

Rodrigo Marçal Santos

A IDENTIDADE CULTURAL NO ROMANCE
A MAJESTADE DO XINGU, DE MOACYR SCLiar

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Estudos Literários.

Área de Concentração: Teoria da Literatura.

Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Orientador: Prof. Dr. Elcio Loureiro Cornelsen.

Belo Horizonte

2007

Rodrigo Marçal Santos

A IDENTIDADE CULTURAL NO ROMANCE
A MAJESTADE DO XINGU, DE MOACYR SCLIAR

Dissertação apresentada como exigência parcial
Para obtenção do grau de Mestre, na área de
Concentração Teoria da Literatura, à comissão
Julgadora da Faculdade de Letras da Universidade
Federal de Minas Gerais.

Aprovada em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Elcio Loureiro Cornelsen – FALE/UFMG – Orientador

Profa. Dra. Maria Zilda Ferreira Cury – FALE/UFMG

Prof. Dr. Jaime Ginsburg – FFLCH/USP

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Elcio Loureiro Cornelsen, pela ética, sabedoria e serenidade com que conduziu a orientação.

À Universidade Federal de Minas Gerais pela oportunidade de cursar o Mestrado em Teoria da Literatura.

Aos professores do curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da FALE/UFMG, especialmente à Profa. Dra. Lyslei de Souza Nascimento, pelas preciosas contribuições ao longo do desenvolvimento deste estudo.

Aos componentes da Banca Examinadora.

A toda minha família, especialmente a minha mãe, a quem devo muito pela minha formação de leitor.

A Maria Cristina Farid, companheira inestimável ao longo de toda a pesquisa e da redação desta dissertação.

RESUMO

O presente estudo é o resultado de uma investigação teórico-analítica a respeito do romance *A majestade do Xingu* (1997), de Moacyr Scliar, em que se apresentam as relações entre memória, história e identidade cultural características desse romance, bem como as relações entre narrativa histórica e narrativa ficcional presentes na obra devido ao personagem histórico Noel Nutels. Para isso, este estudo fundamentou-se em teorias contemporâneas sobre os conceitos de “identidade cultural”, “tradução cultural” e “negociações culturais”, buscando observar como esses subsídios teóricos e conceituais auxiliam a compreensão do romance *A majestade do Xingu* como texto que aborda questões ligadas à “identidade judaica” e à “identidade brasileira”.

Palavras-chave: Literatura, História, Memória, Identidade Cultural e Imigração Judaica no Brasil.

ABSTRACT

This study is a result of a theoretical and analytical investigation on Moacyr Scliar's novel '*A majestade do Xingu*' (1997). We tried to present the relations among memory, history and cultural identity in the novel and how fiction is linked to history by the historical character of Noel Nutels. For that, this study's basis are the contemporary theories of cultural studies and some concepts like 'cultural identity', 'cultural translations' and 'cultural negotiations', considering how these basis help the comprehension about *A majestade do Xingu* as a novel that focus on aspects of 'jewish identity' and 'brazilian identity'.

Keywords: Literature, History, Memory, Cultural Identity and Jewish Immigration to Brazil.

S u m á r i o

| | |
|--|------------|
| Introdução | 07 |
| 1. Identidades na Contemporaneidade | 12 |
| 1.1. Identidades Culturais: Judeus e Índios no Brasil | 12 |
| 1.2. Identidade Cultural, Identidade Nacional e Literatura | 20 |
| 1.3. Imigração, Identidade Nacional e Literatura | 29 |
| 2. “Alieníndios” Brasileiros | 34 |
| 3. A Identidade Cultural no Romance <i>A majestade do Xingu</i> | 50 |
| 3.1. História e Ficção em <i>A majestade do Xingu</i> : do <i>Shtetl</i> ao Espaço Urbano Brasileiro | 50 |
| 3.2. Imagens do Brasil a partir do Balcão d’A Majestade | 79 |
| 3.3. Noel Nutels e os Índios | 94 |
| Conclusão | 119 |
| Referências Bibliográficas | 123 |
| Obras de Moacyr Scliar | 123 |
| Literatura Subsidiária | 123 |

Introdução

O presente estudo visa a uma análise do romance *A majestade do Xingu*, de Moacyr Scliar, a partir da temática da identidade e da memória judaica na literatura brasileira contemporânea. Trata-se de uma contribuição para a abordagem dessa narrativa ficcional e, em especial, para os estudos que lidam com aspectos ligados à identidade, à memória cultural e à imigração.

Nascido em Porto Alegre no ano de 1937 e filho de imigrantes judeus oriundos da Bessarábia (antiga Rússia czarista, atual Moldávia), Scliar enfoca em alguns de seus textos de prosa literária (*Os leopardos de Kafka*, *O centauro no jardim*, *A guerra no Bom Fim*) a presença estrangeira no Brasil. Em *Imigrantes judeus/escritores brasileiros*, Regina Igel, ao comentar a respeito do autor de *A majestade do Xingu*, afirma que Scliar “resume, na sua pessoa, e em grande parte da sua escrita, a dualidade típica do brasileiro nato, criado na cultura brasileira e herdeiro de uma bagagem cultural judaica européia” (IGEL, 1997: 61).

A dualidade mencionada por Igel introduz um aspecto recorrente da literatura que tem como temática o processo de imigração: a crise instaurada nos sujeitos dos deslocamentos migratórios. Nos textos literários sobre a imigração, o imigrante pronuncia-se do lugar do impróprio em relação ao país que o acolhe. As contingências da imigração tornam-se nítidas através das fissuras no idioma, na religião, na constituição cultural daquele que se manifesta como portador do “problema” da imigração frente a um discurso que se pretende homogeneizante:

A temática judaica ingressou na literatura brasileira como reação literária aos problemas típicos dos primeiros momentos da imigração para o Brasil, de judeus oriundos, principalmente, da Europa. Surgida em meados do século XX e em língua portuguesa, é uma escrita dotada de identidade específica, circunscrita, sobretudo, às experiências de judeus em território brasileiro. (IGEL, 1997: 1)

Parte de um projeto literário de Scliar para reverenciar personalidades de médicos relevantes para a saúde pública no Brasil durante o século XX, *A majestade do Xingu* integra a série de textos literários que tomam os movimentos migratórios como marcos, de onde os sujeitos da imigração começam a procura por suas identidades (lingüísticas, étnicas, culturais). Vindo da Bessarábia ainda criança com a família, o narrador-personagem (o romance é narrado em primeira pessoa) menciona fatos da vida do médico sanitarista Noel Nutels (1913-1973), que participou, em 1943, da Expedição Roncador-Xingu, e ascendeu a chefe do Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas do Ministério da Saúde. Ambos teriam

imigrado para o Brasil no navio alemão Madeira, onde se conheceram. Separados em solo brasileiro (a família de Nutels estabeleceu-se em Alagoas e a do narrador, em São Paulo), o articulador da narrativa demonstra admiração pelo compatriota, que se tornou uma personalidade pública, defensor notório da saúde dos índios no Xingu. O romance consiste nas memórias do narrador-personagem atravessadas por momentos marcantes da história do Brasil no século XX e pelas imagens dos índios e de Nutels.

A

abordagem desse romance de Scliar pelo viés da identidade cultural alinha-se à perspectiva de releitura da História do Brasil de modo a tentar resgatar a contribuição de grupos preteridos ou silenciados pela narrativa histórica tradicional, pois não há dúvidas de que os impactos da contribuição dos judeus e dos índios para a construção da chamada “identidade nacional brasileira” foram minimizados, se não esquecidos, nas instâncias de discussão sobre a cultura do país.

Nesse

sentido, é necessário lembrar que o contexto do “pré-capitalismo mercantilista”, que teve como consequência o descobrimento do Brasil, e as empreitadas da guerra santa contra povos não-cristãos foram as causas da presença de judeus no solo da colônia portuguesa desde então. A fuga de judeus para o Brasil não é, portanto, uma realidade exclusiva do século XX. O romance *A majestade do Xingu* chama a atenção para a possibilidade de uma apreensão literária e histórica que considere a participação do elemento judaico na formação da nação brasileira. Para o desenvolvimento de uma interpretação nessa perspectiva, a compreensão da relevância do foco narrativo, muito habilmente construído por Scliar em primeira pessoa, é de grande importância.

Representante literário de alguns dos dramas identitários próprios do imigrante, o narrador do romance de Scliar protagoniza um processo em que sua identidade não se estabelece definitivamente. Ao contrário, o texto percorre caminhos nos quais visualizam-se as possibilidades de identidades, e nos quais a perspectiva etnocêntrica de narração é substituída por um enfoque sensível às possibilidades de identidades devido à condição de imigrante. Por outro lado, o personagem histórico Noel Nutels é fundamental nesse sentido, pois é em torno dele que a condição subalterna das nações indígenas no Brasil é explicitada: semelhanças e diferenças entre as identidades dos índios e dos imigrantes russos judeus tornam-se flagrantes em um discurso ficcional que às vezes admite o trânsito de itens culturais, às vezes aponta a distância abissal entre as culturas indígenas e a judaica (européia)

e denuncia o lugar reservado pela história (ou por uma perspectiva histórica específica) a determinados grupos étnicos. O narrador de *A majestade do Xingu* aproxima-se das fronteiras, dos limites circundantes da situação de imigrante, de índio, de brasileiro.

Dessa forma, esse texto de Moacyr Scliar desperta o leitor mais atento para o fato de que as identidades indígenas são, no mínimo, um problema para discursos nacionalistas homogeneizantes. A partir do ponto do romance em que Noel Nutels vai para o Xingu trabalhar como médico sanitário, evidencia-se a eleição dos índios como grupos étnicos estratégicos na construção da identidade estrangeira do narrador. Entretanto, não se encontram no texto identidades delimitadas para os índios ou para o judeu russo, mas sim momentos de crise que desestabilizam noções de identidade frequentes no senso comum (como a dos índios como primeiros habitantes do Brasil, primeiros brasileiros) e nos convidam ao olhar antropológico mais detido. *A majestade do Xingu*, em que se destaca a perspectiva do imigrante, de alguém “não-brasileiro”, as condições e as heranças culturais de judeus russos, índios, asiáticos são constantes e dinamicamente avaliadas e reavaliadas em torno dos estatutos culturais, históricos, antropológicos e até mesmo socioeconômicos ligados ao processo de colonização responsável pela impressão das cores da civilização ocidental européia lusitana no Brasil.

Entretanto, apesar da temática étnica e identitária e dos “fundamentos” pinçados da historiografia e levados para a literatura, Scliar promove uma espécie de adensamento da ficção. O protagonista do romance conta a história no leito de morte ao médico responsável por seu tratamento, em um fluxo frenético. Para acentuar o tom verborrágico da narração, que não possui nenhuma intervenção direta de outro personagem além do narrador, o romance não é dividido em capítulos mas em blocos espacialmente segmentados, conforme as visitas realizadas pelo médico ao paciente.

O

perturbador surge no texto pela percepção de que as fronteiras (inclusive entre a vida e a morte) atropelam-se. As comparações entre os judeus, os índios, os brasileiros, os asiáticos não revelam uma personagem nomeada, mas um “eu” que ao longo de seu itinerário move-se entre imagens evocadas pela memória colocada à beira do abismo (de alguma identidade). Cada palavra “proferida” em Português, língua em que o sotaque não desaparece, ecoa as idéias de Julia Kristeva: “Inquietar-se ou sorrir, esta é a escolha quando o estranho nos assalta; ela depende de nossa familiaridade como os nossos próprios fantasmas”. (KRISTEVA, 1994: 200)

Na tentativa de exorcizar os fantasmas que o assaltam, o narrador de *A majestade do Xingu* recorre à linguagem, com o que julga proteger-se. Mas na própria linguagem transparecem os desesperos e temores: “Não há viagem sem riscos”. (SCLIAR, 1997: 45) É na fantasiosa amizade com Nutels que as inquietações esmorecem. Através da figura do imigrante judeu russo bem sucedido, respeitado pelos brasileiros, o narrador projeta a tão almejada tranqüilidade. O relato “memorialista” desse romance de Moacyr Scliar estabelece um ensaio de delimitação do narrador através da linguagem: personagem de uma crise identitária, ele tenta se apoiar no que possa lhe oferecer alguma possibilidade de identificação.

O objetivo deste estudo é, portanto, colaborar para o debate em torno de questões ligadas à noção de identidade cultural, especificamente no romance *A majestade do Xingu*. Para alcançá-lo, alguns pressupostos nortearam o desenvolvimento da pesquisa. A hipótese central desta análise é a de que a interpretação do romance *A majestade do Xingu* como parte do acervo literário classificado sob a rubrica de “literatura brasileira contemporânea” exige a apreensão, ainda que breve, dos conceitos de “identidade cultural”, “identidade brasileira”, “identidade judaica”, “identidade indígena”. O que se pretende analisar são as esferas de significação da identidade cultural presentes no texto de Scliar.

Para isso, o romance *A majestade do Xingu* foi analisado à luz do referencial teórico que diz respeito a questões ligadas à construção do imaginário sobre a nacionalidade e a cultura brasileira, vistas a partir da identidade cultural e da memória judaica. Tal referencial comporta conceitos como o de “memória cultural”, empregados por estudiosos da área de História, e noções como a de “negociação” e de identidade cultural, próprias dos Estudos Culturais.

Portanto, a metodologia adotada para o desenvolvimento desta pesquisa volta-se para a discussão de alguns conceitos e aspectos relativos ao processo de imigração no Brasil a partir de literatura subsidiária dos Estudos Culturais, da História e da Antropologia. Posteriormente, apresentar-se-á uma possibilidade de leitura analítica do romance de Moacyr Scliar fundamentada pela Teoria da Literatura, no intuito de se construir um arcabouço teórico para reflexão crítica acerca da ficcionalização da identidade cultural e da etnicidade n’ *A majestade do Xingu*.

O primeiro capítulo da dissertação recebe o nome de “Identidades na Contemporaneidade”. Trata de estabelecer, a partir das reflexões de autores como Zilá Bernd, Roberto Grün, Stuart Hall, Eskenazi Joseph Pernidji, Marilena Chauí, de que forma conceitos como “identidade cultural” e “tradução cultural” subsidiam a apreensão crítica da produção literária contemporânea sobre o imigrante judeu.

O segundo capítulo chama-se “Alieníndios Brasileiros” e considera a relevância dos índios para a formação do discurso sobre a identidade nacional brasileira, bem como o achatamento da composição cultural e étnica brasileira através das formulações de autores como Jeffrey Lesser, Darcy Ribeiro, Lucia Lippi Oliveira, Dalmir Francisco, Jaime Ginzburg.

O

capítulo final, intitulado “A identidade cultural no romance *A majestade do Xingu*”, aborda, analiticamente, a identidade cultural nesse romance de Moacyr Scliar tendo como subsídio a produção ensaística de estudiosos como Elcio Loureiro Cornelsen, Maria Zilda Ferreira Cury, Berta Waldman, responsáveis por abordagens a temáticas afins a este estudo.

1. Identidades na Contemporaneidade

1.1. Identidades Culturais: Judeus e Índios no Brasil

Um dos pontos marcantes do romance *A majestade do Xingu* de Moacyr Scliar é o trabalho feito no texto a partir da “identidade” do narrador-personagem. Não se trata de uma “identidade” bem delimitada, apoiada, por exemplo, em itens culturais explicitamente judaicos, mas de um movimento de busca, de procura discursiva por uma identidade.

Os êxitos desse projeto são temporários. Durante suas memórias ficcionais, o narrador estabelece alguns pontos de identificação, mas nenhum deles chega a confortar o personagem dos sentimentos melancólicos que dão o tom do romance, não obstante os traços humorísticos presentes na obra. Ele é homem, judeu, teve um irmão morto pela tísica, veio de uma região (do Sul) da Rússia para o Brasil ainda criança com a família que recorreu à imigração como resposta à violência enfrentada pelos judeus no império czarista, casou-se com uma mulher, assim como ele, de origem judia e teve um filho. Mas a narração desses fatos não acomoda a angústia do narrador, protagonista de uma crise desencadeada pela situação de estrangeiro, participante de um grupo de imigrantes portador de especificidades que, no Brasil, ganham contornos mais fortes.

A identidade cultural do narrador alinha-se à identidade cultural de um grupo étnico específico e toma forma no romance a partir do enfoque de uma série de questões ligadas à etnicidade muito específica do imigrante judeu russo e do índio brasileiro. Através do personagem histórico do médico sanitarista Noel Nutels, que imigrou da região do Sul da Rússia para o Brasil ainda criança com a família, o texto traça um paralelo entre a situação de segregação e marginalização do índio brasileiro e do judeu do *shtetl* e promove aproximações entre literatura, história e etnicidade. O objetivo deste capítulo é refletir sobre os conceitos de “identidade”, “cultura”, “identidade cultural” e “identidade nacional”, considerados indispensáveis à abordagem do romance *A majestade do Xingu* que se pretende empreender neste estudo. Para isso, utilizar-se-ão as idéias e reflexões de Stuart Hall presentes em alguns dos ensaios do autor escritos ao longo de sua trajetória como intelectual ligado aos “Estudos

Culturais” e reunidos por Liv Sovik em *Da Diáspora*. Também faz parte desta fundamentação teórica a produção de alguns autores como Roberto Grün, o próprio Moacyr Scliar, Zilá Bernd e Marilena Chauí, que nos auxiliam a pensar sobre as projeções identitárias do judeu e do índio no contexto brasileiro e das relações dessas projeções com a literatura brasileira.

Para se analisar a identidade cultural de judeus em solo brasileiro, duas contingências históricas devem ser consideradas a princípio: a migração de judeus europeus ligada à sobrevivência desses grupos étnicos e a condição material e cultural muito peculiar desses judeus em solo europeu. A imigração para o Brasil significou a reunião de grupos de judeus distintos culturalmente e provenientes de regiões diferentes da Europa:

Ao chegar ao Brasil, os judeus de diversas origens tenderam a se agrupar a partir da constituição de sinagogas que cumpriam os ritos trazidos de seu local de origem – sempre com variantes em relação a outras origens, mesmo das “grandes famílias” asquenazita ou sefaradita. Uma inovação, típica dos países de destino da imigração, foi a constituição de organizações de oriundos das diversas cidades ou regiões da Europa oriental. Essas organizações, as *Landsmannschaften*, denotavam claramente a existência de um espaço leigo de possibilidades de agregação, não controlado pelas autoridades religiosas. Mas, sobretudo para o desenvolvimento de meu argumento, tanto as sinagogas quanto as *Landsmannschaften* eram empreendimentos focados sobre grupos segmentados de judeus de uma determinada origem. No mesmo sentido as memórias dos primeiros imigrantes nas cidades grandes registram a estranheza com que os diversos grupos de judeus encaravam os indivíduos de “mesma religião” provenientes de outras partes do Velho Mundo. As diferenças nos rituais religiosos, na organização da família, nos costumes alimentares (aparentemente não na interpretação das regras da comensabilidade) e principalmente no porte físico eram percebidas, verbalizadas e sinalizavam alteridade. Os casamentos entre judeus de origem diversa – principalmente no que se refere às macro-origem européia e médio-oriental – eram raros e considerados “instáveis”. (GRÜN, 1999: 365)

Não havia uniformidade entre os judeus que aportaram no Brasil. As diferenças entre esses grupos desaparecem no discurso sobre a “identidade judaica”, que confere “unidade” a elementos tão diversos, distantes e díspares quanto os outros grupos étnicos já presentes em território brasileiro, em circunstâncias muitas vezes relacionadas à existência institucional dos “judeus” diante do Estado. O Brasil foi cenário da construção de uma identidade judaica peculiar, afinada às necessidades comuns entre esses grupos, o que produziu certa acomodação do signo do judaísmo em um estereótipo que elimina a diversidade judaica intra-comunitária. A atitude de se referir ao “judeu” ou à “colônia judaica” como categorias muito bem delimitadas religiosa, cultural e socialmente é freqüente e encontra reverberações no imaginário coletivo do senso comum. Mas em se tratando de uma apreensão do conceito de “identidade” aplicado ao judaísmo, há alguns pontos a se observarem.

O primeiro deles diz respeito às possibilidades da própria definição de “judaísmo”. É um tópico que, mesmo após a criação do Estado de Israel, continua transnacional, pode ser definido por práticas culturais características e possui um significado religioso peculiar (especialmente em um país onde a maioria da população é cristã como o Brasil). Cabe ressaltar que não há neste estudo distinção fundamental entre os aspectos religiosos e a esfera cultural, mas antes uma apreensão do que é estritamente religioso (a participação dos ritos religiosos no dia-a-dia) e a relação entre a repercussão daquilo que é considerado estritamente religioso a partir de uma percepção da “identidade judaica” para quem não é judeu. A atitude religiosa faz parte do conjunto de atividades culturais, dos índices da formação da identidade das pessoas e das relações delas com a coletividade em que se inserem, mas isso não deve impedir a construção histórica de esferas de identificação a partir de práticas especificamente religiosas e baseadas no sentimento de pertencimento ao grupo maior. O importante, ao se avaliar a pertinência das definições do que é “ser judeu”, é tentar considerar os interesses conflitantes responsáveis pela constituição de um campo de disputa entre os representantes de todas as correntes pela hegemonia no estabelecimento dos critérios de apreciação do “grau” de judaísmo ou pela autoridade sobre os critérios de definição da “identidade judaica”:

Quando os critérios religiosos são considerados absolutos na definição de “quem é judeu”, a fronteira fica clara e a autoridade que a demarca é, sem dúvida, o líder religioso. Disso decorre que o seu poder cresce, já que todos os que se “sentem judeus” são obrigados a aceitar sua liderança. O preço da discórdia é a marginalidade em relação ao grupo, que não é uma situação sem conseqüências nas possibilidades econômicas, sociais e emocionais dos indivíduos. Por outro lado, nas situações em que há fluidez do conceito, uma característica chamada pelos lingüistas de polissemia, há uma polêmica infinita, em que cada grupo (religioso, leigo, ou nas divisões internas de cada um) procura fazer que prevaleça o seu próprio conceito de “o que é ser judeu”. Torna-se muito mais difícil demarcar as fronteiras; com isso, as autoridades ficam enfraquecidas, mas o grupo adquire maior capacidade de lidar com as mudanças do meio ambiente onde vive, já que os recursos utilizados pelos diversos segmentos que lutam para impor a sua própria definição das características do grupo tendem a ser procurados na produção intelectual mais legítima da sociedade onde a luta está sendo travada. A polêmica gera, assim, uma dinâmica cultural que produz artefatos múltiplos, os quais, por sua vez, resolvem uma quantidade muito maior de problemas identitários, trazendo para o grupo segmentos da população que seriam descartados se o predomínio do grupo religioso fosse absoluto. (GRÜN, 1999: 367)

Não existe identidade judaica tranqüilamente estabelecida entre os judeus que imigraram para o Brasil. O que existe é o que Roberto Grün chama de polêmica e que mobiliza os grupos interessados em delimitar o que é “ser judeu”. Pois bem, a identidade judaica foi vivenciada como “problema” nesta terra “descoberta” pelos portugueses desde os primórdios da colonização. Durante o período colonial, é significativo o contingente de

judeus sefarditas que, expulsos da Península Ibérica, vieram para a colônia e nem sempre puderam assumir sua identidade judaica; embora mais distantes das fogueiras da Inquisição, esconder suas práticas religiosas e costumes “judaizantes” pode ter sido a decisão mais sensata para os que já haviam saído de Portugal após o Édito de Expulsão dos Judeus de Portugal, publicado em 05 de dezembro de 1496. A presença desses cristão-novos ou cripto-judeus viveu dias de tranquilidade em alguns intervalos peculiares da dominação lusitana em solo brasileiro, como aponta Joseph Eskenazi Pernidki, em *seu Das fogueiras da Inquisição às terras do Brasil: a viagem de 500 anos de uma família judia*:

O édito de expulsão dos judeus de dezembro de 1496, suas conseqüências, as indecisões do rei D. Manuel, as conversões forçadas, o estabelecimento da Inquisição e as leis da pureza de sangue criaram uma classe nova de portugueses: os cristãos-novos. Aqueles que foram chamados “A Gente da Nação”.

O seu desenvolvimento, a sua diáspora, o seu destino nos coloca diante de uma das mais fascinantes páginas da História dos Povos que se abre num cenário inesgotável no qual se movimentaram os atores de uma extraordinária epopéia.

No que diz respeito ao Brasil, estiveram eles presentes desde a Descoberta: participaram do desenvolvimento, e com o seu engenho e arte, foram fator decisivo nos ciclos econômicos do pau-brasil e do açúcar, estabelecendo-se no país, em grande número, desde os primórdios do período colonial e no período holandês. Apesar das proibições, para o Brasil vieram movidos pela aventura, pelo desejo de criar patrimônio e de posicionar-se o mais longe possível dos Tribunais da Inquisição.

Durante o período do domínio holandês, em face da relativa liberdade religiosa, inúmeros judeus portugueses, vindos de Amsterdã, foram para Pernambuco e aí fundaram a primeira comunidade judaica das Américas, precisamente no Recife, denominada “Zur Israel”. Construíram a primeira sinagoga, e o primeiro rabino a pregar nas terras do novo continente foi o português Isaac Aboab da Fonseca. (PERNIDJI, 2002: 35)

Não é recente o registro de imigrantes judeus em solo brasileiro. Às vésperas da chegada dos portugueses ao Brasil, em dezembro de 1496, o rei português, Dom Manuel, assinou o édito de expulsão, que acabaria se transformando em obrigação de conversão ao cristianismo e inaugurando a página da perseguição aos judeus em Portugal. A população portuguesa totalizava um milhão de habitantes dos quais 10% eram judeus. A aventura, o desejo de enriquecimento e a fuga das fogueiras da Inquisição¹ fizeram do Brasil um dos destinos de mais uma diáspora judaica e a imigração dos sefarditas a que se refere Pernidji teve relações diretas com a sobrevivência e com o silenciamento da história da contribuição desse grupo étnico em terras brasileiras:

Deles (i.e., dos judeus “militantes” do Recife) tem-se notícia, e vasta documentação foi registrada e levantada a seu respeito, mas sobre os cristãos-novos, sua integração nas sociedades locais, seu papel, seu comportamento, seu número, as informações

¹ Sobre o tema da “Inquisição”, cf. o capítulo sobre o Brasil, in: NAZARIO, Luiz. *Autos-de-fé como espetáculos de massa*. Coleção “Histórias da Intolerância”, vol.2, São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2005, p.151-160.

foram sempre escassas. Tivemos no século XVI as visitas do Santo Ofício na Bahia e em Pernambuco, e as denúncias nos trazem alguma luz sobre essa gente. (PERNIDJI, 2002: 35)

No fluxo de imigrantes vindos na transição do século XIX para o XX, a negociação de uma identidade coletiva que englobasse satisfatoriamente os grupos distintos mantidos sob a rubrica de “judeus” como resposta aos “problemas identitários” resultantes da situação de imigração tornou-se possível e até mesmo inevitável. A coexistência das “vertentes” de definição do judaísmo e uma certa permeabilidade entre elas garantem a negociação. No caso específico da literatura de Scliar, encontram-se artefatos produzidos a partir da “polêmica” em torno do que é ser judeu em solo brasileiro.

A majestade do Xingu é um exemplo desses “artefatos” e nos convida à reflexão acerca da “identidade cultural” tanto do judeu quanto de outros grupos étnicos presentes no Brasil. Nesse romance, as identidades do “judeu do *shtetl*” e do “índio brasileiro” transfiguram-se em pontos de partida para a relativização de si mesmas e de uma gama de outras identidades constitutivas da “geléia geral” brasileira. A identidade judaica, então, é tomada como uma espécie de resistência, de uma reação a um meio com fortes tendências homogeneizantes, como se a “brasilidade”, a identificação a partir da “identidade nacional brasileira”, consumisse ou enfraquecesse o “judaísmo”: “Não acredito que alguém possa ser indiferente a seu judaísmo, nem mesmo num país como o Brasil, em que identidades freqüentemente se desfazem naquilo que é chamado de geléia geral. A marca judaica pode tornar-se tênue, mas não se desfaz”. (SCLAR, 2000: 26)

Talvez seja o caso de se interpretar a afirmação de Scliar de outra forma: num país como o Brasil, em que identidades freqüentemente se desfazem na “geléia geral”, é que a “marca judaica” (ou as marcas de identidades específicas), por mais que tenha se atenuado, não se desfaz, como se “aqui” a sobrevivência da história compartilhada do judaísmo fosse uma questão de ordem e fomentasse até mesmo o esforço dos diversos segmentos de judeus para construção de uma comunidade judaica que passasse por cima das diferenças existentes entre eles ou que admitisse a flexibilidade sobre o que é ser judeu. Esses aspectos se imbricam tornando complexa a avaliação em termos absolutos das diferenças “internas” à identidade judaica e pouco produtiva uma abordagem que não leve em conta a necessidade de lidar com características ou signos de certa forma generalizantes. Para a análise proposta neste estudo, é imprescindível considerar que, como observou Stuart Hall (2003: 44), “paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa

frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar”.

Constituem-se como relevantes para a apreensão do judaísmo como conjunto de itens de uma identidade cultural (ou de identidades culturais) os instrumentos que detêm grande capacidade de interpelação e de relativização dos itens culturais, tanto do ponto de vista do lado “judaico” quanto dos outros lados circundantes da questão. O que se apresenta como indispensável nas idéias de Scliar, ao refletir a respeito da “dissolução” de “identidades” no contexto brasileiro, e nas de Hall, ao chamar a atenção para a necessidade de se retirarem os aspectos ontológicos do conceito de “identidade cultural”, é o caráter artificial e transitório da(s) identidade(s), algo que deixaria à mostra o aspecto redundante da expressão “identidade cultural”: a identidade, conceito relativo às condições que estabelecem o sentimento de pertencimento a um determinado grupo, já é uma construção cultural.

Outro ponto importante presente nas palavras de Hall é a definição de identidade como algo projetivo, algo que está por se fazer. Há uma proposição, então, de duas forças presentes quando o assunto é identidade: a do passado compartilhado (a história coletiva de um grupo) e a do futuro, no jogo de reconhecimento que está por se fazer (ou que *está* se fazendo) no embate com o outro. Vejamos o conceito de identidade cultural presente em *A identidade cultural na pós-modernidade*:

(...) A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu”. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. (HALL, 2005: 12-13)

A noção de que a identidade é uma “celebração móvel” aproxima-se da idéia de migração. Afinal de contas, a migração, a princípio, é o deslocamento de um local a outro e, embora não tenha relações com “celebração”, tem muito a ver com a mobilidade a que se refere Hall com o adjetivo “móvel” (a propósito, a migração é um item imprescindível para a reflexão sobre a “identidade judaica”). A migração exagera, escancara nos sujeitos dos deslocamentos migratórios uma crise que transparece nas fissuras provocadas no idioma (o

sotaque do estrangeiro), na religião, no tipo físico, nos hábitos diferentes, enfim, na constituição do “sujeito cultural” diferente do “sujeito cultural” do país de destino. As contingências da migração fazem com que o estrangeiro sinta-se como o “impróprio”, o “sem-lar”, o “fora de casa”. Os movimentos que o “estrangeiro” começa a fazer a partir do deslocamento transnacional migratório para a “aceitação” e os sucessos (econômico, social, cultural, pessoal) no país de destino, a negociação pragmática travada com o estado nacional receptor em torno da aquisição da segunda nacionalidade e as negociações metafóricas no cotidiano com a população “anfitriã” caracterizam o imigrante de maneira específica.

Neste ponto, há uma observação importante a se fazer. Há uma tendência a se atribuir a sensação de impropriedade, de inadequação do imigrante ao momento em que chega ao país de destino, à situação de presença no lugar do “outro”. Porém as contingências da migração na pós-modernidade, processo iniciado no final do século XIX, prolongado e acentuado durante o século XX, dizem respeito à “inadequação” inicial de grupos nos locais onde estavam antes de migrarem, o que no caso dos judeus enfatiza a caracterização dos sem pátria, dos sem lugar, dos “errantes”, desalojados durante o surgimento da era cristã. A presença do imigrante no país de destino inaugura uma condição particular, quanto a isso não há dúvidas. Entretanto, não há migração sem que os sujeitos dos deslocamentos sintam-se desconfortáveis nos países de origem: o sentimento de “impropriedade”, a construção do signo da “inadequação”, começa a existir no(s) ponto(s) de partida, por motivos de perseguição étnica, política, violência, precariedade material, privação de alguns direitos. Talvez fosse pertinente considerar o imigrante como “impróprio em sua própria casa” ou, no caso dos judeus, que, nos séculos XV, XVI, XIX e XX já haviam passado por algumas diásporas, “impróprios em quaisquer lugares”. Para os judeus russos, em foco neste estudo, a situação na Rússia czarista não era de “estar em casa”, mas já era de ocupar o restrito espaço permitido pelo “dono da casa”.

No Brasil colonial, que reuniu as trajetórias do europeu branco (de grupos étnicos diferentes), do índio, autóctone da região, do negro africano, dos cristãos-novos ou cripto-judeus (e sabe-se lá de quem mais), encontram-se os fundamentos para a afirmação de que “todos que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar. Longe de constituir uma continuidade com nossos passados, nossa relação com essa história está marcada pelas rupturas mais aterradoras, violentas e abruptas” (HALL, 2003: 30). A imigração, no contexto brasileiro, longe de iniciar um processo de rupturas, de fissuras na representação nacional, alinha-se ao processo de gestação da “geléia geral”, em que as trocas e as “misturas” culturais acontecem desde o início da colonização. Os movimentos migratórios que tiveram ou têm no

Brasil seu destino propõem a tomada de consciência da diversidade, sob a qual foi (e continua sendo) construído o imaginário coletivo brasileiro desde que o colonizador europeu aqui aportou, com os constantes embates e multiplicação dos sistemas de significação e representação cultural, principalmente nos campos de debate sobre identidade, nacionalidade, cultura, raça, etnia, entre os quais a literatura é um terreno especial.

Não é o caso de analisar as circunstâncias da migração na típica metrópole ocidental. Trata-se de tentar implementar a discussão acerca do que significa ser uma metrópole ocidental de periferia depois do processo histórico desencadeado pelas grandes navegações e o que significa ter sido a principal colônia de Portugal, potência do mundo europeu no século XVI. Quais as conjugações de forças no debate geopolítico, na distribuição econômica das riquezas do e no mundo, nas decisões acerca da produção e manutenção da propriedade do conhecimento, na hierarquia da produção dos bens de consumo, enfim, quais os rumos do processo iniciado a partir de 1492, quando o conjunto de acontecimentos convergiu para a sedimentação de um marco histórico a partir do qual o mundo mudou (e continuou mudando ao longo dos últimos cinco séculos) totalmente de significado:

É a lógica disjuntiva que a colonização e a modernidade ocidental introduziram no mundo e sua entrada na história que constituíram o mundo, após 1492, como um empreendimento profundamente desigual, mas “global”, e fez do povo caribenho aquilo que David Scott recentemente descreveu como “os recrutas da modernidade”. (HALL, 2003: 32)

Especificamente em relação à identidade judaica a avaliação desse processo é repleta de peculiaridades. Segundo Rubens Ricupero, no prefácio de *Imigrantes judeus/escritores brasileiros*, “nenhum país das Américas teve, como o Brasil, começos tão intensamente marcados pela presença e ação do povo judeu” (RICUPERO, 1997: XVII). Para esse autor, os impactos da presença de judeus no Brasil foram minimizados nas instâncias educacionais de difusão da história do país:

O achamento do Brasil e sua colonização pertencem à primeira vertente (momentos de “pré-capitalismo mercantilista”); correspondem à segunda (empreitadas da guerra santa contra povos não-cristãos) a conversão forçada dos judeus e sua contínua perseguição pela Inquisição e pela plebe beata, suja e feroz de que falava Eça. A procura de oportunidades econômicas e de um ambiente menos perigoso e repressivo que o da metrópole vinculou a segunda à primeira, tornando, desde o início, os cristãos-novos uma das fontes principais de recrutamento de imigrantes para a nova colônia. (RICUPERO, 1997: XVII)

A “fabricação” de itens de identidades culturais e a veiculação de signos e de representações não param. A presença de imigrantes no Brasil é delimitada cronologicamente a partir do final do século XIX e princípio do XX, devido ao estatuto da “identidade nacional brasileira”, signo em torno do qual as discussões ganharam força no século XIX. A partir de uma suposta “identidade nacional” estabelecida pelos movimentos e acontecimentos históricos ligados à proclamação da República Brasileira, os grupos “estrangeiros” passaram para outra instância de “identificação” como se, após o estabelecimento da nação, os brasileiros estivessem recebendo os braços estranhos, mas capazes de fazer o Brasil transpor as barreiras do atraso. O “povo brasileiro” precisaria, então, ser re-forjado segundo os padrões da “nova era” em que a “imigração” e as “identidades estrangeiras” seriam fatores muito relevantes. Nessa perspectiva, a “convivência” entre grupos étnicos diversos antes da proclamação da República não tem relações com movimentos migratórios (principalmente da Europa para a América). Entretanto, Ricupero (1997) sugere que os cristãos-novos vindos para a colônia sejam interpretados como imigrantes.

