, nota que Saladino fita-o, os olhos bem abertos. É um olhar irônico, o do moribundo [...]. Algo lhe ocorre, ele ri: aquela epidemia, Saladino, lembra?, aquela doença misteriosa? Pois descobri que a causa estava na água do poço. Na água, vê só! Quem diria, murmura Saladino. [...] Aqui também há um poço... Será cólera? Quem sabe, diz Maimônides. A água, diz Saladino, quem diria.²³⁹

²³⁸ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, Jonas, capítulo 1, vers. 2, p. 1631.

²³⁹ SCLiar, 1983, p. 103, 104.

A narrativa sobre Maimônides se fecha com essas interrogações e com uma crise de riso que afeta a ambos os personagens, uma crise longa e histórica, até que adormecem e, ao amanhecer, constata-se a morte de Saladino. O olhar irônico do moribundo representaria uma ironia em sentido tradicional, metonimicamente, seria uma “ironia do destino” expressa pelo olhar do sultão, pois ele morreria da mesma doença que dizimava a “gentalha” e que, para cuidar exclusivamente da sua saúde, impedira que o filósofo agisse pelo povo. Além disso, não é um detalhe, bem como o cristianismo, o islamismo usa da água para fazer abluções, ou seja, rituais de purificação da alma, portanto, ela é um eminente símbolo religioso muçulmano; não apenas símbolo religioso, mas de purificação; ora, a purificação, em sentido social, do ponto de vista de um islamismo imperialista, seria a exigência de eliminação de todos os não muçulmanos, o que se registra historicamente em perseguições, matanças, diásporas e conversões forçadas e, assim, fecha-se essa ironia simbólica.

O outro lado da ironia seria seu efeito desconstrutor, um modo contemporâneo de se compreendê-la: Maimônides, na ficção, seria o filósofo da ação, afastando-se da categoria tradicional de filosofia da qual os dois personagens (Maimônides e Saladino), na tenda do enfermo, parecem rir até chorar; ririam dessa filosofia que pretende se afastar da gentalha, colocando-se como superior, mais nobre, privilegiada – isso se exemplifica muito bem pela famosa alegoria da caverna de Platão,²⁴⁰ representando o filósofo como um indivíduo excepcional que consegue fugir às correntes que o prendem junto à gentalha, e apenas ele está apto a desvencilhar-se e a alcançar o lado de fora da caverna, onde se encontrariam as verdades em suas essências. A esse exterior, visita-se sozinho, contempla-se, sendo o caso do citado *bios theôretikos* ou *vita contemplativa* uma possível diferença entre uma linhagem que nasceria grega e se tornaria muçulmana e cristã, com tendências ao dogmatismo essencialista, ao imperialismo homogeneizante mirando o transcendente e outra que seria uma linhagem judaica, sobremaneira imanente, muito ligada às relações humanas.

3.3 Maimônides e a categoria tradicional de filosofia

²⁴⁰ PLATÃO. Livro VII. In: *A república*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultura, 2000. p. 225-256.

Muito embora a vida intelectual e a vida prática de Maimônides estejam integradas, percebe-se que ele, personagem histórico do século XII, em harmonia com sua aparição no romance, vincula-se à filosofia tradicional de vários modos, por exemplo, segundo Jonathan Culler em *Sobre a desconstrução*, a filosofia tradicional tem uma relação com a escrita que parece empenhar-se em findar com ela própria para fazer sobressair apenas o pensamento, ou a filosofia visada como “conteúdo”, assim, ele destaca:

A escrita filosófica [...] visa realmente acabar com a escrita. [...] A filosofia caracteristicamente espera solucionar problemas, mostrar como as coisas são ou desembaraçar uma dificuldade, e assim colocar um fim sobre um assunto, entendendo-o corretamente. [...] Para declarar que suas afirmações são estruturadas pela lógica, pela razão e verdade, e não pela retórica da língua em que são “expressas”, é que o discurso filosófico se define contra a escrita.²⁴¹

Portanto, um dos modos que o desconstrutivismo, por meio de Culler e em concordância com Jacques Derrida, define uma das características inerentes à filosofia, enquanto se a considere desde o ponto de vista tradicional, seria esse afã de findar ou de atingir o “além” da linguagem. Moisés Ben Maimon, na introdução do primeiro dos quatorze livros de seu *Mishné Torá*, anuncia a aspiração que poderia ser pertinente aproximar a tal caráter da categoria tradicional do filósofo. Conquanto sua obra se desdobre longamente, seu anseio parece mesmo o de findar a escrita, pelo menos, como se lê no trecho abaixo, as palavras do próprio Maimônides:

Sob estas premissas, eu, Moisés, filho de Maimon, o *Sefaradita*, pus-me em movimento, cingido de coragem e contando com a ajuda de D.s, seja ele abençoado; [...] com o objetivo de escrever um livro que esclareça com relação ao que é proibido ou permitido, impuro ou puro e às outras normas da Torá – tudo em linguagem clara e texto resumido, de modo que, assim, a Lei Oral, em sua íntegra, possa se tornar sistematicamente conhecida de todos, sem citar argumentos, respostas, dificuldades, ou diferentes pontos de vista, nem contrapondo afirmação a outra que lhe contradiga, mas consistindo de declarações claras e convincentes, e de acordo com as conclusões retiradas de todas essas compilações e comentários que têm aparecido desde os tempos de Rabenu Hacadoshe até o presente. Objetivei, com

²⁴¹ CULLER, Jonathan. *Sobre a desconstrução*. Trad. Patrícia Burrowes. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1997. p. 104-105.

este livro, que todas as normas sejam acessíveis a jovens e velhos [...] de modo que nenhuma outra obra seja necessária para definir qualquer uma das Leis do Povo de Israel, e que este livro possa servir de compêndio da Lei Oral em sua íntegra [...].²⁴²

Nota-se que Maimônides inicia o parágrafo relatando colocar-se a si próprio em movimento “cingido de coragem”; por outro lado, fica evidente nesse trecho o anseio filosófico/tradicional de Maimônides por eliminar a escrita, ainda que, para isso, reste escrever mais: ainda, a última palavra. Além disso, pode-se verificar em *O guia dos perplexos*²⁴³ uma postura que reitera esse posicionamento ante a escrita, a saber, como autor intencional, também marcado por Culler como postura típica do filósofo classificado pela tradição, quando se vale de “teorias fundamentadas da presença – seja do sentido como uma intenção significante presente à consciência no momento da enunciação ou de uma norma ideal que subsiste atrás de toda aparência”.²⁴⁴ Nesse sentido seria possível citar passagens de *O guia dos perplexos* notando a enunciação intencional de Maimônides ao tomar a linguagem como veículo de sua suposta autônoma (em relação à linguagem) filosofia do sentido, da presença, ou da verdade, como em:

Minha intenção neste tratado é a explicação de certos termos [...]. Saiba que a chave para a compreensão de tudo quanto disseram os profetas (benditas sejam suas memórias!) e para o conhecimento de suas verdades apóia-se na compreensão das metáforas, na sua interpretação e no significado de suas expressões.²⁴⁵

Conforme a citação, Maimônides se expressa como se estivesse de posse da chave que possibilitaria a apreensão da verdade das profecias e do verdadeiro sentido das metáforas, desde sua intenção autoral. A fala intencional, depois de “A morte do autor”,²⁴⁶ tornou-se algo característico do que se atribui a certa filosofia, ou modo tradicional de lidar com a linguagem. Por esse *modus operandi*, expressar sua intenção e

²⁴² MAIMÔNIDES. *Mishné Torá*, Livro da Sabedoria. Trad. Yaacov Israel Blumenfeld. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1992. p. 30.

²⁴³ MAIMÔNIDES. *O guia dos perplexos*. Trad. Uri Lam. São Paulo: Landy editora, 2004. parte 1.

²⁴⁴ CULLER, 1997, p. 126.

²⁴⁵ MAIMÔNIDES, 2004, p. 37, 42.

²⁴⁶ BARTHES, Roland. A morte do autor. In: *O rumor da língua*. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins fontes, 2004. p. 57-64.

o significado definitivo da metáfora pretenderia pôr fim ao movimento da própria linguagem, estabelecendo seu fundo em relação a uma forma que deveria ser neutralizada, ultrapassada para atingir o conteúdo verdadeiro, portanto, definitivo. Nesse sentido, talvez se possa dizer que Maimônides teria fracassado, pois sua escrita não poria um ponto definitivo nas discussões sobre as leis mosaicas, nem sua intenção seria tão clara a ponto de não demandar ainda, e inexoravelmente, comentários – nas palavras de Johnson:

como toda outra tentativa de dizer a última palavra sobre a Lei, o que escreveu novamente detonou outra enorme avalanche de tomos – em 1893, foi compilada uma relação (ela própria incompleta) de 220 principais comentários sobre o Código de Maimônides.²⁴⁷

Algo imprevisto, portanto, superou uma das intenções de Maimônides, mas não teria ameaçado seu principal intento, por assim dizer, que era o de disseminar e manter o judaísmo, como ficará mais claro à frente, pois, se ele anuncia algo para pôr fim ao movimento da linguagem, ele mesmo está em movimento, inquieto e insatisfeito com as atrocidades do imperialismo islâmico e gera imensos volumes de escritos sobre isso, senão por esse motivo.

O Maimônides, próximo à categoria tradicional de filósofo, vale-se de uma metáfora representativa para designar os *sitrê Torá* (segredos da Lei bíblica) que ele almejaria revelar: “umas poucas sementes recobertas de muitas cascas, de modo que as pessoas se ocupem com estas cascas e imaginam que dentro delas não há miolo algum”.²⁴⁸ A partir dessa metáfora, conjectura-se que o escopo maimonideano, pelo menos o anunciado, seria, em *O guia dos perplexos*, retirar tais cascas para mostrar as sementes, ou seja, apresentar os sentidos verdadeiros recobertos por metáforas e confundidos por polissemias. Contrapor-se-ia a essa imagem, que diferenciaria forma (cascas) e conteúdo (sementes), outra, trazida por Roland Barthes, mencionando uma maneira diversa de lidar com a linguagem em relação a esse modo tradicional:

convém de preferência vê-lo [o texto] agora sob as espécies de uma cebola, combinação superpostas de películas [...], cujo volume não comporta finalmente nenhum miolo, nenhum caroço, nenhum segredo,

²⁴⁷ JOHNSON, 1995, p. 199.

²⁴⁸ MAIMÔNIDES, 2004, p. 278.

nenhum princípio irredutível, senão o próprio infinito de seus invólucros – que nada envolvem a não ser o próprio conjunto de suas superfícies.²⁴⁹

Além da pretensão de descobrir as sementes, como verdade para além da retórica, outro aspecto que vincula Maimônides à categoria de filósofo tradicional seria seu engajamento racionalista. Najmanovich afirma que ele segue os princípios de Aristóteles, sendo, além do mais, “um expoente da vertente racionalista, inclinando-se ao helenismo como método de pensamento”.²⁵⁰ Llamas lembra que Maimônides acessa o pensamento aristotélico por meio da língua árabe e pelos filósofos muçulmanos, sobretudo Avicena e Alfarabi. Diz-se que ele não lia em grego, mas, a despeito disso, o romance põe, à mesa do personagem Maimônides, inúmeros volumes nessa língua,²⁵¹ talvez indicando que ele dominava o grego com destreza, senão a língua, ao menos o que seria a cultura grega e sua força racionalista. Lam, ratificando-o, comenta no prefácio a *O guia dos perplexos*:

Maimônides acreditava que, ao escrever uma obra que abordasse a relação possível entre texto bíblico e a tradição oral contida no *Talmud*, por um lado, e a filosofia abstrata, por outro possibilitaria o acesso da razão aos segredos contidos na Bíblia e, assim, poderia atrair novamente os judeus para o estudo de suas tradições.²⁵²

Os comentaristas de Maimônides, portanto, apontam para o racionalismo como uma de suas características mais notáveis e isso o insere, novamente, segundo os critérios de Culler, e o apelo do desconstrutivismo contra o logocentrismo, na categoria de filósofo tradicional. Por vezes, tal é a apropriação que Maimônides faz de um modo aristotélico de se expressar que se tem a impressão de que ele não trata, em *O guia dos perplexos*, do Deus de Abraão, Jacó e Isaac, mas de algo mais generalizado, como se fora o “Deus dos filósofos”,²⁵³ um ente que em tudo se aparenta ao ser supremo dos

²⁴⁹ BARTHES, Roland. O estilo e sua imagem. In: *O rumor da língua*. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 159.

²⁵⁰ NAJMANOVICH, 2006, p. 17.

²⁵¹ LLAMAS, 1935, p. 16.

²⁵² MAIMÔNIDES, 2004, p. 17.

²⁵³ O Deus dos filósofos corresponderia à tradição que nos chega por meio dos gregos, um Deus suposto como equivalente para todos, cuja presença pode ser detectada, inclusive na teoria. Trata-se de um Deus [...] que se apresenta como garantia última dos saberes ao qual o homem remete suas

filósofos gregos, ao motor primeiro conforme a linguagem aristotélica; isso pode ser constatado no trecho a seguir, retirado da obra de Maimônides:

Fica, pois, demonstrado que a causa eficiente do movimento da esfera celeste, se este é eterno e contínuo, não pode ser, de modo algum, corporal nem residir em um corpo; não pode se mover por iniciativa própria ou por acidente; deve ser indivisível e imutável [...]. Este Primeiro Motor da esfera celeste é Deus (bendito seja o Seu Nome!). [...] Você conhece este famoso princípio enunciado pelos filósofos a respeito de Deus, a saber: que Ele é o Intelecto (*Séchel*), o Ser Inteligente (*Maskíl*) e o Inteligível (*Muscál*).²⁵⁴

Não obstante, esse “bendito seja seu nome” é notável observada a proximidade de estilo, a adoção argumentativa/terminológica e a forma como segue os princípios da razão aristotélica, fazendo equivalentes a termos da cultura hebraica. Aproximou-se, até agora, Maimônides à categoria de filósofo tradicional. Pretende-se verificar como essa categoria é insatisfatória e insuficiente para recobrir todas as nuances de seu pensamento, ademais que sua estrita filiação à filosofia não é necessária para justificar sua herança racionalista dado que, como sustenta Johnson: “o processo judeu de racionalização iniciara-se com a introdução do monoteísmo e com a sua vinculação com a ética”. O próprio Maimônides atribui a Moisés a inauguração de uma espiritualidade racional, vendo-o como “[...] grande força intelectual, extraíndo a lei do caos”.²⁵⁵

A tese de que o monoteísmo deu ensejo ao avanço da intelectualidade e da razão judaica também é uma tese defendida por Freud em seu polêmico *Moisés e o monoteísmo*: sendo um dos mandamentos mais insistentes e severos, na Bíblia Hebraica, aquele que proíbe a construção de ídolos, ele teria um efeito profundo sobre a comunidade judaica, “pois significava que a percepção sensorial recebia um lugar secundário quanto ao que poderia ser chamado de idéia abstrata – um triunfo da intelectualidade sobre a sensualidade [...]”.²⁵⁶ Desse modo, a racionalização, ora fator de aproximação à filosofia, categoria que remontaria aos gregos, pode ser também

indagações. MANDIL, Ram. Princípios de *diologia* lacaniana. In: *Os efeitos da letra*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Contra Capa Livraria/Faculdade de Letras UFMG, 2003. p. 69.

²⁵⁴ MAIMÔNIDES, 2003, p. 58, 261.

²⁵⁵ JOHNSON, 1995, p. 196.

²⁵⁶ FREUD, Sigmund. O avanço em intelectualidade. In: *Moisés e o monoteísmo*. Trad. Maria A. M. Rego. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1997, p. 98.

assinalada na história judaica, no começo de sua formação, inclusive, como parte necessária de seu desdobramento.

Aristóteles é citado inúmeras vezes em *O guia dos perplexos* e os argumentos básicos de sua metafísica são ali recuperados, de tal modo que, mesmo encontrando bons motivos para fundamentar os processos de racionalização empreendidos pelas teorias de Maimônides como provenientes da própria cultura judaica, é impossível não reconhecer um diálogo intenso travado diretamente com Aristóteles, o filósofo de Estagira. Aliás, Maimônides alcança grande mérito filosófico ao sustentar uma tese aristotélica para estabelecer suas bases argumentativas em relação a Deus. Ele parte do argumento da “eternidade do universo”, mesmo, depois, abandonando-o, para abraçar a tese bíblica de que o universo é criado. Valendo-se, contudo, de tal estratégia, segundo Alain de Libera, Maimônides atinge uma de suas originalidades, antecipando grandes concepções filosófico/científicas dos dias atuais, como está dito no trecho a seguir:

A originalidade do procedimento de Maimônides é a introdução de uma distinção radicalmente nova, cuja pertinência, por ocasião do debate Popper-Kuhn é, ainda hoje, reconhecida pelos epistemólogos: a distinção entre o não verificável e o não falseável.²⁵⁷

Maimônides, portanto, é um grande expoente da tradição filosófica, não apenas por retomar os gregos, mas também por gerar sua sobrevida, desdobrando a história da filosofia. Entretanto, na perspectiva do romance, os momentos filosóficos de Maimônides são apenas os mais românticos e alienados, até o momento de um desvio: “com a morte do irmão ele agora era responsável pelo sustento da família. Que Fazer?”. Seria preciso dedicar-se à vida prática, ética e política, ou seja, a necessidade deu um lugar ao filósofo, neste mundo, ou dentro da caverna platônica, ou melhor, exigiu de Maimônides que ele fosse, além de filósofo, tantos outros, por exemplo: “resolveu dedicar-se à medicina, uma profissão respeitada e lucrativa”,²⁵⁸ adjetivos negativos para o cristianismo que os associa ao “mundano”. Desse modo, seu romantismo, se se pode dizer assim, passa a ser entrecortado por chamados da necessidade, da ética, da política:

²⁵⁷ LIBERA, Alain de. A filosofia judaica. In: *A filosofia medieval*. Trad. Nicolás N. Campanário e Yvone M. de C. T. da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 1998. p. 220.

²⁵⁸ SCLiar, 1983, p. 94.

Quando finalmente conciliava o sono, via-se mergulhado num mar profundo, diante do que tanto temia encontrar: o cadáver do irmão. [...] Pancadas surdas começavam a ressoar no fundo daquele mar, pancadas que iam aumentando de intensidade e se tornando mais nítidas, até que acabava por acordá-lo: batiam à porta. Alguém chamava-o para ver um enfermo.²⁵⁹

O mar parece ligá-lo a Jonas por meio de uma imagem metafórica de profundidade, deslocamento e agitação. Maimônides está dentro do mar quando aparece a imagem do cadáver do irmão, algo terrível que exige dele a tomada de outra direção; em sonho, ele está no mar quando outros batem à porta e acordam-no. Ele é chamado. Jonas também dormia ao fundo do navio enquanto fugia à sua missão, encarregado por Deus, de profetizar. Maimônides, por sua feita, recebe um chamado, não do transcendente, mas do próprio mundo, ou seja, são chamados dos corpos humanos em suas desventuras, mas ainda as almas pedindo conselhos que sua perspectiva não estabelece a dicotomia: corpo x alma. O filósofo dispunha de um olhar holístico e não concebia corpos como máquinas, dissociação, por exemplo, do tipo realizada pelo filósofo francês René Descartes, e assim se lê no romance:

Na comunidade judaica do Egito [...] o *Rambam*²⁶⁰ era verdadeiramente venerado. Procuravam-no não só por seus conhecimentos médicos, mas também por sua sabedoria. Sábio, eu? – dizia. – Mas se não passo do mais ignorante dos ignorantes. Não acreditavam; queriam conselho e consolo, as numerosas pessoas que se aglomeravam à sua porta.²⁶¹

A afirmação de sua ignorância talvez não o aproxime de Sócrates ironicamente, pois ao contrário de Platão, muito envolvido com o conhecimento e a escrita de seus diálogos filosóficos, seu mestre, Sócrates, é um personagem que confronta outros, pessoalmente, percorrendo a cidade a questionar seus cidadãos com o intuito político e ético, talvez apostando em demasia, porém, nas potencialidades da verdade, do intelecto e do conhecimento, ignorando as do corpo, o que o diferencia de Maimônides, médico.

²⁵⁹ SCLIAR, 1983, p. 95.

²⁶⁰ Acrônimo de Rabi Moisés ben Maimon, apelido atribuído pela comunidade judaica.

²⁶¹ SCLIAR, 1983, p. 95.

Desse modo, portanto, Maimônides, na ficção, encontra-se cindido e multiplicado entre categorias, pois se tornou, não apenas rabino, mas rabino líder de uma comunidade; torna-se médico do sultão Saladino, além de extraordinário filósofo, e isso faz de Maimônides uma espécie de ornitorrinco, esse híbrido inassimilado, uma categoria que assombra as próprias categorias correntes.

Como lembra Umberto Eco, em *Kant e o ornitorrinco*, a descoberta desse animal – do ornitorrinco – assombrou a taxinomia das ciências biológicas que caminhava, até então, em passos confiantes, pois ele possuía, em seu corpo, características que demarcavam categorias, até então, claramente diversas, de pássaro, quadrúpede, castor e ovíparo.²⁶²

A obra de Maimônides demandaria a leitura que considere sua hibridez, não sendo justo, nem apropriado, como se faz, com frequência, entre seus estudiosos, separá-las em obras médicas, astronômicas, filosóficas ou rabínicas, de modo insular. Nesse sentido, Moisés ben Maimon resgata a monstrosidade que ameaça as categorias familiares e demanda um novo olhar, que considere o inassimilado como o que não se permite compreender em compartimentos ou classes isoladas. Enquanto Jonas revela o monstruoso que esvazia sua categoria, porque declina de atender ao chamado de Deus, de ser profeta, Maimônides estilhaça a sua e a multiplica, justamente por parecer atender a todos os chamados e essa pluralidade é bem construída pelo romance como ímpeto de resistência contra a totalização de uma única categoria. Por exemplo, Maimônides é chamado a servir como médico à corte do Saladino, fato também corroborado por documentos históricos, mas, no romance, isso lhe causa grande insatisfação: “sente-se honrado com o cargo de médico real, mas preferia atender muitos doentes, não um só. – Eu não sou ‘um só’ – diz Saladino seco. – Sou muitos. Sou todos. E agora vai. Estás dispensado”.²⁶³

O Saladino, que pretende ser muitos, ou todos, sendo um só, metaforiza a redução de todos em um, ao contrário de Maimônides, esse “um”, que representaria o estilhaçamento e o surgimento de muitos diferentes em si, sem conciliação. Saladino é uma ameaça de apagamento das diferenças, o que, no sentido político, seria semelhante ao fim de todas as culturas, sobremaneira a judaica, frente ao ascendente império

²⁶² ECO, Umberto. *Kant e o ornitorrinco*. Trad. Ana Theresa Vieira. Rio de Janeiro: Record, 1997.

²⁶³ SCLIAR, 1983, p. 97.

islâmico de então. Perceba-se que Maimônides, no romance, não está satisfeito com o cargo real, muito embora se orgulhe da medicina que lhe conferia lucro e respeito, ou seja, sua insatisfação não é cristã, não é algo como uma necessidade de se igualar, em desgraça, aos desgraçados por meio da compaixão. O que ele não aceita é renunciar àquilo que lhe parece ser o seu chamado, ou seja, servir à comunidade judaica, esse corpo estranho que ora ameaçava desaparecer sob a hegemonia do império islâmico.