1.2. Identidade Cultural, Identidade Nacional e Literatura

Os significados da eleição de marcos históricos como a independência política, a abolição da escravidão e a proclamação da República devem ser observados cuidadosamente. Em tempos de globalização econômica, de circulação transnacional de mercadorias, da “uniformização” da cultura mundial por intermédio dos *shopping centers* e de lanchonetes com cardápio americanizado com franquias em vários países, do crescimento da aplicação da tecnologia de informática e de telemática (traduzidas pela utilização da INTERNET em computadores pessoais no mundo todo) e dos demais dispositivos que transformam o mundo na “aldeia global” (ou “geléia global”?), ainda não se tornou prescindível o “lugar nacional”, a construção repleta de conteúdo imaginário que é a nação. Tampouco se deve desprezar o que Stuart Hall chamou de “lógica disjuntiva da colonização e da modernidade ocidental na constituição do mundo após 1492” (HALL, 2003: 32).

Retomando a “celebração móvel” em que consiste a identidade (HALL, 2005: 12-13), uma fração significativa da produção cultural contemporânea encontra-se no intervalo entre os marcos históricos – a celebração da identidade nacional estanque, fixa, determinada, homogênea e homogeneizante –, defendida por grupos com interesses muito explícitos (em relação às noções de “raça”, por exemplo), e a constatação de que o Brasil se fez (e continua

se fazendo) através da mistura de várias “culturas” e que as contribuições de alguns grupos étnicos ficaram invisíveis durante o processo de colonização autoritário, etnocêntrico e eurocêntrico e não receberam ainda a devida atenção dos participantes dos ciclos responsáveis pela instituição e difusão da “cultura brasileira” para o grande público. Impõe-se ao trabalho acadêmico de pesquisa nas áreas das Ciências Humanas o resgate da contribuição de etnias “silenciadas” pelos grupos hegemônicos colonizadores, num primeiro momento, e, posteriormente, do conjunto de elementos culturais que tomaram conta do imaginário coletivo como “identidade brasileira”:

Na prática, se podemos encontrar marcos expressivos dessa perspectiva particular desde os primórdios da nossa história, se nenhuma corrente significativa de imigração judaica entrou no país motivada por outra coisa que não a promessa de maior tolerância entre as diferentes culturas e religiões, podemos, sim, entender a formação da nação brasileira e do seu povo como resultado (claro que ainda em processo) de uma combustão de elementos bem mais ampla que a compreensão costumeira, a dos manuais escolares. (AGUIAR, 2000: 10-11)

A contribuição relevante dessa perspectiva está na percepção de que os grupos “representados” pela (ou na) fantasia da identidade estanque e homogeneizante são “apresentados” a partir do discurso do “poder”, que acaba forjando uma “consciência ingênua” (BERND, 2003: 52) da presença das diferenças no contexto da colonização, pela difusão caricatural ou muito distorcida das imagens de alguns grupos étnicos com significado simbolicamente estratégico na elaboração da “democracia racial brasileira”. É o caso do índio representado como o “primeiro habitante” da colônia, mas que não se apropriou do teor de significação presente no projeto de colonização (ao contrário, o que aconteceu com os índios quando o europeu chegou à América foi um processo de desapropriação de suas terras e de suas culturas, de suas “identidades culturais”). Os índios recebem o conteúdo significativo do projeto das grandes navegações e da colonização como se fossem desprovidos de qualquer forma de cultura, como se necessitassem de receber a “civilização” e assim serem salvos, como se não tivessem alternativa senão participar da “transformação” do território brasileiro (nem se pode utilizar nesse caso o signo “país”) naquilo que a empresa da colonização pretendia que ele se tornasse:

Os textos inaugurais sobre as Américas, escritos pelos descobridores e mais tarde pelos primeiros viajantes e colonizadores, têm uma característica comum: negar uma identidade aos autóctones, insistindo na negatividade, na carência e cunhando, de certa forma, uma matriz identitária marcada pela falta e pela privação. (BERND, 2003: 22)

Debaixo dessa “fabricação cultural” esconde-se o massacre das populações indígenas, o violento processo de extermínio de etnias inteiras que não ocorreu sem resistência. O índio não assistiu passivamente ao genocídio que a civilização ocidental imprimiu na América. Não permaneceu inerte, realizando-se pacificamente como ingrediente da “geléia geral”, e os movimentos de resistência dos indígenas demonstraram que a história foi bem diferente. Mas na construção literária dos descobridores, dos viajantes e dos colonizadores, aos índios era negada uma identidade ou era atribuída a “identidade” daquele que precisa ser “salvo”, adestrado para participação na civilização e, assim, resgatado das trevas. A partir do relato do europeu sobre a colônia começa a surgir a consciência racista ou racialista de que o atraso, a precariedade material, os freios responsáveis pela manutenção do país na condição de subdesenvolvimento têm relações diretas com os índios ou com os negros:

No século XIX, Hegel publica *Lições de filosofia da história universal*, negando à África e às Américas o acesso ao mundo da razão. Por sua imaturidade e impotência, estes dois continentes não poderiam realizar a idéia da razão: mundo de negros e de índios, seu destino era a condenação a permanecerem em estado natural, a menos que, tocados pelo espírito, em contato com os colonizadores, estas hordas primitivas tomassem consciência de si e da liberdade para poderem, assim, inscrever-se na história universal. (BERND, 2003: 23)

O ambiente da colonização do Brasil não permitiu que os índios e os negros africanos fossem “tocados pelo espírito”. Ao invés disso, eles tiveram seus corpos violados, violentados pelo empreendimento europeu, que pretendia sugar a energia vital desses “seres-objetos” na implementação do projeto de exploração das riquezas da colônia (sintomaticamente, como resultado do longo período colonial fundamentado na exploração violentíssima de uma massa famélica de negros, índios e mestiços, até os primeiros anos do século XXI o Brasil continua com grande parte da população privada de vários direitos, alijada dos processos de decisão acerca dos rumos políticos, econômicos e sociais do país, inscritos como participantes de segunda classe ou como meros espectadores da “marcha da civilização brasileira”). A saída do primitivismo é entregue às mãos dos negros e dos índios, como se pudessem, num “clic” mágico, acender a “consciência de si” e da “liberdade” pelo contato com os colonizadores. Há um apagamento das contingências históricas geradoras das condições de colonização e de escravidão, num processo que Marilena Chauí chamou de “produção mítica do país-jardim” (Belo Horizonte, fundada em 1897 e dotada de significado simbólico para a afirmação do projeto republicano brasileiro, recebeu durante muito tempo a alcunha de “cidade-jardim”) e a conseqüente redução da “tomada de consciência” pelos

grupos escravizados e colonizados, planejada pelo ponto de vista do colonizador, num esvaziamento das potencialidades formadoras e humanas da própria história (ou a utilização da história para pacificar):

Essa produção mítica do país-jardim, ao nos lançar no seio da Natureza, lança-nos para fora do mundo da história. E, como se trata da Natureza-paraíso, não há sequer como falar num estado de Natureza à maneira daquele descrito, no século XVII, pelo filósofo inglês Hobbes, em que a guerra de todos contra todos e o medo da morte suscitaram o aparecimento da vida social, o pacto social e o advento do poder político. Nesse estado de Natureza paradisíaco em que nos encontramos, há apenas nós – pacíficos e ordeiros – e Deus, que, olhando por nós, nos deu o melhor de Sua obra e nos dá o melhor de Sua vontade. (CHAUI, 2000: 63)

Não há “tomada de consciência” fora da história: africanos (na África ou na diáspora) e índios já estavam inscritos na história universal como escravos e colonizados, como inferiores, como subalternos. A conscientização aconteceria sob essas condições utilizadas como justificativa. Mas quanto à construção imaginária da “identidade nacional”, o silenciamento é muito cruel. Não havia, por parte dos negros e dos índios, domínio do instrumental que permitisse a manipulação dos “itens culturais”, a produção de documentos oficiais para a história. As populações indígenas e negras não tinham domínio da escrita, não podiam produzir ao longo da história da colonização respostas aos discursos hegemônicos sobre si mesmas, embora os conflitos estivessem acontecendo. As produções culturais da resistência desses grupos têm de ser avaliadas em condições muito ruins de recuperação de índices para a história, ou para a escrita de outra história.² E o próprio conceito de identidade, para Bernd (2003), contém armadilhas, mesmo quando o assunto é a procura legítima por uma identidade:

Como já foi mencionado, o conceito de identidade carrega consigo armadilhas, sendo que a mais perigosa delas é o risco de que o anseio legítimo de afirmação identitária, como a negritude, por exemplo, se transforme em um sistema de vasos estanques, originando cristalizações discursivas, criando cordões de isolamento entre cidadãos, ou condenando à morte a literariedade (quando se trata de expressar a identidade através de textos literários). (BERND, 2003: 23)

Outro aspecto a ser observado é que toda a apreensão mítica da fundação do país, o conjunto de signos e símbolos que participam da narrativa sobre a nação, coloca a literatura

² A ideia da escrita da história de modo a tentar resgatar a perspectiva de grupos silenciados fundamenta-se na argumentação de Walter Benjamin no ensaio “Sobre o conceito da história”. Para o autor, “todos os bens culturais que [o materialista histórico] vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corvêia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo”. BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito da história”. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 222-232, aqui p.225.

em um lugar especial. A abordagem de Zilá Bernd em *Literatura e identidade nacional* gira em torno da percepção da fabricação textual de um Brasil. Também Marilena Chauí vai procurar nos textos literários (de Pero Vaz de Caminha a Olavo Bilac) o “mito fundador” do Brasil. A literatura deve ser considerada como uma forma de se fabricarem “artefatos” da dinâmica cultural sobre o ingresso e a participação de grupos étnicos numa sociedade específica. Isso porque a capacidade de criação de significados até mesmo caricaturais não é própria da literatura de um determinado século (da literatura do período colonial ou imperial). Essa possibilidade atravessa a literatura em toda a sua história e a discussão sobre as relações entre literatura e realidade é muito extensa. Para a análise pretendida neste estudo, basta a afirmação de que a literatura, como instrumento de produção de significações e simbologias, é constituída pela criação de representações sempre figurativas de algum objeto ou grupo. A arte, bem como em última instância os demais sistemas de representação, não permite o acesso direto a um objeto, mas produz representações, discursos, enfim, mediações entre o mundo e os seres humanos. Resta saber a *quem* ou a *que* se prestam essas mediações, como elas constroem “identidades” e quais são os impactos dessas “construções culturais”.

Chauí trabalha a partir da noção de estado de Natureza. Nessa perspectiva, o Brasil seria para o colonizador português o paraíso terrestre, dotado de vegetação exuberante e bela, temperatura amena, primavera eterna em oposição ao outono do mundo de que falava o fim da Idade Média. (CHAUI, 2000: 61) A autora resgata as formulações dos teólogos portugueses da Contra-Reforma na Universidade de Coimbra, baseadas nos conceitos de direito natural³ objetivo e subjetivo:

A teoria do direito natural objetivo parte da idéia de Deus como legislador supremo e afirma haver uma ordem jurídica natural criada por Ele, ordenando hierarquicamente os seres segundo sua perfeição e seu grau de poder, e determinando as obrigações de mando e obediência entre esses graus, em que o superior naturalmente comanda e subordina o inferior, o qual também naturalmente lhe deve obediência. A teoria do direito natural subjetivo, por sua vez, afirma que o homem, por ser dotado de razão e vontade, possui naturalmente o sentimento do bem e do mal, do certo e do errado, e justo e de injusto, e que tal sentimento é o direito natural, fundamento da sociabilidade natural, pois o homem é, por Natureza, um ser social. (CHAUI, 2000: 63-64)

³ A noção de Direito Natural que fundamenta a análise de Chauí difere do conceito “clássico”, em que o Direito Natural é “dado” pela Natureza, baseado em princípios divinos supremos e considerado como universal, superando quaisquer distinções entre homens e povos e fornecendo princípios para o Direito “criado” pelo homem. Em *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*, a autora fundamentou sua análise nas teorias desenvolvidas pelos teólogos da Contra-Reforma na Universidade de Coimbra, para os quais o Direito Natural “ordena hierarquicamente os seres humanos segundo sua perfeição e seu grau de poder e ordena as obrigações de mando e obediência entre esses graus, em que o superior naturalmente comanda e subordina o inferior”. (CHAUI, 2000: 63-64)

Essas idéias servem para o português justificar a escravidão no paraíso. Num primeiro momento, quando os índios são escravizados, a teoria do direito de Natureza subjetivo fundamenta a apreensão do índio como escravo natural, a partir do estado selvagem: “Ora, dizem os teóricos, considerando-se o estado selvagem (ou de brutos que não exercem a razão), os índios não podem ser tidos como sujeitos de direito e, como tais, são escravos naturais.” (CHAUI, 2000: 64) Quando os índios resistiram e o colonizador teve de usar a escravidão de outro grupo, a teoria do direito natural volta à cena para explicar a escravização do negro de outra forma:

Passa-se então a afirmar a natural indisposição do índio para a lavoura e a natural afeição do negro para ela. A Natureza reaparece, ainda uma vez, pelas mãos do direito natural objetivo – pelo qual é legal e legítima a subordinação do negro inferior ao branco superior – e do direito natural subjetivo, porém não mais sob a forma de servidão voluntária e sim pelo direito natural de dispor dos vencidos da guerra. Afirmava-se que nas guerras entre tribos africanas e nas guerras entre africanos e europeus os vencidos eram naturalmente escravos e poder-se-ia dispor deles segundo a vontade de seus senhores. (CHAUI, 2000: 65-66)

Os primeiros textos produzidos pelo colonizador têm um caráter descritivo eurocêntrico muito forte e são definitivos para a construção dos mitos fundadores do Brasil. No senso comum, a influência das idéias presentes na construção do índio nos textos dos colonizadores e viajantes são muito fortes e continuam a contribuir para o “apagamento” de alguns dos incômodos causados pela colonização (ou pelo menos pela colocação desses incômodos debaixo do tapete verde-amarelo). Essas reproduções, consolidadas numa tradição que sustenta imagens “consoladoras” da colonização, “criam” um índio no presente sem que sejam trazidas à tona as desgraças do passado histórico. Dessa forma, as crianças podem comemorar na escola o “dia do índio”, fazendo pinturas que simbolizam a preparação do guerreiro índio (ironicamente) nas cores verde e amarelo e utilizando réplicas de objetos próprios dos autóctones (em 1992, o verde e amarelo no rosto em sinal de protesto era o principal símbolo da geração “cara-pintada”, que nas ruas reivindicava a cassação do mandato do então presidente da República Fernando Collor de Melo). O extermínio das populações indígenas, quando não é mencionado, fica em um plano bem inferior. A caracterização do Brasil como país *naturalmente* sem problemas, sem tragédias naturais, onde a vegetação exuberante, “exótica” e as condições topográficas e climáticas favorecem a presença humana sobressai em ícones como o hino e a bandeira nacional e, segundo Chauí:

Compreendemos agora o sentido mítico do auriverde pendão nacional. De fato, sabemos que, desde a Revolução Francesa, as bandeiras revolucionárias tendem a

ser tricolores e são insígnias das lutas políticas por liberdade, igualdade e fraternidade. A bandeira brasileira é quadricolor e não exprime o político, não narra a história do país. É um símbolo da Natureza. É o Brasil-jardim, o Brasil-paraíso. (CHAUI, 2000: 62)

Durante os séculos de colonização uma parte significativa da literatura brasileira permaneceu ligada a esses paradigmas de representação, que se basearam na imagem do índio como primeiro habitante da terra e enalteceram a mestiçagem dos autóctones com o branco na “formação do povo brasileiro”. A partir do final do século XIX, com o Realismo, e no século XX, durante o movimento literário modernista, essa apreensão estanque dos grupos étnicos envolvidos na “geléia geral” começou a ser relativizada. A produção artística do modernismo assumiu o projeto de rever as identidades étnicas a partir da re-significação da participação das culturas indígena e negra na identidade nacional brasileira ou da re-significação da ocultação dessa participação. Obras literárias como *Memórias sentimentais de João Miramar* e *Serafim Ponte-Grande*, de Oswald de Andrade, e *Macunaíma*, de Mário de Andrade, significaram interpretações inovadoras para as relações entre os ingredientes culturais diversos da sociedade brasileira.

O enfraquecimento da idéia de herói, com a construção simbólica de *Macunaíma*, o “herói sem nenhum caráter”, veio distorcer e deslocar a imagem do herói romântico alencariano. A literatura modernista promove uma reavaliação dos mitos e dos “modelos ritualizados”, retirando o traço, forjado pelo imaginário cultural, no século XIX, intimamente ligado à literatura, de identidade acabada. As formas discursivas cristalizadas sobre a identidade nacional brasileira, que encontravam na literatura terreno fértil para propagação, passam a conviver com um projeto literário concorrente:

Vemos aí as marcas da função dessacralizante da literatura, ou seja, aquela que corresponde à desmontagem do sistema que vinha se construindo. A emergência de uma consciência crítica e a inclusão sistemática de temas e processos retirados da cultura popular oral – cultura considerada espúria e até então excluída do “campo da transcendência” –, fazem circular o diverso que porá em xeque as formas literárias sacralizantes ainda vigentes, nos anos 30 na literatura brasileira, apesar de autores como Machado de Assis e Lima Barreto já haverem subvertido profundamente os rituais discursivos alicerçados na exaltação e no ufanismo. (BERND, 2003: 63-64)

Há terrenos que a “função dessacralizante” não alcançou. Nos momentos da sedimentação dos mitos fundadores (século XIX) e da utilização de rituais discursivos de exaltação ufanista, o alcance da literatura tinha um significado muito específico. A recepção do texto literário encontrava ambiente propício à circulação das idéias etnocêntricas dos mitos fundadores numa sociedade que não possuía muitos meios de propagação cultural de massa,

tampouco uma “massa”, pois o público para o qual se escrevia era bastante restrito numérica e etnicamente (o negro, por exemplo, ainda escravo, sequer era considerado como interlocutor). Já a literatura modernista encontrou outro ambiente de produção e recepção, o que de certa forma pode ter sido decisivo para a mudança de foco. Era necessário construir, nas primeiras décadas do século XX, um conceito de “povo brasileiro” a partir da trajetória histórica, biológica, antropológica, política, econômica que chegou a ponto de instituir e sustentar a República Brasileira.

Ao longo do século XX a sociedade brasileira passou por processos de modernização fragmentada, descontínua, desordenada e de desigual distribuição entre os (grupos de) brasileiros. Mas não se pode negar que, mesmo de forma precária e muito tímida, houve o ingresso de representantes dos grupos até então mantidos à parte das discussões sobre identidade nacional, cultura, identidade étnica, em ambientes como a universidade e a mídia. As questões relacionadas, por exemplo, ao racismo e ao direito dos índios à terra atingiram certa visibilidade. Também o surgimento das mídias radiofônica e televisiva cada vez mais determinantes para a circulação e consolidação nacional de mitos e de imagens culturais de toda natureza contribuiu, contraditoriamente, tanto para a circulação de idéias mais progressistas quanto para o apego a visões cristalizadas da formação da identidade nacional. Por exemplo: o nascimento e a história do samba como forma musical ligada ao carnaval devem ser compreendidos como êxito de fórmulas rítmicas e melódicas próprias das camadas populares mais pobres. Entretanto, às vezes o próprio samba promoveu a retomada dos mitos fundadores sedimentados no século XIX e incorreu até mesmo em letras de conteúdo excludente e racista, porque as mudanças de foco aconteciam em muitas direções, em vários campos.

Em 1928, Paulo Prado publica em São Paulo *Retrato do Brasil: Ensaio sobre a tristeza brasileira*, obra que, seguida de *Casa grande & senzala*, de Gilberto Freire, *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, e *História econômica do Brasil*, de Caio Prado Júnior, inaugurou a série de ensaios sobre o Brasil publicados na década de 1930. Segundo Scliar, que, em *Saturno nos trópicos* chama a atenção para a “afinidade eletiva” entre *Retrato do Brasil* e *Macunaíma*, publicados no mesmo ano (Mário de Andrade dedicou o romance a Paulo Prado), “o herói sem nenhum caráter personifica, ficcionalmente, muitas das idéias de Prado” (SCLIAR, 2003: 171-2). Havia durante os anos 20 e 30 do século XX, inclusive em outras esferas que não a literária, um ambiente propício à reavaliação da identidade nacional brasileira, à reflexão sobre a composição étnica do Brasil em bases distintas das tradicionais eurocêntricas.

A literatura modernista inscreve-se no campo de discussão sobre a identidade nacional a partir do significado que esse debate possui para a própria trajetória da literatura no Brasil e em diálogo com as outras esferas de discussão sobre a diversidade étnica e cultural brasileira. A “função dessacralizante” da literatura coloca sob tensão a produção ficcional e lírica dos autores modernistas direta e explicitamente em relação à literatura do século XIX, mas também redimensiona e realinha as visões míticas da fundação do Brasil formuladas durante todo o período colonial. A figura do personagem *Macunaíma*, o “herói sem nenhum caráter”, desnudou a característica de mutabilidade e provisoriedade da identidade nacional brasileira e propôs, através da ficção, que a gênese do “povo brasileiro” não houvesse acabado.

As formulações metafóricas e simbólicas que particularizam a literatura podem ser ampliadas como formas de análise dos demais discursos das Ciências Humanas e Sociais. A noção de “gênese” cultural, nacional e antropológica do “povo brasileiro” em curso abre precedentes para que se considerem também em curso a apreensão crítica dessa “formação”. Para a avaliação da identidade nacional e cultural brasileira, é necessário que se mensurem os movimentos da vertente crítica modernista e os movimentos que essa vertente produziu nas (e a partir das) visões do “Brasil-paráiso”. A perspectiva do grupo modernista literário das décadas de 20 e 30 do século XX em diálogo com as formulações teóricas e críticas dos demais ensaios publicados na época (a “afinidade eletiva” a que se referiu Scliar) reivindica a inserção da identidade nacional na história, contrapondo-se à visão paradisíaca que o Brasil significava para os primeiros colonizadores e viajantes, e à medida que se pretende alternativa em relação aos mitos fundadores difundidos até então, não deixa de eleger esses mitos como marcos a partir dos quais a identidade nacional e cultural brasileira será colocada em movimento:

Mostrando a natureza compósita do “herói de nossa gente”, Mário de Andrade implode as noções etnocêntricas empenhadas em descrever e exaltar a *alma brasileira*. Assim, a trajetória de Macunaíma desconstrói os estereótipos fundados na existência de uma essência brasileira imutável, fugindo da armadilha de circunscrever a busca identitária de Macunaíma em um único quadro de referências. Essa fase de nossa história literária caracteriza-se, pois, pela carência de heróis. (BERND, 2003: 64)

A desconstrução dos estereótipos fundados na essência brasileira imutável transporta a produção literária cuja temática é a identidade nacional para o campo da produção dos “artefatos” de “negociação” identitária (GRÜN, 1999: 367). Essa dinâmica cultural de produção de artifícios de significações detém a capacidade de considerar as contribuições de

parcelas da população até então excluídas das páginas da história, ou representadas de maneira a ocultar certos aspectos históricos. O Realismo inaugurou timidamente ainda no século XIX e o Modernismo acentuou no século XX a perspectiva de abordagem do hibridismo cultural na produção literária. A partir daí, as obras a respeito da identidade nacional entraram necessariamente em diálogo com os mitos fundadores, marcos da “origem” da “alma” nacional brasileira estanque e homogeneizante, e com a literatura modernista, marco da apreensão crítica da formação da identidade cultural brasileira. Um exemplo disso é o romance *Viva o povo brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro, publicado em 1984, que, segundo Zilá Bernd, compõe-se como um esforço para fazer soarem as vozes silenciadas no discurso da história tal como engendrado pelas cristalizações tradicionais sobre a cultura brasileira:

As 673 páginas que compõem esta monumental epopéia do povo brasileiro controem-se como um esforço para contrapor à fala autorizada das elites, a fala do povo, fazendo vir à tona as verdades contidas no saber popular, quase sempre oral, ocultado pela inegável legitimidade que possui, no mundo ocidental, a palavra escrita. (BERND, 2003: 81)

O projeto modernista possuía também uma perspectiva de revelação das formas populares através da liberdade lingüística que visava a incorporar a sintaxe das ruas. Ao contrário da última fase da literatura parnasiana, a que Bernd se refere como “esclerosada”, o modernismo fundou-se em parâmetros formais próximos da língua portuguesa do dia-a-dia, o que significava incorporar algumas formas próprias da língua falada como estratégicas para as formas narrativas e líricas. A literatura contemporânea avança no sentido da percepção da formação da identidade nacional brasileira como movimento entre várias etnias à medida que tenta revelar o oculto, o “segredo” dos grupos silenciados no jogo de forças entre a civilização ou o conceito de civilização instaurado pelos colonizadores e suas margens (no novo mundo). O texto literário se contorce na contradição de se fazer através das letras, constituindo-se como parte da cultura letrada, e de tentar, ao mesmo tempo, incluir nas construções culturais sobre a identidade nacional veiculadas pela literatura os grupos silenciados e ocultados no processo de colonização e de fabricação da identidade nacional do final do século XIX e início do século XX.

1.3. Imigração, Identidade Nacional e Literatura

Com os fluxos de imigrantes de várias nacionalidades e várias etnias que vieram para o Brasil a partir do fim do século XIX e ao longo de todo o século XX, alguns escritores passaram a refletir a respeito da identidade cultural do imigrante através de seus textos. A Literatura Brasileira, nos primeiros anos do século XXI, continua sendo um campo privilegiado de debate sobre identidade cultural, etnia, aculturação, assimilação. Mas houve uma mudança de perspectiva no acréscimo da temática diferente: se os modernistas subverteram as imagens cristalizadas do branco, do índio e do negro, rompendo com os clichês dos heróis da formação da identidade nacional presentes na literatura romântica do século XIX e preparando o terreno para que mais tarde se pensasse em dar vozes aos grupos silenciados na representação “hegemônica” e homogênea da cultura brasileira, o imigrante torna-se um narrador que se manifesta como novidade étnica, chamando a atenção para o caráter inconcluso da formação da identidade cultural brasileira e, no processo de reivindicação cultural de uma identidade específica, revelando sua bagagem cultural e o hibridismo cultural. Em *Literatura e identidade nacional*, Zilá Bernd conceitua culturas híbridas:

Culturas híbridas são, na nossa concepção, aquelas em que a tensão entre elementos díspares gera novos objetos culturais que correspondem a tentativas de tradução ou de inscrição subversiva da cultura de origem em uma outra cultura. Não se trata, portanto, de assimilações forçadas ou de fusões, nem tampouco de mestiçagens com tendências à homogeneização, mas de modos culturais que, oriundos de um determinado contexto de origem, se recombinaem com outros de origem diversa, configurando novas práticas. (BERND, 2003: 76)

O imigrante, com seu sotaque, sua língua embolada, suas características físicas distintas e às vezes marcantes em relação aos grupos do país receptor, com suas demandas institucionais pela segunda nacionalidade, pelo direito ao credo religioso, pela manutenção de sua “cultura de origem”, traz para o Brasil os “elementos díspares” e a produção de “novos objetos culturais” a que se refere Zilá Bernd. O aparecimento de novos itens culturais não permite que a “cultura nacional” se acomode, fazendo com que os outros grupos étnicos a partir dos quais se convencionou debater a “cultura brasileira” sejam deslocados, desalinhados ou re-alinhados a partir do novo ponto de vista, ou lançando outro olhar à própria imigração ao considerar imigrantes, como quer Ricupero, os cristãos-novos vindos para o Brasil colônia.

Depois que a discussão sobre a miscigenação entre índios e brancos encontrou uma fórmula no indianismo romântico de Alencar e enquanto os modernistas estavam ainda redimensionando essa fórmula, os imigrantes chegavam de regiões da Europa, do Oriente

Médio, da Ásia. Começaram a vir para substituir a mão-de-obra do negro recém-liberto da escravidão e para ocupar alguns vazios demográficos do território brasileiro. Inscrevem-se como “recrutadas da modernidade” uma vez mais por causa das exigências da economia, sempre responsáveis pela colocação dos homens diante de outros homens, culturalmente, diferentes.

O ambiente do internacionalismo, da globalização econômica, da circulação transnacional de mercadorias é também o cenário da globalização da mão-de-obra, em que assistimos à circulação do material humano pelo globo, às vezes atrás de condições mais dignas de vida, às vezes atrás de condições de sobrevivência, às vezes fugindo das perseguições políticas e étnicas. Os acréscimos de temas como a migração no contexto literário chegaram a provocar questionamentos sobre os impactos da mudança na literatura mundial, como os de Homi Bhabha, em *O local da cultura*:

Talvez possamos agora sugerir que histórias transnacionais de migrantes, colonizados ou refugiados políticos – essas condições de fronteira e divisas – possam ser o terreno da literatura mundial, em lugar da transmissão de tradições nacionais, antes o tema central da literatura mundial. (BHABHA, 1998: 33)

Um das contribuições deste estudo sobre o romance *A majestade do Xingu* é pensar não sobre a substituição da transmissão de tradições nacionais pelas histórias transnacionais, mas sobre como as narrativas (ficcionais ou não) das histórias dos migrantes, refugiados, como as trajetórias dos “sobreviventes” dialogam com as narrativas de transmissão de tradições nacionais. Em relação à identidade do imigrante, como pode ser observado nas idéias de Scliar citadas neste estudo, há uma “negociação” com os objetos culturais do país receptor. De uma forma ou de outra, essa produção de “artefatos culturais” ligados à construção da significação da presença em “terra estrangeira” acontece sempre em relação à “representação tradicional” (ou da tradição de representação) da identidade nacional do país de destino. Quando Scliar se pronuncia a respeito de seu judaísmo diante da “geléia geral” brasileira, deve-se considerar o caráter de “lugar comum” da imagem do Brasil como local da mistura de “raças”, de culturas, de credos religiosos. Isso não significa afirmar que a “geléia geral” brasileira não tem significados produtivos para a apreensão crítica das identidades étnicas, mas sim que essa noção de miscigenação pode ter tido seu poder de significação desgastado pela repetição. Dessa forma, a “geléia geral”, a despeito de considerar a mistura étnica em solo brasileiro, não deixa de ser um signo de generalização, que possui mais produtividade se relativizado, se posto lado a lado com signos da reivindicação de identidade de grupos específicos. Em outras palavras, é improvável que alguém possa ser

indiferente ao seu judaísmo, a sua negritude ou a sua condição de índio, “nem mesmo num país como o Brasil, em que identidades freqüentemente se desfazem naquilo que é chamado de geléia geral” (SCLIAR, 2000: 26).

A escrita dotada de identidade étnica não considerada pela formação da identidade “convencional” brasileira, como a identidade judaica, pode se constituir como ponto crítico para a formulação do debate sobre a identidade nacional brasileira de outro modo. A “mensuração” da presença do judeu desde que o Brasil foi “descoberto” e tomado como propriedade lusitana faz com que o passado seja avaliado de outra forma. Assim, se “a formação da nação brasileira e do seu povo pode ser considerada resultado, ainda em processo, de uma combustão de elementos bem mais ampla que a compreensão dos manuais escolares” (AGUIAR, 2000: 10-11), a literatura contemporânea sobre a imigração vem exemplificar a necessidade de reavaliação dos movimentos migratórios para o Brasil desde o início da colonização.

Nesse caso, a literatura brasileira contemporânea a respeito da imigração dialoga simultaneamente com a produção literária dos primeiros colonizadores e dos viajantes, “engajada” diretamente na empresa da colonização, com a literatura romântica consolidadora dos mitos fundadores, mas relativamente envolvida também com o projeto de nação independente e com o projeto modernista de re-significação da identidade nacional (e, de certa forma, até mesmo crítica em relação à literatura modernista, já que, agora, passadas oito décadas da primeira edição de *Macunaíma*, conseguem-se distinguir algumas cristalizações étnicas eurocêtricas na ficção de Mário de Andrade). As “histórias transnacionais” não substituem as “tradições de transmissões nacionais”, mas são enunciadas diante dessas tradições de forma a reorganizá-las culturalmente. Os imigrantes vêm propor abordagens sobre suas condições no presente e sobre a história de seu grupo em relação ao país de destino e os processos migratórios “funcionam” como pontos críticos, que transportam os debates acerca das identidades nacionais para as fronteiras.

Como a negociação identitária acontece de múltiplas maneiras numa sociedade complexa, a presença de grupos de imigrantes no Brasil, no século XX, presta-se tanto à consolidação de uma imagem do país já pronto para onde estrangeiros vieram no intuito de suprir suas necessidades diversas, quanto à formulação da idéia de que os imigrantes “se deram bem” por aqui devido a sua extrema força de vontade e predisposição para o trabalho. Mais uma vez, a força semântica da ideologia sobre a formação da identidade nacional brasileira fundada sobre a imagem do Brasil-paraíso estabeleceu para grande parcela da sociedade os termos da negociação cultural segundo os quais os brasileiros (especialmente os

negros, índios e os compósitos mestiços em que esses dois elementos étnicos predominam) seriam preguiçosos e, por isso, seriam os responsáveis pelo subdesenvolvimento. Essa fórmula interpretativa parece fazer soarem os bordões dos colonizadores e das idéias científicas racialistas e racistas do século XIX, segundo os quais índios e negros eram “naturalmente incapazes, irresponsáveis, incivilizáveis”. O desenvolvimento do Brasil passa a ser relacionado ao branqueamento da população e a identidade racial dos imigrantes é estabelecida em relação aos grupos hegemônicos cuja identidade se confunde com a do branco europeu.

No texto literário, a negociação acontece em outros parâmetros. O imigrante parece deslocar as fronteiras para dentro do país de destino numa perspectiva até mesmo cronológica. No caso dos judeus no Brasil, a proposição de Aguiar sugere que as contribuições étnicas desse grupo sejam avaliadas ao longo de toda a colonização e Ricupero chega a mencionar o recrutamento de imigrantes para a colônia, como se a imigração existisse desde o século XVI. Ora, tais perspectivas transfiguram noções e significações recorrentes e muito fortes no imaginário coletivo nacional em que as narrativas sobre a identidade brasileira não dão notícia de um país para o qual a presença judaica durante a dominação portuguesa ofereceu elementos culturais marcantes. A identidade judaica é “formulada” no século XX. Os “artefatos culturais” produzidos à luz do jogo da dinâmica cultural, como *A majestade do Xingu*, dizem respeito à reformulação da identidade nacional brasileira e, ao invés de aderirem à idéia de substituição das tradições narrativas nacionais pelas narrativas na fronteira, afirmam a relevância da noção de “negociação” entre os lugares e os itens culturais para a análise a que este estudo se propõe.

2. “Alieníndios” Brasileiros

A vinda de imigrantes para o Brasil possui relações históricas muito fortes com a substituição da força de trabalho escravo pela força remunerada e com a industrialização do país. Por isso, os debates sobre etnicidade desde muito cedo foram incorporados e até promovidos pelo Estado brasileiro e por setores da sociedade estrategicamente responsáveis pelo diálogo das autoridades governamentais com a sociedade civil, representada pelas vozes capazes de lidar com os dispositivos de aquisição de poder no jogo de “negociação” pela decisão de quais seriam os braços adequados à construção do “Brasil do futuro”:

No Brasil do século XIX, a política de imigração visava a atrair estrangeiros para povoar e colonizar os vazios demográficos, o que permitiria a posse do território e a produção de riquezas. O imigrante desejado era o agricultor, colono e artesão que aceitasse viver em colônias, e não o aventureiro que vivesse nas cidades. Em 1808 foi promulgada lei que permitia aos estrangeiros a propriedade de terras no Brasil. O governo imperial subvencionava a formação de núcleos coloniais de agricultores em suas terras devolutas e em sistema de pequena propriedade, como foi o caso dos alemães no Sul e Sudeste. Porém só em meados do século começam a chegar imigrantes para suprir a carência de mão-de-obra nos cafezais paulistas, passando então e ser empregados nessa monocultura de exportação. A subvenção também se altera, deixa de ser de exclusiva responsabilidade do governo imperial para incluir também os governos provinciais e a iniciativa privada. Companhias internacionais de imigração se encarregam de recrutar, transportar e instalar os novos imigrantes no Brasil.

Com o fim do tráfico de escravos, em 1850, altera-se também a legislação referente à propriedade da terra. A política de colonização do Império, que cedia terras de graça a estrangeiros, é então alterada e nova lei passa a proibir a posse de terra que não fosse comprada. E é o fim do tráfico negreiro que começa a colocar na ordem do dia a necessidade de substituição de mão-de-obra por imigrantes. A formação de colônias isoladas, com vida social autônoma, derivada da política governamental, também foi criticada. Silvio Romero foi um dos intelectuais que, no início do século XX, criticou o Império por ter criado colônias isoladas, permitindo a formação de “quistos sociais”, e falou do “perigo alemão”. (OLIVEIRA, 2002: 13-14)

O Brasil do século XIX era um país de latifúndios construídos e sustentados pela escravidão. Quando os alicerces dessa estrutura ruíram, tornou-se um “problema” de interesse nacional a substituição da mão-de-obra do negro, que, por motivos de “incompetência racial”, não poderia continuar nas fazendas realizando as tarefas que até então estavam sob sua responsabilidade. No Brasil industrializado, republicano, livre, não haveria lugar para a

escravidão e nem para o negro como trabalhador assalariado ou como proprietário de quaisquer bens de produção. Com a industrialização e a substituição de mão-de-obra escrava, a política de imigração será alterada não só em decorrência de aspectos econômicos, como também pela atitude discriminatória assumida pelo Governo ao incentivar a chamada “política do branqueamento”. Nesse sentido, leis foram criadas para impedir que, com o fim da escravidão, ex-escravos pudessem ter acesso a terras através de títulos cedidos pelo Governo. Tal fato torna patente a prática legislativa de discriminação racial e econômica do Império na época – que terá continuidade também no Brasil republicano –, impedindo aos ex-escravos o acesso imediato aos bens de produção. A imigração constitui-se, nesse contexto, como tema de discussão nacional e internacional, passando a fazer parte da agenda dos representantes da elite brasileira dentro e fora do país:

O interesse brasileiro pela mão-de-obra chinesa já podia ser observado em 1807. O economista e membro da suprema corte de Salvador, na Bahia, o juiz João Rodrigues de Brito, apoiava a entrada de chineses e de trabalhadores das Índias Ocidentais no seu influente *Cartas econômico-políticas sobre a agricultura, e comércio da Bahia*, observando que eles eram “não só braços laboriosos, mas ativos, industriosos, e peritos na prática das artes e agricultura”. O ministro do exterior português no exílio (a corte portuguesa instalara-se no Rio de Janeiro, em 1808, fugindo de Napoleão), o conde de Linhares, concordava. Ele chegou a examinar a hipótese de trazer dois milhões de chineses como maneira de contornar a proibição do tráfico de escravos, imposta pelos ingleses, e de satisfazer o desejo do rei Dom João, de transformar o chá num produto de exportação importante. O plano foi implementado em 1810, quando várias centenas de plantadores de chá chineses começaram a trabalhar na fazenda do governo imperial, no Rio de Janeiro (que mais tarde veio a ser o Jardim Botânico Real), e na Fazenda Imperial de Santa Cruz, em Niterói. Dois anos mais tarde, chegaram mais quatrocentos ou quinhentos plantadores de chá, e a palavra chinesa chá tornou-se de uso comum na linguagem da elite e do povo. (LESSER, 2001: 40)

Esses aspectos históricos apontam para a necessidade de se pensar a respeito das dimensões étnicas ligadas à imigração e à situação do negro e do índio não apenas moral e eticamente, mas com implicações de natureza material, social, econômica. Não se trata de uma proposição que dissocie as dimensões materiais dos aspectos morais e éticos. O que se pretende explicitar neste estudo é que tópicos como racismo, segregação étnica, violência (de caráter) racista tendem a gerar discussões pouco proveitosas quando se observam as condições socioeconômicas de grupos que têm acesso muito restrito aos bens de consumo (inclusive culturais) e que possuem pouca ou nenhuma representatividade nas instituições democráticas (da sociedade civil ou do poder público). No que diz respeito à formulação coletiva da identidade brasileira, tais discussões ainda encontram eco no “politicamente correto inútil”: a sociedade civil (ou pelo menos alguns grupos formadores de opinião)

chegou ao consenso de que é “feito ser racista, machista, sexista”, porém essa forma de pensar não implica mudanças nas condições de acesso dos negros, não altera ou minimiza os impactos da consideração da presença dos índios como obstáculo ao desenvolvimento nacional e como incapazes, dependentes da tutela do “homem branco”, não reduz a violência contra as mulheres ou contra os homossexuais. A existência de legislação que classifica o racismo como crime inafiançável significa um avanço dos dispositivos legais brasileiros no que diz respeito ao reconhecimento institucional e legal de comportamentos baseados na expressão de variedades étnicas e culturais no conjunto das atividades práticas dos cidadãos brasileiros no dia-a-dia, mas os significados da aplicabilidade dessa legislação, com a forte conotação de que as situações conflituosas movidas por racismo ou preconceito de natureza étnica são “feias”, condenáveis do ponto de vista moral, pode esvaziar o sentido da permanência histórica desses grupos fora das instâncias decisórias sobre os rumos do país (ou mesmo de suas comunidades). As ações de violência verbal ou física de caráter étnico são gravíssimas e precisam ser combatidas sempre. Entretanto, tão grave quanto elas é a condição de miserabilidade em que se encontra a maioria da população negra brasileira e o estado de extrema marginalidade a que foram relegadas as populações indígenas remanescentes. O racismo não está localizado nas atitudes particulares, individuais, pontuais, de alguém que se reporta a outra pessoa como “preto”, “nego safado”, “índio preguiçoso”, mas está diluído na sociedade, presente muitas vezes implicitamente nos paradigmas de significação da “inferioridade racial”. Deve ser, portanto, combatido em todas as manifestações de sua existência, desde a que provoca a queima de um “índio” morador de rua da capital do país até a que estabelece os “lugares” freqüentáveis pelas várias categorias de cidadãos, classificados inclusive pela raça, pela etnia, pela cor da pele, etc.

Nos primeiros anos do século XXI, grupos ligados ao movimento negro começaram a defender a adoção de políticas afirmativas, como a reserva de vagas em universidades públicas para afro-descendentes (o sistema de cotas), bem como uma série de outras requisições de cunho étnico, que propõem também o debate a respeito da situação dos índios e que se materializam através de um instrumento legal intitulado “Estatuto da Igualdade Racial”. Esse documento, em fase de tramitação no Congresso Nacional no momento em que este estudo está sendo elaborado (2006), tem polarizado as opiniões sobre reivindicações fundamentalmente étnicas: de um lado, está a perspectiva segundo a qual as lutas por direitos a partir da perspectiva étnica não são pertinentes na sociedade brasileira, pois provocariam a segmentação da população em grupos “disputantes”, chegando mesmo a incrementar as atitudes violentas baseadas no racismo (os adeptos dessa forma de avaliação argumentam que

o poder público deve investir em políticas de promoção e inclusão dos pobres, porque o problema maior da sociedade brasileira é a exclusão econômica e não étnica e, dada a história da miscigenação entre as três raças ou etnias formadoras do “povo brasileiro”, brancos, índios e negros, não haveria como definir, legalmente, se uma pessoa é negra ou indígena); de outro lado, estão os grupos para os quais a sociedade já está segmentada do ponto de vista “racial” ou étnico e que acreditam na implementação de políticas afirmativas destinadas aos afro-descendentes e aos índios como formas de o Estado republicano democrático brasileiro tentar reparar ou pelo menos minimizar os danos historicamente causados a esses grupos étnicos pelo processo de colonização. Essa polarização acontece porque os defensores do primeiro ponto de vista apegam-se à imagem do Brasil como “democracia racial” e os defensores da segunda forma de análise afirmam que o Brasil é um país racista, que a manutenção de grupos étnicos à margem de algumas instâncias da democracia brasileira mantém laços profundos com as circunstâncias étnicas, ainda que se reconheça o “grau” de miscigenação alcançado pela população.

Sem pretender afirmar a necessidade de se posicionar de um lado ou de outro dessas “correntes”, a representação do Brasil como democracia racial, como país que sempre recebeu amigável e cordialmente todas as nacionalidades e etnias, como lugar em que essas nacionalidades e etnias misturaram-se e continuam convivendo harmoniosamente é muito forte. O poder da significação ideológica da “geléia geral” como instituição responsável pela diluição de todos os “problemas” étnicos é muito grande no imaginário coletivo brasileiro. No entanto, como expõe Lucia Lippi Oliveira no estudo *O Brasil dos imigrantes*:

A identidade do Brasil, desde meados do século XIX, é pensada como resultado da fusão das três raças formadoras da nacionalidade – o branco, o índio e o negro. A participação do negro, entretanto, apresentava problemas. Vindo e vivendo como escravo, considerado como inferior, o negro se integra à nação através da miscigenação, mas não encontra lugar na construção ideológica da identidade brasileira. Um lugar relevante é destacado para o índio apresentado na literatura romântica. O índio idealizado é reconhecido, ainda que o índio histórico já tenha sido quase dizimado. (OLIVEIRA, 2002: 9)

Devem-se acrescentar às idéias da autora que a participação do índio na construção ideológica da identidade brasileira torna-se viável porque esse grupo, na segunda metade do século XIX, já não tinha presença física marcante na capital do Império, local privilegiado de irradiação da “cultura brasileira” e da produção cultural sobre o sentido de “ser brasileiro” naquela época. Ao mesmo tempo, a presença do negro ainda como mercadoria e os debates sobre a escravidão transformavam a presença negra numa incomodidade, e o expoente maior

do Realismo literário brasileiro, Machado de Assis, chegou a escrever o conto *Pai contra mãe*, sobre o ofício de capturar escravos fujões. Enquanto o índio estava presente quase exclusivamente nas representações mais abstratas (que não devem ser menosprezadas), a escravidão era motivo de intenso debate político. O ingresso do negro através da miscigenação parece ideologicamente construído a partir dos problemas explicitados pela escravidão para as discussões sobre a “brasilidade”: o contingente de ex-escravos ingressa na construção ideológica da identidade nacional à medida que possa se “misturar” e “desaparecer”. No contexto do século XX, em que o “branqueamento” da sociedade brasileira adquire valor positivo entre os representantes dos grupos interessados na substituição do negro escravo nas lavouras e na implementação da mão-de-obra do trabalhador europeu na recente industrialização do país, as posições das minorias étnicas (negros, índios, imigrantes não-europeus e não-brancos) precisam ser revistas, relidas. As cristalizações étnico-ideológicas ao longo da história do Brasil, em nome do paradigma triangular da formação do “povo brasileiro” escondem uma série de outras questões que têm de ser levadas em conta para a mensuração dos potenciais semânticos da “geléia geral” de um lado e das reivindicações de etnicidade do outro:

As doenças se combinaram às políticas freqüentemente assassinas dos diversos governos brasileiros, na Colônia, no Império e na República, para retirar quase que totalmente os povos indígenas dessa equação. Isso fez que o triângulo fosse comprimido num *continuum* que mesclava etnicidade e cor da pele, colocando os africanos (pretos) numa extremidade e os brancos (europeus) na outra. Desse modo, de acordo com o paradigma tradicional, o Brasil é um país que luta com uma identidade que sempre existe em algum ponto do *continuum*, e muitos acadêmicos supuseram ou sugeriram que qualquer pessoa que não tenha ascendência africana ou indígena encaixa-se por definição, na categoria “branco”. (...) Embora o mundo étnico brasileiro, de imigrantes não-brancos e não-pretos, muitas vezes cruze com a sociedade tradicional preta/branca, ele também corre paralelo a ela. Uma leitura superficial de qualquer texto, de relatórios de fazendeiros senhores de escravos, no século XIX, a correspondência diplomática de meados do século XX, mostra que eram raros os que acreditavam que um tupi fosse um guarani, um português católico fosse um alemão protestante, ou que um mulçumano haúsa fosse um cultuador de orixás iorubá. (...) É explorando o que acontecia fora do *continuum* preto/branco que poderemos analisar melhor de que forma os encontros culturais geraram as novas etnicidades hifenizadas, que tinham em comum, todas elas, sua brasilidade. (LESSER, 2001: 30-31)

Muitos aspectos da discussão étnica no contexto brasileiro tomaram corpo fora do *continuum* explicitado por Lesser, mas a homogeneização da sociedade brasileira adquire contornos históricos em análises que simplificam todos os lados. O colonizador é freqüentemente tratado como europeu, desconsideradas nessa fórmula as presenças moura e judaica na Península Ibérica, como a presença no Brasil colônia de (outros) grupos não-cristãos, provenientes de outras regiões da Europa, só para mencionar o aspecto religioso da

diversidade; o índio, como se fosse uma categoria circunscrita uniformemente num conjunto de itens culturais e étnicos muito bem delimitados; o negro, como se fosse imediatamente africano, sem ter produzido e assimilado historicamente boa parte da diversidade cultural tão proclamada como característica do Brasil; o imigrante como se fosse uma massa também uniforme de europeus brancos e cristãos dotados de uma capacidade enorme de se tornarem “brasileiros” e empenhados numa rotina de extrema fadiga e de regradíssimos gastos financeiros que só poderiam produzir o enriquecimento deles mesmos e o conseqüente enriquecimento do país. A “geléia geral” adquire tal força de significação no processo de “diluição” dos índices de diversidade que apontam direções distintas do eixo do *continuum* e dessas fórmulas de generalização, que não raramente requisições de etnicidade são condenadas em nome da “identidade mestiça” e análises antropológicas baseadas na gestação do “povo brasileiro” a partir da miscigenação entre brancos, índios e negros revelam o potencial da imagem do Brasil como caldeirão em que “nada se perde, nada se cria, todos se misturam”:

Nós, brasileiros, nesse quadro, somos um povo em ser, impedido de sê-lo. Um povo mestiço na carne e no espírito, já que aqui a mestiçagem jamais foi crime ou pecado. Nela fomos feitos e ainda continuamos nos fazendo. Essa massa de nativos oriundos da mestiçagem viveu por séculos sem consciência de si, afundada na *ninguendade*. Assim foi até se definir como uma nova identidade étnico-nacional, a de brasileiros. Um povo, até hoje, em ser, na dura busca de seu destino. Olhando-os, ouvindo-os, é fácil perceber que são, de fato, uma nova romanidade, uma romanidade tardia mas melhor, porque lavada em sangue índio e sangue negro. (RIBEIRO, 2004: 453)

A miscigenação, como qualquer outro item numa sociedade complexa como a brasileira, adquire caráter dinâmico e polissêmico. Mas, a despeito de quaisquer significações que os cruzamentos inter-étnicos possuam no contexto brasileiro (inclusive das que reconhecem a legitimidade de relações entre pessoas de grupos étnicos distintos), a “gênese” que aconteceu no Brasil a partir da miscigenação entre brancos europeus e índios no primeiro momento da colonização, depois entre brancos europeus e negros africanos foi, sobretudo, um processo violento, causa do desmembramento dos laços culturais tribais existentes no interior das várias comunidades indígenas e africanas, obrigadas pelo poder da força física a se tornarem partes da matriz étnica do “povo brasileiro”. Muitas índias foram literalmente capturadas, seqüestradas, forçadas a se desprenderem dos laços construídos na tribo, a se alienarem de suas culturas; muitas negras, também obrigadas a satisfazer os desejos dos senhores seus proprietários, foram constrangidas ao silêncio ou à impossibilidade de expressão acerca da invasão de seus corpos (porque muitas vezes não tiveram condições de se

expressar em língua portuguesa, e, nessa perspectiva, devemos imaginar que as relações de imposição dos brancos às negras podem ter sido inauguradas em solo africano ou nos navios negreiros). A compreensão, muito freqüente, de que o Brasil é o país onde as etnias harmonizam-se, as diferenças combinam-se, expressam mais o desejo pelo “apagamento” de determinadas características do processo de colonização, que implantou uma civilização autoritária e violenta, imposta e mantida à mercê das necessidades materiais do senhor de engenho, do barão do café, que de fato a convivência tranqüila e pacífica entre os grupos participantes da construção semântica da “identidade nacional”. Pode-se, de alguma forma, associar o passado histórico de negras e índias obrigadas a “oferecer” seus úteros como abrigos para a gestação da “massa de nativos oriundos da mestiçagem” com a *ninguendade* como “forma de identidade anônima” (ou como “falta de identidade”) de seus filhos ilegítimos, sem certidão de nascimento, sem sobrenome, sem herança material, fadados ao anonimato, a não serem reconhecidos pelos pais, com a tradição brasileira de aliciamento de meninas para a prostituição ou com a tradição (é muito ruim perceber e admitir que o Brasil possui tradições dessa natureza) da paternidade irresponsável, muito freqüente nas comunidades paupérrimas, nos bolsões de miséria das capitais do Sudeste, no Nordeste semi-árido, no vale do Jequitinhonha, enfim, em locais onde a precariedade domina, levando a condição humana às contingências da mera sobrevivência, da resistência pela manutenção de vidas vazias, que deveriam, ao longo da história da gênese do povo brasileiro “desaparecer”, a partir da miscigenação:

À medida que aumentavam as pressões, tanto internas quanto externas, visando à abolição da escravidão, os fazendeiros e os políticos apoiados por eles começaram a entender que os tão desejados centro-europeus não estavam dispostos a imigrar em grandes números. Igualmente perturbadora foi a percepção de que a grande população de ascendência africana, vista tanto como culturalmente degenerada quanto como improdutiva, não desapareceria tão rapidamente da sociedade brasileira. A mão-de-obra chinesa forneceu a solução perfeita para o duplo problema: uma classe servil, embora não-escrava, poderia ser criada, para ajudar na desafricanização do Brasil. Uma outra vantagem foi apresentada por intelectuais chineses e brasileiros que afirmavam que os asiáticos eram do mesmo “grupo racial” que as populações nativas da América. A conexão biológica entre os chineses e os “índios” brasileiros tinha ramificações que iam além da assimilação, e tocavam fundo aquilo ao que Doris Summer chamou de o “indigenismo de duas caras do Brasil”, a idéia de que a “indicidade” era um elemento crucial da identidade nacional de uma nação “fundada sobre a exterminação dos índios”. Ao colocar os chineses na mesma categoria que as populações indígenas que iriam desaparecer com a “expansão” brasileira, um fazendeiro como João Maurício Wanderley, barão de Cotegipe, pôde facilmente propor que a etnicidade chinesa também seria deixada para trás, à medida que fosse sendo criada uma nova “raça brasileira”. (LESSER, 2001: 38-39)

Na perspectiva do ocultamento dos aspectos “ruins” da formação da identidade nacional, o desejo de existência do “povo brasileiro”, moldado e difundido a partir dos instrumentos tradicionalmente dominados pela elite do país, está atrelado à possibilidade de se estabelecer um ponto de invisibilidade das agruras históricas. A “mestiçagem” consubstancia-se, então, como uma espécie de força centrípea que reúne dimensões “redentoras” do passado histórico brasileiro. Há de haver o dia em que a sociedade brasileira esteja totalmente homogeneizada pela mistura de raças, exibindo sua face morena (quem sabe até mais clara que isso) e dessa forma teremos nos esquecido completamente das desgraças do extermínio das nações indígenas e das dores provocadas pela escravidão dos negros. O processo de imigração forneceu subsídios para que o Brasil “avançasse” nesse propósito e a sociedade brasileira, após assistir a um século de correntes migratórias, tornou-se numérica e significativamente mais “branca”:

Se a cultura dos imigrantes, longe de entrar em choque com a cultura brasileira, a ela se agregou, há que se observar que essa nova face da sociedade brasileira não alterou o preconceito nacional contra negros e mestiços, nem mesmo a mestiçagem em curso na sociedade brasileira. Se no início do século XX a elite desejava a imigração como caminho para embranquecer a sociedade brasileira, agora, no ano 2000, pesquisa realizada pela Universidade Federal de Minas Gerais a partir do exame de DNA de uma amostra de 200 pessoas permite estimar que 45 dos 160 milhões de brasileiros (cerca de 28%) têm uma índia em sua ascendência, e 40 milhões (cerca de 25%) têm ancestral materno africano. Ou seja, 85 milhões de brasileiros, mais de 50% da população, seria considerada não-branca, segundo padrões classificatórios mais rígidos. Essa distribuição certamente tem a ver com a imigração, já que, não fosse ela, o peso da presença indígena e africana através da mestiçagem seria muito maior. (OLIVEIRA, 2002: 62)

A mistura entre os componentes da “geléia geral” está longe de expressar o convívio pacífico entre as etnias. Pelo contrário, a miscigenação entre brancos europeus, índios nativos da América e negros africanos esconde atrás de si e do discurso da harmonia entre essas e as demais etnias e nacionalidades vindas ao Brasil a aposta em que a mistura resultaria no desaparecimento das características físicas dos negros, dos índios e das comunidades de imigrantes não-europeus e não-brancos. Num contexto que despreza os “padrões classificatórios mais rígidos” e se apegua a formas superficiais de estabelecimento da “raça” ou da “cor”, há uma esperança pelo efeito de “desaparecimento” que os cruzamentos inter-étnicos poderiam promover no componente “negro” da população brasileira, já que o índio foi praticamente exterminado ao longo da história. Não se pode deixar de mencionar que há uma guerra étnica silenciosa e, confrontados os indicadores de desenvolvimento como nível de escolaridade, mortalidade infantil, acesso ao mercado de trabalho formal, salário, etc., os negros estão sempre em piores condições que os brancos, e os poucos grupos de índios

restantes são freqüentemente interpretados como obstáculos ao projeto nacional de desenvolvimento da “civilização” ou da sociedade brasileira, num contexto em que as definições do que significa ser “negro”, “branco”, “índio” são extremamente complicadas, contraditórias às vezes. A miscigenação deve ser interpretada não como componente da “democracia racial”, mas sim como expressão das relações ingenuamente amenas entre as etnias ou “raças” formadoras do “povo brasileiro”, mas também como elemento responsável pela eliminação do participante explicitamente “negro”, portador da “menos valia” da escravidão, num processo de gestação de uma sociedade, pelo menos, “morena”. Muito provavelmente a “identidade brasileira” deseja existir na eliminação das “descontinuidades” promovidas historicamente e na direção da homogeneização étnica e de suas implicações políticas, econômicas, sociais, ainda que isso signifique a estigmatização de comunidades étnicas ou regionais:

O primeiro modo de ver o negro no Brasil, o mais difundido e praticado, é tributário da conservadora (e não raramente reacionária) narrativa da história do Brasil como construção de uma comunidade tangida pela harmonia das raças: o Brasil estaria constituindo um único e unitário povo, fruto de sucessivos caldeamentos raciais entre o branco europeu, o negro africano e o ameríndio. Como se pode, desde já, perceber, eis o modo de ver que objetiva fazer desaparecer o outro, o negro ou ameríndio, mestiço, não-branco, indesejável que deverá diluir-se (misturar, desfazer-se/*diluere, lavare/lavar*), ou desaparecer numa metarraça. (FRANCISCO, 1998/9: 26-27)

Nesse sentido, não é de se admirar que alguns grupos de estrangeiros (como os alemães, os italianos e os espanhóis) tenham contado com a ideologia que tão imediatamente à sua entrada no país reconhecia-os como “brasileiros” ou muito propensos a assimilarem a nova nacionalidade (à revelia do processo de “adaptação”, às vezes penoso, sofrido por eles no Brasil), ao passo que “a ampliação da identidade nacional para incluir os sírio-libaneses e os nikkeis permitiu que a elite brasileira fosse enriquecida, ao modesto custo de deixar enfurecidos alguns ideólogos abertamente racistas” (LESSER, 2001: 294), e que haja opiniões como a do general Geisel, presidente do país durante a ditadura militar, “brasileiro de primeira geração que nunca entendeu por que os índios, aqui há tantos séculos, teimam em não ser brasileiros”. (RIBEIRO, 2004: 449) Talvez, passados quinhentos anos que os portugueses tomaram posse de uma faixa de terra de dimensões continentais que viria a se chamar Brasil e nela implementaram as marcas da cultura ocidental, tenhamos de admitir que o índio é tão estranho, “apresenta” uma alteridade tão profunda em relação ao “centro” da identidade brasileira quanto um imigrante estrangeiro (de qualquer nacionalidade) recém-chegado e que o relato de um imigrante feito para os seus compatriotas em solo japonês sobre

a ocasião de sua chegada ao Brasil no porto de Santos e sobre a situação dos japoneses imigrantes “abrasileirados” pode expressar mais acerca das condições das comunidades indígenas remanescentes do que até hoje supusemos: “[Vi] índios em trajes ocidentais: eles eram japoneses, nossos veteranos. Será que eu, em alguns anos, viria a me tornar um ‘selvagem’, como esses japoneses? Essa foi minha primeira desilusão”. (LESSER, 2001: 177)

Para não deixar as semelhanças vistas a olhos nus à parte, as discussões sobre etnias no panorama brasileiro devem começar pela incomodidade que os traços físicos de índios e negros provocam. As características físicas dos índios e os artefatos por eles usados em seus corpos, como a pintura e os ornamentos nos lábios e orelhas, a cor da pele, o formato do nariz e o cabelo, que, no caso do negro, recebe rótulos como “duro”, “ruim”, “bom-bril”, são transportados para o terreno do estranho, do exótico. A caracterização de um Brasil que desperta curiosidade pelo exotismo explora as imagens do índio e do negro pela atração fetichista que essas duas etnias “exercem” no branco europeu desde o início da colonização. A chegada do homem civilizado à América no século XV, às vésperas do XVI, foi marcada também pelo registro inaugural no novo continente das cores do centro e da periferia, de quem é “normal”, civilizado e de quem possui sexualidade e sensualidade excepcionais, à flor da pele, como no documento de Pero Vaz de Caminha composto para informar o rei português sobre a nova colônia:

A feição deles é de serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Não fazem o menor caso de encobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto. Ambos traziam os beiços de baixo furados e metidos neles seus ossos brancos e verdadeiros, de comprimento de uma mão travessa, da grossura de um fuso de algodão, agudos na ponta como furador. Metem-nos pela parte de dentro do beiço; e a parte que lhes fica entre o beiço e os dentes é feita como roque de xadrez, ali encaixado de tal sorte que não os molesta, nem os estorva no falar, no comer ou no beber. (CAMINHA, 2005: 95)

A “certidão de nascimento” do Brasil, escrita em tom predominantemente descritivo com a finalidade de informar ao rei Dom Manuel I sobre as impressões iniciais obtidas pela armada de Pedro Álvares Cabral no Novo Mundo, funda a perspectiva eurocêntrica e estabelece a alteridade do índio pelo tom pardo da pele, pelas feições do rosto, pelos ossos utilizados como ornamentos. Os corpos dos nativos são descritos no texto da Carta de Pero Vaz de Caminha como os lugares de expressão das ausências: ausência de civilização, ausência de vergonha, ausência de fé cristã. Os índios precisam ser policiados, adestrados, civilizados em seus corpos. É o primeiro registro das formas de representação do exótico no Brasil, revelação da percepção encantada e ao mesmo tempo temerosa e desconfiada que

Caminha escreveu acerca dos autóctones da terra “descoberta”, inscrição dos índios como signo da falta de civilização, traço que perdura até o século XXI em expressões consagradas na língua portuguesa como “programa de índio”, “atitude de índio”. Nas palavras do português recém-chegado, é na ausência de civilização manifesta pelos corpos dos índios “brasileiros” que se vislumbram as possibilidades de colonização. Portugal tem aqui no Brasil de 1500 a tarefa de dilatar a fé cristã, de “convocar” os nativos para a vida civilizada:

E, segundo que a mim e a todos pareceu, esta gente não lhes falece outra coisa para ser toda cristã, senão entender-nos, porque assim tomava aquilo que nos viam fazer, como nós mesmos, por onde nos pareceu a todos que nenhuma idolatria nem adoração têm. E bem creio que, se Vossa Alteza aqui mandar quem entre eles mais devagar ande, que todos serão tomados ao desejo de Vossa Alteza. E por isso, se alguém vier, não deixe logo de vir clérigo para os batizar, porque já então terão mais conhecimento de nossa fé, pelos dois degredados, que aqui entre eles ficam, os quais hoje também comungaram ambos. (CAMINHA, 2005: 117)

Está muito claro que um conjunto de idéias e de atitudes freqüenta o imaginário coletivo brasileiro como estigmas de algumas manifestações étnicas ou culturais, e ao mesmo tempo, contraditoriamente, requisições de etnicidade são rechaçadas por determinados participantes desse “jogo das identidades”. Basta que observemos de perto as imagens culturais e os centros irradiadores dessas imagens. No Brasil, os meios de produção e de difusão em cadeia nacional da informação e do entretenimento são dominados por poucos grupos e estão localizados no Sudeste do país, mais precisamente no eixo Rio de Janeiro-São Paulo. São nitidamente perceptíveis as representações preconceituosas e estigmatizantes de comunidades étnicas e/ou regionais externas a esse circuito hegemônico, que também fazem parte da “composição” do “povo brasileiro”, mas ainda não “desapareceram”.

Há algumas semanas o programa humorístico Zorra Total, produzido e veiculado nacionalmente pela Rede Globo de Televisão (um dos poucos canais da TV aberta que transmite para todo o Brasil), exhibe um quadro em que um casal de nordestinos (a caracterização acontece pelo “sotaque” e pela referência a peculiaridades culturais dessa região do país) comporta-se de forma “estranha” ao manifestar expressões próprias do tratamento que marido e esposa dispensam um ao outro em locais públicos (restaurantes, academias de ginásticas, lojas de departamento), além de ridicularizar aspectos dos costumes regionais do Nordeste, como a culinária e traços típicos da variedade lingüística falada daquela região. O motivo central do humor desse quadro está na preferência que o marido demonstra pela esposa, que, por se distanciar dos padrões de beleza autoritariamente instituídos pela mídia televisiva (a mulher é parda, tem cabelos crespos e apresenta um certo

grau de obesidade), deveria ser preterida pelo companheiro, deveria ser considerada repulsiva. Como o homem despreza as demais mulheres que se encaixam no padrão de beleza difundido insistentemente pela TV e enaltece de forma “esquisita” os atributos da esposa, o telespectador deve rir. A veiculação em rede nacional e internacional, pois a Rede Globo transmite para os Estados Unidos, para alguns países da Europa e para o Japão, de preconceitos contra grupos de determinadas regiões do país não deveria ser motivo de piada. A assimilação pela TV de certos traços estereotipados como próprios de etnias específicas e a associação desses traços étnicos a comportamentos “bizarros” fazem parte de um procedimento de policiamento e circunscrição desses atores, num contexto em que:

Nestas sociedades (pós-modernas), os indivíduos estão, em larga medida, mediatizados em sua experiência vivencial: a relação face a face, o conflito corpo a corpo, a solidariedade ombro a ombro são substituídos pela organização virtual do espaço e do tempo, projetados pela mídia enquanto extensão do homem, mas também, enquanto técnica que gera o espaço-tempo artificial, mediado pelo hardware que exige domínio técnico do software. Nesse nível macro, a comunicação só se realiza pela, na e através da mídia, pela, na e através da linguagem e é por isso que a comunicação mediática estabelece, instrui, forma, educa, ou *institui* o real. (FRANCISCO, 1998/9: 25)

Não é raro que representantes de estados e regiões do Brasil fora do eixo Rio de Janeiro-São Paulo apareçam na TV explicitamente representados por estereótipos às vezes responsáveis pelo entrecruzamento de preconceitos contra regionalismos e orientações sexuais. As piadas, os motivos do humor parecem contar com a colaboração de um telespectador ideal (homem, pois a imagem das mulheres nesses programas não é das melhores, branco, heterossexual, classe média), ou com a colaboração de telespectadores que negociem suas identidades a partir desses itens. Há uma elite que reúne essas características a partir da qual a recepção do discurso proferido pela mídia se planifica e uma fantasia na negociação metafórica da identidade nacional que permite a recepção desses padrões de preconceitos pelo grande público da cultura de massa. Contraditoriamente, somente por causa da existência das diferenças tais representações se tornam viáveis e até mesmo provocam risadas. Como observou Jeffrey Lesser na obra *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*:

O que significa ser publicamente reconhecido como “brasileiro”, e como a “brasilidade” é contestada? A partir de meados do século XIX ambos os termos, bem como as idéias que se ocultavam por detrás deles, tornaram-se cada vez mais arbitrários, criando o espaço necessário para que os recém-chegados se inserissem nos paradigmas sobre a identidade nacional, ou que modificassem esses paradigmas. Uma identidade nacional única ou estática jamais existiu: a própria fluidez do conceito fez que ele se abrisse a pressões vindas tanto de baixo quanto de cima.