3.4 Maimônides e a filosofia como campo de batalhas

O romance de Scliar mantém a posição de ataque ao fundamentalismo islâmico, mas também não poupa a ortodoxia judaica: “Nesta obra [*O guia dos perplexos*], preconiza a aplicação da lógica aristotélica à própria religião judaica – o que deixa perplexos os judeus mais ortodoxos, aliás sempre desconfiados com as modas gregas”.²⁶⁴ Chamando aos ortodoxos “desconfiados”, o romance os aproxima ligeiramente de um estado doente quando, noutra ocasião, Maimônides responde a um questionário do ministro de Saladino: “Maimônides ia respondendo a estas questões, intrigado mas não zangado. Conhecia o suficiente a natureza humana para não se ofender com impertinências. Ademais, sabia que os doentes são às vezes desconfiados [...]”.²⁶⁵

Assim, haveria certa maneira de estar desconfiado relacionada aos doentes, o que prossegue no romance associado à ortodoxia, essa forma intransigente quando se trata de interpretação e respeito aos dogmas determinados. A ortodoxia não se identificaria, contudo, aparentar-se-ia ao fundamentalismo, por seu fechamento sobre si mesma, por seu desejo de pureza e isso faria do ortodoxo um parente dos islâmicos radicais, odiados pelos judeus nos contextos medievais de perseguição. Fechando-se sobre si mesmo e sobre sua desconfiança, o ortodoxo prescindiria de armas de vanguarda, isto é, da filosofia, para o contexto de Maimônides, em nome de certa pureza – pureza que paradoxalmente irmaná-los-ia aos mais odiados religiosos fundamentalistas. Contudo, essa posição é ambígua, pois o personagem Maimônides se mostra desconfiado em várias cenas do romance, inclusive diante do ministro que o questiona.

²⁶⁴ SCLIAR, 1983, p. 98.

²⁶⁵ SCLIAR, 1983, p. 95.

A escrita de *O guia dos perplexos* não parece apenas o uso de uma moda grega aplicada ao judaísmo, mas uma apropriação de termos vigentes e vigorosos à sua época como meio tenaz para sustentar uma congregação e seduzir aqueles que se distanciam do judaísmo – seria comparável à tática que hoje se apoderasse dos discursos da ciência, não para defendê-la, mas para usá-la, pois suas marcas sobre as crenças se alastram facilmente. O Islã se valia fortemente da filosofia grega para sustentar suas crenças e os judeus das comunidades de sob esse domínio ficariam “perplexos” se sua tradição não passasse e também sobrevivesse, pelo crivo dessa linguagem. Inclusive, essa obra foi escrita originalmente em árabe, o que indica a apropriação dos meios do sistema, bem como da filosofia, não para corroborá-lo, mas para contestá-lo com suas próprias armas, de modo semelhante à proposta do desconstrutivismo, como já se citou – em Culler. Maimônides em seu *O guia dos perplexos* afirma:

Saiba que tudo que os muçulmanos falaram a respeito destes assuntos – nas seitas *Mutazila* e *Asharia* – são teorias baseadas em proposições e princípios tomados das obras de gregos e arameus (sírios) que tentaram se opor às opiniões filosóficas e refutar suas teorias. Havia uma razão para isso: na época em que a Nação Cristã integrou gregos e sírios e os cristãos decretaram o que é notório, as opiniões dos filósofos eram correntes naquelas nações – pois nelas nasceu a Filosofia. Quando surgiram reis defensores da fé [cristã], os sábios gregos e sírios daquelas gerações perceberam que aqueles decretos se contrapunham explicitamente às opiniões filosóficas. Então geraram esta doutrina do *Kalám*: passaram a erigir princípios que dessem sustentação às suas convicções e que refutassem as opiniões que contradiziam as bases de suas crenças. Quando surgiu a Nação de Ismael [islâmica] e lhes foram copiadas [traduzidas] as obras filosóficas, também o foram as refutações às mesmas. [...] Cada seita estabeleceu princípios adequados para defender a sua própria doutrina.²⁶⁶

Portanto, Maimônides parece acreditar na força da linguagem filosófica, que ela não podia ser desprezada como mero modismo, também porque atravessara séculos e milênios, era preciso encará-la e servir-se dela, ou, como ele fez, servir-se dela até o limite a ser destacado, além do qual deveria seguir a sabedoria da tradição judaica – como se exemplificará à frente. A filosofia torna-se uma espécie de campo de batalhas

²⁶⁶ MAIMÔNIDES, 2004, p. 279.

comum entre as nações cristã, islâmica e judaica: “não há dúvida de que há nisso coisas que envolvem a nós três – vale dizer: judeus, cristãos e muçulmanos [...] [de tais doutrinas] dependem as crenças nos milagres e outros”.²⁶⁷ Maimônides se vale de uma terminologia, por vezes bélica, como se Israel, Esaú e Ismael se enfrentassem num campo armado por Aristóteles, o campo filosófico/metafísico/teológico. Desse modo, Maimônides refere-se aos *mutakálemim*, seita fundamentalista muçulmana que pertence ao *Kalám*, como “opponentes”,²⁶⁸ mas trata-se de uma oposição estritamente argumentativa.

Disso derivaria o motivo da insistente citação que *A estranha nação de Rafael Mendes* faz de *O guia dos perplexos*, uma espécie de elogio à resistência e ao confronto, no domínio da linguagem, nesse caso, filosófico/teológica, em detrimento das relações de força e violência física, moral e religiosa. O filósofo sabe que disso também depende a existência da nação a que se filia:

Porque ocorre, às vezes, que a extirpe continua, mas o nome se extingue. Assim, você encontra numerosos povos que indubitavelmente descendem da semente da Pérsia ou da Grécia e, todavia, não são conhecidos por nenhum *nome* especial, pois foram absorvidos por outra nação. A meu ver, há aí uma alusão à perpetuidade da Lei, graças à qual nós temos um *nome* especial.²⁶⁹

Ao colocar os *mutakálemim* como rivais, Maimônides não os transforma em monstros, não os rechaça completamente, pois estabelece diferenças, mas admite pontos em comum, como argumentos sobre a unidade e incorporeidade de Deus, divergindo apenas quanto ao procedimento para se chegar a tais afirmações. Maimônides viveu a obrigação ao exílio e isso o tornaria sensível aos problemas da resistência judaica, exigindo práticas teóricas de grande alcance, enfrentando o inimigo em um terreno em que seu poder era incontestável. Se, por um lado, sua estratégia não ferisse de modo indigno ao seu oponente, pois não se tratava de violência pela força, tampouco de “demonizá-lo”, certamente contribuiu para incitar o judeu ao judaísmo, tivesse isso de acontecer em certo “campo grego” e em língua árabe. Assim Lam, na introdução a *O guia dos perplexos*, comenta sobre ele:

²⁶⁷ MAIMÔNIDES, 2004, p. 280.

²⁶⁸ MAIMÔNIDES, 2004, p. 317, 319.

²⁶⁹ MAIMÔNIDES, 2003, p. 177.

Embora radicalmente enraizado nas tradições judaicas e um profundo conhecedor das leis rabínicas, Maimônides buscava harmonizá-las à realidade dos judeus orientais de sua época. Foi neste contexto que escreveu *O guia dos perplexos*: para judeus que viviam não somente de acordo com as leis e costumes judaicos, mas influenciados também pelo Islamismo e pelo pensamento clássico grego, as culturas dominantes da época. Por outro lado, embrenhado, tanto por motivos profissionais quanto familiares (lembremo-nos que Maimônides casou-se em 1165, após a morte de sua primeira esposa, com a irmã de um influente palaciano egípcio, Ibn Almati, um dos secretários do rei) na cultura islâmica, deve ter exercitado como nunca sua capacidade de atuar como um respeitado líder da cultura judaica do Egito, em meio a um rigoroso controle de comportamentos e de pensamentos, imposto pelo Sultão Saladino. [...] Este talento para lidar com a cultura dominante e ser respeitado como líder de uma minoria já serve, por si mesmo, como um modelo de convivência digno de ser estudado nos dias atuais, em que uma relação deste tipo parece pouco provável em diversas partes do planeta.²⁷⁰

Maimônides, portanto, possui a destreza para movimentar-se dentro do sistema hegemônico, contra ele e em nome de uma minoria, como necessidade para manter a identidade judaica, não intocada e pura, mas inassimilada e oponente, no seio do próprio sistema. O casamento de Maimônides com uma mulher islâmica seria prova incontestada de sua habilidade para o relacionamento com as alteridades, de seu faro para as articulações de ligações dignas e mantenedoras do ser judaico: seu casamento seria inadmissível a qualquer pensamento ortodoxo. Por meio da adoção de estratégias como o uso da filosofia e da escrita em árabe, ele também promove uma flexibilização, notando que a resistência é também uma questão de resiliência, isto é, um corpo demasiadamente rígido tende a quebrar-se com mais facilidade se submetido a pressão. Se os judeus estão sob pressão, cumpre encontrar sua maleabilidade sem anular-se.

Nota-se a tática de flexibilização implementada por Maimônides ainda quando se posiciona contra o literalismo para a leitura dos escritos judaicos sagrados, como ele defende largamente em *O guia dos perplexos*, lembrando que a maioria dos seus termos – dos escritos sagrados – são polivalentes e que a metáfora é um uso comum, pois se trata da forma limitada como o humano pode se expressar em relação a Deus, dado que

²⁷⁰ LAM, Uri. Introdução. In: MAIMÔNIDES. *O guia dos perplexos*. Trad. Uri Lam. São Paulo: Landy, 2003. p. 36, parte 2.

nenhum de seus termos seria da mesma espécie, nem comparável a Ele. Desse modo, apenas seria possível indicar as qualidades de Deus e não apresentá-las e isso afirma a limitação intrínseca ao aparato epistemológico humano,²⁷¹ sempre aquém dos segredos da Torá, como se verifica no trecho de Maimônides, em *O guia dos perplexos*:

Mas não pense que esses ‘segredos’ imensos sejam conhecidos do início ao fim por algum de nós. Não são! Às vezes a verdade pisca para nós até pensarmos que seja dita [...] até que voltemos a uma noite escura, semelhante a como estávamos no princípio; e estaremos como alguém sobre quem caem relâmpagos, um após o outro – mas permanece sob uma noite muito escura.²⁷²

Essa iluminação temporária, esse resgate passageiro de uma verdade parece assemelhar-se ao uso que, no romance, Jonas faz de uma tocha com a qual ilumina o estômago do peixe que o engoliu e isso lhe permite ver os restos indigestos – inassimilados, portanto – dispostos na cavidade estomacal do monstro. É uma visão que dura apenas até o apagar da tocha, de modo semelhante à claridade do relâmpago, metáfora de Maimônides que, em sua peculiaridade, é uma força da natureza, mais potente, mais romântica, quase mística, mas que, de todo modo, transforma-se em signo da precariedade do conhecimento humano, a impossibilidade de que alguém detenha a verdade e se transforme, por consequência, em autoridade inquestionável e permanentemente iluminada. Tal é a perícia de Maimônides que se lhe poderia aproximar com justiça o conceito kantiano, muito posterior, séc. XVIII, de “coisa em si”, a saber, as coisas que existem, contudo, inacessíveis ao conhecimento, que só atinge o “fenômeno”, ou seja, tudo o que o homem conhece está marcado pelo modo humano de conhecer: “pois apenas apreendemos que Ele *é*, mas não *o que é*”, eis uma muito próxima formulação de Maimônides.²⁷³

Moisés ben Maimon faz muitas apologias à razão a despeito de seus limites: “A razão é uma capacidade muito nobre, a mais nobre das de um ser vivo, bem como a mais difícil de ser compreendida”.²⁷⁴ São precisas as palavras de Lam a esse respeito: “[...] [o] uso da razão como antídoto ao autoritarismo e ao fundamentalismo. [...]”

²⁷¹ MAIMÔNIDES, 2004, p. 127.

²⁷² MAIMÔNIDES, 2004, p. 39 e 44.

²⁷³ MAIMÔNIDES, 2004, p. 226.

²⁷⁴ MAIMÔNIDES, 2004, p. 294.

Maimônides [...] por meio da crítica racional, relativiza a literalidade de antigas leis [...] em benefício da vida das pessoas no contexto das épocas em que vivem”.²⁷⁵ Assim, o racionalismo de Maimônides é uma espécie de antídoto contra a eleição de uma razão única, tornando-a plural pela reivindicação de leituras que considerem as metáforas e as polissemias. Valorizando a tradição filosófica e sua perspectiva racionalista, emerge, no mesmo tratado, ou seja, em *O guia dos perplexos*, o Maimônides híbrido, protegendo a identidade de uma comunidade, a judaica, contra uma possível espécie de totalitarismo, mesmo se fora perpetrado pela razão, lê-se: “sempre suspeite da própria razão e aceite a teoria ensinada pelos dois profetas [Abraão e Moisés] que são o pilar da ordem existente nas relações sociais e religiosas da Humanidade”.²⁷⁶ Por essa via, a razão de Maimônides estabelece as sementes, vestígios referentes à identidade judaica: mas eles estão dispostos nos textos, sagrados ou não, e só podem ser contemplados como a um relâmpago, jamais apreendidos.

Do mesmo modo que a razão deve estar limitada para não realizar um empreendimento totalizador que, por fim, apagaria crenças fundamentais à tradição judaica, também a categoria do filósofo é colocada em segundo plano em relação à do profeta: “é preciso saber que os Profetas Autênticos concebem idéias que resultam de premissas que a razão humana, por si só, não poderia compreender”.²⁷⁷ Lam, à introdução de *O guia dos perplexos*, afirma que o Profeta, segundo a concepção de Maimônides, além de possuir, como o filósofo, uma capacidade intelectual como meio racional de compreender a realidade, consegue captar idéias suprassensíveis que seriam transmitidas pelo próprio Deus, por meio de sonhos ou anjos, em linguagem simbólica.²⁷⁸

Maimônides resguarda a todo custo o espaço judaico inassimilado, fosse contra a imposição convicções imperialistas, fosse contra o intento racional, sobretudo tomado como ente objetivo e sem nação, pois seria universal e necessário, devendo, portanto, ser aceito, em qualquer contexto, como verdade. Johnson também atenta para essa estratégia: “o que Maimônides estava fazendo [com a escrita de *O guia dos*

²⁷⁵ MAIMÔNIDES, 2003, p. 38.

²⁷⁶ MAIMÔNIDES, 2003, p. 150, 158.

²⁷⁷ MAIMÔNIDES, 2003, p. 220.

²⁷⁸ LAM, 2003, p. 31.

perplexos] era reduzir a área de irracionalidade no judaísmo, mas não a eliminando: ele isolou certas áreas centrais de crença que a razão não podia explicar [...]”²⁷⁹ Maimônides dedica a escrita desse tratado a um discípulo, para responder “aos anseios de Yossêf ibn Yehuda ibn Aknin”,²⁸⁰ mas o romance afirma que, com a escrita de *O guia dos perplexos*, Maimônides possuía maiores ambições.²⁸¹

O romance parece ter razão quanto ao fato de que a obra possui tal alcance que não serviria apenas a esse indivíduo. Melhor se se o entende como um tratado que almejava colocar o pensamento judaico na linha de vanguarda da época e orientar seus leitores para essa via, o que seria feito por um trabalho de esforço de racionalização e clarificação, como um novo estilo judaico. Embora Maimônides escreva o tratado para um “você”, para Aknin, o filósofo deixa escapar, por vezes, sua preocupação direcionada ao povo: “meu objetivo no presente tratado é aquele indicado na Introdução, ou seja, esclarecer os pontos obscuros da Bíblia e expor explicitamente o verdadeiro sentido de seus fundamentos, encobertos à inteligência do povo”.²⁸² Ele sabe que a comunidade enfrenta duas grandes religiões de poderes imperiais:

a primeira, um cristianismo triunfante, com um aparato ideológico e conceitual bem desenvolvido, dogmas fixos e a autoridade que lhe dá a Igreja. A segunda, o Islã, no apogeu de seu desenvolvimento filosófico, com grande rigor metodológico e profundidade conceitual, aliado a uma cultura desenvolvida e sofisticada. Essa dupla ameaça motiva Maimônides a orientar seus escritores.²⁸³

O guia dos perplexos, porém, referência intertextual explícita ao longo de todo o livro *A estranha nação de Rafael Mendes*, possui uma escrita muito peculiar e seu propósito de guiar ganha um significado especial:

O método teológico seguido no *Guia* é, com toda certeza, de natureza a desconcertar o *indeciso* [o perplexo]. A mais extrema confusão parece reinar no livro, o plano parece pouco coerente – mas a intenção é clara. [...] A desordem do *Guia* não é uma desordem: é uma *ordem*

²⁷⁹ JOHNSON, 1995, p. 200.

²⁸⁰ MAIMÔNIDES, 2004, p. 16.

²⁸¹ SCLIAR, 1983, p. 94.

²⁸² MAIMÔNIDES, 2003, p. 66.

²⁸³ NAJMANOVICH, 2006, p. 19.

diferente. Maimônides obriga seu leitor a aceitar e praticar a *intertextualidade*.²⁸⁴

De acordo com a citação acima, de Libera (Lam também aposta que o tratado gera perplexidade, em vez de ser uma resposta clara e definitiva como Maimônides anuncia em sua abertura), reconhece-se na estratégia do filósofo, no exercício de uma escrita filosófica, uma função rabínica, qual seja, a de guiar os de sua comunidade e nação, além de conquistar o interesse dos judeus pelos estudos, seduzi-los; uma função médica salutar, a saúde mental, ou seja, livrar da angústia e da perplexidade; por fim, um método muito aparentado ao desconstrutivismo, por prescindir da razão tradicional, ou fazer sobressair, por meio dela, sua própria oposição, constituindo-se como contradição em si, portanto, limitada.

Essa contradição faz suspeitar de uma discrepância entre o que Maimônides anuncia e o que ele faz, pois seu texto titula-se “guia”, enquanto, por sua vez, aposta na autonomia de seus leitores e não na imposição ou revelação de verdades, não na entrega das sementes, conforme sua metáfora para designar os *sitrê Torá*, mas na sedução e no estímulo à sua busca, afirmando unicamente que tais grãos, como segredos milenares e divinos, existem e que podem ser encontrados por meio de uma pesquisa dedicada. Tais grãos, segredos sagrados, estariam recobertos por cascas, seria preciso despi-los para revelarem-se como por relâmpagos de iluminação do conhecimento, nus.

O guia dos perplexos pode ou deve ser entendido como um sistema estratégico de guerra pela sobrevivência do judaísmo, tanto mais se se tiver em mente que esse tratado foi redigido entre 1185 e 1190 e que, muito antes disso, em 1172, Maimônides escreve suas famosas epístolas às comunidades judaicas acossadas no Iêmen, demonstrando assim sua preocupação real e consciente com a resistência judaica. O rabino Weitman assegura que Maimônides se engaja de forma profunda contra as ameaças a essas comunidades.²⁸⁵ Maimônides se manifesta com essas palavras a respeito de tais ameaças, percebendo-se convocado a uma missão:

²⁸⁴ LIBERA, 1998, p. 217, 218.

²⁸⁵ WIETMAN, 1998, p. XIII.

you declare in your letter, dear friend,²⁸⁶ that you heard of our brothers, of our men in exile – may God protect them – and that they praise me, glorify me and place me among the great and the powerful. As for the rest of the constant questions in your letter about which you ask for an answer, I found it best to use the Arabic language and your way of expression so that all the readers could understand, including the children and women, because the answer concerns all and it is best to let them know by all the communities.²⁸⁷

Nota-se que Maimônides atende ao chamado de Iêmen e se vale dos meios mais eficientes para atingir o objetivo de suas respostas. Isso indica o aspecto estratégico de se adotarem as linguagens do sistema para combatê-lo, tornando-se, desse modo, um pensador de vanguarda – hoje, seria provável, como hipótese, que Maimônides não hesitasse em usar das tecnologias audiovisuais e virtuais para disseminar seus propósitos de resistência. Maimônides, nessas epístolas às comunidades do Iêmen, mostra-se consciente de uma calamidade que assola o Ocidente e o Oriente: conversões forçadas, perseguições, assassinatos, uma confusão instaurada pelo medo e acrescentada pela disseminação do discurso filosófico como se fora incontestável. Em tempos difíceis, as pessoas parecem buscar e precisar mais de respostas, como de um amparo, uma justificativa para o que acontece, uma possibilidade de prosseguir, por assim dizer, com as fantasias dos dias vindouros, com a esperança.

Os discursos filosóficos, junto ao contexto que já era instável, teriam a capacidade de produzir mais incertezas, por conseguinte fazendo a fé e a esperança vacilarem. Maimônides declara sua preocupação a esse respeito:

[...] muitos abandonaram nossa fé, porque a dúvida tomou conta de suas mentes e fez com que perdessem o caminho. A principal razão desse abandono é que testemunharam nossa fraqueza, em confronto com a força dos nossos opressores e seu poderio sobre nós.²⁸⁸

Nota-se que Maimônides descobre uma relação estreita entre a mente (a razão) e a fé. Ora, o principal trabalho de *O guia dos perplexos* seria exatamente a

²⁸⁶ Trata-se do Rabi Jacob al-Fayumi a quem Maimônides respondia diretamente por meio desta epístola que ele pede para divulgar pela comunidade de Iêmen.

²⁸⁷ MAIMÔNIDES, 1998, p. 3-4.

²⁸⁸ MAIMÔNIDES, 1998, p. 6.

reaproximação entre essas duas instâncias no âmbito do saber e da tradição judaicas, como meio de defesa contra um sistema altamente opressor: o império islâmico, o cristão e o discurso filosófico grego. Assim, a estratégia deveria ser dupla: apontar quanto especial é seguir as leis mosaicas, pois faz dos que as seguem um nome, conclamando à esperança e à fé; e refutar as teses e os argumentos de caráter filosófico usados pelas outras religiões, demonstrando sua falsidade. Nas palavras de Maimônides:

Nenhuma dessas estratégias [dos opressores] terá sucesso. Hashem declarou através do profeta Isaías que Ele destruirá todos os armamentos de qualquer déspota ou opressor que tenha a intenção de destruir a nossa Torá e erradicar a nossa religião por meio de armas de guerra. Da mesma maneira, quando um disputante vier contestar com o propósito de enfraquecer a nossa religião, ele perderá a discussão. A sua teoria será demolida e refutada.²⁸⁹

Portanto, Maimônides suscita a Torá, a Bíblia Hebraica, como motivo maior de esperança para as comunidades judaicas. Também *O guia dos perplexos* está repleto de citações bíblicas trazidas como declarações da maior sabedoria humana disponível, isto é, da sabedoria profética, sedimentada por milênios e compondo o judaísmo em sua tradição e memória contra o exercício arbitrário da força bruta e da persuasão que tenderia a apagar seu nome.

Maimônides, em *A epístola do Iêmen*, vale-se também do discurso histórico para comprovar a força da Torá, sua veracidade, descrevendo paralelos históricos, provisões que se cumprem e que, portanto, cumprir-se-ão, como dissesse ao hesitante: “pode-se crer, pois a própria história o confirma”. Assim como a situação no Iêmen era de grande coação, a Bíblia já possuía relatos de semelhantes opressões, mas que, ao fim, teriam fracassado, como as imposições de Nabucodonosor e os decretos brutais dos gregos, à época do Segundo Templo: Deus aniquilou esses reinados e suas leis.²⁹⁰

Faria parte, pois, da estratégia de Maimônides suscitar a coragem dos judeus perseguidos, também por meio de comprovações históricas, racionais, além da via da fé e do amor a Deus.²⁹¹ O amor a Deus se manifestaria basicamente por amor às Escrituras e, por meio dessa regra básica, instaura-se um dos modos de configuração da linhagem

²⁸⁹ MAIMÔNIDES, 1998, p. 8.

²⁹⁰ MAIMÔNIDES, 1998, p. 13, 14.

²⁹¹ MAIMÔNIDES, 1998, p. 15.

judaica. Num primeiro momento, Maimônides declara que judeu é o indivíduo nascido de mãe judia, tal é o caso de Jesus Cristo, por exemplo; num segundo momento, é o amor à tradição e às escrituras sagradas judaicas que confere pureza a uma linhagem, assim, serão puros os que “permanecerão fiéis a verdadeira religião [a judaica], mesmo em tempos como estes”.²⁹² Dessa forma, Maimônides provoca a quebra na concepção apenas naturalista da hereditariedade e conclama à ação, sobretudo de resistência, e afirma que por meio dela se atingiria alguma pureza. Fica muito claro, contudo, que Maimônides não é um desses radicais que propõem a morte em nome da fé, nem resistência se isso custar a vida: “com certeza, quando um judeu é impedido de seguir a Torá e a fé Divina, ele deve fugir para um outro lugar”.²⁹³ Portanto, a resistência, para Maimônides, supõe a flexibilidade e o deslocamento – no sentido figurado, como já se disse a respeito das leituras que não devem ser literais, quanto no sentido literal, ou seja, a busca por moradia em territórios que não sejam governados por fundamentalismos que ameacem a vida dos dissidentes.