Embora um discurso de elite relativamente coerente, afirmando que a etnicidade representava uma traição, tivesse como propósito constranger e coagir os novos residentes a aceitarem uma identidade nacional europeizada e homogênea, isso não deve ser confundido com maneiras pelas quais a situação era de fato percebida, tanto no âmbito da elite quanto no do povo. Na verdade, os imigrantes e seus descendentes desenvolveram maneiras sofisticadas e bem-sucedidas de tornarem-se brasileiros, alterando a idéia de nação, tal como proposta pelos que ocupavam posições de domínio. A tese de que as concepções de identidade nacional da elite foram formuladas com base na eliminação das distinções étnicas deve, portanto, ser modificada, de modo a incluir os desafios progressivamente incorporados nos conceitos de brasilidade. (LESSER, 2001: 20)

As questões abordadas na análise de Lesser dizem respeito ao ingresso de imigrantes não-brancos e não-europeus no Brasil. Assim, as posições desses grupos relativizam as projeções do negro e do índio, permitindo que façamos uma “gradação de alteridade” (ou de identidade). A questão passa a ser também sobre em que sentido as várias etnias indígenas presentes no Brasil no momento do descobrimento tornaram-se “brasileiras” e em que sentido os poucos remanescentes dessas etnias precisam (materialmente) tornar-se brasileiros (na perspectiva, por exemplo, da participação na formulação de projetos de desenvolvimento que convivam sem agressão com a cultura das tribos). Resumidamente, o que significa se tornar brasileiro para cada grupo étnico que vivenciou ou que possa vir a vivenciar essa “transformação”? Isso porque o que acontece de fato com a “identidade brasileira” é a instituição a partir de um determinado período da história, na transição do século XIX para o XX, de padrões autoritariamente produzidos pelas elites, com interesses muito pragmáticos em relação ao debate sobre as questões étnicas e a conseqüente recepção e movimentação de outros setores da sociedade que, em movimentos que podem ser apreendidos em diversos matizes, assimilam ou refutam mais ou menos esses padrões. A “identidade nacional brasileira” consiste numa elaboração ideológica e discursiva com reverberações muito fortes no imaginário coletivo nacional, na qual figura o estatuto da miscigenação como algo, de certa forma, incontestável, como matriz da construção antropológica da nacionalidade brasileira. O discurso homogeneizante sobre o “povo brasileiro” adia ou circunscreve em meios muito específicos (como as universidades, por exemplo) as discussões sobre o significado de ser “brasileiro” para os índios que não se assimilaram à civilização gerada pelo processo de colonização ou para o imigrante que acaba de chegar, sobre como redimensionar todas essas realidades étnicas e culturais, sobre se as reivindicações de etnicidade são pertinentes no Brasil ou trazem consigo manifestações de rejeição ao outro, numa auto-afirmação egoísta e excludente, sobre se é possível transitar no meio da avenida e considerar tanto o cenário de indiscutível miscigenação brasileira e também de indiscutível segregação

de alguns grupos étnicos. No corpo do índio, do negro, do nordestino, do asiático, inscreve-se o traço da estigmatização, da desautorização de traços étnicos como a cor da pele, a utilização de ornamentos, o cabelo, da manutenção de um certo lugar de enunciação dos preconceitos, estabelecido a partir da chegada e presença do europeu na América e vem sendo mantido através de diversas formas de negociação sobre aspectos étnicos, “raciais” e culturais. Para Stuart Hall, em seu ensaio “Que ‘negro’ é esse na cultura negra”, a manifestação étnica através do corpo esquiva-se do silenciamento a que grupos como o índio e o negro foram condenados no processo de colonização e confronta-se à tradição da cultura letrada:

Primeiro, peço que observem como, dentro do repertório negro, o estilo – que os críticos culturais da corrente dominante muitas vezes acreditam ser uma simples casca, uma embalagem, o revestimento de açúcar na pílula – se tornou em si a matéria do acontecimento. Segundo, percebam como, deslocado de um mundo logocêntrico – onde o domínio direto das modalidades culturais significou o domínio da escrita e, daí, a crítica da escrita (crítica logocêntrica) e a desconstrução da escrita –, o povo da diáspora negra tem, em oposição a tudo isso, encontrado a forma profunda, a estrutura profunda de sua vida cultural na música. Terceiro, pensem em como essas culturas têm usado o corpo como se ele fosse, e muitas vezes foi, o único capital cultural que tínhamos. Temos trabalhado em nós mesmos como em telas de representação. (HALL, 2003: 342)

A ausência de civilização “autorizava” o português a pensar em por em curso a máquina da colonização, e, para isso, a cristianização dos índios era fundamental. Transportar os nativos do lado “obscuro” em que estavam para o lado da cultura ocidental européia, projeto que contava com a participação dos índios como mão-de-obra escrava, e tomar posse do território brasileiro passam a fazer parte da agenda lusitana a partir de então. Marco da literatura de viajantes, o texto de Caminha, embora seja muito anterior às formulações “científicas” racialistas do século XIX, inaugura a visão homogênea, generalizante do índio (o autor português descreve os primeiros nativos com quem teve contato como se fossem todos os índios, arriscando previsões visionárias e simplistas baseadas numa primeira observação) como grupo a ser apagado, silenciado na construção do que seria a mais importante colônia de Portugal. Do século XVI para o XXI, muita coisa mudou, mas é semântica e simbolicamente muito presente a negociação cultural que acontece no imaginário brasileiro em torno dessas identidades étnicas historicamente sedimentadas ao longo da colonização. A representação do exótico nos corpos dos negros e índios, em seus lábios, suas peles, suas orelhas, seus cabelos, talvez seja um dos pontos centrais quando o assunto é segregação racial ou étnica e parece autorizar o policiamento e a manutenção desses grupos e de outros que deles se aproximam, como os nordestinos, fora dos processos decisórios muitas vezes importantes para a

preservação ou re-significação de suas respectivas comunidades na cena nacional. Recentemente, o “gargalo” que se tornou a infra-estrutura para o desenvolvimento de regiões do interior do Brasil coloca como conflitantes os interesses do poder público e dos grupos indígenas. Há o questionamento por parte dos índios sobre o desenvolvimento de projetos destinados à extensão da malha viária ou ao incremento da capacidade de geração de energia em reservas indígenas. De um lado, propaga-se a visão da existência de grupos que não participam do curso da civilização ocidental brasileira; de outro, estende-se a realidade de uma sociedade extremamente autoritária, que despreza a necessidade de promover o acesso das chamadas populações tradicionais à discussão sobre projetos de desenvolvimento que respeitem suas contingências étnicas, culturais (houve recentemente a mobilização de um grupo de índios em torno de uma obra a ser realizada na região em que aconteceu o primeiro Kuarup). O processo de colonização do Brasil colocou para fora da civilização as comunidades indígenas, apagou a diversidade cultural existente entre elas, escondendo embaixo do signo da miscigenação como expressão da democracia entre as três “raças” fundamentais na construção da identidade brasileira as circunstâncias em que essas comunidades sobrevivem hoje. E, muito frequentemente, as populações tradicionais brasileiras são tratadas como estranhas pelo projeto cultural, social, econômico e “biológico” hegemônico, num processo que, como apontou Jaime Ginzburg em artigo intitulado “A carta de Caminha e a origem do Brasil”, desde que o português aportou em solo americano marcou a separação entre duas culturas e ao longo da colonização européia no Brasil e da transposição e chegada de outros grupos étnicos produz o ingresso diferenciado dessas categorias na identidade nacional brasileira:

Uma das marcas mais fortes do distanciamento entre as duas culturas está na representação da nudez dos indígenas. A palavra “vergonha” aparece no texto ora para designar embaraço, constrangimento, ora como forma de se referir aos órgãos sexuais dos indígenas. A exploração dessa dualidade semântica do vocábulo, ao acentuar a percepção de que a nudez sem constrangimento dos indígenas é inquietante para a moralidade portuguesa, marca a diferença entre as concepções de comportamento de colonizadores e nativos, sob a ótica de uma consciência espantada, surpreendida com a maneira de os nativos lidarem com a exposição pública do corpo. (GINZBURG, 2000: 4)

Um dos aspectos mais relevantes para este estudo é a aproximação entre tribos isoladas no Brasil amazônico e o grupo de imigrantes judeus russos oriundos da Bessarábia que o texto do romance *A majestade do Xingu*, de Moacyr Scliar, promove. As tribos “brasileiras” preservadas do processo de colonização sobreviveram utilizando a fuga para os rincões do Brasil central, desaparecendo no meio do mato, território obscuro, temido pelos

colonizadores. Alguns índios isolaram-se territorialmente e conservaram o estatuto cultural pré-colonização. Os judeus do Leste europeu viviam em condições similares, ocupando parcelas delimitadas do território de cada Estado nacional (a parte oriental da Áustria-Hungria, a Rússia e os territórios sobre sua jurisdição, como parte da Polônia, a Ucrânia e a Lituânia, etc.). O isolamento era institucionalmente promovido e os judeus asquenazitas, policiados e impedidos de circular livremente pelos países onde viviam, sobreviveram no gueto das cidades e no espaço rural do *shtetl*, a pequena aldeia que remontava a circunstâncias culturais medievais mesmo às vésperas do século XX. Os judeus russos migraram para a América fugindo das investidas violentas dos cossacos, representantes militares do *stablishment* czarista que acabaram fazendo dos judeus do *shtetl* a válvula de escape para as tensões do império. O texto literário transforma-se em possibilidade de solidariedade entre duas desgraças étnicas, retira da escrita a responsabilidade única da imposição da cultura letrada ocidental e abre a perspectiva do encontro de similitudes culturais entre as tragédias de dois grupos aparentemente tão distantes. Permite que lancemos um olhar diferente para o índio remanescente, tão distante de se tornar brasileiro quanto um lutador norte-americano mundialmente conhecido como campeão dos pesos pesados, ou quanto um lutador chinês que se transformou num *pop star* hollywoodiano, ou quanto o próprio Peri, personagem do indianismo alencariano. Um índio tão estranho que virá de outro planeta, de outra galáxia, num objeto voador não identificado:

Um índio
(Caetano Veloso)

Um índio descerá de uma estrela colorida brilhante
De uma estrela que virá numa velocidade estonteante
E pousará no coração do hemisfério sul na América num claro instante
Depois de exterminada a última nação indígena
E o espírito dos pássaros das fontes de água límpida
Mais avançado que a mais avançada das mais avançadas das tecnologias
Virá impávido que nem Muhamed Ali
Virá que eu vi
Apaixonadamente como Peri
Virá que eu vi
Tranquilo e infalível como Bruce Lee
Virá que eu vi
O axé do Afoxé Filhos de Gandhi
Virá
Um índio preservado em pleno corpo físico
Em todo sólido, todo gás e todo líquido
Em átomos, palavras, alma, cor, em gesto, em cheiro, em sombra, em luz em som,
magnífico
Num ponto equidistante entre o Atlântico e o Pacífico
Do objeto, sim, resplandecente descerá o índio
E as coisas que eu sei que ele dirá, fará, não sei dizer assim de um modo explícito
Virá impávido que nem Muhamed Ali

Virá que eu vi
 Apaixonadamente como Peri
 Virá que eu vi
 Tranquilo e infalível como Bruce Lee
 Virá que eu vi
 O axé do Afoxé Filhos de Gandhi
 Virá (CHEDIAK, s/d: 134-135)

3. A Identidade Cultural no Romance *A majestade do Xingu*

3.1. História e Ficção em *A majestade do Xingu*: do *Shtetl* ao Espaço Urbano Brasileiro

A majestade do Xingu, obra de Moacyr Scliar e objeto do presente estudo, é um romance memorial de ficção narrado em primeira pessoa, em que o narrador-personagem encontra-se numa situação bastante específica: internado na UTI de um hospital, o personagem a partir do qual a narrativa se desenvolve está prestes a morrer. Já no início do romance o narrador contextualiza as circunstâncias da narração:

Na merda e cercado de generais. Não é o meu caso, doutor. Não estou na merda. Quer dizer, acho que não estou na merda. Não sei. O senhor me dirá. O senhor sabe quando um doente está na merda, o senhor foi treinado para isso. Estou na merda, doutor? Não? Não estou na merda? O senhor tem certeza? Na merda, não? Não estou? Que bom, doutor. Não estou na merda, que bom. (SCLIAR, 1997: 8)

Vítima de cardiopatia, o paciente assume o lugar de enunciador de uma representação narrativa dialógica, em que o médico responsável pelo tratamento e receptor das memórias ficcionais do narrador intervém pouco e indiretamente: até mesmo as marcas de intervenção do interlocutor interno do protagonista ficcional são apresentadas ao leitor através da fala do narrador. Em *A majestade do Xingu*, o leitor tem acesso às derradeiras confissões de um doente terminal, de alguém que, pelo fato de estar deixando a vida, supostamente não teria motivos para mentir ou omitir quaisquer aspectos de sua “biografia”. A narração em *flash back*, a manipulação de fatos relevantes da história do Brasil ocorridos durante o século XX e a articulação da ficção com alguns fatos da biografia de Noel Nutels “comprováveis” através de notícias, de artigos extraídos de jornais impressos, atribuem ao discurso do narrador um tom de veracidade histórica, garantida por veículos de comunicação como o rádio e o jornal:

Noel Nutels, doutor. Noel Nutels.

O senhor nem sabe de quem estou falando. Vejo pela sua cara: o nome não lhe diz nada. Compreensível. O senhor ainda é muito jovem – aliás uma coisa que me assombra é que os médicos estão cada vez mais jovens; ou eu estou cada vez mais velho, não importa, o certo é que fui contemporâneo do Noel, o senhor não. O senhor não tem obrigação de saber quem foi Noel Nutels. E no entanto ele era famoso, doutor. Noel Nutels, o médico dos índios. Houve uma época em que era notícia de rádio, de jornal. Todos falavam em Noel Nutels. Com admiração. Com veneração, eu diria até. Eu recortava as notícias, os artigos, anotava as histórias que ouvia. Tenho toda a vida do Noel nessa pasta que está aí, em cima da mesinha. (...) (SCLIAR, 1997: 9)

O narrador-personagem permanece em lugar de oposição a Noel Nutels. O médico sanitarista que se empenhou no tratamento dos índios transforma-se em personagem das memórias do narrador, que, conta sua “vida fictícia” a partir da admiração pela personalidade e pela atuação política do compatriota e tendo como elemento fundamental a identidade étnica, expressa através do encontro de um imigrante judeu russo e de índios brasileiros do Xingu, no contexto da quase sempre trágica história do Brasil no século XX (principalmente quando o foco é dirigido aos grupos subordinados e às minorias étnicas da sociedade brasileira). O texto é percorrido por um tom melancólico e ácido, anunciado nas primeiras páginas pela história da visita de cinco generais a Noel Nutels na ocasião da iminência de seu falecimento, pela circunstância específica da enunciação, “encenada” na fronteira entre a vida e a morte, e pela associação entre destinos pessoais e destinos coletivos funestos traçados pelas epidemias ou pelas guerras, mazelas para as quais o Brasil seria um lugar “seguro”, pelo menos neste ponto da ficção:

Destino, não é doutor? O destino queria que Salomão Nutels ficasse no Brasil. O destino armou a mão do sérvio Gavrilo Princip, o autor do atentado contra o arquiduque Ferdinando que desencadeou a Primeira Guerra. Gavrilo Princip, membro da organização nacionalista Mão Negra, era tuberculoso, doutor. Muitas vezes deve ter sentido o frio da morte em seus ossos. Muitas vezes deve ter ansiado pelo sol do trópico. Era amigo de um marinheiro russo, jovem como ele, radical como ele (mas que, diferente dele, não acreditava no assassinato político), e esse marinheiro, que viajara por muitos lugares, falava do Brasil, um país de praias deslumbrantes, florestas verdejantes e índios nus – histórias que Gavrilo Princip escutava arrebatado. Terá ele cogitado largar tudo, a luta pela independência, para morar no Brasil? Talvez. Se o tivesse feito, o atentado seria confiado a outro; e será que esse outro acertaria o tiro? E não acertando, começaria a guerra? E a guerra não começando, ficaria Salomão retido no Brasil? E não ficando ele retido no Brasil, chegaria aqui um dia Noel Nutels? (...) (SCLIAR, 1997: 18-19)

A referência explícita a fatos históricos, como o atentado que desencadeou a Primeira Guerra Mundial, e o entrelaçamento desses fatos com a trajetória de personagens históricos ou fictícios invisíveis têm o efeito de relativizar o aspecto de verdade documental da narrativa. Embora a história esteja fortemente presente no romance de Scliar através da relação da memória individual do narrador com a memória coletiva dos judeus russos, ao

invés de simplesmente “funcionar” como elemento capaz de conferir verossimilhança ao texto, apresenta-se também enfraquecida pela característica de relato subjetivo da narrativa em primeira pessoa, pela situação de pouca ou nenhuma confiabilidade do narrador, que, doente terminal, pode estar delirando sob o efeito de medicamentos sedativos ou anestésicos e pela inserção das suposições sobre os destinos pessoais que subsidiam a ficção a partir da história ou que mesmo redimensionam as visões sedimentadas no imaginário do estrangeiro sobre o Brasil. Na passagem acima, o narrador menciona as visões do Brasil-paraíso, com as praias deslumbrantes, a vegetação exuberante e os índios nus, visões estas tão preciosas para a significação mítica ideológica da identidade nacional brasileira e que tanto chamaram a atenção dos viajantes europeus durante o período colonial. As percepções do Brasil como paisagem exuberante e exótica, como “natureza morta” a ser desbravada e explorada pelos estrangeiros europeus civilizados inaugura a construção do imaginário coletivo da “identidade brasileira” como culturalmente subserviente e dependente do reconhecimento do outro. Desde o século XVI, a postura dos portugueses como proprietários exploradores e os olhares do estrangeiro, do viajante contribuíram para a produção do exótico, do excessivamente belo e de uma consciência nacional a partir do olhar de fora, numa definição de “identidade” expressa em terceira pessoa. São recorrentes, no dia-a-dia, afirmações cristalizadas e pejorativas do tipo “o brasileiro é preguiçoso” (e não “nós brasileiros somos preguiçosos”), “o Brasil é um país lindo mas estragado pelos brasileiros” (e não “estragado por nós brasileiros”), “o Brasil não tem tragédias naturais mas em compensação tem um povo com péssimo caráter” (como se o autor da expressão estivesse fora da instituição “povo”), proferidas por brasileiros que conseguem desprender-se da identidade nacional e assumir uma espécie de perspectiva externa para se referirem ao Brasil do lado de fora dele, mesmo que nunca tenham saído sequer de suas cidades natais. Essa expulsão da identidade para um campo externo ao do enunciador do discurso permite a associação da “brasilidade” a uma série de características ruins como a preguiça, a malandragem, a indolência, o “jeitinho brasileiro”.

O narrador de *A majestade do Xingu* contrapõe-se a essas imagens cristalizadas no senso comum ao criar pontos de interseção entre história, ficção, tragédias públicas e individuais, mostrando que as identidades culturais estão sempre em movimento. A tendência de estabelecer pontos fixos como formas de definição de uma identidade sólida e estanque pela utilização de noções paradigmáticas como as de nacionalidade, classe social, gênero, religião deve-se tão somente à nossa incapacidade de compreender a dinâmica das mudanças relacionadas ao “jogo das identidades” com a rapidez em que elas acontecem ou ainda aos

aspectos subjetivos para lidarmos com situações (como a migração) que colocam mais explicitamente em crise nossas identidades culturais, pois, como analisa Stuart Hall, a rigor, não temos uma identidade estanque, centralizada, mas somos levados a nos comportar de acordo com um aspecto ou com o cruzamento de dois ou mais aspectos identitários (gênero, classe social, etnia, nacionalidade), conforme as circunstâncias (HALL, 2005: 12-13). No romance de Scliar, há uma coloração dessas capacidades em diversos matizes, e as posições culturais de grupos étnicos distintos são re-alinhadas sob o ponto de vista de uma escala de maior ou menor “brasileiridade”, maior ou menor estranheza, maior ou menor assimilação à cultura brasileira:

(...) Noel, meu amigo Noel, estava morando no Rio. Eu agora poderia procurá-lo: era só tomar o trem, viajar umas horas... Por que não o fiz? Não sei, doutor. Pela mesma razão, talvez, por que não podia me aproximar do Samuel Wainer. Noel e Samuel já eram brasileiros autênticos: eu, de certa maneira, continuava morando no shtetl, ainda que falasse bem português, ainda que soubesse a diferença entre peculato e piorrêia. Eles se moviam com facilidade entre os góim; eu continuava olhando com desconfiança até mesmo os fregueses que entravam na loja. (...) (SCLIAR, 1997: 88)

Em meio à diversidade de referências, a história de um grupo étnico para o qual a perseguição e a violência determinaram o deslocamento da Europa para a América forma as bases da identidade cultural do narrador que, desde o início do texto, pronuncia-se do lugar ou dos lugares ocupados pelo imigrante judeu russo, para quem a situação de intensa violência na Rússia, país em que os soldados do império czarista realizavam indiscriminadamente sucessivos massacres aos judeus, acabou provocando a emigração para o Brasil:

O pogrom. Ao anoitecer, tropel de cavalos, gritos ferozes – logo estavam ali, aqueles demônios dos cossacos, bêbados, batendo nos homens, violentando as mulheres, queimando as casas. O pogrom, doutor, era um massacre organizado, uma válvula de escape para as tensões do império. A colheita fracassava? Pogrom. A Rússia era derrotada numa aventura guerreira? Pogrom. O tzar se sentia ameaçado? Pogrom, pogrom, pogrom. Mesmo os que desaprovavam o pogrom – o civilizado conde Alexei era um deles – nada faziam para evitá-lo. Muitos habitantes da aldeia aceitavam resignados a violência: vinha de tanto tempo, aquilo, que já se constituía em fatalidade. Outros, porém, se revoltavam. Até quando os judeus continuariam a ser massacrados? Não estava na hora de dar um basta à perseguição? Não existiria no mundo um lugar em que a gente pudesse escapar daquele permanente terror? (SCLIAR, 1997: 15)

A narrativa, por aproximar-se da tradição oral de contar histórias, prescinde da divisão do texto em capítulos, o que confere mais agilidade à leitura: as histórias são segmentadas apenas com espaços em branco maiores entre os “blocos” de texto, unidades

narrativas concatenadas entre si e cronologicamente organizadas. A obsessão por transmitir algo a respeito de Noel Nutels, personalidade desconhecida do grande público contemporâneo, mas de grande importância para história do indigenismo brasileiro e para o grupo étnico de judeus russos que imigrou para o Brasil, e a característica de esclarecer traços específicos da cultura judaica do Sul da Rússia, como a explicação a respeito dos *pogroms* no fragmento acima, caracterizam o romance como instrumento de divulgação de tradições ocultadas ou pouco difundidas pelos instrumentos de fabricação da memória coletiva brasileira entre o público leitor externo à comunidade judaica. O pertencimento ao grupo de imigrantes judeus que frequenta o imaginário brasileiro através do estereótipo pejorativo do judeu comerciante e usurário toma outra forma na “fala” do doente, que pretende transformar suas “memórias” em uma forma de resgatar aspectos “perdidos” da memória cultural brasileira⁴ e da memória cultural judaica do *shtetl*:

(...) Ninguém falou do Noel tanto quanto eu. Fui – sou – um homem insignificante, nada fiz de importante, mas algumas pessoas ficaram sabendo do Noel graças a mim, e isso, se não justifica minha existência, pelo menos me consola. Ai que dor, doutor, que dor no peito, essa injeção que o senhor me deu não adiantou nada, preciso de alguma coisa mais forte. Ou então preciso falar, falar pelo menos me distrai, espero que distraia o senhor.⁵ O senhor tem jeito de quem gosta de ouvir histórias. De ouvir histórias e de contar histórias. Isso às vezes é coisa de família. Desculpe perguntar, mas seus familiares gostavam de contar histórias? Ah, sua mãe. Sua mãe gostava de contar histórias. Viu como adivinhei? O instinto não me engana, doutor. Todo o resto me engana, o instinto não.
Diga uma coisa, doutor. Depois que eu morrer – sim, sei que não vou morrer tão já, o senhor me garantiu, mas apenas para efeito de raciocínio –, depois que eu morrer o senhor vai escrever essas coisas que estou lhe contando? Ah, não vai? E por que está tomando notas? Ah, não tem nada a ver com o que estou dizendo? Mas o senhor não acha que é falta de educação prestar atenção em outra coisa enquanto estou aqui, falando de mim, falando do Noel? Eu não tenho importância, doutor, mas o Noel, o Noel Nutels... ele era muito importante, doutor. Muito, muito importante. (SCLAR, 1997: 9-10)

A tentativa do narrador de obter legitimidade tanto através da imagem de Noel Nutels quanto através do estabelecimento de vínculos entre as suas memórias e a história do Brasil está presente em todo o texto. Em *A majestade do Xingu* a história não aparece como mero pano de fundo para a ficção, mas as relações entre os elementos históricos e fictícios são bem mais complexas, havendo trânsito entre os participantes de uma e de outra instância. As observações subjetivas do narrador bem como as intervenções que ele realiza do ponto de

⁴ Nesse sentido, estaria sendo praticada a “história a contrapelo”, conforme Walter Benjamin: outras vozes vêm resgatar aspectos e fatos negligenciados no passado dentro do discurso hegemônico.

⁵ Observe-se nessa passagem a sinalização de que o narrador está sedado, provavelmente por morfina, e usa a “narrativa” como um misto de distração, terapia e narcótico. Essa circunstância menos confiável do narrador a um só tempo acentua o caráter fictício do romance e confere significado especial às tentativas do narrador de obter “credibilidade”.

vista das histórias pessoais, dos ângulos emocionais incompatíveis com a memória coletiva e a transposição de personalidades públicas e históricas para o universo ficcional estabelecem um tipo de narrativa que “ficcionaliza” a história e “historiciza” a ficção. O texto de Scliar consiste num exemplo de que a ficção pode estender-se como sondagem a respeito dos impactos das histórias coletivas étnicas, nacionais, políticas e culturais nas histórias individuais subjetivas das pessoas anônimas e de que a memória cultural pode oferecer material muito rico para a ficção. O discurso do narrador adquire relevância à medida que se torna emblemático da situação do imigrante judeu russo, sem fazer generalizações, sem se apegar a estereótipos.

Nesse sentido, *A majestade do Xingu* constitui-se ao modo de uma peça musical polifônica composta em contraponto ao apresentar planos interrelacionados numa concepção contemporânea de romance histórico. Utilizando as oposições entre o narrador como personagem anônimo, fracassado, ácido, melancólico e a figura do sempre bem humorado Noel Nutels, que teve atuação política significativa no cenário brasileiro e tornou-se uma personalidade pública conseguindo driblar ou superar as “desvantagens” da imigração, a narrativa vincula-se à história do deslocamento geográfico da Rússia para o Brasil de um grupo étnico específico, os judeus russos violentados pelos cossacos em massacres coletivos, conhecidos como *pogroms*. A ficção torna-se uma forma de trazer à tona, de colocar “em cena” aspectos preteridos pela narrativa tradicional da história e de por em curso uma crítica à própria percepção tradicional de certos momentos da memória coletiva dos judeus como grupo étnico e da memória coletiva brasileira no século XX, numa aproximação entre literatura e etnicidade, literatura e ética. A perspectiva do imigrante permite a apreensão a partir da “periferia”, se nos lembrarmos de que os judeus russos não eram imigrantes “desejados” pelas autoridades do Estado brasileiro nem pelo imaginário coletivo nacional, moldado pelas intenções da elite de branqueamento e cristianização da população, e de que a saída da Rússia, antes de significar um movimento por ascensão socioeconômica, representava uma fuga desesperada em busca da sobrevivência:

Noel Nutels. Lembro como se fosse hoje o primeiro dia em que o vi, menino ainda. Foi no navio que nos trouxe para o Brasil, em 1921. Era um navio alemão, mas não tinha nome alemão, chamava-se *Madeira*, em homenagem à ilha portuguesa. Simbólica coincidência: de certa forma refazíamos a viagem dos navegadores portugueses, Cabral e os outros. Como eles, atravessaríamos o oceano rumo ao Brasil; não numa precária caravela, mas também não num luxuoso transatlântico – longe disso. O senhor precisava ter visto o *Madeira*, doutor. A rigor, nem navio de passageiros era; tratava-se de um cargueiro adaptado para o transporte de emigrantes. No porão tinham instalado beliches, oitenta beliches triplos, quase nenhum espaço entre um e outro. Latrinas, quatro; pias, quatro, nem sempre com

água. Era impossível ficar naquele porão, passávamos a noite lá, mas mal amanhecia subíamos para respirar um pouco de ar fresco. O senhor conhece aquele quadro do Lasar Segall, *Navio de emigrantes*? Aquele quadro que mostra pessoas amontoadas num convés, pessoas de olhar triste? Era exatamente aquilo. Nós estávamos emigrando, doutor. Melhor dito: estávamos fugindo. Fugindo da Rússia. (SCLIAR, 1997: 10-11)

A comparação entre as circunstâncias de precariedade material, de segregação e de violência física que determinaram a emigração dos judeus russos e a situação da chegada dos portugueses sugere a reavaliação dos fluxos migratórios de grupos étnicos distintos como consequência de um internacionalismo inaugurado pelas grandes navegações no século XVI, responsáveis por fortes transformações no mapa do mundo, mas que só começou a ser “avaliado” do ponto de vista dos impactos sobre os grupos étnicos explorados e marginalizados em sucessivos e impiedosos processos de escravização e genocídio no fim do século XX. A América Latina tornou-se, desde que portugueses e espanhóis se apossaram dela, objeto de desejo e projeção de anseios irrealizáveis no Velho Mundo, destino e possibilidade de empreendimentos lucrativos, local do desconhecido e da aventura, da esperança de encontrar ouro e do terror ligado aos índios e ao desconhecido. Dessa forma, a colonização inaugurou o fluxo de estrangeiros para o Brasil: europeus, principalmente portugueses, vindos para se consolidarem como empreendedores; cristãos-novos ou cripto-judeus fugindo das fogueiras da Inquisição; negros africanos trazidos através do processo de “imigração compulsória”, consagrado pelo tráfico negreiro e pelas sucessivas atividades que utilizaram mão-de-obra escrava; e, finalmente, as levas de imigrantes vindos a partir do final do século XIX (da Europa e de outras partes do Globo, como o Oriente Médio) devido à necessidade de substituição da mão-de-obra escrava após o fim da escravidão do negro. Em formulações ideológicas sobre a formação da “geléia geral” brasileira, expressão freqüentemente utilizada a respeito da miscigenação entre essas várias etnias, encontramos a noção de “democracia racial”, como se o Brasil fosse o lugar em que as “raças” sempre conviveram tranqüilamente e se integraram para a formação de uma civilização despida de qualquer tipo de preconceito ou racismo, um exemplo de harmonia étnica ao mundo racista.

A majestade do Xingu desestabiliza essas percepções ao instaurar uma crise, parágrafo a parágrafo, a partir do lugar do imigrante que sofreu na pele as agruras da diferença e, além disso, oferece ao leitor uma espécie de relato ficcional da atuação do médico dos índios como forma de percepção de que houve (e continua havendo) várias formas e momentos de segregação étnica ao longo da história brasileira. A descrição do navio Madeira reporta-se ao contexto histórico e às condições materiais da imigração a partir da

perspectiva de um participante imaginário, de um representante fictício da diáspora judaica do Leste europeu, para quem, como descreveu Maria Zilda Ferreira Cury:

O vapor é um espaço de transição, a meio caminho entre a terra natal e a nova terra, entre-lugar que se incorporará à identidade do imigrante: casa flutuante, transporte que sulca águas sem deixar rastros. O olhar deste narrador é marcado pela oscilação basculante do navio, que condiciona a visão do novo país e reflete os fragmentos de um mundo que se deixou para trás, mas ao qual sempre se volta, ainda que na lembrança. (CURY, 2002: 15)

A dispersão é um elemento fundamentador da identidade judaica, mas a história dos judeus do *shtetl* é relegada ao segundo plano, pois o massacre étnico realizado pelos nazistas durante o período da Segunda Guerra Mundial é uma página que adquiriu, infelizmente por motivos muito concretos, proporções gigantescas na memória coletiva da humanidade. Existem relações muito fortes de continuidade entre os movimentos de perseguição e estigmatização dos judeus na Europa até a trágica marcha assassina do genocídio nazista nos campos de concentração e extermínio, embora a sensação geral no imaginário coletivo seja de que o sofrimento judaico “resume-se” à *Shoah*. A *majestade do Xingu*, ao focar a diáspora judaica do *shtetl*, coloca em primeiro plano outro aspecto da memória cultural judaica em que o Brasil aparece como destino relevante, como possibilidade de sobrevivência de pelo menos alguns judeus asquenazitas. A trajetória de um grupo étnico para o qual a dispersão é um elemento cultural atávico e que não pode ser considerado como portador de uma nacionalidade, do ponto de vista do sentimento de pertencimento a um Estado nacional como terra natal, mas que vivencia a nacionalidade de forma ambígua, contraditória, e que acaba levando as contradições e ambigüidades para o país de acolhida, abre espaço para a discussão sobre as relações entre a “identidade judaica” específica do judeu russo do *shtetl* e as “identidades brasileiras”: “verdade, os judeus eram maltratados na Rússia, mas a aldeia era o nosso lar, precário e perigoso lar, mas lar, de qualquer forma” (SCLIAR, 1997: 17).

O caráter compósito das relações econômicas, sociais, políticas e culturais responsáveis pelos fluxos migratórios e a ambigüidade intrínseca à situação do imigrante como aquele que põe suas identidades culturais em movimento são evidenciados pelo fato de o navio ser alemão batizado em homenagem a uma ilha portuguesa e transportar um grupo de emigrantes judeus russos “fugitivos”. O navio sobre a água é a imagem metafórica da instabilidade característica do momento da emigração e metonímica do internacionalismo que, em gestação desde o século XVI com as grandes navegações e com o “descobrimto” da América, promove encontros à primeira vista inusitados, transformando cada recanto do

mundo contemporâneo, inclusive os flutuantes, em torres de Babel. As marcas da identidade cultural do narrador aparecem no texto como signos da situação muito peculiar em que os judeus viviam na Rússia, mais especificamente no *shtetl*:

A Rússia. O senhor sabe que até hoje sonho com a Rússia? Pois sonho, sim. A Rússia, doutor... A Rússia a gente não esquece. Na Rússia tínhamos nascido, na Rússia vivíamos, muito mal, mas vivíamos. Nós éramos do sul, da Bessarábia, na fronteira com a Romênia. Quando eu nasci, aquilo era parte do grande império czarista. Aos judeus estavam reservadas certas regiões, das quais não saíam – a menos que fossem ricos, claro, o que não era o nosso caso. Morávamos numa pequena aldeia, num *shtetl*, como se dizia em ídiche. Ídiche, doutor: ninguém mais fala essa língua. Como os idiomas dos índios, logo estará esquecida. Não vem ao caso, muita coisa logo estará esquecida. (SCLIAR, 1997: 11)

Na Rússia, a presença dos judeus estava restrita a determinadas regiões, não podiam circular livremente pelo território russo. A série de limitações impostas aos judeus explicita a dubiedade da identidade cultural do judeu-russo, característica recorrente na diáspora judaica em Estados nacionais que receberam judeus e os mantiveram policiados, vigiados. Essa contingência da identidade judaica na diáspora pode ser compreendida à luz do conceito de “etnicidade hifenizada”, utilizado por Jeffrey Lesser na análise sobre a negociação da identidade nacional brasileira a partir de minorias étnicas imigrantes:

(...) Ao longo de todo o século XX, os integrantes de uma elite imigrante sempre crescente (estudantes universitários, diretores de colônias agrícolas, proprietários de grandes ou pequenas empresas, jornalistas e intelectuais) engajaram-se de forma atuante num discurso público sobre o que significava ser brasileiro – por meio de jornais, livros, da arena política e, com frequência, de movimentos de massa –, tendo como interlocutores políticos influentes, do nível estadual e federal, intelectuais e líderes empresariais. Eles criaram gêneros orais e escritos, nos quais as diferenças étnicas foram reformuladas para apropriar-se da identidade brasileira. Alguns insistiam em que, sendo “brancos”, eles se encaixavam numa sociedade tradicional que funcionava ao longo do *continuum* bipolar preto/branco. Outros, contudo, recusaram-se a categorizar nesses termos. Esses imigrantes (e seus descendentes) insistiram que novas categorias hifenizadas deveriam ser criadas sob a rubrica de “brasileiros”. Esse não foi um processo fácil ou suave, e as tentativas de legislar ou de impor a brasilidade nunca tiveram êxito. Ao nos aproximarmos da virada do milênio, o Brasil permanece sendo um país onde a etnicidade hifenizada é predominante, embora não reconhecida. (LESSER, 2001: 19-20)

Nesse aspecto, o imigrante judeu conta com uma peculiaridade em relação aos demais grupos étnicos que imigraram para o Brasil: se a etnicidade hifenizada da maioria dos imigrantes tornava-se realidade no país de acolhida, no caso dos judeus ela já acontecia em seus países de origem. Os judeus sobreviveram na Rússia como os moradores do *shtetl*, portadores de identidades culturais construídas nesse espaço pela cultura ídiche, que ganha

contornos nos hábitos da pequena aldeia, na língua específica, na forma das cerimônias e dos hábitos religiosos, marcas de uma identidade idiossincrática, policiada para que se mantenha a “estabilidade” do Império (GUINSBURG, 1996: 57-88):

(...) Já no Império Tzarista não havia guetos; melhor dizendo, havia um único e imenso gueto, a chamada Área de Estabelecimento, introduzida em 1772: era a região geográfica em que os judeus podiam viver, abrangendo zonas da Ucrânia, da Rússia Branca, da Lituânia, das províncias polonesas anexadas. Ali surgiram as pequenas aldeias judaicas conhecidas como *shtetl*. E foi ali também que surgiu o movimento espiritual mais importante desde a era rabínica: o chassidismo (do hebraico *chassid*, devoto, pio). Fundado por Israel ben Eliezer (1700?-1760?), ou, como era conhecido pelos seus discípulos, *Baal Shem Tov* (Mestre do Bom Nome), o chassidismo era basicamente uma nova forma de praticar a religião judaica, uma forma mais alegre, mais emotiva, menos ritualística: Deus está em toda a parte, pode ser encontrado em toda a criação, e a maneira de chegar a Ele é através do canto, da dança, do riso. O chassidismo representou uma dupla reação: primeiro, às condições de miséria e terror em que viviam os judeus da Europa Oriental (poucas décadas antes, cossacos ucranianos que combatiam os poloneses haviam massacrado cerca de 300 mil pessoas) e, de outra parte, à religião excessivamente rígida e formalista dos afluentes judeus da Europa Ocidental (SCLiar, 2001: 64-65)

Neste sentido, o presente estudo parte da hipótese de que a etnicidade é um dos elementos centrais do romance de Scliar. *A majestade do Xingu* rompe com o que Lesser denominou de “*continuum* bipolar preto/branco”, substituindo-o por uma espécie de linha de significação étnica responsável pelo olhar crítico do narrador sob os embates étnicos entre judeus, “brancos” e índios. Ao abordar a trajetória histórica dos índios brasileiros a partir do ponto de vista do judeu russo, o texto coloca em pauta questões ligadas ao preconceito étnico, religioso, ou mesmo à xenofobia numa perspectiva externa ao “continuum bipolar preto-branco”, que de certa forma ainda é a principal referência no Brasil quando o assunto é racismo ou preconceito de caráter “racial” (ou étnico). No romance, há uma comparação cultural entre os índios brasileiros e os imigrantes judeus russos: essas categorias étnicas portadoras de identidades hifenizadas são aproximadas quando a comparação acontece por semelhanças ou distanciadas quando a comparação ocorre por diferenças. Respeitadas as diversidades, o grande ponto em comum é que os judeus eram, na Rússia (e boa parte deles continuou sendo no espaço urbano brasileiro), e os índios eram (e continuam sendo), no Brasil, sobreviventes. Segundo Darcy Ribeiro, o cativo indígena durante os dois primeiros séculos de colonização foi responsável pelo extermínio de mais de um milhão de índios (RIBEIRO, 2004: 105). O texto ficcional de Scliar não permite que os índios sejam considerados como pacíficos habitantes do paraíso verde, à espera do seu doutrinador e civilizador europeu para juntos começarem a construir o que viria a ser a “maior democracia racial do mundo”, significação implícita na narrativa mítica da origem da nacionalidade

brasileira que descreve os índios como os primeiros brasileiros. O Brasil é colocado em perspectiva sob parâmetros que dessacralizam o sentimento de pertencimento à identidade nacional, no fundo incapaz de homogeneizar índios, negros, judeus, europeus ou orientais: há muitas maneiras de ser brasileiro (ou judeu, ou índio, ou negro). A esse respeito, diversos críticos e analistas políticos do rádio e da televisão têm apontado que no processo eleitoral do segundo turno das eleições nacionais de 2006, em que os eleitores brasileiros escolheram o presidente da República responsável pela administração do país até o ano de 2010, ocorreu uma divisão clara entre as unidades federativas das regiões Norte-Nordeste, onde em alguns estados o candidato à reeleição, Luís Inácio Lula da Silva, alcançou um índice superior a 80% dos votos válidos, e Sul-Sudeste, onde a diferença entre os candidatos foi menor, e em alguns estados do Sul o candidato da oposição, Geraldo Alckmim, venceu. Isso demonstra que a identidade nacional passa por aspectos muito diversos e está longe de consolidar sequer um “desejo” comum de suspensão das diferenças em nome da nacionalidade. Ser brasileiro em Minas Gerais é diferente de ser brasileiro em São Paulo e assim por diante. No início do século XXI, após um processo de emigração que leva pessoas nascidas nos países em desenvolvimento em busca de melhores condições de vida para os Estados Unidos, país que estima “abrigar” 11 milhões de imigrantes ilegais e discute a construção de um paredão na fronteira com o vizinho México para conter a entrada indiscriminada de imigrantes por essa fronteira, podemos afirmar que ser brasileiro no Brasil é diferente de ser brasileiro nos Estados Unidos ou em qualquer país da Europa, da Ásia ou do Oriente Médio, quando pensamos na contingência dos brasileiros emigrantes. A emigração é um processo que evidencia o entre-lugar sociocultural através do jogo entre a língua, os costumes, a história de origem dos emigrantes e a língua, os costumes, a história do país de chegada. Nesse sentido, cabe lembrar que não é o movimento de migração em si que inaugura essas fissuras: uma sociedade complexa é portadora de uma série de realidades e de fissuras com as quais estamos mais ou menos acostumados a lidar no dia-a-dia, expressas na diversidade étnica, nas relações de gênero (aqui necessariamente devem-se considerar também os aspectos próprios à homossexualidade), nas relações entre as diferentes classes sociais, entre as diferentes profissões e ainda no cruzamento dessas múltiplas identidades. A presença do estrangeiro oferece um exemplo peculiar de diferenças culturais mais gritantes, manifestas pelo sotaque, pelo tipo físico “atípico”, pelo conjunto das distâncias culturais instauradas no país de chegada.