Não se trata, contudo, de defender a intenção com a qual Maimônides teria escrito *O guia dos perplexos*, mas, observando detalhes desse tratado e suscitando outras obras, torna-se coerente a interpretação que considere um plano estratégico de resistência. Dessa forma, parece justo considerar que Maimônides se vê confrontado pela linguagem filosófica de modo semelhante a que, hoje, outros judeus se veriam confrontados pelo discurso científico,²⁹⁴ podendo, inclusive, valer-se dele para defender seus argumentos. Nesse sentido, a preocupação do filósofo era tanto a do extermínio físico do judaísmo, por meio do assassinato, quanto a do extermínio pelas dúvidas, pelos argumentos filosóficos já adotados como meios de sustentação do islamismo, por um lado, e para atacar o judaísmo, por outro, como uma distinção entre o falso e o verdadeiro, o que deveria ser rejeito e o que deveria ser aceito.

Portanto, se Jonas, num primeiro momento, negou-se a responder ao seu chamado, a levar suas palavras, designadas por Deus, a Nínive, preferindo guardar essas palavras para si, jogar-se, com elas, no mar, no sono, em passividade e descrença, Maimônides, ao contrário, disseminou sua palavra fartamente entre volumosos e

²⁹² MAIMÔNIDES, 1998, p. 15.

²⁹³ MAIMÔNIDES, 1998, p. 21.

²⁹⁴ Sem falar em outros meios de assimilação como os veículos de comunicação em massa e os fenômenos contemporâneos de globalização e consumismo exacerbado.

elaborados escritos, resgatando a tradição judaica como empenho por uma luta no embate das necessidades do nome de sua comunidade. Estranhamente, contudo, ambos compõem e alimentam a cultura judaica, ambos lhe dão vida, seja pelo vazio existencial que o profeta representa, seja pelo excesso híbrido do (mais que) filósofo.

Assim, ambos compõem a genealogia literária de *A estranha nação de Rafael Mendes*, uma espécie de mosaico, tal como o próprio projeto de Maimônides de *O guia dos perplexos*, cuja resposta não é tradicional, mas a exposição de uma série de elementos os quais os leitores estariam livres para interpretar e recombina.

Não obstante se possa sustentar o caráter híbrido de Maimônides, em geral, suas obras são estudadas em separado, divididas por saberes como espaços limitados e, nessa perspectiva, seus textos são lidos, de modo excludente, ou filosofia, ou medicina, ou como ensinamento religioso. Seria, portanto, uma sugestão da genealogia literária que os considerasse desde um ponto de vista do inassimilado, ou seja, tomar a Moisés ben Maimon por “filósofo-rabino-médico” para a leitura de cada uma e de todas as suas obras; partindo dessa perspectiva, no entanto, a classificação tradicional não poderia tratá-lo por filósofo, nem por rabino, nem por médico, a menos que volte a separar essas categorias como autossustentáveis.

A aproximação ao ornitorrinco de Eco torna mais evidente como essa perspectiva prescinde de um olhar integrado, de um olhar que aceita o conflito entre partes inassimiladas constituintes de um único corpo, pois, se, para esse animal, dissesse-se: cada uma de suas características é suficientemente um pássaro, um quadrúpede, um castor ou um ovíparo, perceber-se-ia a deficiência dessas asserções, pois, desse animal que possui asas, não se afirma que elas mesmas sejam suficientemente um pássaro e, quando todas essas características se reúnem em um mesmo ente, enquanto a taxinomia as via necessariamente separadas, restaria a desconstrução do saber cuja concepção se valia de tal pretensão.

A tendência da taxinomia biológica, diante do problema dado pelo ornitorrinco, seria procurar por uma solução que não comprometesse seu sistema. Eis, assim, a solução atual: tratar-se-ia de um mamífero com tais ou quais peculiaridades. A resposta da tradição que classifica os saberes seria a de compartimentar a obra de Maimônides, classificando-o separadamente filósofo, médico, rabino, apenas em conformidade com a instituição que fixaria suas leituras. Contudo, sua aparição no romance traria esses

saberes em confronto irreverente, sem fetiches, como se citou por Barthes, tampouco, em ordem hierarquizada.

Enquanto, desse modo, a taxinomia biológica teria o “mamífero” como o grau hierárquico mais elevado, assim ela reduz o animalzinho a essa categoria, evitando tratá-lo como um ente que deveria ficar de fora de seu quadro classificatório, ou que exigiria uma nova forma de classificar. O ornitorrinco, como o próprio Maimônides, seria monstruoso, pois mostraria, por si mesmo, que nenhum sistema classificatório será jamais suficiente; entretanto, tal prova contrária não se efetiva, uma vez que esses sistemas forjam soluções, ou por meio da estipulação, eleição arbitrária de um caráter sobre os outros, “mamífero”, por exemplo, sob a justificativa de tratar-se do caráter mais evoluído; ou por meio da compartimentação, evitando encarar Maimônides e seu saber como um todo mosaico interdependente. Essas soluções se realizam contra a necessidade de reinvenção do sistema classificatório, ou seu completo descarte.

Maimônides e Jonas ganham, portanto, novo fôlego a partir da perspectiva da monstrosidade, para assombrar os antigos sistemas de classificação, tanto mais quanto sejam aparentados em mesma linhagem, como feito no romance de Scliar, pois indica a imprevisibilidade e insere num mesmo corpo elementos estranhos. Jonas e Maimônides, numa linhagem comum, como o corte da previsibilidade de possíveis atavismos diretos e essencialistas. Ambos, num corpo maior a que se chama de sua genealogia literária, constituem uma junção monstruosa, porque inconcebível ao pensamento tradicional, entre o contraexemplo e o exemplo, realizam a simultaneidade do Jonas vazio e silencioso e do Maimônides híbrido e exuberante: constata-se a diferença no seio do parentesco e o faz parece demasiadamente casual e vago, como o resultado de um jogo imprevisível.

Uma das qualidades que refina o conceito de genealogia literária em relação a suas formulações tradicionais é sua capacidade de encenar os saberes no espaço ficcional, colocá-los em movimento e integrá-los, em um todo, mas inassimilado, conflitante, exigindo encarar o monstruoso como uma renovação, não bem dos saberes, mas de suas relações e de suas ordens.

Como foi analisado anteriormente, a perspectiva de Maimônides é beligerante por excelência, paradoxalmente, contudo, nota-se que tanto o contraexemplo, Jonas, quanto o modelo, Maimônides, são parâmetros e objetos de desenvolvimento da

identidade judaica, bem como fonte para sua preservação. Os discursos de resistência identitária, carregados que são de emoção, tendem a gerar consequências imprevisíveis. Léon Poliakov se expressa com acerto a esse respeito em seus estudos sobre o antissemitismo:

O estudo da literatura carregada de emoções, dedicada a esse tema [ao anti-semitismo] a dois milênios, desses rios de tinta que precederam ou se seguiram aos rios de sangue, com freqüência levou o autor a se perguntar se os escritos ou iniciativas em favor dos judeus não estariam concorrendo, ao final de contas, para a mesma finalidade que os escritos que os atacavam enquanto instrumentos de um imenso concerto que asseguraria a perenidade do anti-semitismo. De fato, sob esse ponto de vista, freqüentemente as apologias do judaísmo tiveram efeito contrário ao esperado pelos seus autores. Porém, na mesma medida em que suas defesas e sermões voltavam-se contra si mesmos, o ódio das nações assim estimulado contribuía, note-se bem, para a conservação do judaísmo. O que não é o aspecto menos fascinante do problema em seu conjunto.²⁹⁵

O romance *A estranha nação de Rafael Mendes* cita, reiteradamente, *O guia dos perplexos*, mas não menciona *A epístola do Iêmen*. As posições de defesa da identidade judaica nas epístolas são demasiadamente claras, o que, mais provavelmente, incitaria emoções exacerbadas para os propósitos de defesa e de ataque no âmbito da identidade ameaçada. *O guia dos perplexos*, por sua vez, vale-se de estratégias mais sutis, lançando-se no âmbito filosófico. Contudo, mesmo o discurso filosófico vincula-se a um campo que exige a distinção entre o verdadeiro e o falso, assim, um argumento que se afirma verdadeiro e pertencente ao judaísmo negaria – pelos propósitos do próprio discurso da filosofia – o argumento oposto e pertencente ao islamismo, expondo, novamente, seus mecanismos, entre dois termos. A genealogia literária, por seu turno, pela qualidade literária, abarca contradições e coexistências de elementos estranhos compondo, desse modo, um corpo híbrido.

As afirmações da genealogia literária, no romance *A estranha nação de Rafael Mendes*, não seriam bem apreciadas sob a perspectiva de um crivo que verifica a falsidade ou a veracidade, ou seja, suas afirmações não se dão para serem contraditadas, mas apreciadas em suas possibilidades combinatórias e isso permitiria levantar a

²⁹⁵ POLIAKOV, Léon. *De Maomé aos marranos*. Trad. Ana M. G. Coelho e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1984. p. XII.

hipótese de um espaço cujas consequências, desde a perspectiva do antissemitismo, poderiam ser mais leves, ou nulas, exatamente porque sua oposição não se mostra como tal, mas insinua-se. Ademais, a genealogia literária é irônica, autoirônica, o que tiraria de um discurso de afirmação identitária seus mais ínfimos ranços de superioridade, para sustentar, apenas, sua diferença dentro de um corpo maior.

CONCLUSÃO

Com a finalidade de se elaborar e identificar um conceito de genealogia literária analisou-se, nesta dissertação, *A estranha nação de Rafael Mendes*, de Moacyr Scliar, sobretudo, por meio da escolha de dois personagens: Jonas e Maimônides que compõem sua estranha árvore. Dois foram os motivos para esse recorte: o primeiro é que a genealogia do romance faz um panorama histórico vertiginosamente extenso, partindo do Jonas bíblico até chegar ao Rafael Mendes fictício contextualizado num Brasil da década de setenta; a escolha de Jonas e Maimônides, entre tantos outros, destaca os saberes que eles representam; ademais, como se viu, foi critério a forma peculiar como cada qual desconstrói sua categoria de profeta e de filósofo.

A genealogia do protagonista não se restringe a esses dois personagens, escolhidos, portanto, pela representatividade simbólica relativa aos saberes a que se ligam. Na continuidade da linhagem, começando pelos personagens bíblicos Jonas, dito o primeiro ancestral conhecido dos Mendes, segue Habacuc, o oitavo dos “profetas menores”, que teria vivido no século VII a. C. Filho de Asafá, da Tribo de Simeão. Profetizou ao tempo do Rei Manassés e previu a destruição e, mais tarde, a libertação de Jerusalém. Lamentou as injustiças cometidas pelos judeus, que teriam recebido a devida punição divina, conforme sua visão. Ao fim do livro bíblico homônimo, conclui-se com a alegre confiança na misericórdia de Deus. Ele é um profeta extremamente sensível às questões relativas à justiça social e repudia a valorização exacerbada aos bens materiais, tornando-se conhecido por seu modo de escrita de lamentações.²⁹⁶

Depois de Habacuc, a genealogia do romance deixa uma enorme lacuna, ao sair do contexto do século VII antes da era comum para o século XII d. C, chegando a Maimônides. Há em comum entre esses contextos o conflito social e a perseguição aos judeus, além da perplexidade desses personagens diante de situações calamitosas, sendo, cada um ao seu modo, portador de palavras de esperança, paciência, exortando a crença em Deus, essa entidade invisível, que, existindo ou não, por meio das narrativas, torna-se inquestionavelmente real, desde suas transmissões orais até sua redação, emprestando forças ao povo acossado por grandes opressores e impérios massacrantes.

²⁹⁶ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, Habacuc, capítulo 1, vers. 3, p. 1651.

O conceito de genealogia literária está intimamente ligado à valorização da imaginação e da fantasia, como criadora dessa força de esperança, como possibilidade de futuro, inclusive, porque também é possível engendrar um passado, o que prova sua possibilidade de existência real, numa fórmula: se houve, poder-se-ia dizer, haverá, outra vez. Esse engendramento de passados e futuros foi exemplificado pelo caso em que Maimônides vendo-se confinado no palácio de Saladino e ao seu encargo exclusivo, vale-se da imaginação para não entrar em colapso, mas também para criar, escrever suas obras, enfim, até intuir: a doença do povo, doença que dizima o povo, visto apenas através de uma janela, provém de um poço, da água. Ao avançar do enredo, no contexto das grandes navegações europeias do século XV, certo Rafael Mendes encontra Cristóvão Colombo e aqui há outro exemplo dessa valorização que a genealogia literária faz da imaginação.

Esse Rafael Mendes (que ainda não é o protagonista) é cartógrafo e o pai, homônimo, calígrafo. Trava-se um diálogo entre o jovem capaz de sonhar miríades de possibilidades para sua própria vida e para os homens na terra, enquanto o pai acredita que tudo é como está, ou que as coisas não podem ser diferentes. Discutem sobre o que é melhor: a caligrafia ou a cartografia. O pai defende a caligrafia, sua profissão, valorizada no século XV, afirmando que as letras são bem codificadas, exatas e lógicas:

Rafael Mendes, o cartógrafo, não respondia ao pai. Respeito? Não. É que sequer o ouvia. Flutuava no espaço, por assim dizer; e o que via lá de cima eram paisagens longínquas, misteriosas, fascinantes. [...] ondas quebrando numa praia branca [...]. Como chegar a esses lugares, sem mapa? Não que o jovem cartógrafo desprezasse a caligrafia; ao contrário [...] mas nos mapas ou nos globos ao modelo dos quais seu cliente, Cristóvão Colombo, imaginava o mundo.²⁹⁷

Por meio dessa relação entre pai e filho, espelha-se uma possível relação entre a tradição, a genealogia que se tornou engessada e uma possibilidade nova, aparentada à literatura, ressaltando-se apenas que o cartógrafo é ainda muito pueril, pois nem sequer dá ouvidos ao pai. A genealogia literária, por seu turno, ao contrário do filho, não ignora a tradição, mas faz sua problematização abrindo-se para uma rede de possíveis conexões e esperanças: um desses lugares que porventura se descobrisse, pensa o filho, poderia

²⁹⁷ SCLIAR, 1983, p. 108.

servir “para os judeus, seria um refúgio seguro em caso de perseguição”.²⁹⁸ Há, contudo, outro embate, ainda mais radical, entre o cartógrafo e Colombo, dado que os mapas são como projetos, já que eles traçam planos e pretendem dar segurança às viagens, eventualmente, tornando-se oficiais. Colombo propõe ao cartógrafo um jogo:

Proponho-te uma partida. Se eu ganhar, devolves-me o dinheiro que te dei; se ganhares, te dou três vezes tanto; que dizes? Não sei, respondeu Rafael, tímido, não estou habituado a apostar. Pois então, não estás habituado a viver, disse Colombo; na vida, caro Rafael, como nos negócios e na navegação, é preciso correr riscos.²⁹⁹

Em comparação à caligrafia, a cartografia apresenta-se ainda muito rudimentar e imprecisa; o jogo abandona, inclusive, o anseio pela precisão e abdica da pragmática, ou seja, joga-se apenas pelo próprio jogo, aceitando-se, com isso, que sempre há um risco de perder ou ganhar. Ambos são, no entanto, apenas consequência de uma aposta, de uma escolha, entre tantas, por que defender. Pode-se dizer, por analogia, que, nesse ponto, a imaginação está ainda mais livre segundo uma possível hierarquia: a caligrafia possui seus modelos exatos, que copia mecanicamente, afastando sempre o risco de errar; a cartografia tem os espaços reais como modelo, que, sendo largos e desconhecidos, oferecem dificuldades ao acerto, mas busca-se a fidelidade, a cópia; por fim, o jogo literário contemporâneo, assim, não tem mais modelo, ganhar ou perder torna-se mera fatalidade de uma escolha, muito embora esses possam ser os objetivos do jogo, interessam as estratégias, os meios para enganar o adversário e surpreendê-lo, todavia, não numa guerra, porém, numa disputa semiacordada.

A voz do calígrafo é rígida, nega as possibilidades da imaginação, como pode avaliar o leitor contemporâneo ante a previsão que se segue: “Não conseguirão nada, meu filho, te asseguro. Máquina nenhuma substituirá a mão do homem – e muito menos a do calígrafo”.³⁰⁰ Hoje se sabe o quanto as máquinas proliferam e que tudo começa pela imaginação, por um risco, que, no caso de Colombo, desejoso de conhecer novas terras e portador da fantasia de hipóteses que desenhava o mundo de outra forma que a de costume, ou a oficial, ou seja, adotando a configuração terrestre como globo e não

²⁹⁸ SCLIAR, 1983, p. 109.

²⁹⁹ SCLIAR, 1983, p. 110.

³⁰⁰ SCLIAR, 1983, p. 110.

como um plano, trouxe-o à América, expandindo incrivelmente os limites do mundo para o europeu.

No romance, a genealogia tradicional seguiria o tom dado pela voz do Rafael Mendes calígrafo, descrente das mudanças, afirma-se como imutável, pois pretende descrever a ordem real e natural dos indivíduos ou dos saberes, algo que seria dado pela realidade e que a ela só cumpriria registrar, ou copiar modelos perfeitos e pré-estabelecidos. A genealogia literária mostrou-se farsante, múltipla, provisória, sem hierarquia, em maior afinidade com o filho e com Colombo que apostam em um mapa criado pela imaginação hipotética, rejeitando os mapas oficiais e os olhares que visam a ver o mundo de um único modo, rejeitando projetos unificadores e as tramas para silenciar as vozes da diferença.³⁰¹

A lacuna deixada pela genealogia do romance, isto é, entre Habacuc e Maimônides, é uma marca que evidencia sua incompletude e que a diferencia da árvore tradicional, valorizando a promoção da narrativa como solução, por meio da fantasia, para os contextos de medo e desolação, solução, porém, que deve, ainda, implantar espaços vazios para que se possam desenvolver, como lugares abertos e como novos problemas, como estímulos à autonomia da imaginação do leitor. É desse modo que Jonas, como contraexemplo, constitui herança imaginária de tal vulto que não poderia ser colocado em relação de inferioridade se comparado à muito exuberante obra de Maimônides.

Após Maimônides, narra-se apenas que seus descendentes viveram um período de paz num regresso a Córdoba, Espanha. Segue com outro personagem de nome Rafael Mendes vivendo em Portugal. Nesse momento o romance explica a mutação do nome familiar: “Mais tarde, dirigiram-se a Portugal. O nome da família foi mudado: Maimônides, Maimendes, Memendes, Mendes”.³⁰² Assim, os Mendes descendem de Jonas e seu nome, de Maimônides, não por acréscimo, mas pela perda de algumas letras e pela troca de outras; de todo modo a sonoridade conserva alguma semelhança com a de seu doador. Essa transmutação nominal também suplementa o conceito de genealogia literária, pois representa uma relação que não é de desenvolvimento num sentido

³⁰¹ FORSTER, Ricardo. *A ficção marrana: uma antecipação das estéticas pós-modernas*. Trad. Lyslei Nascimento e Miriam Volpe. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. p. 10.

³⁰² SCLiar, 1983, p. 104.

evolutivo, progressivo, nem o simples reverso, ou seja, de involução: o jogo envolve trocas, mudanças imprevisíveis e, desse modo, a relação entre os indivíduos de uma genealogia literária não pode ser feita em termos hierárquicos, nem se pode dizer que um seja mais, ou melhor, do que outro, senão em alguma circunstância ou por algum motivo em determinado contexto.

Não muito à frente, a genealogia do romance adentra o período inquisitorial, promovido pela Igreja Católica na península Ibérica, e o nome familiar, nesse contexto, é de suma importância, sobretudo para as minorias, isto é, os não cristãos, uma vez que o nome passa a ser suficientemente a marca definidora da pureza ou impureza do sangue daqueles que eram perscrutados: inquisição justificada pela falácia da “impureza”, o que, muitas vezes era o critério usado para expulsar, matar ou deixar viver aos ocupantes da península.

Dada a explicação do nome familiar, o romance também mostra sua estratégia para a escolha do primeiro nome:

Chamava-se Rafael. Recebera este nome (do hebraico: *rapha*, médico, *el*, Deus, médico de Deus) em homenagem ao seu antepassado ilustre, aquele que bem poderia ter sido médico de Deus, o grande Moisés ben Maimon. Este nome, aliás, se propagaria depois de geração em geração. Por que, se os judeus não costumam dar aos filhos o mesmo nome do pai? Simples: apenas um astuto disfarce, uma forma de enganar a Inquisição.³⁰³

Rafael, portanto, é, ao mesmo tempo, uma homenagem (há um mínimo resgate e continuidade do passado, portanto; diferentemente da postura do Rafael cartógrafo que não dá ouvidos, por analogia, à tradição, ao pai) e uma estratégia, uma astúcia e, desse modo, a todos os descendentes do primeiro Rafael Mendes deu-se o mesmo nome, até o protagonista, que, a certa altura, tomou contato com sua ficção genealógica para descobrir seus muitos significados imagináveis. Num possível desenho dessa árvore genealógica, será notada a lacuna, a descontinuidade e a insistente repetição do mesmo nome em todas as direções e células do diagrama.

Trata-se, nesse caso, sobretudo, de uma repetição programada para confundir os inquisidores que podem ser tomados na conta de uma metonímia do poder imperialista homogeneizante, que intenta expulsar e eliminar as diferenças – processo

³⁰³ SCLiar, 1983, p. 106.

inquisitorial análogo pode ser verificado no contexto do nazismo alemão, pela concepção da nação como um corpo que deve ser purificado, usando da metáfora do sangue e a busca de sua pureza, valendo-se dos nomes de ancestrais como registros oficiais para realizar seus intentos purificadores.³⁰⁴ Assim, uma árvore recheada de nomes iguais se transforma na estratégia do estranho que persiste contra a hegemonia e que a ludibria pelo mero uso da linguagem, contra os instrumentos de torturas e assassínios inquisitoriais.

Essa reiteração do nome Rafael Mendes é um dispositivo que funciona como estratégia de defesa contra perseguições para o enredo do romance, que reencena uma Europa católica e um Brasil colônia. Evaldo Cabral de Mello, em *O nome e o sangue*, em uma pesquisa histórica, verifica o caso de um cristão-novo, isto é, um judeu converso, que usou de estratégias para acessar uma carreira pública, o que lhe foi vetado após a descoberta de seu truque: sua mudança de nome. A prova da pureza do sangue possuía muitas e sérias implicações:

Numa sociedade como a do Brasil colonial, para onde [...] se haviam transplantados os valores comuns das sociedades européias do Antigo Regime, com a agravante de sua versão peninsular, caracterizada pela fenda étnica, social e religiosa entre cristãos-velhos e cristãos-novos, a genealogia não podia constituir o passatempo inofensivo que é hoje. Ela era, na realidade, um saber vital, pois classificava ou desclassificava o indivíduo e sua parentela aos olhos dos seus iguais e desiguais, contribuindo assim para os sistemas de dominação.³⁰⁵

Possuindo ou não o papel ou o poder de atuar na realidade política atual, *A estranha nação de Rafael Mendes* denuncia eventos de violências históricas, com seus afãs de homogeneização e purificação, por muito tempo silenciadas e, além disso, mostra os mecanismos de que se valem para perscrutar e eliminar as estranhas nações, como a de muitos judeus, mas não a de Rafael Mendes, inscrita nas páginas imortais de um romance e de sua genealogia literária; elabora também este dispositivo rudimentar: a continuidade de um nome como disfarce para o judeu em terra estrangeira, uma vez que

³⁰⁴ Não se está a igualar os dois eventos, isto é, a Inquisição do Santo Ofício e o Nazismo em suas práticas, apenas se ressalta que ambos se valiam de modos de perscrutar indivíduos e de identificar, por meio do nome, as “impurezas de sangue”, que deveriam ser eliminadas em ambos os casos.