Em *A majestade do Xingu*, os fatores de homogeneidade são ironicamente determinados e descritos como condições materiais de subalternidade e suas relações

históricas com as epidemias de tuberculose, numa apreensão das características escondidas pelo discurso da globalização, que prevê a circulação das mercadorias pelo mundo, a democratização da tecnologia e de informação, a consolidação da “aldeia global”. Há uma certa “solidariedade” no texto entre os atores históricos que compartilham situações de precariedade material, na Rússia ou no Brasil, ou ainda no movimento de vinda da Rússia para o Brasil que (des)mancha a tela do paraíso tropical pintada desde a colonização e explicita um processo de “globalização biológica”, de circulação internacional do “material” humano, processo em que as pessoas se aproximam muito mais devido à miséria. A doença, que atravessa o Oceano Atlântico e o texto de Scliar, em que aparece uma espécie de “genealogia dos tísicos”, acompanha o narrador do *shtetl*, com a morte do irmão mais velho, ao Bom Retiro, bairro étnico de São Paulo, de onde o protagonista faz uma digressão ao Padre Anchieta, estabelecendo uma relação direta entre a tísica e a história do Brasil:

Era um homem doente, o padre (Anchieta). Os livros escolares mencionam o fato sem dizer que doença era, mas a gente sabia que se tratava de tuberculose. Desde a época da Descoberta, a tísica acompanhava a história brasileira – e continuava uma história bem presente: aqueles magros mulatos de olhar brilhante, febril, aquelas mulheres pálidas, emaciadas... Em nossa casa, tuberculose era um tema constante, como havia sido na Europa. Dela falávamos em voz baixa, evitando mencionar o nome maldito: Sabe o pai do Jaiminho? Começou a tossir, a emagrecer, botou uma golfada de sangue pela boca e morreu. Sabe a Maria, a lavadeira? Começou a tossir, a emagrecer, botou uma golfada de sangue pela boca e morreu. Sabe o Francisco, aquele que vendia a prestação? Começou a tossir, a emagrecer, botou uma golfada de sangue pela boca e morreu. A qualquer momento qualquer um podia começar a tossir, a emagrecer; a qualquer momento qualquer um podia botar uma golfada de sangue pela boca e morrer. A tosse pontilhava o silêncio das noites paulistas, tirava-nos o sono; quando finalmente conseguíamos adormecer víamos, em nossos pesadelos, espectros esqueléticos espreitando das sombras, ondas de sangue rútilo e espumoso inundando as casas. Terror que partilhávamos com todos os brasileiros: a tísica como cidadania. (SCLAR, 1997: 70)

As tragédias do extermínio em massa das populações indígenas brasileiras e da “fuga” e do desaparecimento dos judeus russos como comunidade étnica provocados pela precariedade material e violência dos *pogroms*, responsáveis por muitas vítimas fatais e pela migração, que dispersaram os judeus russos no início do século XX, aparecem como material recorrente no discurso do narrador, como item que caracteriza a melancolia, a acidez e a ironia da narrativa, capaz de transportar os índios para a condição de imigrantes, numa mistura entre teorias de ocupação da América, lendas, mitos e especulações:

Viagem penosa, aquela no *Madeira*. Não tão penosa quanto a viagem dos índios, naturalmente, nem tão demorada. Milhares de anos antes de nós, milhares de anos antes de Colombo, milhares de anos antes dos vikings, milhares de anos antes que as naus do rei Salomão chegassem à Amazônia em busca de ouro e madeiras preciosas

para o templo de Jerusalém, enfim, milhares de anos antes da história, tribos tinham saído da Ásia e, movidas pela fome ou por misterioso tropismo, tinham se dirigido primeiro para noroeste, para o que hoje é a Sibéria, e depois, atravessando o que é hoje o estreito de Bering, haviam chegado ao que hoje é o Alasca, descendo para o sul e se espalhando ao longo do que hoje é a América. Que viagem, doutor. Viagem? Não, a palavra não é essa. Viagem era o que nós fazíamos a bordo do *Madeira*. Aquela gente toda caminhando sem cessar, atravessando planícies e montanhas, rios e desertos, descendo do Norte para o Sul, derramando-se pelo continente, aquilo ultrapassava os limites da simples viagem. Tratava-se de um longo e extraordinário movimento, análogo ao deslocamento das massas tectônicas; a comparação é adequada porque eles eram telúricos, os índios, ao passo que nós éramos – e o nome já diz tudo – passageiros. Como viajantes, éramos transitórios. Eles não, a viagem deles era algo permanente, eles a tinham no sangue – não, eles a tinham em cada célula, em cada elementar partícula dos corpos bronzeados. (...) (SCLIAR, 1997: 44-45)

A gradação feita pelo texto estipula a presença dos índios, que vieram caminhando num ritmo semelhante aos movimentos geológicos e tectônicos responsáveis pelo recorte geográfico dos atuais continentes, como ancestral, anterior à história, em contraponto à presença recente dos judeus russos, que chegaram ao Brasil atravessando o Atlântico numa viagem de algumas semanas. Mas se as diferenças entre o movimento dos índios e a viagem dos judeus russos são flagrantes, elas não impedem a constatação de que, de um lado, se os índios, portadores de identidades hifenizadas em relação à nacionalidade brasileira, foram desapropriados, exterminados, transformados em estrangeiros em sua própria “casa”, condenados também a permanecer em territórios restritos estabelecidos por leis ambientais que nem sempre são respeitadas, de outro, os judeus sempre foram os intrusos impróprios e indesejados não-assimilados à nacionalidade russa, resistentes ao projeto de país soberano, quer durante o Império czarista quer após a revolução de 1917:

Não era sem tempo. Em meio à guerra civil que se seguiu à Revolução de 1917, Ananiev, como outras cidadezinhas judias, vivia sob a constante ameaça do pogrom. Um dia os soldados tzaristas invadiram a aldeia. Quem pôde fugiu, mas eles conseguiram agarrar o schochet, o homem que matava galinhas e fazia as circuncisões, santa criatura.

Pequeno, magro, encurvado, o schochet tinha um único motivo de orgulho: a longa e venerável barba, mais longa e venerável do que qualquer outra barba judaica nas aldeias do sul da Rússia. Nunca a aparara; obedecendo ao antigo preceito religioso, deixava que crescesse porque na ponta de cada fio estava contida a verdade: a verdade da barba e a verdade de Deus. Cada fio da barba estava programado, desde o início dos tempos, para atingir um determinado comprimento, para dar à barba um determinado formato, e esse desígnio, natural e ao mesmo tempo divino, não podia ser contrariado. O schochet nada mais era que o suporte de sua barba, da mesma forma que o pau nada mais é que o suporte da bandeira, que o mastro nada mais é que o suporte da vela. Tremulando, essa bandeira panda, essa vela inflada por ventos que de longe sopravam, navegava num mar imaginário rumo a terras longínquas, terras de florestas verdejantes e rios piscosos, terras em que as galinhas tinham o tamanho de pequenos elefantes (e os elefantes, pelo contrário, eram pequenos e delicados como franguinhos novos). Eu sou a minha barba, dizia o schochet degolando um frango.

Sabiam disso os esbirros do tzar. Sabiam do amor que o pobre velho nutria por sua barba. Poderiam matá-lo – frágil, não resistiria a um coronhaço ou mesmo a um murro –, mas isso não lhes bastava: o que tinham em mente era um suplício cruel. Com o velho subjugado por dois soldados, o capitão aproximou-se dele, declarou-se leitor do velho testamento e, com um sorriso irônico, perguntou se sabia o que era a sarça ardente. Sei, gaguejou o pobre schochet, foi aquele arbusto em chamas do qual o anjo falou a Moisés. Pois tu vais te transformar numa sarça ardente, replicou o capitão, uma sarça ardente muito mais interessante do que a de Moisés. Acendeu o cachimbo e, aproveitando o mesmo fósforo, pôs fogo na barba do velho. Uivando, aterrorizado, o schochet corria pela rua, a barba em chamas. Fala, sarça ardente, gritavam os soldados, fala com Moisés. (SCLIAR, 1997: 23-24)

A utilização do discurso indireto livre favorece a composição a partir da tradição de narrativa oral. Dessa forma, o narrador coordena uma variedade de vozes,⁶ que, compactadas em sua “conversa informal” com o médico, por exemplo, reúnem num trecho curto de três parágrafos a tradição bíblica judaica, o discurso do poder no Império czarista, implacável e violento em relação aos judeus, e as visões paradisíacas próprias do imaginário dos viajantes europeus desde o início da colonização da América re-significadas e difundidas pela propaganda sobre a emigração direcionada aos grupos de judeus do Leste europeu no início do século XX:

(...) Um dia um homem veio à nossa aldeia, um judeu de Kiev. Trabalhava para uma companhia de colonização agrícola, a Jewish Colonization Association, JCA ou ICA, fundada por filantropos judeus da outra metade da Europa, a Europa dos Rothschild, dos Montefiore. Estavam preocupados conosco, aqueles ricos financistas e empresários. Sabiam que a situação na Rússia era explosiva e que, como de costume, os judeus se constituiriam como bode expiatório do conflito. Queriam nos tirar de lá, levar-nos para outras terras – para a América do Sul, lugar promissor, onde tudo estava por fazer, onde grandes empreendimentos estavam em curso: o vice-presidente da ICA, Franz Philippson, era diretor da Companhia Estradas de Ferro da Argentina e do Rio Grande do Sul. Ao longo da ferrovia grandes extensões de terra estavam sendo adquiridas e ali poderíamos começar nova vida, como nova vida tinham começado os colonos alemães e italianos. (SCLIAR, 1997: 15-16)

As relações entre os aspectos históricos e os ficcionais são aprofundadas na narrativa em que as memórias de um personagem literário adquirem produtividade do ponto de vista da identidade cultural à medida que, longe de retratarem fielmente a saga dos judeus russos imigrantes, representam-na com a liberdade típica da literatura. O narrador de papel é aproximado das contingências da imigração, e ao consultarmos artigos sobre a imigração judaica para o Brasil, como “Construindo um lugar ao sol: os judeus no Brasil”, de Roberto Grün, percebemos que há embasamento histórico subsidiando as “memórias judaicas” do protagonista de Scliar:

A imigração judaica sistemática para o Centro-sul brasileiro começou com o estabelecimento da colônia agrícola de Philipson, no estado do Rio Grande do Sul, fundada em 1904 a partir de uma doação do Barão Hirsch. Esta iniciativa pode ser compreendida como parte do esforço das agências judaicas em fazer os judeus escaparem das perseguições que estavam ocorrendo na Europa oriental a partir da crise aberta no ocaso do Império Czarista e com a preocupação conceitual de “regenerar” a raça judaica pelo trabalho na terra. Era inspirada num tipo de raciocínio muito difundido no século XIX, que via as cidades como principais fontes dos vícios da sociedade e os judeus, povo urbano por excelência, como o mais corrompido pela vivência cidadina. O objetivo das organizações que fomentavam a colonização coincidia com a visão dos governos brasileiros – federal e estaduais – a respeito. O trabalho na terra era considerado o mais importante e os imigrantes eram bem-vindos desde que fossem agricultores que ajudassem a tornar reais as potencialidades agrícolas de que o Brasil se julgava portador. (GRÜN, 1999: 357-358)

A história, então, consubstancia-se como ingrediente indispensável da fórmula narrativa do romance, responsável pela mistura de fatos e eventos comprováveis documentalmente com conjecturas acerca da subjetividade de histórias individuais como a do *schochet*. Há uma “confusão” entre o narrador da história e o narrador da ficção,⁷ já que ao longo da narrativa a situação do narrador (na fronteira entre a vida e a morte), mencionada algumas vezes, chega a ser associada à “isenção” do protagonista, como forma de iludir o leitor, de fazê-lo esquecer-se de que o foco narrativo em primeira pessoa está necessariamente comprometido com as intenções ou mesmo com os deslizes subjetivos de quem narra:

Estou sugerindo que havia cumplicidade entre criminosos e vítimas? Estou, sim. Com vergonha eu lhe confesso, e só posso confessar porque aqui estou, na terra de ninguém que medeia entre a vida e a morte. Não há porque ocultar nada, doutor, sobretudo de uma pessoa como o senhor, que, imagino, conhece muito a natureza humana. (...) (SCLIAR, 1997: 27)

Traços do comprometimento subjetivo e emocional do narrador com a memória podem ser reconhecidos nas manifestações de admiração direcionadas ao médico. Ora, ainda menino, no *shtetl*, onde a medicina apresentava-se como uma das raras possibilidades de transposição das barreiras impostas à condição judaica pelos aparatos do Império czarista, o protagonista observou e absorveu a admiração do pai pelo médico judeu do conde Alexei:

(...) Meu pai quer me ver formado em medicina. Compreensível, essa aspiração. Não é doutor? Compreensível. O senhor sabe que sim. A admiração de meu pai pela medicina vinha desde a Rússia. Em nossa aldeia não tínhamos médico; em caso de doença recorriamos ao *schochet*, que, além de matar galinhas e fazer circuncisão, fornecia alguns remédios. Mas o conde Alexei

⁶ A propósito da polifonia no romance *A majestade do Xingu*, conferir a Dissertação de Mestrado *Memória e narrativa no romance “A majestade do Xingu” de Moacyr Scliar*, de Célia Maria Borges Machado (MACHADO, 2006, 107 e 114-115).

⁷ A respeito das relações entre história e ficção no romance *A majestade do Xingu*, conferir MACHADO, 2006.

tinha, sim, o seu doutor, e essa era a figura que servia de modelo para o meu pai quando pensava numa profissão para o filho. Judeu como nós, mas muito mais importante do que nós – afinal, tinha vencido o “*numerus clausus*”, a barreira que limitava o acesso judaico às universidades –, esse médico morava na cidade, em Kiev, e tinha uma vasta clientela, sobretudo entre os proprietários de terra de nossa região. Era um alvoroço quando a carruagem dele surgia na estrada; as pessoas assomavam às janelas, os meninos corriam atrás, mas o doutor, ali sentado de casaca e cartola, não olhava para ninguém – confraternização com judeus pobres e ignorantes era coisa que não lhe agradava muito. (...) (SCLIAR, 1997: 62)

A majestade do Xingu, parte integrante de um projeto literário em que Scliar pretende referenciar através da ficção em prosa vultos da medicina no Brasil, como já havia feito com Osvaldo Cruz no romance *Sonhos tropicais*,⁸ é um romance em que também são encontrados traços autobiográficos. Scliar, filho de imigrantes judeus sobreviventes das agruras do *shtetl*, da mesma região da Rússia em que as identidades culturais do narrador-personagem e do personagem Noel Nutels começaram a se formar, estudou medicina, exerceu a profissão de médico clínico e, há alguns anos, atua como professor universitário. Como escritor, tem publicadas algumas obras ensaísticas sobre história da medicina e já se referiu publicamente à figura de Noel Nutels como médico que teve grande influência sobre a sua geração de estudantes de medicina. Além disso, no livro intitulado *Meu filho, o doutor: medicina e judaísmo na história, na literatura – e no humor*, Scliar tece comentários a respeito da especificidade da formação médica para os judeus do Leste europeu:

As únicas faculdades em que os judeus eram aceitos eram as de medicina. E para elas acorreram em grande número. Por várias razões: em primeiro lugar, pela tradicional e já mencionada associação entre medicina e religião judaica. Deve-se acrescentar o prestígio dos médicos judeus e a sua impressionante presença no cenário europeu: no Languedoc, entre os séculos XII e XV, mais de um terço dos doutores habilitados eram judeus. Por causa de seu prestígio, governantes cristãos e pessoas de posse auxiliavam-nos no estudo da medicina, especialmente na tradução de textos médicos. Com a introdução da imprensa, essa tarefa foi grandemente facilitada. Por último, mas não menos importante, a medicina representava, para o intelectual judeu, a porta de entrada para o mundo da ciência. (SCLIAR, 2001: 66)

Em outro ensaio sobre as relações entre identidade judaica e identidade brasileira intitulado “Memórias judaicas”, o escritor dá um depoimento a respeito da importância da aquisição de prestígio profissional e da transposição de classe social para pessoas e famílias marcadas pela experiência da imigração:

⁸ SCLIAR, Moacyr. *Sonhos tropicais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992; como ressalta Berta Waldman, após a morte de Noel Nutels em 1973, Scliar começou a cogitar escrever um livro sobre o “Médico dos Índios”. Ao invés de se constituir como um relato puramente biográfico, a obra deveria assumir um caráter ficcional. Entretanto, o escritor encontrou dificuldade para elaborar sua estrutura narrativa:

Em 1993, na qualidade de professor convidado, passei um semestre na Brown University, em Providence, Rhode Island. Tão logo cheguei fui convidado a participar da tradicional cerimônia de abertura do ano letivo, em que professores togados desfilariam diante dos alunos. Uma honra que, não negarei, me deixou envaidecido: pela primeira vez em minha vida vestia uma toga de professor – e isto, numa prestigiosa universidade norte-americana.

Fotos foram naturalmente tiradas, e uma delas revelou-se uma surpresa, uma das maiores surpresas da minha vida. O rosto que eu via ali, o rosto do homem togado, não era o meu. Era o rosto do meu pai: nunca fomos tão parecidos. Quem estava na foto não era o médico e escritor, convidado para dar um curso sobre a imagem da doença e da medicina latino-americana; não, era o judeu russo José Scliar que emigrou para o Rio Grande do Sul na segunda década do século XX e que, fazendo das tripas coração, trabalhou, formou uma família, educou os filhos. O destino fez com que meu pai usasse a toga que a vida lhe recusou. E fez com que eu lembrasse mais uma vez minhas origens. (SCLIAR, 2000: 25)

Scliar refere-se à importância simbólica que o êxito na carreira profissional adquire para o imigrante. No caso do judeu russo, praticamente obrigado a recorrer à formação acadêmica da medicina para transpor a condição de precariedade material do *shtetl*, para “superar” o judaísmo, como tentou fazer o médico do conde Alexei, ser médico adquiriu um significado particular. Podemos traçar um paralelo entre o trecho acima e o enredo de *A majestade do Xingu*: o grande peso e o caráter simbólico que a formação universitária e a profissão de médico recebem na relação do autor do romance com seu pai falecido, mas coroado de êxito no projeto de realização pessoal através do filho, encontram-se transplantados para a figura do narrador do romance, para quem o pai também desejou a formação e o exercício da medicina:

(...) Muito mal, papai foi hospitalizado de novo, e na mesma enfermaria, e ali estava o sádico atendente a olhá-lo, irônico. Eu vou morrer, dizia papai e estava certo: piorava a cada dia. Teve pneumonia, delirava, falava do braço amputado, que via a abanar-lhe da porta, chamando-o para o túmulo; tragam o médico do conde, implorava, ele é o único que pode me salvar. No hospital, todos se mobilizaram para cuidar dele, os médicos, as enfermeiras, os atendentes, inclusive aquele que inventava histórias sobre o braço e o estranho José. Inútil: ao cabo de uma semana papai estava morto. No seu derradeiro instante de lucidez, pediu que eu cuidasse de mamãe e de Ana; e, sobretudo, que estudasse medicina, que me tornasse doutor. Entre lágrimas, prometi. (SCLIAR, 1997: 77)

A medicina significa, portanto, mais que o acesso a uma carreira profissional de prestígio, mais que uma possibilidade de vencer degraus na pirâmide social: significa, para o judeu do *shtetl*, como o narrador-protagonista, como o pai de Scliar, a única chance de sair da condição mísera de alvo da violência dos cossacos. Mas as características autobiográficas presentes na escolha do tema e nas referências simbólicas centrais do romance, como a figura

“(…) ‘Mas eu não queria me colocar como narrador, nem inventar um personagem Noel Nutels. Este impasse me impediu de escrever o romance. O livro ficou trancado durante mais de quinze anos’, conta Scliar.” (WALDMAN, 2003: 107)

de Noel Nutels, está longe de permitir que a imagem de Scliar seja “colada” à do protagonista, impossibilitado pelo destino de uma vida de agruras e sofrimentos de realizar o desejo do pai: “Bem que gostaria de ter estudado medicina, como o senhor, como o Noel Nutels. Era uma satisfação que eu devia a meu pai. O braço eu não lhe poderia devolver, mas a satisfação de me ver doutor compensaria todos os seus sofrimentos”. (SCLIAR, 1997: 63)

No texto, estão presentes e habilmente plasmados aspectos da biografia do autor que se colocam em posição especial para a história dos judeus russos no Império czarista e, após a imigração, no Brasil também. Assim, o discurso do narrador acaba se tornando um veículo de “divulgação” das condições dos imigrantes judeus russos no Brasil, sem a pretensão de estabelecer imagens fixas do judeu, mas com o intuito de apresentar as diferenças étnicas que explicitam aspectos da identidade cultural judaica do *shtetl* como responsável pela fundamentação de uma visão de mundo específica, com expectativas, significados, anseios muito diferentes das diversas etnias que imigraram para o Brasil e que são freqüentemente homogêneas sob a rubrica de “imigrantes”. O protagonista representa em seu discurso as condições do imigrante judeu russo que sai do *shtetl* para o Brasil sem assumir a posição de porta-voz de seus compatriotas, o que confere ao romance *A majestade do Xingu* forte traço de resgate cultural:

No mais denso agrupamento judaico, as relações interculturais com o meio não-judeu eram reduzidas. O judeu religioso e supersticioso era o habitante típico do *shtetl*. Seus padrões religiosos e culturais diferiam dos padrões veiculados no meio circundante. O *modus vivendi* na “cidadezinha” fascinava a muitos que, com o olhar do outro, a vislumbravam pela espiritualidade e a devoção religiosa, sobretudo hassídica, idealizada em uma luta permanente entre o bem e o mal, em meio a um mundo povoado por demônios.

A partir da segunda metade do século XIX teve início uma crise provocada pelo confronto das pequenas cidades com a realidade da industrialização crescente e da forma de economia capitalista, que não só exigiu mudanças radicais, como também provocou uma intensa emigração para a América. No século XX, constata-se o agravamento da crise: com a Primeira Guerra Mundial, judeus perdem suas moradias, lojas, oficinas e lavouras; e os que viviam em território russo são atingidos pela guerra civil, por epidemias e *pogroms*. A partir de então, teve início no *shtetl* a busca por novos horizontes nacionais e sociais. As opções eram o regresso a Eretz Israel, de acordo com a proposta do movimento sionista, ou a emigração para a América. Mas muitos optaram por permanecer no *shtetl* e promover um regime social cada vez mais justo. Porém, com o Holocausto esse mundo sofreu um golpe fatal. O extermínio de grande parte de seus habitantes que não conseguiram escapar à indústria da morte nazista significou também a redução drástica do número de falantes do ídiche e, com isso, praticamente a destruição de uma rica cultura. E é justamente no sentido de resgate cultural que apontamos a relevância da literatura que versa sobre esse universo e seus habitantes. (...) (CORNELSEN, 2002: 320-321)

Em *A majestade do Xingu*, o resgate da identidade cultural do judeu do *shtetl* faz-se através da condição econômica, social e cultural do narrador, construída e mesmo determinada a partir das referências judaicas cravadas na sua personalidade através de uma infância muito sofrida, marcada pela perda do irmão mais velho, vítima de tuberculose, pelo terror causado pela constante ameaça do *pogrom* e por uma vida material regredíssima. Ao lado da identidade étnica a partir da qual o narrador se pronuncia, a inação e a negação são características fortes do personagem: não pôde ser amigo de Noel Nutels, não pôde formar-se em medicina, não conseguiu adaptar-se à vida no Brasil e foi obrigado a sustentar a família com uma atividade da qual não gostava. O narrador parece ter se apegado à possibilidade de transmitir alguns fatos relevantes da biografia do médico dos índios ao médico com quem passa seus últimos momentos como forma de redenção ao curso de uma vida monótona e fracassada. A engenhosidade literária de Scliar utiliza na construção da biografia ficcionalizada de Noel Nutels o discurso de um narrador terminal que tem por “interlocutor” (simulado discursivamente sem a troca de um turno dialógico) um médico, como se este, por sua condição profissional, pudesse necessariamente se interessar pela narrativa das “aventuras” do médico dos índios ou mesmo por temas como a tuberculose (na Rússia ou no Brasil). A esse propósito e a despeito da postura incrédula do protagonista quanto à psicanálise, revelada através da relação com sua irmã Ana, que se formou em psicologia e que, segundo o próprio narrador, analisava tudo a partir da estrutura do complexo de Édipo, o formato da narração remonta o processo terapêutico freudiano: a cama do UTI como uma espécie de divã, o médico como analista de um discurso vertiginoso em que se encontram todos os fantasmas, os temores, as fragilidades do personagem.

Outra referência simbólica em *A majestade do Xingu* é o papel destinado à própria literatura. No tom melancólico que se contrapõe ao bem humorado Noel Nutels, encontramos, num primeiro momento a imagem do escritor, do autor de literatura como alguém de prestígio, portador de experiência e formação próprias do ambiente urbano, culturalmente muito distante do *shtetl*. A descrição da figura de Isaac Babel, escritor judeu da cidade de Odessa que aderiu à causa comunista da Revolução de 1917, continua denunciando a condenação a que estava obrigado o judeu da aldeia pela falta de acesso aos bens culturais e à formação profissional, ao mesmo tempo em que mostra a visão pejorativa que o narrador, também “uma espécie de contador de histórias ao melhor estilo da tradição oral” (CORNELSEN, 2002: 327), possui da atividade literária e, de certa forma, do exercício da atividade política por judeus:

(...) Não era de um shtetl, como nós, mas sim da cosmopolita cidade de Odessa, onde estudara numa escola talmúdica; depois, em Kiev, cursara o Instituto de Finanças e Negócios. Quer dizer: tinha tudo para ser um profissional respeitado, importante – mas abandonara tudo para se tornar escritor. (...) Judeu de óculos, bracinhos curtos e barriga saliente, Isaac Babel não tinha o tipo de quem galopava por caminhos de coragem e valor. Mas era um notável contador de histórias. Provavelmente passaria toda a noite narrando suas aventuras, mas mamãe, alimentadora como toda mãe judia, e sentindo-se na obrigação de substituir a mãe do próprio Isaac, anunciou que era hora do jantar: o hóspede precisava comer, afinal revolução exige muita energia. (...) (SCLIAR, 1997: 30-31)

A visão simplista e preconceituosa da identidade judaica como cidadina parece baseada em exemplos como o de Isaac Babel. Entretanto, a comparação entre a pequena aldeia e o ambiente urbano de Odessa feita em *A majestade do Xingu* aponta as mudanças abruptas que a emigração significaria para os judeus russos da cidade ou do *shtetl*, pouco familiarizados à agricultura e portadores de identidades culturais bem diferentes entre si. Isaac Babel refere-se à saída da Rússia, vista ainda com dúvida pela família do narrador, como postura covarde dos judeus do *shtetl* e, tal como o general Geisel, que ao referir-se aos índios propõe que “eles insistem em não ser brasileiros” (RIBEIRO, 2004: 449), responsabiliza unicamente as vítimas pela situação de opressão:

Terminado o jantar, minha mãe trouxe o samovar e ali ficaram, conversando e tomando litros de chá. Lá pelas tantas mamãe criou coragem e resolveu fazer uma consulta ao ilustre visitante. Depois de muitos circunlóquios – falou sobre a dura vida na aldeia, sobre as perseguições, sobre as promessas do homem de Kiev – perguntou se, para os judeus, a Revolução adiantaria algo, se melhoráramos de vida, ou se deveríamos ir embora de uma vez.

A expressão de Babel mudou instantaneamente. Será que vocês só pensam no próprio interesse, bradou, dando um murro na mesa e quase derrubando o samovar, será que vocês só querem ir para a América, aquela terra de exploradores, onde os índios são massacrados? Será que vocês não vêem que nós, os bolcheviques, estamos construindo uma nova sociedade? E continuou, cada vez mais exaltado: o caminho traçado pelo camarada Lenin era correto e levaria à libertação dos oprimidos, o socialismo representando a redenção dos operários, dos camponeses, das minorias perseguidas; claro que para isso seria preciso lutar muito, e não por outra razão optara por juntar-se à cavalaria de Budyonny, mas essa luta deveria ser uma luta de todos, dos judeus, principalmente, que conheciam tão bem a opressão e a ameaça do extermínio. (SCLIAR, 1997: 31-32)

A postura de Babel é de sectarismo cego, de adesão radical e incontestável à causa socialista. Também a presença desse personagem contribui para a aproximação e o entrecruzamento entre as esferas pública e privada, em pontos da narrativa que propiciam a apreensão do escritor como participante ativo do conjunto de mudanças ligado à “libertação das minorias perseguidas” que a Revolução Russa de 1917 prometia não somente à Rússia mas ao Mundo, com a instauração de um sistema sociopolítico que promoveria a socialização dos meios de produção e o conseqüente fim das desigualdades entre as classes sociais, aliás, o

fim da divisão da sociedade em classes sociais. Mas numa perspectiva de total descrença em regimes políticos, em esperanças coletivas igualitárias, numa perspectiva que mostra a face violenta de toda a forma de poder, o narrador continua “contando” para o médico o desfecho da vida de Isaac Babel utilizando a inadequação cultural do escritor para o campo da Revolução e deixando mais evidente a distância existente entre o universo da medicina como possibilidade de ação, de ascensão na pirâmide socioeconômica (na Rússia e no Brasil), de realização pessoal social e até política (como o caso do Noel Nutels) e o universo das palavras, das histórias, do mundo da literatura como campo da imaginação fértil mas inútil, da inação e com o qual encontra-se intimamente relacionado:

De quem falava o atormentado Babel? Quem não o deixara terminar – nós, os bolcheviques, os cossacos? E o que não pudera ele terminar? Que terrores o perseguiram, que terrores antecipava? Pobre rapaz, suspirou minha mãe, abandonou os pais para lutar nessa tal de Revolução e agora está aí sofrendo, e não é de estranhar, como ele mesmo disse, judeus nada têm a ver com cavalos, isso é coisa para o conde Alexei com suas botas elegantes. Ele vai terminar mal, acrescentou meu pai. Tinha razão. Apesar do livro que veio a escrever, A cavalaria vermelha, ou justamente por causa desse livro, Isaac Babel foi preso, anos depois, e morreu num campo de concentração stalinista. Livros não salvam ninguém, doutor. (SCLIAR, 1997: 33)

A distância abissal entre o judeu do *shtetl*, que vivia numa espécie de isolamento em relação às questões políticas e ideológicas da Rússia, e o judeu que consegue manipular dispositivos culturais de prestígio e notoriedade tornando-se um ocidental caracteriza a atmosfera de incerteza responsável pela fragilidade das famílias judias da aldeia. A permanência na Rússia ou a emigração definem-se por critérios subjetivos na esfera da família. A avaliação sobre a possibilidade de emigração acontece a partir de um acesso precário e fragmentário à informação sobre a viagem, sobre o destino, enfim, sobre o futuro. A análise com os fragmentos de informação que chegam até os judeus é deficiente e a condição de mensurar o tamanho do choque que a emigração causaria cria circunstâncias que de fato devem aproximar-se muito da capacidade de fantasiar dos imigrantes de carne e osso:

A conversa com Isaac Babel teve profundo efeito sobre meus pais. Papai, em particular, ficou muito impressionado com a história dos inocentes prestes a serem sacrificados. Seriam os judeus essas vítimas em potencial? Estaríamos às vésperas de um gigantesco pogrom? Isaac Babel deveria saber do que estava falando, afinal era um homem culto, um escritor, ainda que não muito bem-sucedido; papai tinha profundo respeito por quem dominava a palavra escrita. Passou a considerar a possibilidade de emigrarmos para o Brasil. Só não o entusiasmava aquela idéia de trabalhar no campo, ainda que em meio a uma abundância de laranjas; preferia a cidade, onde poderia exercer a profissão. Falava disso com nossos vizinhos e parentes; e pediu emprestado ao alfaiate um livro sobre o Brasil, que o homem tinha conseguido ninguém sabia como. Era em português, a obra, e assim papai, que em termos de texto impresso não ia além do iídiche e de um pouco de russo, teve de se

restringir às figuras, em sua maioria retratos, de imperadores, de generais: tratava-se de um manual de história, mas ele não sabia disso e ficou achando que todos os brasileiros vestiam-se de maneira elegante, como aqueles senhores. As botas, em especial, deixaram-no maravilhado: nada ficavam a dever às botas do conde. Num país em que os homens usavam botas assim, não lhe faltaria serviço: afinal, quem havia consertado as botas do conde Alexei tinha credenciais para atender qualquer cliente, por mais refinado que fosse. Estava resolvido: iríamos, sim, para o Brasil, mas para uma cidade grande, onde ele pudesse ter uma clientela selecionada, formada por cavalheiros como os do livro – e onde os filhos pudessem estudar numa universidade. (...) (SCLIAR, 1997: 34-35)

A inabilidade evidente de Isaac Babel para conquistar adeptos à causa da Revolução num discurso de revolucionário engajado e violento mas muito pouco objetivo quando os interlocutores são pessoas exaustas da violência física e da segregação, e a incapacidade do patriarca de entender o manual de história do Brasil definiram a decisão pela emigração por parte da família do narrador. A respeito das circunstâncias dessa decisão, deve-se observar que a falta de dispositivos para avaliar mais concretamente tanto o discurso do escritor quanto o manual de história permanece na incapacidade de circular com habilidade e êxito no espaço urbano brasileiro.