³⁰⁵ MELLO, Evaldo Cabral de. *O nome e o sangue: uma fraude genealógica no Pernambuco colonial*. São Paulo: Companhia das letras, 1989. p. 13.

as genealogias tradicionais, quando usadas pelo poder hegemônico com intuito de “purificar” sua nação, não se valiam de outro recurso que a pesquisa do nome para encontrar as “máculas” ancestrais. O romance destaca com muito realismo histórico o início das perseguições aos judeus desde o século XV, pela retomada cristã da península Ibérica:

A 2 de agosto de 1942, Fernando e Isabel lançam um decreto: à meia noite desse dia, nenhum judeu terá o direito de permanecer em solo Espanhol. [...] Em 1497, Dom Manuel, rei de Portugal, decreta: os judeus são obrigados a se converter ao cristianismo.

Em 1536, é instalado o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, com a finalidade de vigiar os cristãos-novos no cumprimento de suas obrigações religiosas. A ascendência judaica é cuidadosamente investigada; para um cargo público somente é aceito “homem fidalgo de limpo sangue”. As denúncias de práticas judaizantes eram estimuladas; podiam ser anônimas. A confissão é obtida do réu mediante tortura. [...] O julgamento obedece aos preceitos de um regimento secreto, conhecidos apenas do Inquisidor-Mor e de alguns funcionários do Santo Ofício [...].³⁰⁶

O compromisso de denúncia histórica, bem como de engajamento político de resistência, portanto, é fundamental ao conceito de genealogia literária. A ela compete reencenar as violências silenciadas pela história oficial, mostrando-lhes os mecanismos, bem como os desconstruindo. Ricardo Forster, em *A ficção marrana*, atenta para a importância da resistência e da dissimulação promovidas por alguns cristãos-novos, que, fingindo converter-se, mantiveram, às escondidas, suas práticas judaicas e ficaram conhecidos como marranos.³⁰⁷ Forster é muito exato a respeito da vultuosidade simbólica do marrano:

A necessária repressão de um grupo de judaizantes relapsos representava algo muito mais grave: colocar em questão, dentro da própria estrutura da discursividade monolítica, a evidência de uma pluralidade possível que, entre outras coisas, tornar-se-ia capaz de

³⁰⁶ SCLiar, 1983, p. 112-113.

³⁰⁷ Nome que vem do hebraico e que designa o transformado, convertido, mas que entre os cristãos adquiriu o significado pejorativo de porco, fazendo menção a um animal considerado impuro conforme se pode verificar na própria Bíblia Hebraica.

questionar o domínio de uma metafísica cujo absolutismo exigia o sacrifício de toda diferença.³⁰⁸

Dessa forma, pode-se concluir que os personagens que visam a desconstruir um discurso com pretensões a consumir-se como monolítico e único apresentem uma face monstruosa, simplesmente porque ameaçam revelar a relatividade do próprio sistema que os lincha, ameaçam revelar que, sem eles o mesmo discurso que os “monstrifica” deixa de existir. Jonas e Maimônides não são exemplos de marranos em sentido estrito, isto é, judeus que, a partir do século XV, precisaram dissimular, fingir, na península Ibérica, convertendo-se, de forma teatral, ou apenas aparente, ao cristianismo, para continuar residindo em territórios ocupados por forças declaradamente opositoras e violentas. Ambos são, porém, categorias estranhas, como marranos, espécies de desclassificados, sem categoria, sem um lugar pleno numa genealogia tradicional, apenas apreciados por meio desse conceito de genealogia literária.

Rafael Mendes, no início do romance, recebe uma caixa misteriosa, o que pode ser entendido como um chamado, um chamado literário, a tomar contato com essas vozes emudecidas e a conhecer estruturas de dominação que se repetem incessantemente ao longo da história. Jonas recebeu seu chamado de Deus, para profetizar em Nínive; Maimônides, dos de sua nação, homens perplexos, pedindo por cura para o corpo e esperança, ou, também, cura para a alma. Além disso, a genealogia literária não é um informativo, mas um corpo vivo que deve permitir uma experiência real de identificação, como se nota na citação a respeito do protagonista, dentro de um presídio, por culpa de sua passividade e da negligência de seu chefe, dono da financeira Pecúnia S/A:

E assim cai numa modorra; entre adormecido e acordado parece-lhe que estão todos ali ao redor da cama – Jonas e Habacuc, Maimônides e Rafael Mendes, todos os que se chamam Rafael Mendes. Olham-no em silêncio. De repente, dá-se conta: todos têm a face que há pouco viu no espelho; todos são ele, ele é todos.³⁰⁹

Rafael Mendes, enfim, encerra todos os outros personagens tornando-se um ponto infinito, uma rede de significações que pode partir de qualquer parte a qualquer

³⁰⁸ FORSTER, 1983, p. 22.

³⁰⁹ SCLiar, 1983, p. 275.

direção para traçar suas narrativas. Jonas esvazia sua categoria de profeta, Maimônides cinde e multiplica a de filósofo, Rafael Mendes engloba todas, não sendo nenhuma, é um personagem ficcional que não entraria, a princípio, em uma genealogia, senão, na literária. A genealogia literária, portanto, é um conceito crítico, que desconstrói a prática classificatória, familiar no ocidente, de se fazerem genealogias, ironizando-a e expondo-a em seus mecanismos arbitrários.

A genealogia tradicional pode executar atrocidades por meio de processos totalitários que perscrutam a origem de um indivíduo, pautada em uma lógica binária, do puro/impuro, nobre/não nobre; seu critério pode se justificar pela raça, pelo sangue em sentido religioso, nobiliárquico ou biológico (sendo provável que o sentido místico perpassasse todos os demais, conquanto de modo implícito, mas pela cristalização de suas narrativas e sugestões religiosas milenarmente repetidas); a naturalização ou a mistificação de seus argumentos lhe confere autoridade e lhe faz aparecer como absoluta e, desse modo, aparenta ser imutável. Entretanto, Jonas, Maimônides e Rafael Mendes habitantes da árvore literária não estão sujeitos a essas classificações: Jonas é e não é profeta, ao mesmo tempo; Maimônides é e não é filósofo, por ser um híbrido que exige uma nova categoria; Rafael Mendes, por fim, concentrando todas as narrativas, tampouco pode ser pensado por meio de termos meramente binários.

É característico que a genealogia tradicional busque recolher o ponto do qual uma continuidade desembocou no último dos descendentes de uma linha hereditária, mas não há propriamente uma linha. Isto, pois, não interessa à inserção hereditária no tempo que permitisse visualizar mudanças ou mesmo evolução. Por isso, a estirpe é apenas um ponto (é ou não é), no caso do romance, um ponto desviante. A genealogia tradicional justifica sua busca por uma origem que seria um espaço sem ou além da história, situado fora da esfera erodente do tempo e, nesse sentido, não há marcas evolutivas: o que a define é o ponto total da origem da qual se faz parte ou não. Portanto, a genealogia tradicional, na história da política e da religião, instaura, legítima, ou, quando pouco, reflete uma ordem social, política ou religiosa oficializada por um poder autoritário com vistas à homogeneização.

Ao longo de séculos, traça-se uma árvore como diagrama, resultado da pesquisa de origem de um indivíduo ou de sua linhagem. Pensa-se que as bifurcações dos ramos, os entrecruzamentos, não sejam escolhas, mas natureza, dádiva. O que a

árvore da genealogia tradicional pretende é revelar uma ordem necessária em que nenhuma liberdade pode atuar. O que regularia esse diagrama seriam relações naturais e necessárias: tratar-se-ia apenas do registro daquilo que é dado – ela não sabe ou não declara tratar-se apenas de uma construção, de apenas uma ordenação entre outras possíveis. Desse modo, o sangue não aparece como um critério de organização de relações na forma do parentesco, ou seja, é como se pai, filho, irmão estivessem desde sempre determinados, antes das determinações culturais, ou, ao menos, uma definição de dupla mão, via – não unilateral.

O conceito de genealogia literária, com sua perspectiva crítica mostrou que:

O que é proposto como dado, um componente elementar, prova ser um produto, dependente ou derivado, de modo que o destituem da autoridade de simples ou pura presença. [...] A noção de presença e do presente é derivada: um efeito de diferenças. Aqui a questão foi a oposição hierárquica presença/ausência. Uma desconstrução envolveria a demonstração de que, a presença, para funcionar como se diz, deve ter as características que supostamente pertencem ao seu oposto: a ausência. Assim, ao invés de determinar a ausência em termos de presença, como sua negação, podemos tratar a “presença” como o efeito de uma ausência generalizada ou, como veremos em breve, de *différance*.³¹⁰

Desse modo, a genealogia literária, por meio da desconstrução da origem, ou do termo de presença se dá basicamente por dois procedimentos: pela inversão hierárquica, isto é, se o primeiro termo tinha primazia, comprova-se a possibilidade de o contrário também ser verdadeiro. Assim, se a ausência era tomada como negação de uma presença, pode ser tomada também como a condição de possibilidade da presença, como no caso do vazio aberto pelo personagem Jonas sobre a categoria do profeta: esse mesmo vazio torna possível a existência da categoria do profeta. Do mesmo modo, se a origem era a possibilidade do que lhe sucede, sua desconstrução deve mostrar que a origem só pode ser levada em conta se existir algo que lhe sucede. Assim se poderia fazer a inversão da primazia de cada um dos pares metafísicos acima citados, mas também das oposições puro/impuro, nobre/não nobre, por exemplo.

³¹⁰ CULLER, Jonathan; *Sobre a desconstrução*. Trad. Patrícia Burrowes. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997. p. 109-110.

As relações de consanguinidade, por sua feita, se fossem plenas, não necessitariam de uma genealogia, que, afinal, serve-lhe de suplemento (no sentido derridiano): pensa-se que o sangue é natural, espontâneo, divino, nobre, mas uma lacuna originária mina sua pretensa plenitude. Nota-se que o sangue não é suficiente por si só para estabelecer ou manter uma ordem, mas demanda, inexoravelmente, suplementação. O suplemento poderia ser uma genealogia, um recenseamento, uma narrativa, uma explicação, recursos de linguagem. Não apenas isso: o suplemento é condição do suplementado e não um mero acessório.³¹¹ A estirpe, o sangue, só são uma questão porque suplementos culturais, tais como a genealogia, tornaram-nos pensáveis ou mesmo existentes.

O segundo procedimento da desconstrução que a genealogia literária executa é negar que cada um dos termos das oposições possa existir por si só, de forma elementar e isolada. Acrescenta-se o terceiro termo: o efeito. A partir de então os elementos isolados são subsumidos pelo movimento que os relaciona. É o movimento relacional, então, que produz em *A estranha nação de Rafael Mendes* o efeito de uma existência múltipla possível, no tempo, no espaço da narrativa, continuidade renovada da milenar cultura judaica de resistência.

Se a genealogia tradicional é basicamente um dispositivo que opera sobre os nomes familiares, para recuperar uma suposta identidade inteiramente recolhida no nome que se avalia entre rechaçar ou classificar, entre puro e impuro, a genealogia literária mostra que o nome não se reduz a si próprio de forma eidética, nem se deixa avaliar de modo binário, pois as narrativas se estendem, expandem-se e criam uma rede de infinitas possibilidades combinatórias, assim como o próprio Rafael Mendes no interior de uma modorra percebeu-se como todos os seus ascendentes: “ele é todos”.³¹² O protagonista compreende, ao fim, que não há uma herança como uma identidade pronta e inteiramente presente em um nome de seu ancestral, não lhe resta algo como a tranquilidade de uma resposta, senão a falha, a impossibilidade de reencontrar seu pai, ou sua origem: “agora entende os ‘Cadernos do Cristão-Novo’ [nome do caderno que contém a genealogia literária de Rafael Mendes]; é o legado que o pai deixou – disso

³¹¹ CULLER, 1997, p. 120-122.

³¹² SCLiar, 1983, p. 275.

não mais tem dúvida – a ele. À falta de soluções, fantasias; à falta de respostas, imaginárias possibilidades”.³¹³

Assim o romance finda uma dúvida ao modo de um deslocamento, finda aquela sobre o legado do pai, como se concluísse: não há que esperar pela resposta definitiva sobre a identidade, nem por um componente identitário essencial que se transmita pelo “sangue”, ou seja, natural ou divinamente. Rafael Mendes entende ou se transforma em algo aparentado ao conceito de “gênio” de Jacques Derrida: “alimenta-se a suspeita, cada vez que se arrisca a palavra ‘gênio’, de que alguma força sobre-humana, até mesmo monstruosa, vem exceder ou perturbar a ordem da espécie ou da lei do gênero”.³¹⁴ Rafael Mendes e sua ascendência, seu legado imaginário, perturbam a ordem a que se familiariza, à genealogia tradicional, a ordem que classifica o parentesco, esse objeto cultural tantas vezes usado como objeto de legitimação para práticas de violência para extirpar diferenças.