No caso da família de Noel Nutels, a saída do *shtetl* dá-se primeiro com o pai; Noel e a mãe saem depois, quando a situação parece insustentável e quando Salomão Nutels, após ter passado pela Argentina sem sucesso algum, acaba se estabelecendo no Brasil por acaso:

Em 1917 Salomão Nutels, cansado e desiludido, resolveu voltar à Rússia. Tomou um navio alemão que fazia escala no Brasil. Teve o azar de desembarcar no Recife justo no dia em que o Brasil declarou guerra à Alemanha do Kaiser. A cidade estava agitada; multidões furiosas depredavam e incendiavam os estabelecimentos de alemães. De repente alguém avistou aquele homem ruivo, com cara de europeu. Não tiveram dúvidas: gritando pega o alemão, pega o alemão, correram atrás dele. Mim russo!, protestava Salomão, correndo sempre. Inútil: alcançaram-no e surraram-no a valer. Pior, perdeu o navio. (SCLIAR, 1997: 18)

A comparação entre as famílias do narrador e a de Noel é inevitável: a família do narrador é a família anônima, pois apenas a irmã caçula do protagonista, Ana, tem o nome revelado pelo texto, as demais referências feitas unicamente através dos papéis das pessoas na estrutura familiar (pai e mãe); já a família de Noel Nutels encontra-se identificada através dos nomes do próprio Noel, de Salomão, o pai, e de Berta, a mãe. A saga dos anônimos toma forma e relevância na maneira particular de o narrador selecionar aspectos da história do Brasil e da biografia de Noel Nutels aos sabores de suas intenções, de suas preferências, e de relacionar esses aspectos à narrativa de uma parte da história da imigração de judeus russos do *shtetl* para o Brasil, o que confere traços ficcionais de etnicidade ao romance. Em meio à desconstrução da mitologia do Brasil como lugar da “democracia racial”, nitidamente

presente no episódio de depredação dos estabelecimentos alemães e da perseguição e surra de Salomão Nutels por ter sido confundido com um alemão, o texto aponta para a redefinição das identidades culturais e étnicas do imigrante no Brasil: como ser “branco” passa muito fortemente pelas características fenotípicas da cor da pele e do tipo e cor dos cabelos, os judeus do Leste europeu muito provavelmente sejam “confundidos” com alemães devido a sua aparência física, aspecto que o próprio Scliar comenta em “Memórias judaicas”: “Também não me enquadro no tipo físico mediterrâneo que seria de esperar em descendentes dos habitantes de um país do Oriente Médio; ao contrário, em cidades do nordeste brasileiro, por exemplo, muitas vezes, confundem-me com um americano ou europeu”. (SCLIAR, 2000: 25) A narração de uma cena de radicalismo totalmente possível no contexto brasileiro de intolerância velada que, por motivos específicos, às vezes torna-se explícita e violenta, e a associação imediata entre nacionalidade e Estado nacional própria do pensamento nacionalista autoritário e xenófobo que pretende policiar ou, se possível, eliminar diferenças étnicas transformaram a figura do alemão em indesejada, perseguida, como mais tarde, no período da ditadura do Estado Novo, aconteceria novamente com os alemães, com os judeus e pela primeira vez com os imigrantes japoneses. A presença marcante de Noel Nutels, a narrativa da importância de seu ativismo político em prol dos índios do Xingu, fazem um contraponto central a esses aspectos do preconceito e da segregação étnica no Brasil.

Assim, um dos pontos centrais no romance *A majestade do Xingu* é a aproximação dos personagens principais durante a emigração no navio, local do encontro que possibilitará o contato entre o menino Noel e o menino anônimo, admirador do futuro médico, do futuro homem. Como o navio é o símbolo da instabilidade, da fluidez, da mobilidade, os meninos são separados, para terror do personagem que narra, tão logo as famílias chegam ao Brasil e não voltam a se encontrar pessoalmente. A família de Noel permanece em Laje do Canhoto, local em que Salomão Nutels havia estabelecido uma loja de variedades e adquirido certo prestígio entre a comunidade local. O pai do narrador-personagem recusa a oferta de trabalho na loja de Salomão e a possibilidade de uma futura sociedade, constrangido de permanecer como funcionário de um estabelecimento comercial que expunha penicos amarrados em barbantes:

(...) Em nossa aldeia, comprar um penico era uma coisa que se fazia de forma discreta, disfarçada, até. A pessoa entrava na loja, fazia o pedido a meia voz. O dono ia ao depósito, lá no fundo, e voltava com o penico embrulhado em várias folhas de jornal. Nas casas, o penico nunca era visto, estava sempre sob as camas. Ali, porém, os penicos eram oferecidos aos fregueses de uma forma, a bem dizer, despuorada.

Pendendo de barbantes, na porta da loja, balançavam ao vento brincalhão. (SCLIAR, 1997: 54-55)

Considerado o tom cômico da situação, o texto enfoca o embate entre culturas muito distintas, o abismo cultural que o imigrante é levado a perfazer, às vezes em circunstâncias que apenas garantiriam a sobrevivência. Mesmo a pequena localidade nordestina, que o narrador chega a chamar de “shtetl alagoano” (SCLIAR, 1997: 21), possui distâncias culturais enormes em relação aos hábitos cotidianos do judeu russo. A circulação mais ou menos coroada de êxito no país de acolhida dependerá da disposição de deixar para trás os comportamentos próprios da terra natal ou da capacidade de avaliar até que ponto esses comportamentos continuam válidos no novo país (ou seja, a capacidade de evitar que os sonhos a que se refere Maria Zilda Ferreira Cury não se tornem pesadelos). Salomão Nutels conseguiu aderir a uma nova forma de vida, fundamentada nos hábitos da pequena vila brasileira nordestina e até mesmo adquirir nova identidade como estrangeiro capaz de traduzir, por exemplo, os aspectos mais obtusos da história da Primeira Guerra Mundial para os habitantes provincianos de Laje do Canhoto:

(...) Salomão Nutels tornou-se uma figura importante. Ele vinha da Europa, os nomes que apareciam no noticiário lhe eram familiares. Arquiduque Ferdinando? Sabia quem havia sido. Mão Negra? Sabia do que se tratava. Sarajevo? Sabia onde ficava. Bethmann-Hollweg, Sazonov, Von Schlieffen, Moltke? Podia dizer quem eram, quais suas idades, que cargo ocupavam, que vinho apreciavam. Cada vez que ocorria uma nova batalha, Salomão era consultado. Com o auxílio de um mapa, e no seu arrevesado português, explicava detalhadamente o movimento das tropas. Investido de tanta autoridade, foi admitido na rodinha da farmácia; mais, tornou-se uma figura popular em Laje do Canhoto. Decidiu, pois, que era hora de começar um negócio; afinal, a mulher e o filho continuavam em Ananiev esperando por ele, precisava ganhar dinheiro com urgência. (...) (SCLIAR, 1997: 21)

No caso da família do narrador, a incapacidade de fazer escolhas menos arriscadas, pois, para uma família que não tinha nenhum contato estabelecido previamente no Brasil ficar na companhia de outra família judia cujo patriarca já se estabelecera através de uma atividade econômica e profissional que estava dando certo seria a decisão mais acertada ao menos provisoriamente, determinaria a sucessão de acontecimentos trágicos responsáveis por uma história de limitações. A diferença entre a família de Noel e a do narrador é que Salomão Nutels via a migração como um empreendimento e não como mera fuga da Rússia, do *pogrom*. O pai do narrador, ao contrário, relutou a sair da Rússia e só emigrou por medo, pavor: entre o medo de se arriscar no Brasil e o medo do que as mudanças provocadas pela Revolução de 1917 poderiam significar para os judeus, optou pela fuga, que não representava um projeto de vida calculado, mas sim uma atitude de desespero. No Brasil, com a família

Nutels em Laje do Canhoto, continuava pensando como se estivesse no *shtetl*, ou pelo menos olhando para o *shtetl*, como se a manutenção da atividade de sapateiro tivesse o poder de circunscrever a imigração ao significado de uma mudança pontual pouco agressiva. Entretanto, no espaço urbano de São Paulo, o judeu do *shtetl* fica deslocado, perdido e acontece o acidente:

(...) Era uma aspiração pouco realista, a de mamãe. Para começar, não tínhamos capital para começar o negócio; e, mesmo que tivéssemos, papai não queria ser lojista, tinha horror, não de vender – isso não o incomodava –, mas de loja: a idéia de ficar imóvel atrás de um balcão parecia-lhe insuportável. Por último, e não menos importante, tinha uma profissão: era sapateiro, bom sapateiro. Como sapateiro, pois, trabalharia. Verdade, a possibilidade de consertar botas finas era remota, mas, diferente do que acontecera em Laje do Canhoto, a maioria das pessoas que víamos usava sapatos, e esses sapatos em algum momento necessitariam salto ou sola; portanto teria clientela. Já havia até arranjado um lugarzinho para se instalar, perto de nossa casa, quando aconteceu a tragédia. Atravessava a rua José Paulino, distraído como sempre, e não viu o bonde que se aproximava. Alguém gritou, ele tentou escapar, caiu. As rodas esmagaram-lhe o braço direito, que teve de ser amputado. (SCLIAR, 1997: 57)

Na avaliação do senso comum da sociedade brasileira, o imigrante parece dotado de capacidades genéticas, biológicas para ser bem-sucedido em seus projetos de vida. A valorização de uma ética do trabalho que supostamente os “brasileiros” não valorizam e de uma disposição para a economia e o sacrifício que os “brasileiros” não têm e que faz de seus detentores pessoas capazes de se enriquecerem, de serem empreendedoras, transforma os imigrantes europeus em verdadeiros heróis da construção do Brasil “moderno”, fundamentado no trabalho livre. Entretanto, o judeu traz consigo da Europa o estigma do aproveitador, do especulador usurário que faz da atividade comercial improdutiva a forma rápida de acumulação de capital e de enriquecimento. Em São Paulo, o pertencimento à comunidade judaica é caracterizado pelo estereótipo pejorativo, de natureza religiosa (não se pode esquecer de que o Brasil é um país cristão), representado ficcionalmente da seguinte forma:

Agora estávamos morando no Brasil. Melhor: estávamos morando no Bom Retiro. Na rua se falava iídiche, havia sinagogas, escolas judaicas, sociedades judaicas. Sim, as redondezas estavam cheias de góim, e muita surra eu levaria no Sábado de Aleluia para aprender a não judiar de Cristo – mas, de alguma forma, nós nos sentíamos em casa. (SCLIAR, 1997: 56-57)

Novamente, sentir-se em casa significa ser maltratado, ser considerado culpado pelas expiações de Cristo, mesmo no Brasil, mesmo no bairro judaico paulistano que possui elementos culturais do *shtetl*. Na passagem acima, aparece estrategicamente o verbo judiar

para mostrar que a língua não é uma instituição neutra e que no Brasil, país muito distante de ter sido ou de ser uma democracia racial, não houve segregação e discriminação somente dos índios e dos negros. O texto do romance de Scliar apresenta-se como objeto ficcional que problematiza a compreensão costumeira sobre a “democracia racial brasileira” ao apontar possibilidades de segmentação étnica do judeu no Brasil:

(...) Noel tinha coragem, Noel não tinha medo da polícia. Em 1935, na época do levante comunista contra a ditadura do Vargas, foi preso. Era estudante de medicina, e o delegado que o interrogou ficou assombrado: tinha diante de si um universitário, uma pessoa de respeito, mas que era, ao mesmo tempo, judeu, russo e comunista. Como é que o senhor explica isso?, perguntou. É puro azar, disse Noel, deixando o homem perplexo. Tinha coragem, o Noel. Enfrentava um policial com a maior tranquilidade. Quanto a mim... A única inimiga que eu enfrentava era a mulher gorda que vinha comprar agulhas, a Pasionaria do crochê, a quem eu resistia com cara impassível. No Pasarás. (SCLIAR, 1997: 97-98)

Eis a comparação entre o narrador-personagem e a figura de Noel Nutels, o “médico dos índios”, que motivou a elaboração deste estudo: o primeiro não consegue se desprender da tradição de agressões étnicas que viveu e, vítima de violência física e ideológica pelo simples fato de ser judeu, o máximo que consegue é admirar o “amigo” pela trajetória em defesa dos índios brasileiros; Noel, por sua vez, consegue transpor a barreira étnica que tanto distancia pessoas, grupos, países e se entrega ao exercício de uma ética capaz de ser a um só tempo solidária e respeitosa em relação à cultura indígena. Já no início do romance são estabelecidos pontos de comparação entre os judeus russos do *shtetl* e os índios da América. Traçando mais um paralelo entre a situação do judeu russo e a do índio brasileiro, o narrador apresenta a personagem Sarita, militante do Partido Comunista. Portadora de uma crença paradoxalmente religiosa no comunismo e na figura de Stalin, Sarita chega ao absurdo de discursar em locais públicos para os índios, “classe” mais interessada nas mudanças que apenas a Revolução provocaria no Brasil:

Dos comunas que eu conhecia, a mais crente era minha vizinha, Sarita, que fazia parte de uma célula do Partido Comunista no Bom Retiro. Ruiva, sardenta, feinha, a coitada, procurava-me seguido, pedindo dinheiro para campanhas e aproveitando a oportunidade para me doutrinar: largue essa vida de merda, largue essa loja, junte-se a nós, nós somos o futuro. Dizia isso com um fervor genuíno, que me comovia. Conversávamos longamente; pouco mais moça do que eu, era também filha de imigrantes russos. O pai, Moisés, enriquecera rapidamente – era dono de uma joalheria no centro de São Paulo –, mas a filha não queria nada com ele: tratava-se de um representante do capitalismo, um regime condenado à destruição. Mas o seu pai, eu perguntava, também ele está condenado? Sarita não tinha dúvida quanto a isso: para um homem que comerciava com ouro e pedras preciosas, ou mesmo semipreciosas, não haveria lugar numa sociedade socialista. Eu já o adverti várias vezes, suspirava, mas no fundo é um safado como todos os burgueses. O desgosto que lhe causava o pai só tinha paralelo na admiração que votava por Stalin: que homem, aquele, dizia, os olhos brilhando, ele é um grande líder e um grande ser

humano, é o modelo para todos nós. Retratos de Stalin estavam pendurados em seu quarto: era um perigo, aquilo, a polícia caçava os comunistas, mas o pai de Sarita não ousava contrariar a filha temperamental. (SCLIAR, 1997: 90)

À personagem Sarita associamos imediatamente o sectarismo e a devoção de Isaac Babel. No trecho acima, a referência a Stalin como alicerce da militância política de esquerda brasileira é necessariamente irônica, pois o narrador já “contou” ao médico que Babel terminou seus dias num campo de concentração stalinista possivelmente devido a sua produção literária. Sarita é a personagem através da qual Scliar dá enfoque satírico ao discurso político estanque e extremamente teórico, cego às necessidades reais mais urgentes e à diversidade étnica da população:

Por aquela época o Comintern, que era o órgão central dos partidos comunistas, sediado em Moscou, resolveu traçar a estratégia para a luta de classes no Brasil e lançou um documento secreto dizendo que o conflito final oporia brancos e índios. O inspirador desse documento era, dizia-se, um antigo marinheiro que vivera uns tempos no país e que, tendo voltado à União Soviética, chegara a um alto cargo no Partido Comunista. Tratando-se de um líder respeitado pela dedicação à causa, amigo pessoal de Stalin e conhecedor da situação do Brasil, ninguém se atreveria a contestar suas posições. A ordem foi transmitida aos comunistas brasileiros: mobilizem os índios, organizem-nos para a luta armada. Na célula do Bom Retiro o documento causou, como em outras células, perplexidade; mas, como em outras células, os militantes dispuseram-se a cumprir a diretriz. Para surpresa de todos, Sarita se ofereceu para a tarefa. Estava cansada de fazer campanhas financeiras no Bom Retiro; estava cansada de bater boca com lojistas sovinas. Queria falar com o povo, queria conviver com o povo – e quem era o povo, na sua forma mais autêntica, mais pura, senão os índios? Tanto insistiu que os dirigentes acabaram aceitando o pedido. (SCLIAR, 1997: 90-91)

A militância política, nessa parte do romance, está relacionada nitidamente ao fanatismo. Embora o narrador-protagonista esteja prestes a falecer, a narrativa possui uma quantidade significativa de passagens humorísticas. Mas o humor, presente no romance como forma de reflexão e de crítica sobre a etnicidade do judeu russo e do índio, como a história, tem a função de alinhar uma série de episódios, avaliando preconceitos, estereótipos, desconstruindo fórmulas discursivas cristalizadas. Assim, através da personagem Sarita o texto explicita o processo de circulação de ícones, como o comunismo, e de ídolos, como Stalin,⁹ e revela ao mesmo tempo a falta de perspectiva das alternativas políticas para algumas minorias étnicas, na Rússia ou no Brasil. A polarização entre “brancos” e índios pode ser interpretada como denúncia da homogeneização que a esquerda historicamente realiza em seu ideário, jogando para debaixo do tapete de uma disputa bipolar (nesse caso específico, capitalismo X socialismo transfigurado comicamente em índios X “brancos”) uma

⁹ Acerca da construção da personagem Sarita, conferir MACHADO, 2006: 105-106.

série de outras reivindicações. O fanatismo de Sarita¹⁰ a impossibilita de analisar as diretrizes do Partido Comunista e de refletir sobre quem seriam os “colonialistas brancos”, e atira o personagem à performance absurda de tentar mobilizar o “verdadeiro povo brasileiro” para a Revolução:

Dominado o que ela chamou de base teórica, partiu para a ação. Começou fazendo comícios-relâmpago na estação da Luz. Esperava uma hora de movimento – por exemplo, a chegada de um trem –, subia num caixote, e punha-se a gritar: camaradas índios, rebelai-vos! Camaradas índios, recusai a canga que os colonialistas brancos querem colocar no vosso pescoço! Camaradas índios, preparai vossas bordunas, vossos arcos e vossas flechas, vossos frascos de curare, porque, camaradas índios, a batalha final está próxima, a batalha final que terminará com a vossa vitória! Camaradas índios, não desanimeis! Vós chorais em presença da morte? Em presença da morte chorais? Não choreis, erguei o vosso brado de protesto, o brado de protesto contra a injustiça! Índios vítimas da fome, índios famélicos da terra, de pé, camaradas índios! (SCLIAR, 1997: 92-93)

O respeito às formas de organização e às identidades culturais das comunidades étnicas indígenas não tem lugar no panorama “socialista” brasileiro. Os índios são obstáculos à civilização brasileira, como foram para o Brasil Colônia e para o Império. A perspectiva marxista de Sarita enquadra os aborígenes sob a ótica da luta de classes apagando as peculiaridades étnicas do massacre biológico e cultural posto em curso ao longo da colonização, transportando, de maneira absurda, para o século XVI, o método dialético de análise da sociedade desenvolvido por Marx no século XIX:

Entregou-se à missão com entusiasmo. Começou estudando tudo o que estava a seu alcance sobre os índios; sabia os nomes das principais tribos, sabia de seus costumes, aprendeu até algumas palavras em guarani. De vez em quando vinha à loja com seus livros, seus cadernos, todo o material que coletava a respeito. Mostrava-me uma reprodução do quadro de Vitor Meirelles representando a primeira missa rezada no Brasil. O que você vê aqui?, perguntava. O que eu via ali? Eu via um padre rezando a missa num altar improvisado; eu via os navegadores portugueses e via os índios, mirando a cena aparentemente deslumbrados. A resposta a irritava: você é idiota, gritava, você julga as coisas pela aparência, como todo burguês. Mais calma, explicava: apesar de se tratar de obra de um pintor reacionário, era possível ver no quadro o prelúdio da luta de classes que haveria de eclodir em breve. Os índios olhavam a missa, sim; mas com que propósito? Com o propósito de aderir à religião? Não, estavam estudando as táticas usadas pelos brancos para enganar os oprimidos. Aquela missa fora cuidadosamente preparada para ser uma dose maciça do ópio do povo do qual falava Marx, com justo desprezo. Mas, tal como ensinava a dialética, gerara efeito oposto. Os portugueses sendo a tese e os índios a antítese, o choque se tornara inevitável. O falso bucolismo do quadro traduzia apenas a calma que precede a tempestade. (...) (SCLIAR, 1997: 91-92)

¹⁰ Esse “fanatismo” de Sarita lembra aquele do Capitão Birobidjan em *O exército de um homem só* (1977). Pelo humor, Scliar desautoriza as grandes “utopias discursivas”. No caso de Sarita e de seu “comunismo”, há uma crítica implícita ao modo como modelos político-ideológicos originados em outros contextos são “prensados” ao contexto brasileiro, sem que sejam consideradas suas especificidades e sem que se conheça com maior profundidade a longa história de 500 anos de violência e sofrimento de muitos.

Nessa passagem, índios brasileiros e judeus russos são anacronicamente aproximados pelo discurso absurdo de Sarita, já que os primeiros foram vítimas de sucessivos massacres étnicos durante os séculos de colonização. No *shtetl* os judeus russos são conclamados por Isaac Babel à participação na Revolução de 1917; no Brasil, mais especificamente no Bom Retiro, bairro étnico da cidade de São Paulo ocupado por imigrantes judeus, os desdobramentos da Revolução resultam na formação de uma célula do Partido Comunista. Scliar chama a atenção em sua prosa para o fato de não haver lugar para o judeu russo do *shtetl* na Revolução de 1917 e para a realidade de extrema marginalização do índio brasileiro, que foi transformado em transtorno, em estorvo para os projetos (de esquerda ou de direita) de modernização do país.

Nesse sentido, a aproximação entre os índios e os judeus russos acontece por causa das tragédias étnicas e do “esquecimento” étnico por que passaram e passam esses grupos. Durante o período de colonização do Brasil, os índios foram exterminados e desapropriados dos territórios que ocupavam, obrigados a se deslocarem para o interior, para as matas, para a selva. O genocídio acabou com a diversidade cultural apresentada por centenas de etnias, com hábitos próprios, línguas, enfim, apagou uma variedade étnica em nome do processo de ocupação da colônia pelo europeu e, nesse sentido, a justaposição entre judeus e índios na cena em questão é historicamente absurda. A percepção fanática e fantasiosa da personagem Sarita distorce a visão de um pequeno grupo com características fenotípicas mais próximas dos índios ou da ampla camada social brasileira desfavorecida formada a partir de sucessivos processos de extrema violência e de miscigenações biológicas e étnicas ao longo dos séculos de colonização, pois no espaço urbano de uma grande metrópole como São Paulo durante os anos 30 do século XX só há resquícios da presença dos índios. Os judeus na Rússia também foram confinados em pequenos territórios, proibidos de exercer algumas atividades, como o cultivo da terra, por exemplo, e, tal como expõe o narrador de *A majestade do Xingu*, também eram portadores de especificidades culturais exterminadas, retiradas do mapa pela violência e pela precariedade material.

O ponto de interseção entre as tragédias dos índios brasileiros e dos judeus russos do *shtetl* é representado através da narrativa ficcional de alguns aspectos da atuação de Noel Nutels, personagem muito mais pragmático e conhecedor da precariedade de condições e da segregação imposta aos índios no Brasil central, e a partir do qual o romance torna-se uma espécie de avaliação da identidade cultural brasileira do lado de fora, utilizando a solidariedade étnica de um imigrante judeu russo sensível em relação às condições do índio

do Xingu no século XX. Também nesse aspecto as figuras do narrador-personagem e a de Noel Nutels se distanciam: se o texto tem um compromisso ético e político com os massacres que exterminam culturas, línguas, hábitos, enfim, etnias inteiras, o narrador sempre se coloca como temeroso em relação aos brasileiros, principalmente em relação aos índios:

Os góim. Essa palavra faz parte de seu vocabulário, doutor? Como bactéria, como vírus – faz parte? Claro que não. O senhor sabe do que estou falando, mas não dá muita importância à palavra. Eu fico feliz que assim seja. Por que para nós o góí era sempre uma incógnita. Quando o góí estendia a mãozorra em direção à nossa cabeça – era para nos acariciar ou para nos golpear? Quando o góí mostrava os dentes – estava sorrindo ou querendo nos devorar? A mente góí era para nós insondável, um mistério impenetrável. Escura caverna. Densa floresta. Vasto mar, cheio de criaturas estranhas, polvos e grandes peixes prontos a devorar profetas ou substitutos. Na face do góí procurávamos, ansiosos, um sinal tranquilizador – o sorriso – ou ominoso: o sorriso. Claro, os góim com quem Noel estava falando pareciam amistosos. Mas, mesmo que o fossem, teria Noel o direito de trocar o amigo por eles? (...) (SCLIAR, 1997: 53)

É o personagem Noel Nutels, o “médico dos índios”, que transforma a premissa da compreensão pela segregação, de solidariedade entre os espoliados em prática de vida. Noel Nutels aparece no romance não como protagonista de uma biografia pormenorizada, em que os movimentos feitos ao longo da vida aparecem narrados detalhadamente com subsídios documentais; é antes de tudo personagem de uma ética em que a dedicação dispensada aos índios brasileiros não promove nenhum tipo de ruptura das diferenças culturais, mas, ao reconhecer estatutos culturais distintos aproximados pela violência de caráter étnico, luta pela preservação do patrimônio cultural contido nas próprias vidas dos aborígenes. A importância da sua imagem na construção narrativa diz respeito à sua biografia não na medida em que ela seja representável do ponto de vista do melodrama (aliás, o romance é despido de melodramas), mas do ponto de vista da possibilidade de aproximação entre o judeu russo e o índio brasileiro sem que essas cargas de etnicidade se anulem, preservando a diferença.

3.2. Imagens do Brasil a partir do Balcão d’ A Majestade

O personagem histórico Noel Nutels é caracterizado no romance como contraponto ao narrador e como portador de uma espécie de solidariedade étnica capaz de aproximá-lo dos índios sem “intenções civilizatórias”, sem tentar fazer com que os índios ingressem na civilização brasileira. O romance *A majestade do Xingu* trata-se de uma releitura de itens participantes da formação da identidade nacional brasileira de maneira crítica e a partir do ponto de vista peculiar do imigrante judeu russo. Nesse sentido, o texto ficcional de Scliar

retoma caracteres simbólicos da construção da identidade verde-amarela como os próprios índios, as praias, a natureza exuberante:

Expansivo, Noel puxava conversa com quem estivesse por perto, passageiro ou tripulante. Assim fez amizade com um marinheiro russo, um homem jovem, muito alegre. Aventureiro, vivera no Brasil alguns anos, e a todo instante Noel pedia-lhe que falasse do país que era, afinal, o nosso destino. O marinheiro não se fazia de rogado; com auxílio de um livro ilustrado, ia nos mostrando: isto aqui é a floresta, vocês não podem imaginar como é grande esta floresta, maior do que a França, maior do que a Inglaterra, e nessa floresta há árvores altíssimas e flores belíssimas e pássaros de todas as cores... Esta é uma praia de mar, olhem como é bonito este mar... Olhem as palmeiras... Isto aqui é um bicho que se chama tamanduá, eles têm lá os animais mais estranhos do mundo... Aqui estão os índios... (SCLIAR, 1997: 36-37)

A explanação do marinheiro do navio *Madeira* remonta às experiências e ao imaginário dos viajantes do período colonial, que consolidaram imagens do Brasil através da vegetação exuberante, de praias paradisíacas e da floresta com “os animais mais estranhos do mundo”. O exótico e o excessivo, presentes na descrição da “floresta maior que a França ou que a Inglaterra”, aparecem como características do território brasileiro no material impresso a que recorre o interlocutor de Noel: o Brasil é o local da profusão de cores nas penas dos pássaros e das “árvores altíssimas” que escondem o temido e o desconhecido. Outro traço relevante dessa passagem é a construção do marinheiro aventureiro e “conhecedor” do destino dos meninos: o continente americano em geral sempre ocupou o imaginário do europeu como local das descobertas, da aventura. Lado a lado com o tamanduá, representante do “exotismo” brasileiro, estão os índios, que levam o narrador a promover uma ruptura na “cena” para especular a respeito da recepção da gravura dos aborígenes feita pelo menino Noel:

Os índios. Ali estavam eles, um grupo de seis, um homem, três mulheres, duas crianças, nus, com o corpo pintado. Deve ter sido um momento importante aquele, o momento em que Noel – ainda que em foto – viu índios pela primeira vez. O momento que talvez tenha condicionado o destino dele. Eu deveria, doutor, lembrar esse momento, deveria falar sobre ele, descrever as emoções do Noel ao olhar as criaturas a quem dedicaria sua vida, mas confesso que não lembro exatamente qual foi sua reação. Mostrou-se interessado? Claro que sim, o Noel estava sempre interessado em tudo, mas qual era o grau desse interesse, numa escala de zero a dez, numa escala de uma a cinco estrelas? Poderia, esse interesse, ser descrito como fascinação? Poderia, esse interesse, ser descrito como êxtase? Poderia, esse interesse, ser descrito como uma revelação? (SCLIAR, 1997: 37)

Uma característica importante da narrativa é a referência freqüente a suportes de “informação visual”. O narrador sempre “menciona” panfletos, fotografias, livros ilustrados e quadros a partir dos quais as significações sobre o Brasil, a imigração, a colonização, enfim, sobre fatos, eventos e aspectos relevantes da história recortados pelo texto são re-significados. A “imagem visual” ocupa lugar privilegiado na construção de mitos, de valores, de

expectativas sobre o Brasil (na Rússia e no Bom Retiro), numa forma de abordagem que explora a circulação de idéias, de teorias, de sonhos na perspectiva das sociedades complexas, em que ideologias são veiculadas por meio dos dispositivos de informação e “marketing” e num sistema internacional ainda precário de produção e propagação ideológica, mas que já anuncia o grande movimento de significações, imagens, sons posto em prática pelos dispositivos tecnológicos da “aldeia global”. Na passagem acima, o protagonista assume a subjetividade e a parcialidade da narrativa em primeira pessoa e revela ao médico responsável por seu tratamento que não se lembra da reação de Noel Nutels quando viu índios pela primeira vez. No parágrafo seguinte, assume o medo que sentiu:

Não sei. Fascinação, êxtase, revelação – não sei. Não recordo. Talvez Noel tenha dito algo... Não sei. Talvez tenha rido. Ria muito, o Noel. As fotos sempre o mostram rindo. Suponho, portanto, que olhando as fotos de índios brasileiros Noel Nutels, o pequeno Noel Nutels, tenha rido; tenha rido muito; tenha rido deliciado. Isso é o que eu suponho, mas é só suposição. O que posso dizer com absoluta certeza é que eu não ri. Não ri. Olhando os índios, o que eu senti, doutor, foi medo. O ancestral medo judaico acrescentado ao meu terror, o terror que causavam, por exemplo, as botas minúsculas fabricadas por meu pai, acrescidas, obviamente, do cossaquinho virtual. Agora: nesse medo entrava um componente de realidade. Porque o próprio marinheiro – que não ocultava sua admiração pelos índios, “são sinceros, são autênticos, são grandes seres humanos” – comentara, em tom casual: alguns ainda comem gente. Noel aparentemente não deu muita bola para a informação (anos depois, numa conferência, diria a uma impressionada senhora: os índios comem gente, sim, mas não por via oral) mas eu fiquei assustado. Escapar dos cossacos para cair na panela dos canibais, era aquele o destino que me estava reservado? (...) (SCLIAR, 1997: 37-38)

O narrador-protagonista distancia-se de Noel Nutels também pela percepção a respeito dos índios brasileiros. Ao contrário do “médico dos índios”, o narrador-personagem de Scliar expressa medo, terror, pavor, sentimentos motivadores de preconceito étnico em relação aos índios e aos brasileiros, aos *góim*. A circulação de Noel entre os brasileiros, a facilidade com que conseguiu adaptar-se ao ambiente cultural e político brasileiro fazendo amigos e engajando-se na atuação de esquerda que o levaria para o Xingu como médico sanitarista e indigenista é para o narrador, cuja identidade judaica asquenazita produz uma sensação constante de estranheza e inadequação ao Brasil, admirável, incompreensível até. Assim, o protagonista do romance é acometido por divagações sobre a etnicidade dos índios brasileiros que chegam a “transportar” espacial e cronologicamente a prática da antropofagia para a periferia do espaço urbano paulistano, numa transposição bizarra de hábitos tradicionais de algumas tribos já inexistentes no século XX devido ao extermínio das populações indígenas para a complicada trama social, política, étnica e econômica que segmenta a sociedade brasileira urbana a partir de ocupações profissionais mais ou menos

privilegiadas e reserva para um contingente significativo de brasileiros mestiços as piores condições de trabalho, os piores salários, a sobrevivência, muitas vezes, em condições subumanas de moradia, alimentação e saúde. O braço de seu pai, esmagado por um bonde e amputado em um hospital, é utilizado como objeto da sátira ao canibalismo. Essa passagem evidencia como as memórias ficcionais engendram a trama étnica do romance:

Termina a longa operação. Os cirurgiões, exaustos mas satisfeitos – amputaram o braço do paciente porém salvaram-lhe a vida –, deixam a sala de cirurgia. No balde, já esquecido por todos, o braço semi-esmagado, ensangüentado. Entra o servente encarregado da limpeza. José, diz a enfermeira-chefe, atarefada com outros afazeres, leve por favor esse braço e queime-o no forno. Sim, senhora, diz José, mal contendo um sorriso sinistro. Sorriso sinistro? Sim: José é nada mais, nada menos que um canibal. No hospital ninguém desconfia disso, obviamente, mesmo porque nada, nenhum sinal externo, diferencia-o de outros serventes. É um tipo indiático, mas tipos indiáticos não são raros no Brasil, ao contrário; além disso os traços são algo disfarçados pelos óculos de grau. Homem quieto, atencioso, o José é considerado um funcionário exemplar. Se contassem à enfermeira-chefe que seu subordinado sonha com uma perna humana bem assada não acreditaria, protestaria indignada, isso não é coisa que se diga de um homem tão bom, um empregado correto, cumpridor de seu dever. E no entanto é verdade: José é um índio antropófago. Faz parte de uma pequena tribo que migrou do Norte para o interior de São Paulo e que, aparentemente aculturada, pratica ainda, e em segredo, o canibalismo. Por que o faz? Por falta de comida – é pobre, essa gente, desesperadamente pobre, passa fome seguido – e também por fidelidade ao passado tribal, mas, sobretudo como forma de vingança contra os invasores de suas terras, aquela gente que trouxe a fome e a miséria: os brancos os escorraçam, vingam-se devorando-os. O que só acontece raramente: um intruso que, bêbado ou não (bêbado é melhor: a carne fica mais macia, com agradável sabor), entre na aldeia, à noite, dá ocasião para justiça sumária e para um verdadeiro festim. Afora isso, só o que o José traz do hospital. (SCLIAR, 1997: 66-67)

O canibalismo “sobrevive” escondendo-se nas formas de organização da sociedade brasileira. As circunstâncias da pobreza obrigam o patriarca “índio” a camuflar o braço amputado e levar o “alimento” até a família, que mora nos arredores de São Paulo. O absurdo da situação, narrada como procedimento ordinário do funcionário do hospital e de seus familiares, ao mesmo tempo que demonstra o desconhecimento e a fantasia do narrador sobre os “índios”, chama a atenção para a descaracterização e para o esvaziamento cultural causados pela precariedade material e pela fome:

José enrola cuidadosamente o braço do meu pai em papel pardo. Passa pelo vestiário, muda de roupa, dirige-se para os fundos do hospital, onde está o forno, já aceso. Ao invés de jogar nele o braço, José pula a cerca dos fundos. Agora está na rua. Um homem carregando um embrulho sob o braço, como tantos. Um homem de rosto indiático, mas de óculos. Claro, a dimensão do embrulho não deixa de chamar a atenção e, no ônibus que o leva para a cidadezinha próxima, onde vive a tribo, uma senhora pergunta curiosa, o que ele tem ali. Antes que José responda ela diz: deixe-me adivinhar – é salame? É salame, responde José, acabei de comprar. Eles agora

fazem uns salames enormes, comenta ela, enormes mas gostosos. É verdade, diz José, cortando o papo. (SCLAR, 1997: 67)

A existência dos supostos “índios” aqui é viabilizada pela sobrevivência num espaço impróprio, porque a tribo não é mais o lar dos “índios”, mas transformou-se em um local sufocado, cercado pela cidade, um lugar de clausura onde imperam a pobreza, a fome e onde estão presentes as marcas do contato entre o “índio” e o “homem branco”. O ritual do canibalismo, praticado pelos índios guerreiros com a finalidade de apropriação da força e da coragem de seus inimigos, transfigura-se em procedimentos patéticos de subsistência despidos de significações étnicas mais profundas, e possivelmente “realizados” por mestiços com “aparência indiática” mais marcante, tão comuns no Brasil como assegura o narrador, “pseudo-índios” fabricados pela imaginação fértil e preconceituosa do personagem:

É noite fechada quando ele chega ao destino. Caminhando pelas ruelas da pequena cidade chega a uma casinhola de tábuas arruinada nos fundos de um terreno baldio. Ali está, a esperá-lo, a família – mulher, oito filhos (outros seis já morreram). Olhem o que eu trouxe, anuncia, feliz. Abre o pacote, mostra o braço. As crianças aplaudem, entusiasmadas; atraídos pelo barulho, outros membros da tribo – vivem todos ali perto – aparecem e decidem fazer um grande banquete naquela noite mesmo. A alegria é geral; o irmão de José, brincalhão como ele só, diverte-se atirando o braço para o ar e gritando, olhem a nossa comida pulando. E aí se estabelece uma discussão, não há consenso sobre a forma de preparar a refeição. Trata-se de uma polêmica recente na história da tribo; antigamente, toda carne era simplesmente assada nas brasas, mas o contato com o branco, em outros aspectos tão deletério, ensinou a tribo a sofisticar a culinária. Uns querem preparar o braço cozido; outros, querem fritá-lo em banha; e até mesmo a possibilidade de estrogonofe é levantada. Mas a fome é muita, acabam por assá-lo de qualquer maneira e comem-na naquela noite mesmo. Não chega a ser uma lauta refeição; bracinho pouco musculoso de sapateiro judeu há meses sem trabalho não é exatamente sinônimo de abundância em matéria de carne. Mas é o que há, e eles aproveitam, limpando os ossos, que serão depois colocados no ossário, numa caverna não muito distante. Terminado o festim ritual, todos se reúnem em torno ao fogo, entoando cantigas e plangentes melopéias. O sentimento dominante agora é de tristeza, de fracasso; em verdade, não reprisaram os banquetes antropofágicos dos antepassados. A carne que comeram não é a de um valente guerreiro, aprisionado numa luta tribal e depois mantido em cativeiro até o momento do sacrifício, momento, para a vítima – principalmente para a vítima –, glorioso: momento em que um homem abdica da vida para que a coragem que impregna as suas fibras possa ser incorporada pelos vencedores. (SCLAR, 1997: 67-68)

O canibalismo é re-significado pelas formas de sobrevivência utilizadas pelos “remanescentes” dos índios na periferia da grande cidade. O atendente José faz a trajetória inversa à de Noel: é o “índio” no hospital de São Paulo. O destino do braço do pai do narrador é um tanto quanto absurdo, mas presta-se a denunciar o esfacelamento material e cultural a que são submetidas historicamente as populações mestiças brasileiras. As práticas culturais da antropofagia são reduzidas ao procedimento oportunista de José, que faz uso de sua profissão

em um hospital para viabilizar o consumo de carne humana da “tribo” a que pertence. Entretanto, os restos humanos que consegue são frutos do contato subserviente que ele tem com a civilização brasileira e não deixam de simbolizar o submundo a que foram relegados os aspectos da cultura indígena. O desfecho da história do braço, com o questionamento da filha de José, Anaí, demonstra que, embora num suposto delírio ou numa divagação fantasiosa, o articulador da narrativa traz à tona um misto de luta de classes, questões sociais, contingências históricas e dimensões étnicas próprias do Brasil:

(...) De quem era esse braço, pergunta Anaí, a filha mais velha de José. Não falta à indagação um tom hostil, de quem pede satisfações: apesar de quieta, ela tem o temperamento da contestadora, acha aquela coisa de antropofagia um engodo, uma simulação, da qual participa porque não tem alternativa, mas que tem como efeito evitar questões transcendentais: por que alguns moram em mansões e outros em casinhas? Por que alguns só comem carne quando há amputações em certo hospital e outros saboreiam rosbife todos os dias? Ou seja, não pergunta para saber, pergunta para incomodar. Mas José é antes de mais nada pai, não pode fugir à indagação feita pela filha. O braço era de um homem que foi colhido por um bonde, diz, numa voz surda. E acrescenta, porque quer sorver até o fim o amargo cálice: um judeu que veio da Rússia. E com isso se encerra o assunto e vão todos dormir. (SCLIAR, 1997: 68-69)

É nesse sentido que as divagações do narrador têm papel central na obra de Scliar. Embora *A majestade do Xingu* estabeleça uma relação dialógica entre história e ficção, o discurso do narrador é extremamente marcado pela ausência ou pela distância (de Noel, dos índios, da Rússia) e pela fantasia (sobre Noel, sobre os índios, sobre a Rússia). Dessa forma, a narrativa em primeira pessoa denuncia os temores do narrador e as lacunas de sua “vida” preenchidas pela imaginação: “O senhor dirá que os índios estavam presentes nos pesadelos de muitos brasileiros. Pode ser. Mas ninguém fabricava tais pesadelos – não, pelo menos, com a facilidade com que eu fazia.” (SCLIAR, 1997: 69)

O que torna possível a leitura desse romance a partir de conceitos como os de “identidade cultural”, “etnicidade” e “identidade hifenizada” é que a fantasia não suspende os embates étnicos entre judeus russos e russos, portugueses e índios, judeus russos e índios, judeus russos e brasileiros. Mesmo nas rupturas da “lógica” (histórica, étnica, cronológica, territorial) e na instauração do inusitado através dos delírios criativos do narrador, os personagens prestam-se à reavaliação dos aspectos do contato entre etnias distintas durante a colonização ou no Brasil republicano do século XX. Nessa perspectiva, os personagens históricos são ficcionalizados pela imaginação do protagonista e historicizados através das nuances étnicas que apresentam ao longo da narrativa, como acontece no episódio entre o Padre Anchieta e a indiazinha Jaci:

Tal como eu a imaginava, teria uns treze, quatorze anos, e atenderia pelo nome de Jaci. Tal como eu a imaginava, cuidava da casa do padre, lavando-lhe a roupa, preparando-lhe a comida.

Com exemplar dedicação: adorava Anchieta, a Jaci. Não podia ficar um minuto longe do sacerdote. Quando Anchieta ia para a praia, ela o seguia de longe. Escondida atrás das dunas, olhava-o traçando letras na areia com uma bengala. Ah, se pudesse saber o que o padre escrevia com tanto interesse, com tanta paixão.

Difícil. Não por causa das ondas que, sacrílegas, desfaziam as palavras, mas pela simples razão de que não sabia ler. Coisa constrangedora – e inexplicável. O próprio Anchieta tentara, com inesgotável paciência, iniciá-la na leitura. Inútil. Jaci, que para outras coisas era tão esperta, simplesmente não conseguia decifrar os sinais impressos nos livros. Consternado, Anchieta se perguntava se não estaria nele a causa da dificuldade. Talvez ele não fosse bom professor. Pior: talvez no fundo não quisesse Jaci lendo, talvez desejasse mantê-la na ignorância, expressão de natural pureza. (SCLIAR, 1997: 72)

O personagem histórico Anchieta e o contato que o religioso teve com os índios no Brasil transformam-se em temas para o olhar fantasioso e crítico do narrador. Ao longo dos anos de escolarização o protagonista de *A majestade do Xingu* recebeu uma imagem cristalizada do “bom” Anchieta, mas no decorrer de sua “vida” ele põe em dúvida as construções idealizadas da narrativa histórica através de sua imaginação fértil: “Como os polvos, que secretam aquela negra tinta, minha imaginação elaborava fabulações doentias, todas destinadas a macular a venerável figura do sacerdote”. (SCLIAR, 1997: 72) A narrativa histórica, então, é re-alinhada, relativizada sob o ponto de vista do narrador, imigrante judeu russo, portador de uma trajetória em que a etnicidade apresenta-se como determinante. As elaborações fantasiosas, os personagens históricos brasileiros, os elementos biográficos do personagem Noel Nutels (e os aspectos autobiográficos de Scliar) são todos re-posicionados de maneira pouco usual, porque o narrador não é o português, nem o índio, nem o brasileiro, e sim dotado de um sentimento de alteridade em relação a todas essas categorias identitárias tão cristalizadas, estanques, fixas na “fabulação” da “identidade” nacional brasileira. Numa perspectiva caracterizada pela alteridade em relação a esses ícones identitários, o personagem-narrador pode “visualizar” a violência do processo de catequese dos índios e a brutal aculturação dos aborígenes quando desloca Anchieta da história para a ficção:

A Jaci, tais dúvidas não incomodavam nem um pouco. Não fazia questão de ler, não queria saber das coisas escritas pelos brancos: bobagens. Mas os versos que Anchieta escrevia na areia, aquilo era diferente: naqueles versos, disso estava segura, o padre se revelava. Sua alma estava ali, nos signos misteriosos, e essa alma Jaci queria conhecer. Mas como, se não podia ler? Só lhe restava um recurso: adivinhar. E assim ia criando, em sua mente, belíssimos poemas em português. Poemas que ela própria não entendia bem, mas que a encantavam. Como se fosse a um tempo poeta e leitora, a poeta gratificada pela reverência da leitora, a leitora extasiada diante do gênio da poeta. Se pudesse recitaria tais poemas para o padre.

Mas tão logo os compunha, esquecia-os. Os versos, as palavras, sumiam de sua memória como as letras que as ondas apagavam na areia: poesia virtual, poesia que se autoconsumia à medida que brotava. (SCLIAR, 1997: 72-73)

Os versos de Anchieta apagam-se na areia; os de Jaci, inacessíveis a ela mesma devido à barreira lingüística, somem na sua própria mente, desaparecem no esquecimento. Tendo-se em vista o contexto da história do Brasil, em que “(...) o índio é considerado parte crucial da identidade nacional, mas de uma nação fundada na sua remoção” (CURY, 2002: 28), o esquecimento de Jaci no romance de Scliar presta-se à construção metafórica do índio como desprovido dos instrumentos capazes de registrar sua própria história ou suas lembranças, ou melhor, da incapacidade ou desinteresse dos estatutos de construção da memória coletiva brasileira de registrar as perdas sofridas pelas comunidades indígenas durante a colonização. O fluxo da memória do narrador chama a atenção para as tragédias étnicas dos genocídios e para outra tragédia que é o esquecimento ou a redução das agruras e da violência bárbara sobre as quais alguns Estados Nacionais se soergueram, num efeito que talvez pudesse ser chamado de genocídio de (ou no) papel. O aspecto de privilégio à lembrança próprio da cultura judaica torna essa solidariedade étnica compreensível:

N’ *A majestade do Xingu*, o narrador, imigrante judeu-russo vindo para o Brasil ainda criança, rememora sua vida. Agonizante numa cama de hospital, este personagem/narrador, tendo o médico como ouvinte, encena mais uma face desta identidade limiar, uma situação de fronteira entre a vida e a morte. O discurso, calcado na memória, alimenta uma visão de mundo típica dos judeus: o privilégio concedido à lembrança, em detrimento da história, uma vez que devido ao isolamento a que foram obrigados, os judeus muitas vezes utilizaram a estratégia discursiva da rememoração como forma de sobrevivência. (CURY, 2002: 14)

A rememoração tem um peso fortíssimo no romance de Scliar, principalmente devido à aproximação cultural entre judeus russos e índios presente no texto: nada como um refugiado sobrevivente do drama coletivo dos judeus russos do *shtetl* para ser a lente através da qual o leitor terá acesso à trajetória de Noel Nutels, também um refugiado sobrevivente, e à narrativa de tragédias étnicas de grupos como os índios, que, na verdade, nunca deixaram de ser totalmente considerados como estranhos em relação à “identidade brasileira” supostamente uniforme, pretensamente homogênea. Em *A majestade do Xingu*, memórias, crises e conflitos pessoais, preconceito étnico e admiração são instrumentos para o realinhamento da história e dos personagens históricos sob a ótica da fantasia “dentro” da ficção:

[Jaci] Tossia, emagrecia a olhos vistos. O que a outros inquietava – a doença –, a ela enchia de júbilo. Agora tinha algo em comum com o suave Anchieta. Ele tossia, ela também. Às vezes até tossiam em coro, ele lendo a Bíblia, ela na cozinha, preparando a comida. Tossezinha seca, modesta mas ominosa: a tosse da tísica. (SCLAR, 1997: 73)

Numa narrativa que procura as fissuras da “identidade brasileira”, os obstáculos à consolidação da sociedade civilizada ocidental almejada pela elite urbana brasileira recebem destaque no romance. Como a tuberculose, que havia atormentado a infância do narrador com a lembrança do irmão morto pela doença e que “reaparece”, nessa passagem, no momento histórico do primeiro século de colonização como participante do “caso de amor” entre a indefesa índia Jaci e o Padre Anchieta e como herança microbiológica funesta espalhada pelos europeus entre os índios no continente americano. Frágil, Jaci protagoniza ao lado do jesuíta uma sátira ao discurso do Romantismo literário, em que as relações idealizadas entre índios e portugueses subsidiavam a narrativa fundadora da pátria brasileira através da democracia racial:

Ouvindo-a tossir, os olhos do jesuíta se enchiam de lágrimas. Não merecia isso, a pobre criança. Não merecia ficar doente. E era grave, a doença de Jaci: tísica galopante. Definhava rapidamente, ele nada podia fazer, a não ser insistir para que a pobre se alimentasse – apelo inútil – e escrever poemas na areia, poemas que falavam de uma indiazinha tuberculosa, uma indiazinha que morria, subia aos céus e se aninhava nos braços de Cristo. (SCLAR, 1997: 73)

Ficam evidentes o sarcasmo e a ironia em relação ao processo de clausura cultural a que os índios foram submetidos e de posterior clausura simbólica que as narrativas históricas e os dispositivos culturais “oficiais” ideologicamente impuseram às etnias “silenciadas”. Como se não bastassem o extermínio das comunidades tribais, as sucessivas empreitadas de catequese e de escravização, a imagem dos índios precisa ser domesticada na música, na pintura (como aparece na tela cuja temática é a “cena” da primeira missa celebrada no solo da colônia), e as relações entre brancos e índios transcorrem na mais profunda paz e harmonia:

Jaci morrendo. Anchieta ao lado dela. É noite. Apenas uma lamparina ilumina a oca. Ao redor, os índios dormem. Só o padre vela. Reza. Que mais pode fazer? Reza, reza muito pela alma da menina, que ali jaz, olhos fechados – agonizando. De repente, seus olhos se abrem. Ela fita Anchieta. Que estremece. Não é o olhar de uma moribunda que ele vê; ou melhor, é o olhar de uma moribunda, há desespero naquele olhar, mas há também paixão. Lentamente a índia estende o braço, pega a mão de Anchieta, coloca-a sobre o peito molhado de suor, sobre o seio esquerdo. Surpreso, angustiado, o padre não sabe o que fazer. O que é aquilo? O que pretende a agonizante? Quer que sinta os ossos avultando sob a pele macerada, quer que sinta o coração batendo cada vez mais fraco no peito cavo? Ou – e a esse pensamento o padre estremece – quer que sinta o seio, o pequeno seio que recém começa a crescer e que logo os vermes devorarão? É um protesto, esse gesto – olha o que fizeste comigo, passaste-me a tua tísica, agora vou morrer – é um pedido de socorro –

ampara-me nesta hora final – ou é lascívia, deboche, coisa do demônio? (SCLIAR, 1997: 73-74)

As formulações analíticas de Anchieta imaginadas pelo narrador tentam sondar a mente da índia, entretanto, conseguem apenas engendrar uma ficção precária e caricatural a respeito do que ela estaria pensando, tudo do ponto de visto do “padre”. As sensações, temores, anseios dos índios foram assassinados com os milhares de guerreiros ou escravos resistentes ao processo violentíssimo da colonização lusitana ou foram lentamente “esquecidos” pelas populações indígenas que se miscigenaram com o branco ou se assimilaram ao processo de civilização e passaram a compartilhar com os portugueses a cultura ocidental, ou quem sabe sobrevivem de uma maneira ou de outra nas mestiçagens biológicas e culturais de diversas etnias que, a despeito da intolerância e do racismo velados, sempre aconteceram e continuam acontecendo no caldeirão étnico brasileiro, sem significarem, contudo, a efetivação da democracia racial. Talvez pudéssemos pensar no Brasil como um país de cultura(s) tão híbrida(s) que até a miscigenação tem aspecto ambíguo: de um lado, apresenta-se com a face hipócrita da permissividade, da complacência às uniões inter-étnicas; de outro, esconde o resquício perverso das teorias de “branqueamento”¹¹ da população através da formação de uma sociedade morena nos trópicos, em que não mais seriam vistos os componentes étnicos africanos e indígenas. O humor escrachado do narrador não permite a existência única da idealização acerca das relações entre Jaci e Anchieta e lança o personagem do padre numa crise provocada pelo suposto desejo do jesuíta pela “indiazinha”:

Olha a própria mão, imóvel sobre o peito de Jaci. E dá-se conta: tudo depende dessa mão. Que ela continue assim, quieta, inanimada, como um bicho morto. Que não se mova, essa mão. Que não se atreva sequer a tremer. Que não escandalize seu dono, porque se o fizer terá de ser cortada, o braço todo terá de ser amputado, o coto cauterizado com azeite fervente (e nem assim o perigo estará afastado; assim como existe a dor fantasma, pode produzir-se aquela suprema aberração que é a tesão fantasma, análoga apenas à paixão do necrófilo). Mas não obedece, a mão. Imperceptíveis abalos já a percorrem, evidência da diabólica energia que nela brota. HorrORIZADO, o padre põe-se a rezar baixinho, pedindo que Deus mantenha paralisada, esquecida, a sua mão. E enquanto está ali orando, Jaci soergue-se, num derradeiro esforço, mira mais uma vez o padre com os olhos arregalados, e tomba sobre a esteira, morta. (SCLIAR, 1997: 74)

¹¹ Uma obra de referência sobre o tema seria: FAUSTO, Boris. *O pensamento nacionalista autoritário*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. Nessa obra, Boris Fausto apresenta o quadro político brasileiro na primeira metade do século XX e analisa as pseudo-teorias do “branqueamento” veiculadas por Oliveira Viana e Azevedo Amaral como parte do discurso nacionalista de caráter autoritário (cf. FAUSTO, 2001: 41-44).

Anchieta não teria nenhuma palavra de consolo para Jaci e, mesmo que tivesse, ela não entenderia. A propósito, em relação aos milhares de índios massacrados num processo de colonização extremamente violento, Anchieta não demonstrou solidariedade nem compaixão. Ao contrário, como refletiu Jaime Ginzburg no ensaio “A origem como inferno: a representação da guerra na poesia de José de Anchieta”, em que se encontra uma análise do poema épico *De Gestis Mendi de Saa*, composto em 1563 em homenagem a Mem de Sá, de autoria de Anchieta:

(...) ao desenvolver uma sobreposição de elementos políticos e religiosos, atribui um valor moral positivo à intervenção portuguesa na tribo indígena. De acordo com a perspectiva ditada no texto, o massacre dos índios deveria ser interpretado como uma verdadeira missão sagrada. Trata-se de libertar as terras brasílicas de forças malignas; de acordo com o texto, em sua origem, antes da chegada redentora dos portugueses, essas terras seriam um inferno governado pelo demônio. (GINZBURG, 1995: 83)

Dessa forma, a perspectiva do narrador d’ *A majestade do Xingu*, ao mesmo tempo que propõe outros parâmetros para o lugar do índio nas discussões sobre etnicidade e formação cultural brasileira, não permite nenhuma idealização sobre a figura histórica de Anchieta e alinha-se à perspectiva de Ginzburg:

(...) E não pense que minha cultura só se refere a coisas estrangeiras, não, Samuel, eu sei tudo sobre Anchieta, e posso contar umas coisas que você nem imagina, a história dele com a indiazinha, você vai gostar dessa, Samuel, eu sei que você é um cara sério, mas quem não adora uma boa história sugerindo sacanagem? (...) (SCLIAR, 1997: 87)

As identidades culturais de índios e judeus russos são abordadas de diferentes maneiras. *A majestade do Xingu* não consagra uma forma de ser índio ou judeu, mas coloca em crise as imagens cristalizadas sob as rubricas dessas identidades e aborda literariamente algumas (poucas) maneiras de se tornar brasileiro. O narrador da obra de Scliar põe em curso página a página a desconstrução de mitos, valores, clichês tanto da cultura judaica do *shtetl* quanto da cultura brasileira. Sua própria trajetória e a de seu pai como imigrantes para os quais a atividade comercial não passava de um mal necessário, definida pelas circunstâncias da vida e da imigração como inevitável, arranha a imagem de “comerciantes natos” e hábeis, item cultural muito freqüente no estereótipo do judeu no Brasil:

Poucos dias depois do enterro, o dono da casa veio falar conosco. Expressou condolências, lamentou a morte de papai, pobre homem tão azarado – e, como era de seu estilo, foi direto ao assunto: pelo que sabia de nossa situação, seria difícil arcarmos com o aluguel, mesmo tratando-se de quantia pequena, o fato era que não

tínhamos de onde tirar nosso sustento. Eu o ouvia quase em pânico, certo de que nos mandaria desocupar imediatamente a casa. Mas não – queria fazer uma proposta: estava precisando de um ajudante na loja, se eu assumisse a tarefa ele nos isentaria do aluguel e ainda me pagaria alguma coisa. Mais: como não tinha herdeiros e já estava velho, era bem possível que no futuro me tornasse seu sócio. Só impunha uma condição: eu deveria me dedicar exclusivamente ao negócio, trabalhando até a noite, se necessário.

Aquilo significava que eu tinha de deixar o colégio. Conteí a conversa a mamãe, que não gostou da idéia – como papai, queria me ver doutor, não trabalhando em uma loja. Pediu-me que não aceitasse, procuraríamos outro modo de ganhar o sustento, Deus haveria de prover. Mas depois da morte de papai eu já não confiava muito na ajuda celestial. De mais a mais, e com o poder que me conferia a nova situação, já tinha decidido: trabalharia com o seu Isaac. E deixaria o colégio. Quem continuaria estudando seria minha irmã. Chamei-a, anunciei: Ana, não posso mais ir à escola, tenho de trabalhar, mas você vai continuar estudando, vai entrar na universidade. Ela me olhava, muito assustada – coitada, era criança, tinha três anos menos que eu – mas levou a sério o recado; aluna brilhante, veio a formar-se em psicologia. Aliás, é uma grande profissional, tem uma enorme clientela, ganha muito dinheiro. De certa forma ela realizou o sonho de papai.

No dia seguinte à conversa com minha mãe e Ana, eu estava na loja. De onde nunca mais saí. Noel formou-se em medicina. Eu me tornei lojista. Pequeno lojista, doutor. Bem pequeno. (SCLIAR, 1997: 77-78)

A passagem acima, em que o personagem conta como chegou ao balcão de uma loja, exemplifica bem a “postura” do narrador diante da identidade cultural construída para o imigrante judeu no Brasil. Embora a solidariedade entre os membros da comunidade judaica do Bom Retiro aconteça a partir da loja, do comércio (e o leitor mais atento perceba que o protagonista atrás do balcão “negocia” muito mais sua identidade cultural que as mercadorias da loja), essa referência cultural é “enfraquecida” pelo fato de o estabelecimento ser um fracasso: “(...) Aliás, o apelido do estabelecimento no Bom Retiro era Loja Não Tem. O que deixava o seu Isaac, o proprietário, possesso; o nome é A Majestade, bradava ele aos debochados vizinhos.” (SCLIAR, 1997: 79) A esse propósito, o primeiro proprietário da loja, também judeu, resiste aos arroubos de modernização do novo ajudante, participando da “má formação” do narrador como negociante (de mercadorias):

(...) Eu lhe fazia sugestões: por que a gente não modernizava a loja? Por que não vendíamos confecção feminina, que ali no Bom Retiro tinha enriquecido vários lojistas? Por que não contratávamos um decorador, um vitrinista, como outros comerciantes faziam? O velho ficava indignado com essas idéias. A loja sempre funcionara daquela maneira, sempre lhe dera de comer, e, Deus ajudando, daria de comer também a mim, a minha mãe e a minha irmã. A verdade é que conhecia cada artigo existente nas prateleiras; tinha de vender, claro, porque loja é isso, é vender, mas não era sem dor que se separava de um novelo de lã, de um carretel de linha. (...) (SCLIAR, 1997:79-80)

Dessa forma, a identidade judaica aparece relativizada, lado a lado com manifestações da cultura brasileira. O feriado semanal religioso judaico no sábado é

substituído pela folga no domingo com direito a futebol e cerveja, e a cabala aparece como possibilidade de orientação transcendental à especulação financeira:

Minha vida foi se tornando uma rotina. Ia à loja todos os dias, sábado, inclusive; aos domingos mamãe preparava um almoço especial e depois eu ia ao futebol – era corintiano, mas não fanático. Tinha alguns amigos, gente que, como eu, começara a trabalhar cedo. Às vezes saíamos para tomar uma cerveja e aí conversávamos, e falávamos de planos, havia um rapaz, bisneto de cabalista, que pretendia ganhar muito dinheiro estudando os números da Bolsa e decifrando, mediante a cabala, a mensagem neles contida; mas nunca saiu disso, do plano; deu para beber, era despedido de todos os empregos, acabou na cadeia por roubo. (SCLIAR, 1997: 80)

Nesse tom, a identidade do personagem é “negociada” entre o judaísmo e uma “brasilidade”, que, segundo o próprio narrador, precisava ser conquistada. O Bom Retiro, bairro paulistano em que a comunidade judaica se instalou, é transformado num local em que aspectos da identidade judaica e características típicas da identidade brasileira se (des)integram e entram em crise, podendo ser interpretados à luz do que Stuart Hall chamou de “celebração móvel” (HALL, 2005: 12-3). A contingência da imigração (ou da fuga) transforma o estrangeiro em portador de uma crise instaurada pelas características físicas, pelo sotaque, pela religiosidade diferente. O imigrante é o outro, o de fora, o estranho. O fato de ter na memória outra casa faz com que ele esteja entre dois mundos, o que muitas vezes adquire os significados muito concretos dos trâmites legais da burocracia oficial, algumas vezes discriminatórios e constrangedores:

Formado em medicina, o Noel veio para o Rio em 1937, junto com a mãe – Salomão Nutels já tinha falecido. Conseguiu com um amigo um emprego no Ministério do Trabalho. Na hora de assinar a papelada, descobriram que não era brasileiro, precisava se naturalizar. Esse processo demorou um ano, doutor. Era a época da ditadura de Getúlio, essas coisas seguiam trâmites misteriosos, um burocrata dizendo que estava tudo certo, outro dizendo que faltava um papel qualquer; um burocrata dando parecer favorável, outro indeferindo o pedido – e depois aquele que tinha aprovado negava e o que tinha negado, aprovava. Um ano. (...) (SCLIAR, 1997: 85-86)

Nem o desenvolto, o carismático Noel Nutels, falando seu “perfeito português de carioca” (SCLIAR 1997: 83), escapou do constrangimento de requerer oficialmente a nacionalidade brasileira. No texto, através da narrativa desses aspectos, o narrador, que dispõe de muito menos instrumentos (ou de instrumentos muito menos eficientes) para a negociação¹² de sua identidade, alude aos complicados meandros sobre o que significava ser

¹² Jeffrey Lesser analisou alguns aspectos dos embates de natureza étnica motivados pela imigração no Brasil do século XX a partir da transposição do conceito, a princípio econômico, de “negociação” para o campo da etnicidade. Para esse autor, (...) “a etnicidade é um tema popular no Brasil de hoje”, um país repleto de imigrantes judeus, coreanos, bolivianos, em que “a língua franca é o português e a cultura em comum centra-se nas oportunidades econômicas e sociais”. (LESSER, 2001: 18)

um imigrante judeu russo no Brasil durante o Estado Novo, contexto em que, como aponta Jeffrey Lesser:

À medida que o movimento comunista brasileiro atingia seu auge em meados da década de 30, políticos e intelectuais ressaltavam os supostos laços entre judeus e comunismo, e notícias na imprensa das capitais estaduais sobre as prisões dos militantes estrangeiros do Partido, Olga Benário Prestes e Arthur Ewert (Harry Berger), chamavam atenção para a origem judaica dos dois. As críticas aos judeus e à imigração judaica na imprensa respeitável refletiam um desejo crescente de limitar ou encerrar as entradas. Os nomeados por Vargas para o Itamaraty começaram a elaborar uma política migratória restritiva, com o apoio de diversos burocratas federais, e em 1937 regras severas barraram a entrada de todos os judeus no Brasil, inclusive dos turistas e daqueles que vinham por razões de negócios. O nativismo brasileiro havia se transformado em uma política antijudaica. (LESSER, 1995: 159)

Na ficção de Scliar, o narrador coloca lado a lado aspectos da memória individual (e familiar) e índices da história cultural coletiva dos judeus do *shtetl*, sempre demonstrando que o significado veiculado pelo discurso da narrativa histórica possui caráter ideológico e político muito forte. Para os políticos e burocratas do Estado Novo a associação entre judaísmo e comunismo¹³ fazia parte de uma manobra estratégica para a legitimação do nativismo racista e intolerante brasileiro, que alimentava idéias de purificação “racial” baseadas no “branqueamento” da população por meio da “importação” de imigrantes de etnia europeia branca e cristã. Para os militantes de esquerda, o engajamento político teve significados ideológicos na luta contra a marcha nazi-fascista, que, a propósito, para os judeus do *shtetl* fora da Europa na época adquiria contornos simbólicos e afetivos até:

Noel era comunista. Curioso: no navio a mãe dele falava horrores dos bolcheviques, tinha longas discussões com o nosso amigo, o marinheiro comunista, ele tentando convencê-la de que Lenin era um grande líder, que estava com a razão, ela replicando que o rapaz não sabia o que estava dizendo, que um dia se arrependeria de falar aquelas bobagens. Mas a dona Berta não servia de exemplo. Os intelectuais, os caras conhecidos pela cultura e pela inteligência, esses eram quase todos comunistas. O comunismo, naquele ano de 1938, parecia a única força capaz de se opor ao nazismo e ao fascismo, que cresciam de forma assustadora e que tinham vários admiradores no Brasil. (SCLIAR, 1997: 89)

Aos poucos toma forma na narrativa a reverência à personalidade de Noel Nutels. Em meio aos absurdos cômicos dos pseudo-índios antropófagos, à liderança da personagem Sarita aos índios considerados por ela o “verdadeiro povo brasileiro” que seria responsável pela revolução comunista no país, à cena do padre Anchieta se contorcendo de desejo pela indiazinha Jaci, Noel é o personagem que representou a possibilidade de uma prática política

¹³ Essa associação era característica também no anti-semitismo europeu, sobretudo no discurso nazista. Uma obra que poderia ser referência para o tema seria TUCCI CARNEIRO, Maria Luiza, *Anti-semitismo na era Vargas*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

pragmática em relação aos índios. De fato, Noel é o único “personagem” do romance a se aproximar fisicamente dos índios, que permanecem para os demais personagens como objetos de desejo, de observação distante ou de imaginação:

Ai, doutor. Como é fácil resumir a vida, não é, doutor? De manhã eu acordava, ia para a loja, sentava atrás do balcão e ficava lendo: isso diz tudo, doutor. Será que diz? Onde está, nessa frase, a sucessão de dias, semanas, meses e anos? Onde estão os momentos de angústia, de tesão, de deleite, de reflexão? Onde estão os peidos? Onde estão os sonhos? Essas coisas somem, doutor, como – a comparação é inevitável – índios no mato. A gente olha o mato lá de cima e o que vê é aquela imensidão verde, no seio da qual devem estar os índios. Mas será que estão lá mesmo? E se estiverem, o que a gente sabe deles? Que usam cocar? Só isso? Índio usando cocar, isso define uma pessoa – mesmo sendo uma pessoa teoricamente simples, teoricamente próxima da natureza. Onde estão, desse índio, a angústia, a tesão, o deleite, a reflexão? Onde estão os peidos? Onde estão os sonhos? Os sonhos dos índios? (SCLIAR, 1997: 96)

Os índios não sumiram apenas no mato, apenas do campo de visão ou da imaginação do narrador. Desapareceram numérica e culturalmente do território brasileiro, exterminados ao longo da colonização, como os judeus do Leste europeu, exterminados pela maior tragédia que o século XX conheceu. As contingências trágicas desses dois massacres étnicos tornam possíveis as comparações entre índios e judeus russos:

A guerra tinha começado, Hitler invadia a União Soviética. Minha mãe, coitada, não dormia: o que será feito de nossa gente, perguntava em prantos. Eu não sabia. Ninguém sabia. Foi só no fim da guerra que ficamos sabendo dos campos de concentração e das câmaras de gás. Estou dizendo isso, doutor, e sei que é apenas uma meia-verdade. Será que não sabíamos dos campos de concentração e das câmaras de gás e dos fornos crematórios? Hein, doutor? O senhor, que conhece a natureza humana, diga: será que não sabíamos? Será que não teimávamos em afastar de nós a medonha suspeita? Apesar de todas as dificuldades, teríamos acesso a alguma informação, se quiséssemos. O Noel, por exemplo, ouvia uma rádio espanhola, acho que clandestina, a rádio Pirineus, uma rádio que a Sarita também ouvia. (...) (SCLIAR, 1997: 97)

Mais uma vez comparando-se ao Noel, o narrador é passivo, não foi capaz sequer de ouvir a rádio que os militantes de esquerda ouviam. Mas, a despeito de sua declarada alienação, “(...) [d]iferente do Noel, eu não queria nada com a política; ia de casa para a loja, da loja para a casa (...)” (SCLIAR, 1997: 85), consegue associar uma quantidade significativa de informações históricas, políticas, ideológicas entremeadas à sua trajetória pessoal. Seu discurso assume a forma de um relato ficcionalmente construído em diálogo com a história do Brasil e com questões relevantes da construção da identidade nacional brasileira do século

XX e da biografia de Noel Nutels, o médico que, devido a sua atuação no campo da saúde pública, tornou-se a verdadeira majestade do Xingu.