Se o romance propõe o fim de uma dúvida sobre o legado de/para Rafael Mendes, não é, definitivamente, dando ao personagem a compreensão desse legado. Tal essência não é recuperável, nem pela memória, nem pela busca de uma identidade. O legado deixado pelo pai eivado de dúvidas e problemas é forjado pela genealogia literária, composta de narrativas, reencenações, citações, que recuperam e deslocam as narrativas da tradição, propondo soluções imaginárias, que, por isso mesmo, engendram novos problemas, não soluções definitivas. O romance, dessa forma, como obra aberta que é, propõe caminhos, verdades, identidades, todas cambiantes. O texto fluido de Moacyr Scliar, portanto, neste romance, faz deslizar as certezas e desdobrar quaisquer respostas definitivas para a memória e para a identidade.

³¹³ SCLiar, 1983, p. 275-276.

³¹⁴ DERRIDA, Jacques. *Gêneses, genealogias, gêneros e o gênio*. Trad. Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2005. p. 6.

REFERÊNCIAS

ACKERMAN, James, S. Jonas. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank, *Guia literário da Bíblia*. Trad. Raul Fiker, São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

ALTER, Robert. *The five books of Moses*. New York: W. W. Norton & Company, 2004.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARRUDA, Ângela Maria Pelizer de. *O humor pós-moderno como crítica contemporânea: uma análise de contos de Moacyr Scliar*. 2005. 188 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Faculdade de Letras, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2005.

AUERBACH, Erich. A cicatriz de Ulisses. In: _____. *Mimesis*. Trad. Suzi Srankl Sperber, São Paulo: Perspectiva, 2002.

BAKHTIN, Mikhail. Epos e Romance. In: _____. *Questões de literatura e de estética*. Trad. Aurora Fornoni Bernadini. São Paulo: Hucitec; Unesp, 1993.

BARTHES, Roland. *Aula*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2007.

BARTHES, Roland. Escrever a leitura. In: *O rumor da língua*. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins fontes, 2004. p.26-29.

BARTHES, Roland. A morte do autor. In: _____. *O rumor da língua*. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 57-64.

BARTHES, Roland. O estilo e sua imagem. In: _____. *O rumor da língua*. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins fontes, 2004. p. 147-159.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222- 232.

BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197-221.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Trad. Do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. GORGULHO, G. da S.; STORNILOLO, I.; ANDERSON, A. F. (Coord.). São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional/Paulus, 2002.

BISKER, Shimshom. *O livro de Yona*. São Paulo: Shvat, 2009. p. 38.

BLOOM, Harold. A Bíblia Hebraica. In: _____. *Abaixo as verdades sagradas*. Trad. Alípio Corrêa de França Neto, Heitor Ferreira da Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BORGES, Jorge Luis. Kafka e seus precursores. In: *Obras completas de Jorge Luis Borges*. Trad. Flávio José Cardozo. São Paulo: Globo, 1999. v. 1, p. 96-98.

BORGES, Jorge Luis. Funes, o memorioso. In: *Obras completas de Jorge Luis Borges*. Trad. Flávio José Cardozo. São Paulo: Globo, 1998. v. 1, p. 539-546.

BORGES, Jorge Luis, O idioma analítico de John Wilkins. In: *Obras Completas*. Trad. Vários. São Paulo, Globo, 1999. v. 2, p. 92-95.

CALVINO, Italo. Leveza. In: _____. *Seis propostas para o próximo milênio*. Trad. Ivo Barroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CAMPBELL, Joseph. Deuses e Heróis do Levante: 1500-500 a. C. In: _____. *As máscaras de Deus*. Trad. Carmen Fischer. São Paulo: Palas Athena, 2004.

COHEN, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros: sete teses. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

COOGAN, Michel. Ló. In: *Dicionário da Bíblia*. METZGER, Bruce M.; COOGAN, Michel D. (Org.). Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. v. 1, p. 183.

CORNELSEN, Elcio Loureiro. O shtetl nos trópicos: Moacyr Scliar. In: CORNELSEN, Elcio L.; NASCIMENTO, Lyslei de Souza. (Org.). *Estudos judaicos: ensaios sobre literatura e cinema*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2005. v. 1, p. 49-57.

CORNELSEN, Elcio Loureiro; CURY, Maria Zilda Ferreira. Espaço étnico e traduções culturais em Moacyr Scliar e Eliezer Levin. In: ZILBERMAN, Regina; BERND, Zilá. (Org.). *O viajante transcultural: leituras da obra de Moacyr Scliar*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 155-177.

CULLER, Jonathan. *Sobre a desconstrução*. Trad. Patrícia Burrowes. Rio de Janeiro: Record e Rosa dos Tempos, 1997.

CUNHA, Eneida Leal. O imaginário brasileiro entre a genealogia e a história. In: _____. *Estampas do imaginário*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

DELEUZE, Gilles; GATTARI, Felix. Introdução: Rizoma. In: _____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Aurélio Guerra Neto, Célia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 1995. v. 1, p. 11-38.

DELEUZE, Gilles. O trágico. In: *Nietzsche e filosofia*. Trad. Edmundo F. Dias e Ruth J. Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DERRIDA, Jacques. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971. p. 229-249.

DERRIDA, Jacques. *Gêneses, genealogias, gêneros e o gênio*. Trad. Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2005.

ECO, Umberto. O Antiporfírio. In: _____. *Sobre os espelhos e outros ensaios*. Trad. Beatriz Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p. 316-341.

ECO, Umberto. *Kant e o ornitorrinco*. Trad. Ana Theresa Vieira. Rio de Janeiro: Record, 1997.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Trad. Póla Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2006.

ENCICLOPÉDIA MIRADOR INTERNACIONAL. São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil, 1975.

FOKKELMAN, J. P. Gênesis. In: _____. *Guia Literário da Bíblia*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Fundação Editorial da UNESP, 1977.

FORSTER, Ricardo. *A ficção marrana*. Trad. Lyslei Nascimento, Miriam Volpe. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia, a história. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Ditos e Escritos*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. Vol. II, p. 260-281.

FOUCAULT, Michel. O que é um autor? In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Ditos e Escritos*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. Vol. III, p. 264-298.

FOUCAULT, Michel. Poderes e estratégias. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Ditos e Escritos*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. Vol. IV, p. 241-252.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. Trad. Maria Thereza da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo*. Trad. Maria Aparecida Moraes Rego. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

FRYE, Northrop. *O código dos códigos: A Bíblia e a Literatura*. Trad. Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

FUKS, Betty. *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Memória e libertação. In: _____. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 7-19.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (Org.). *A invenção das tradições*. Trad. Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HUTCHEON, Linda. *Teoria e política da ironia*. Trad. Julio Jeha. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

JOHNSON, Paul. *História dos judeus*. Trad. Henrique Mesquita e Jacob Volfzon Filho. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

LAM, Uri. Introdução. In: MAIMÔNIDES. *O guia dos perplexos*. Trad. Uri Lam. São Paulo: Landy, 2003. parte 2.

LEITH, Mary J. W. Mulheres. In: *Dicionário da Bíblia*. METZGER, Bruce M.; COOGAN, Michel D. (Org.). Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. v. 1, p. 213.

LLAMAS, José. *Maimónides: siglo XII*. Madrid: M. Aguilar Editor, 1935.

LIBERA, Alain de. A filosofia judaica. In: _____. *A filosofia medieval*. Trad. Nicolás N. Campanário e Yvone M. de C. T. da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

MAAS, Anthony. Genealogy (in the Bible). In: *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, 1909. v. 6. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/06408a.html>>. Acesso em: 13 maio 2010.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAIMÔNIDES. *A epístola do Iêmen*. Trad. Alice Frank. São Paulo: Maayanot, 1998.

MAIMÔNIDES. *Mishné Torá*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

MAIMÔNIDES. *Mishné Torá*, Livro da Sabedoria. Trad. Yaacov Israel Blumenfeld. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

MAIMÔNIDES. *O guia dos perplexos*. Trad. Uri Lam. São Paulo: Landy, 2004. parte 1.

MALANGA, Eliana. *A Bíblia Hebraica como obra aberta*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.

MANDIL, Ram. Princípios de *diologia* lacaniana. In: _____. *Os efeitos da letra*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Contra Capa Livraria/Faculdade de Letras UFMG, 2003.

MELLO, Evaldo Cabral de. *O nome e o sangue: uma fraude genealógica no Pernambuco colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MELVILLE, Herman. *Moby Dick*. Trad. Irene Hirsch e Alexandre Barbosa de Souza. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

MILLER, J. Maxwell. Israel. In: *Dicionário da Bíblia*. METZGER, Bruce M.; COOGAN, Michel D. (Org.). Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel, 1994.

NAJMANOVICH, Rubén Luis. *Maimônides*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

NASCIMENTO, Lyslei. Monstros no arquivo. In: JEHA, Julio. (Org.). *Monstros e monstruosidade na literatura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

NASCIMENTO, Lyslei de Souza. Genealogias judaicas na América Latina In: MENDES, Eliana A. de M., OLIVEIRA, Paula M., BENN-IBLER, Veronika (Org.). *Revisitações*. Edição comemorativa 30 anos. Belo Horizonte: UFMG/FALE, 1999.

NASCIMENTO, Lyslei de Souza. *Borges e outros rabinos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

NIETZSCHE, Friederich Wilhelm. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friederich Wilhelm. *Verdade e mentira no sentido extra-moral*. In: *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

NIETZSCHE, Friederich Wilhelm. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NORTH NORTH, Robert. Abraão. In: *Dicionário da Bíblia*. METZGER, Bruce M.; COOGAN, Michel D. (Org.). Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. v. 1, p. 3.

NOWELL, Irene. Jonas. In: _____. *Comentário bíblico*. Trad. Babara Theoto Lambert, São Paulo: Edições Loyola, 2001.

OLIVEIRA, Leopoldo Osório Carvalho de. *A Estranha Nação de Moacyr Scliar: a ficcionalização de lugares, identidades e imaginários judaicos e brasileiros*. 2006. número de folhas f. Tese (Doutorado em Letras) - Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.2006.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. Maria Lacerda de Moura. São Paulo: Ediouro, 2001.

PLATÃO. Livro VII. In: _____. *A república*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultura, 2000. p. 225-256.

POLIAKOV, Léon. *De Maomé aos Marranos: história do anti-semitismo*. Trad. Ana M. Goldberger e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1984. v. 2.

REALE, Giovanni. Sócrates e os socráticos menores. In: _____. *História da filosofia antiga*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993. v. 1.

RIZOMA. Portal Brasil. Disponível em: <http://www.portalbrasil.net/educacao_seresvivos_plantas_angiospermas_caule.htm> Acesso em: 23 jul. 2010.

SÓ ARQUITETURA: espaço e informação. Disponível em: <http://www.soarquitectura.com.br/template.asp?pk_id_area=21&pk_id_topico=353&pk_id_template=1>. Acesso em: 20 set. 2008.

SCLIAR, Moacyr. *A estranha nação de Rafael Mendes*. Porto Alegre: L&PM, 1983.

SOUZA, Márcio; SCLIAR, Moacyr. *Entre Moisés e Macunaíma*. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.

VIEIRA, Antonio. Sermão da sexagésima. In: _____. *Sermões*. São Paulo: Hedra, 2000.

VIVIANO, Pauline A. Gênesis. In: *Comentário Bíblico*. Trad. Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2001.

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

WEIGEL, Sigrid. Genealogy: on the iconography and rhetorics of an epistemological topos, 2006. Disponível em: <<http://www.educ.fc.ul.pt/hyper/resources/sweigel/>> Acesso em: 19 set. 2009.

WEITMAN, David. Breve biografia e prefácio. In: *A epístola do Iêmen*. Trad. Alice Frank. São Paulo: Maayanot, 1998. p. X.

WHYBRAY, R. N. Tribos de Israel. In: *Dicionário da Bíblia*. METZGER, Bruce M.; COOGAN, Michel D. (Org.). Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. v. 1, p. 326.