3.3. Noel Nutels e os Índios

A majestade do Xingu é uma narrativa ficcional em que as informações sobre a vida de Noel Nutels aparecem entremeadas à “vida” do narrador, personagem caracterizado como “antípoda” do “médico dos índios”. Na ocasião da saída da Rússia para o Brasil, o protagonista encontrou-se com Noel, ambos ainda criança, e mantiveram contato durante a viagem no navio. Tão logo chegaram ao Brasil, as crianças, personagens de uma amizade que tomaria enormes proporções para o narrador, foram separadas. O texto é uma espécie de resultado da admiração à distância do narrador por Noel Nutels, causada pela projeção dos desejos do personagem anônimo na figura da personalidade pública do médico, como se as realizações pessoais e profissionais de Nutels redimissem ou pelo menos amenizassem a coletânea de fracassos acumulados pelo narrador-personagem, observador distante de Noel Nutels, colecionador de fragmentos, que, retirados de jornais impressos, da TV e mesmo do “depoimento” da personagem Sarita, subsidiam a recomposição de parte da biografia do “médico dos índios”:

Em função de seu trabalho, Sarita ia freqüentemente ao Rio. Através dela eu tinha notícias de Noel Nutels. Eu nem precisava perguntar; toda vez que nos encontrávamos ela falava compulsivamente do Noel, de quanto ele era inteligente, alegre, carinhoso. Suspeito que estava apaixonada, tal a sua emoção. Mas, se estava apaixonada (e paixão nela era uma coisa crônica, brotava irresistivelmente e periodicamente em seu tortuoso coração), breve teria uma desilusão: em 1940 Noel se casou. Com uma prima, a Elisa. (SCLIAR, 1997: 95)

Scliar, muito habilmente, utiliza um formato de ficção que simultaneamente reverencia e humaniza o personagem histórico. O recurso de mobilizar outro personagem para fornecer dados sobre o “médico dos índios” confere verossimilhança à narrativa, à medida que a admiração é compartilhada por outras “pessoas” e auxilia na construção de um Noel Nutels de carne e osso, transformado em tema da conversação cotidiana entre o narrador e Sarita. O tom de informalidade é também reforçado pelo viés de oralidade da narração, afinal

de contas, mesmo que o interlocutor do narrador seja “controlado” discursivamente pela forma de tratamento “doutor”, não podemos esquecer que ele está presente. Num fluxo narrativo torrencial que faz uso do destinatário interno à narrativa para manter a característica de “conversa ao pé da cama”, as memórias do narrador são contadas à sombra da vida de Noel Nutels: primeiro, a constituição da família – a saída do *shtetl* para o Brasil, o casamento, o nascimento do filho –, depois a desagregação familiar – a ida do filho Zequi definitivamente para a França, a separação e a ida da esposa para Israel – e o fim da vida na solidão. Tudo sempre permeado pelo desejo de se “reencontrar” com o “amigo” e pela impossibilidade de reatar a amizade, perdida na distância e no tempo:

As perguntas teriam de ficar para depois. Um dia voltei da loja e encontrei Paulina radiante: tinha consultado o médico, e recebera a notícia de que estava grávida. Um filho! A emoção foi tão forte que tive de me sentar. Pensei, com um aperto no coração, em meu pai: como aquele neto teria sido importante para ele! Depois, pensei em Noel e tive vontade de lhe escrever, mas – de novo – o que iria dizer-lhe ficou no rol das cartas imaginárias: Prezado amigo Noel, vou ser pai! Quem diria, Noel! Aquele garoto que corria com você no convés do Madeira – pai, Noel! Gostaria que você estivesse aqui para partilhar essa alegria. Mais, gostaria que você fosse padrinho do nenê. Mas eu sei que você não aceitaria o convite. A verdade é que agora você é importante, Noel. Você é amigo dos intelectuais, você é médico dos índios; eu, eu sou um lojista que mal consegue sobreviver. Sim, leio bastante; aprendi muita coisa, como você poderia constatar, você pode me perguntar coisas, em que ano nasceu Anchieta, o que foi a Semana de Arte Moderna, quem é o curupira – as respostas vêm na hora. Mas acho que você nunca perguntará nada, porque esta carta, Noel, nunca será escrita. (SCLIAR, 1997: 103-104)

Noel Nutels e o narrador-personagem anônimo não se reencontrarão. De certa forma, a distância não permite que o narrador “transporte o médico” totalmente para seu mundo “doméstico”, familiar, mantendo a figura do personagem histórico humanizada apenas até certo ponto. A narrativa transcorre alternando passagens de uma biografia fantasiosa de Noel e das memórias do narrador, protagonista de uma narração vertiginosa, capaz de resumir, em algumas linhas, décadas de história do Brasil, dos índios ou dos judeus (em determinadas passagens, desses dois grupos étnicos simultaneamente), revelando o grande poder de síntese de Scliar. Outra característica marcante d’ *A majestade do Xingu* é que o narrador retoma e reavalia pontos apresentados por outros personagens através do personagem Noel Nutels, como se as caricaturas presentes em Sarita, Isaac Babel ou nos pseudo-índios antropófagos da família de José se prestassem, através da comparação, ao estabelecimento do “possível”, revelado pela atuação política publicamente reconhecida do “médico dos índios”, procedimento narrativo que deixa em evidência o protagonista “histórico” do romance. A trajetória do médico sanitarista promove a retirada do engajamento político do campo da

ironia e das caricaturas, pois a circulação e a atuação política de Noel Nutels no ambiente da administração pública brasileira realizam uma espécie de dobra das estruturas burocráticas em favor dos índios do Brasil central:

O Noel Nutels está trabalhando na Fundação Brasil Central, disse um dia a Sarita. Nós estávamos conversando na loja, onde ela viera me vender uns livros. Isso foi em 1943 ou 1944, não sei bem, às vezes a memória me falha, mas não importa. O certo é que Noel e a mulher, Elisa, tinham sido contratados pela Fundação Brasil Central, recém-criada pelo ministro João Alberto para desbravar e colonizar regiões remotas como o Alto Xingu e o Alto Araguaia. (SCLAR, 1997: 99)

No limiar entre a vida e a morte, a “biografia” ficcional contada na cama do hospital adquire caráter de memória cultural à medida que o narrador fundamenta seu discurso em personagens, fatos e eventos históricos e a ficção simula o ponto de vista de alguém que “tomou conhecimento” dos acontecimentos na época em que se passaram. Em meio aos eventos da “vida” do protagonista, aspectos e personalidades relevantes da história do Brasil são apropriados pelo tom de informalidade das conversas entre Sarita e o narrador e veiculados no fluxo narrativo dirigido ao médico na UTI, no efeito de privilegiar as memórias “pessoais” a que se refere Maria Zilda Ferreira Cury, revestidas, entretanto, de grande valor coletivo por refletirem a respeito do destino dos judeus russos do *shtetl*, sobre a história do Brasil no século XX, sobre a trágica situação dos índios. A Rússia é sempre lembrada, explicitamente ou nas referências culturais utilizadas para analisar circunstâncias e personagens brasileiros:

João Alberto. Legenda viva, aquele pernambucano – até no Bom Retiro era famoso. Um daqueles tenentes que se levantaram contra o governo em 1922, fez parte da coluna Prestes, um grupo rebelde liderado pelo Luís Carlos Prestes, que cavalgou mais de vinte e quatro mil quilômetros pelo interior do país tentando mobilizar o povo para a Revolução. O Prestes era o Budyonny do Brasil; como Budyonny, galopava por caminhos de coragem e valor. Quanto ao João Alberto, era uma figura heróica, um grande patriota. Mas, como comentou a Sarita, a fundação não fora criada só por heroísmo ou por patriotismo; tratava-se de ocupar espaço, de dominar o território do país. (...) (SCLAR, 1997: 99)

A hipótese de que o romance *A majestade do Xingu* pode ser analisado na perspectiva das trocas identitárias e de conceitos como o de “identidade cultural” e “identidade hifenizada” comprova-se ao longo de todo o texto. Nesse sentido, o próprio narrador-protagonista é também personagem da negociação de sua identidade cultural, pois, nas suas formas de expressão, comparação e análise convivem sempre itens culturais do *shtetl* russo, do Bom Retiro, bairro étnico paulistano, do Brasil em geral e, principalmente, dos

índios. Entretanto, ele prefere “enganar” o leitor e projetar a “metamorfose” da hibridização cultural em Noel Nutels, insistindo num discurso lamurioso de auto-vitimização e isolamento:

(...) Nossos caminhos se haviam mesmo separado; ele agora estava no meio do mato, eu na loja. Eu sentado, imóvel; ou – imóvel – olhando para a porta. Às vezes pensando, imóvel. Às vezes, imóvel, lembrando o passado; ou, imóvel, devaneando. Mas imóvel, sempre imóvel. Imóvel como os romances de lã, como as agulhas de crochê, como os carretéis de linha. Imóvel como as prateleiras, imóvel como as cadeiras, imóvel como os livros, imóvel como o talão de notas, imóvel como a lâmpada (mas não imóvel como as teias de aranha; elas nunca estavam imóveis; balançava-as a mais leve brisa). Eu, o covarde, imóvel; Noel, o corajoso, em movimento. Em constante e dinâmico movimento. Como João Alberto ou Prestes, uma hora estava na capital, outra hora no mato. O Noel não parava quieto: ele ia avançando, embrenhando-se mato adentro, cada vez mais dentro do Brasil, cada vez mais brasileiro, brasileiro como a paca, brasileiro como a onça, brasileiro como o saci. (...) (SCLIAR, 1997: 101)

A distância em que o narrador se visualiza em relação aos brasileiros, em relação aos índios, em relação ao próprio Noel parece revelar ressentimento quanto às conquistas do médico, numa admiração ambígua, que reúne sentimentos contraditórios. No exorcismo às imagens de índios evocadas pelas palavras impressas, o narrador manifesta sua repulsa aos *góim*, afinal, ser sobrevivente ao *pogrom*, fugitivo remanescente do *shtetl*, não significa necessariamente ter deixado para trás as fronteiras do preconceito, da intolerância, do racismo:

(...) Eu nada tinha a ver com macacos, com formigas, com jibóias. Tinha a ver com os livros que lia na loja; tinha a ver com as letras, as palavras; e acaso tais livros falavam em índios, e muitas vezes falavam em índios, eu lia o que ali estava escrito, mas recusava as imagens que as palavras evocavam, recusava-me a ver os índios, mesmo em fotos, mesmo em imaginação – eu não tinha nada a ver com índios. Como é que o Noel, nascido na Rússia com eu, judeu como eu, emigrante como eu – como é que o Noel tinha tudo a ver com os índios? Eu não entendia. Não entendia Noel no mato, não entendia o mato, coisa estranha, misteriosa. Na Europa, tínhamos a floresta, e a floresta já era ruim o bastante, com duendes, bruxas e lobisomens. Agora: mato, doutor, era muito pior. Mato, aquela vegetação cerrada, aqueles espinhos, aqueles galhos açoitando a cara, plantas carnívoras até – muito pior. O Noel começaria marchando para Oeste e terminaria perdido no mato, enredado em cipós, picado por insetos venenosos, devorado pelas feras. Dos cossacos tinha escapado. Dos perigos do mato não escaparia. E por quê, afinal, enfrentar os perigos do mato? (SCLIAR, 1997: 103)

A inércia política impede que o narrador compreenda a atuação de Noel Nutels. O que torna a abordagem do romance *A majestade do Xingu* pertinente pelo viés da identidade cultural e da etnicidade é a perspectiva desse narrador-personagem, que não consegue abandonar o preconceito étnico, mas que é personagem de uma negociação identitária entre o *shtetl* e o Brasil, que manifesta medo em relação aos brasileiros, aos índios, porém, ao mesmo

tempo, tem seu discurso atravessado pela “performance” profissional, política e ética de Noel em prol da saúde dos índios. Num certo sentido, pode-se questionar se o narrador substitui o *continuum* preto-branco a que se refere Jeffrey Lesser por um *continuum* judeu russo-índio, afinal o protagonista ficcional do romance rejeita qualquer tipo de aproximação em relação aos índios, referindo-se a eles através de uma alteridade radical, que nos remete às idéias de Darcy Ribeiro sobre a identidade indígena no Brasil:

Índios e brasileiros se opõem como alternos étnicos em um conflito irredutível, que jamais dará lugar a uma fusão. Onde quer que um grupo tribal tenha oportunidade de conservar a continuidade da própria tradição pelo convívio de pais e filhos, preserva-se a identificação étnica, qualquer que seja o grau de pressão assimiladora que experimente. Através desse convívio aculturativo, porém, os índios se tornam cada vez menos índios no plano cultural, acabando por ser quase idênticos aos brasileiros de sua região na língua que falam, nos modos de trabalhar, de divertir-se e até nas tradições que cultuam. Não obstante, permanecem identificando-se com sua etnia tribal e sendo assim identificados pelos representantes da sociedade nacional com quem mantêm contato. O passo que se dá nesse processo não é, pois, como se supôs, o trânsito da condição de índio a brasileiro, mas da situação de índios específicos, investidos de seus atributos e vivendo segundo seus costumes, à condição de índios genéricos, cada vez mais aculturados mas sempre índios em sua identificação étnica. (RIBEIRO, 2004: 113)

A postura do narrador em relação às questões étnicas na ficção põe em destaque a alteridade do índio em relação ao judeu russo. Porém, ao escolher o personagem histórico Noel Nutels como destaque na narrativa de suas memórias, o protagonista incorre na impossibilidade de manter a questão étnica circunscrita à alteridade radical: a figura do “médico dos índios” passa a ser necessariamente associada à solidariedade étnica em relação aos grupos étnicos isolados no Brasil central e à negociação identitária, mesmo que a solidariedade e a negociação estejam fora da capacidade de compreensão do narrador, mesmo que os esforços dele sejam inúteis para a compreensão das opções pessoais e políticas feitas por outro judeu do *shtetl* no Brasil:

Noel entre os índios.
São índios, mesmo. Índios de verdade. Não os comanches de filme, aqueles que atacam o forte em meio a horrível alarido e que a cavalaria, chegando no momento exato, dizima; não os índios dos blocos de carnaval, aqueles que sambam na avenida; não os comportados índios que aparecem no quadro da primeira missa; não, não, não. São índios de verdade que Noel vê, os índios do Xingu. Há milênios vivem na região, desde que, atravessando o estreito de Bering, chegaram da remota Ásia. Nus, o corpo pintado, penas de pássaro e batoques atravessados nas orelhas, no nariz, nos beijos, são criaturas da natureza, em harmonia com o cenário: com o mato, com o rio, com as borboletas que por ali voejam, com os pássaros pousados nas árvores, com o céu azul. Quem destoa do cenário é o Noel. O branco Noel, o bigodudo Noel, o cidadão Noel, o judeu Noel – o que faz ali? Vai pra casa, Noel. Vai, anda de uma vez. Desaparece. Volta para o Rio, Noel. Volta para os bares, para

os restaurantes. Melhor ainda – volta para Ananiev, Noel, lá é o teu lugar, judeuzinho. (SCLIAR, 1997: 108)

Na escala de alteridades do narrador, os índios dos filmes norte-americanos, um conjunto de componentes de alguma alegoria carnavalesca fantasiados de índios ou os índios pintados no quadro sobre a primeira missa na colônia, mediados por processos de produção de imagens visíveis, não seriam estranhos. Essa passagem demonstra que o personagem de Scliar foi “educado” para lidar com as representações dos indígenas baseadas em parâmetros de recepção culturalmente aceitos: todos estamos mais ou menos “treinados” para ver os índios pintados, na tela do cinema ou numa escola de samba qualquer; ver os “índios de verdade” é bem diferente. O narrador parece se reportar a uma série de ficções sobre os índios, construída para que de alguma forma recebamos imagens circunscritas à nossa fantasia de sociedade dócil, tolerante em relação à diversidade étnica e assim não termos de lidar com a contingência das populações indígenas remanescentes, que expõem demandas concretas por condições dignas de existência e pelo respeito das instituições públicas e oficiais pelas peculiaridades étnicas desses sobreviventes. Já entre os índios, Noel Nutels é submetido a um teste: tendo como auxílio a intermediação de um intérprete que domina a língua dos índios, o médico é levado à presença de uma menina febril, doente em estado grave:

Vamos ver, murmura, e, cautelosamente estende a mão, pousa-a no tenso ventre da menina. A branca mão sobre a pele cor de bronze. Quieta a princípio, a mão começa a se mover, explorando os quadrantes abdominais. O que anima essa mão? A ânsia do diagnóstico? A piedade pela enferma? Está, a mão, repetindo os rituais místicos dos reis medievais, o toque real, supostamente capaz de curar escrófula? Trata-se de encenação, trata-se de ciência – ou trata-se da mistura das duas coisas? (SCLIAR, 1997: 112)

A comparação ao episódio do padre Anchieta com a índia Jaci é inevitável. Aliás, um dos procedimentos recorrentes no romance é a utilização de passagens que estão em posição de paralelismo, como a fraude que o pai de Sarita comete contratando falsos índios para ouvirem as palavras de ordem da filha militante e que mais tarde o próprio narrador “repetirá” escrevendo cartas e falsificando a assinatura de Noel Nutels para conquistar o filho rebelde, também militante. Essas passagens paralelas alinham-se à continuidade que o narrador apresenta em relação a seu pai e ao primeiro proprietário da loja A Majestade, ambos com poucas ambições, pouco audazes, nada empreendedores. No caso da comparação entre Noel e Anchieta, ao contrário do jesuíta, o médico prossegue tentando chegar ao diagnóstico sem “segundas” intenções, a não ser a de ser aceito entre os índios. Novamente a mão, como na

passagem da morte da indiazinha Jaci, adquire relevância simbólica no texto; novamente uma analogia reverencia o “médico dos índios”:

Noel termina de preparar a solução. Num rápido movimento, aplica a injeção no braço da indiazinha. A picada da agulha arranca-a ao torpor: com inesperada fúria, agarra a mão do médico – e a morde com vontade. Os índios riem. Não lhes desagrada ver um branco assustado, mas não é só isso, estão aliviados, felizes. Se mordeu o doutor, a menina deve estar melhor. (SCLIAR, 1997: 112)

No trecho acima, a mordida da índia na mão do médico recoloca a antropofagia de forma cômica mas não ridícula e absurda, como na passagem da degustação do braço do pai do narrador pela família de pseudo-índios canibais. O médico, entre os índios, começa a ser tratado como “branco” e temos um exemplo das negociações identitárias que perpassam *A majestade do Xingu*: a expressão “branco”, utilizada para designar etnias da Europa central, abrange para os índios todas as etnias de homens “civilizados”, todos os grupos étnicos formados por não-índios. Curiosamente, Noel Nutels, imigrante judeu russo refugiado do *shtetl*, torna-se “branco”. Algumas linhas à frente, as trocas culturais passam para o terreno da gastronomia:

Já se sente à vontade na aldeia, o Noel, como se os índios fossem gente sua. O cacique convida os brancos para comer, eles aceitam. Sentam-se todos no chão, um dos índios traz um cesto; tira dali um punhado de uma coisa polvorenta e lhes oferece. Noel prova, acha bom. O sargento também prova, mas estranha o gosto: que tipo de comida é aquela? É gafanhoto torrado, explica o intérprete, eles gostam muito, os senhores não devem recusar, considerarão uma ofensa. (...) (SCLIAR, 1997: 113)

A reação do sargento, integrante da estrutura governamental que viabiliza a presença e o trabalho de Noel Nutels no Xingu, ao prato inusitado, à cultura “exótica” dos índios, é típica de um homem civilizado tentando fazer com que os selvagens esqueçam-se da ofensa utilizando objetos culturais desconhecidos, inéditos para os índios, mas supostamente de pouco valor para os “brancos”:

(...) O sargento tenta, bravamente, ingerir a exótica iguaria, mas não consegue, não lhe desce, parece-lhe sentir os gafanhotos ainda vivos arranhando-lhe a garganta. Numa tentativa de se recuperar, pede licença, vai até a barraca, volta com uma lata de bolachas cream cracker, oferece-as ao cacique. Agora são os índios que estranham a oferenda; o cacique prova uma bolacha, mastiga um pouco e cospe, enojado. Mostra-se porém fascinado com a lata, grande, reluzente. Arrebata-a das mãos do sargento, joga fora as bolachas, coloca ali os gafanhotos torrados – e continua a comê-los. Pelo menos a lata eles aceitam, suspira o militar, aliviado. (...) (SCLIAR, 1997: 113-114)

Observa-se no romance de Scliar a transformação do Xingu, um dos símbolos da identidade nacional brasileira, patrimônio da beleza “extravagante” e “exuberante” e da grande diversidade biológica dos trópicos, num cenário de trocas culturais entre os personagens da narrativa (Noel, judeu russo, o sargento, ao que parece, “brasileiro nato”, e o intérprete, que, segundo a classificação de Darcy Ribeiro, seria um “índio genérico”), num lugar onde as identidades culturais (judaicas, brasileiras, indígenas) têm suas crises explicitadas. Os embates entre diferentes etnias que, segundo o conceito de “etnicidade hifenizada” desenvolvido por Jeffrey Lesser para analisar a “justaposição de etnias” no “ambiente histórico” da sociedade brasileira do século XX, negociam e encontram suas expressões em diversas formas híbridas de manifestação da(s) identidade(s) brasileira(s), provocam no sargento e no intérprete sentimentos e reações distintas, mas que têm em comum o temor em relação ao ímpeto violento e antropófago dos índios. Há uma contraposição eminente entre a perspectiva antropológica de Darcy Ribeiro, que considera o índio como alterno radical em relação à identidade brasileira, e a concepção deste estudo ao analisar a identidade do índio brasileiro como híbrida e hifenizada, num ponto de vista fundamentado pelos conceitos de “identidade hifenizada” – elaborado por Jeffrey Lesser – e de “identidade cultural” – desenvolvido por Stuart Hall.¹⁴ *A majestade do Xingu* constitui-se como objeto ficcional que aborda a polêmica sobre a identidade cultural dos índios brasileiros e que põe em crise uma série de significados discursivamente cristalizados, mas que, postos em movimento no universo literário contemporâneo de releitura, encenam a complexidade histórica presente nas relações étnicas responsáveis pela “formação” imaginária ideológica sobre o Brasil:

(...) O sargento não sabe quem é o bispo Sardinha e Noel tem de explicar que o religioso foi comido pelos índios. Quais índios, pergunta o sargento, olhos arregalados, estes índios? Vive instantes de sobressalto, esse homem ainda jovem, há pouco vindo do Rio de Janeiro: essa é sua primeira missão no Xingu. Noel sorri. Não, diz, foram outros índios, e em outros tempos. Além disso – mira o franzino sargento – acho que você não seria exatamente o prato que eles escolheriam. O sargento ri. Gosta de Noel, acha-o engraçado. E o doutor é autoridade, é preciso rir das piadas das autoridades. (SCLIAR, 1997: 113)

Nesse ponto da narrativa a literariedade do texto tona-se mais evidente porque, embora existam traços de biografia e história no romance, é através da representação ficcional

¹⁴ Cabe ressaltar que a aplicação do conceito de “identidade hifenizada” às circunstâncias étnicas dos índios brasileiros consiste numa espécie de transposição das formulações de Lesser para este estudo. A utilização desse conceito deve-se à análise do historiador americano sobre as várias identidades híbridas de imigrantes de diversas etnias recém-chegados ao Brasil no século XX. Também as diversas etnias indígenas brasileiras são portadoras de identidades próprias, específicas. Reconhecer a utilização da expressão “índios brasileiros” significa aplicar por analogia o conceito de Lesser, sem desprezar as peculiaridades das etnias tribais brasileiras.

que as sensações e reações dos personagens são apreendidas. O narrador comporta-se como um ventríloquo manipulador de fantoches, que, ao invés de simular as “vozes” de personagens como o cacique, o intérprete, o pajé e o sargento, apropria-se das supostas “falas” deles, “participando” à distância como um coordenador da encenação da violência da aculturação a partir da perspectiva dos índios ou mesmo do ponto de vista de Noel Nutels. Toma forma na literatura a manifestação de atores que ou ficam de fora do registro oficial dos documentos históricos ou são representados de modo a serem silenciados. A prosa ficcional presta-se, dessa maneira, ao preenchimento de lacunas que o discurso da história oficial jamais poderá realizar ou ao registro dessa impossibilidade, já que no romance os índios não falam, mas recebem “voz” e são animados a partir da imaginação do narrador. Nessa espécie de “teatro identitário”, aspectos que não fazem parte da ação propriamente dita (sentimentos, pressentimentos, sonhos, etc.) possuem importância peculiar, pois neles encontramos grande parte do “drama” identitário que emerge no romance. Sotaques, incômodos provocados pela utilização de sapatos e roupas e maus pressentimentos caracterizam os personagens em crise com suas identidades culturais:

(...) É um homem nervoso, esse intérprete, um índio que ainda jovem deixou a aldeia e foi para a cidade, fascinado pelo modo de vida do branco: as casas, os carros, o rádio, a geladeira. Voltou, mas como funcionário do Serviço de Proteção ao Índio. Veste-se como os demais funcionários; como eles, se refere jocosamente aos indígenas, chamando-os bugres. No fundo, porém, continua um índio. Seu português tem forte sotaque, as roupas tolhem-lhe os movimentos, as botinas machucam-lhe os pés. E é um homem atormentado, tem maus pressentimentos quanto ao futuro. Se algum dia as tribos se revoltarem contra os brancos, seguramente estará entre os primeiros a serem executados; os índios o aprisionarão e o torturarão lentamente até a morte. Depois arrancarão seu coração e o jogarão na fogueira: coração de traidor não é para ser devorado por valentes, é para ser incinerado. Aos olhos do intérprete o doutor Noel é uma espécie de santo protetor; tem certeza de que esse homem bom e risonho o salvará de qualquer perigo. (SCLIAR, 1997: 114)

O intérprete não está nem no lugar dos “brancos” nem no dos índios; sua posição é intervalar e sua identidade cultural talvez possa encontrar expressão no compósito “índio brasileiro”, pois, devido à assimilação de itens próprios à civilização construída pelo homem “branco”, chega mesmo a reproduzir o preconceito ao referir-se a seu grupo étnico de origem como “bugres”; no entanto, não “consegue” apagar as marcas do passado e se tornar totalmente “brasileiro”, “ferindo” os ouvidos dos “brancos” com seu português “tosco” e sentindo-se incomodado pelas roupas, pelos calçados. Talvez o intérprete seja o personagem que mais se aproxima do narrador, que também se julga incapaz de se “abrasileirar”. No palco do Xingu, em que todas essas identidades se chocam, Noel Nutels é o único personagem

projetado além dos incômodos. No centro da encruzilhada em que o Xingu se transformou devido, em parte, a sua própria presença, o médico é um escudo tanto para o sargento quanto para o intérprete. Personagem também animado pelas projeções do protagonista, Noel representa um alívio para os pesadelos, delírios e devaneios do narrador, repletos de índios e da insistente Rússia (do *shtetl*), sempre presos ao passado, atrás do balcão d' A Majestade ou sobre a cama da UTI:

Noel não voltará. O caminho que percorreu, e que continuará a percorrer, é irreversível. Ele não está fechado numa lojinha como eu. Ele não está encerrado na cápsula do tempo. Noel está livre. Verdade, é uma encruzilhada, o lugar onde ele está. Ali se encontram dois caminhos, o dos índios que vieram da Ásia, o dele desde Ananiev. Nesse ponto de interseção, fora do espaço, fora do tempo, nesse entrecruzamento de destinos, Noel sente-se liberto. Respirando o ar puro, sutil do Xingu. Para trás ficou a cidade do Rio de Janeiro: os prédios maciços, as ruas cheias de gente; a fumaça dos ônibus, os gritos dos vendedores ambulantes, a ansiedade, o frenesi. Para trás ficou o navio de emigrantes, para trás ficou Ananiev. Noel libertou-se. Está feliz. (SCLIAR, 1997: 108-109)

Como benfeitor dos índios, Noel adquire autoridade capaz de proteger os demais “brancos” da fúria selvagem da tribo. O texto revela através dos demais personagens como o “brasileiro” está distante territorial e culturalmente dos índios “de verdade” no século XX, mas também aborda as diversas distâncias interpostas entre pessoas de classes sociais desfavorecidas, como o sargento, numa escala estabelecida pela sociedade capitalista de consumo, que na contemporaneidade é a grande responsável pelo “ingresso” na identidade brasileira. Dessa forma, o sargento, ao invés de apresentar aos índios algo que para ele deveria ter pouca importância, oferece as bolachas *cream cracker*, que desejou durante toda a infância pobre. Numa passagem coerente com o contexto de denúncia sobre a miséria de grande parte da população brasileira, que chega a instituir a tuberculose como índice fundamental da “cidadania” brasileira, “ser brasileiro” significa sonhar com o acesso a uma série de bens de consumo muito triviais, que destruirão no dia-a-dia a cultura indígena:

(...) A lata é a introdução ao processo civilizatório: depois da lata virão os pratos, os talheres, os móveis, os eletrodomésticos. Os índios deixarão de andar pelados, usarão roupas decentes, falarão português. Serão gente. E aí sim, valorizarão as bolachas *cream cracker*. Como o sargento, que durante toda a sua infância de menino pobre sonhou com essas bolachas e só no quartel teve acesso a elas. Os índios não sabem o que estão perdendo. Por alguma razão são índios. (SCLIAR, 1997: 114)

O tom sarcástico denuncia que os índios estão perdendo o ingresso em uma civilização, em que desejarão as bolachas *cream cracker*, índice do internacionalismo, e

remonta às fantasias dos judeus do *shtetl*, que, enquanto estavam na Rússia, sonhavam com um Brasil paradisíaco, com montanhas de açúcar, frutas espalhadas pelo chão à espera de quem as consumisse. De uma forma ou de outra, junto com Noel chegarão ao Xingu roupas, sapatos, medicamentos, comportamentos, sotaques, que farão parte de um processo degradante para a cultura indígena. N' *A majestade do Xingu*, para os índios, que Darcy Ribeiro considera alternos aos brasileiros, a aculturação acontece como processo de negociação, em que culturas distintas hibridizam-se numa espécie de mestiçagem cultural historicamente perversa mas muito concreta, em circunstâncias que extrapolam binarismos. O narrador, ainda que pretenda manter os índios distantes de sua identidade judaica formada no *shtetl*, acaba tornando-se permeável à negociação a partir de objetos culturais (tidos como) próprios da identidade brasileira, e a solidariedade de Noel denuncia a proximidade étnica instaurada a partir e por causa das tragédias responsáveis pelo extermínio de povos e pelo apagamento ou silenciamento de determinadas culturas:

Alguém lhe toca o ombro: é o intérprete. O cacique quer falar com o senhor, diz. Noel vira-se e ali está o cacique. À luz da madrugada, já não parece a esplêndida figura do dia anterior: nenhum enfeite, nenhuma pintura, nada, é bugre mesmo. Mas mostra-se grato: já esteve na oca, já viu a menina, já se convenceu de que sobreviverá, graças ao doutor Noel. Minha gente, diz, e o intérprete traduz suas palavras com evidente embaraço, sofreu muito por causa de vocês, brancos. Nós éramos fortes e saudáveis, agora andamos por aí, sem forças, e de repente começamos a emagrecer, e a tossir, e a escarrar sangue. O nosso povo está condenado, será que ninguém vai fazer nada por nós? Começa a chorar, um chorinho sentido, manso, as lágrimas correndo-lhe pelo rosto, caindo na areia da margem do rio. Noel olha-o, comovido e surpreso. Nunca imaginara ver um índio chorando. Lembra um velho judeu sentado nas ruínas da sua casa, depois do pogrom, em Ananiev, soluçando e perguntando, Até quando teremos de derramar nossas lágrimas, até quando. Com a ajuda do intérprete, Noel tenta consolar o cacique. Trará outros doutores, trará remédios, os índios já não estarão entregues à própria sorte. O cacique parece não ouvir; fita, em silêncio, as águas do Xingu. Noel suspira. Suspeita que a pergunta do índio, como a do velho de Ananiev, ao fim e ao cabo ficará sem resposta. (SCLAR, 1997: 115)

Nessa passagem, o chorinho triste e desolado do cacique, autoridade “política” na cadeia de distribuição das atividades e funções tribais, é comparada à do velho judeu solitário de Ananiev, que dirige sua pergunta quem sabe à providência divina sobre o destino coletivo de seu grupo étnico, esmagado pela violência dos *pogroms*. Através do discurso indireto livre, o narrador assimila em seu discurso a “voz” do cacique e as reflexões de Noel Nutels, que, responsáveis pelo resgate da “voz” do velho judeu, propõem uma perspectiva crítica para os massacres étnicos de judeus russos e de índios brasileiros. A cena nos reporta ao fragmento da incineração da barba do *schochet* da aldeia de Noel: responsável por alguns procedimentos

rituais religiosos próprios do judaísmo do *shtetl*, como a circuncisão e a preparação da carne para consumo, o velho tinha barba longa, símbolo da crença judaica de que os fios não podiam ser mutilados por representarem os desígnios do criador, cruelmente queimada por um cossaco, numa referência covarde à passagem bíblica da sarça ardente. À medida que faz emergirem memórias dos massacres violentamente impostos aos judeus do *shtetl* e aos índios do Xingu, o personagem de Noel Nutels “funciona” na narrativa como uma espécie de eixo em torno do qual as tragédias étnicas de judeus russos e índios giram, sem que as diferenças se apaguem e sem que as relações entre o médico e os índios sejam “romantizadas”:

O pajé da tribo não gosta de Noel. Evita-o como pode. Finalmente, e por insistência do cacique, vai conhecer o médico. Noel cumprimenta-o efusivamente: você vai me ajudar a tratar os doentes, diz, eu dou os remédios e você espanta os maus espíritos. E ri gostosamente.

Mais uma vez embaraçado (embaraço é a regra na vida desse homem colocado numa fronteira de culturas, na terra de ninguém entre brancos e índios), o intérprete traduz o comentário. Que o pajé não acha engraçado. Noel representa uma ameaça. Até então, cabia ao pajé o tratamento dos doentes; uns se salvavam, outros morriam, mas de qualquer maneira tinha ascendência sobre a tribo. Agora algo se rompeu, a delicada trama de crenças tecida através dos tempos. Antes a cura era feita através da invocação dos espíritos, da defumação do paciente com charutos de folhas, da administração de poções mágicas; rituais de que todos participavam, se não ativamente, então pela fé, a fé no poder dos deuses. Se a cura ocorria, todos celebravam; se o paciente morria, resignavam-se. Morrer era um evento esperado; morriam os que tinham de morrer. Era normal que alguém, em algum momento, optasse pela morte como um fim natural da vida. (...) (SCLIAR, 1997: 118)

O embate entre Noel Nutels e o pajé assume a forma do embate cultural coletivo, pois instaura a crítica a respeito das significações culturais da aculturação e da assimilação (ou do desejo de assimilação) dos índios através da mudança de significado da doença e da morte para a tribo. Mesmo a tentativa de conquistar o pajé, em que Noel solicita o auxílio do feiticeiro da tribo no tratamento dos doentes, “soa” artificial: “você vai me ajudar a tratar dos doentes, diz, eu dou os remédios e você espanta os maus espíritos. E ri gostosamente”¹⁵ (SCLIAR, 1997: 118). Não podemos nos esquecer de que Noel Nutels, embora tenha se dedicado a cuidar da saúde dos índios, além de não demonstrar credulidade em relação aos cultos de fé indígenas, instaurará na tribo a dimensão técnica individualista da medicina, que, de certa forma, minimiza os aspectos coletivos, rituais e transcendentais de viver e de morrer (não podemos esquecer que o narrador está internado, morrendo sozinho em um hospital):¹⁶

¹⁵ A propósito dessa passagem, conferir BEAUDET, Jean-Michel. “Rir. Um exemplo da Amazônia”. In: QUEIROZ, Ruben Caixeta de; TUGNY, Rosângela Pereira de (Orgs.). *Músicas africanas e indígenas no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 131-156. Nesse ensaio, o autor analisa as diversas formas e significados do riso entre os índios Wayãpi do Oiapoque. Com base na análise de Jean-Michel Beaudet, podemos inferir a dimensão “agressiva” da risada de Noel durante o “diálogo” com o pajé.

¹⁶ O respeito aos aspectos coletivos dos “objetos” culturais em comunidades étnicas remanescentes indígenas e negras é um desafio para a consolidação da democracia brasileira. Victor Lúcio Pimenta de Faria faz, no ensaio “Algumas questões sobre direitos autorais no contexto do Congado mineiro”, uma reflexão sobre a dificuldade de uma legislação brasileira, preparada para resguardar os direitos autorais na

(...) As plantas morrem, não morrem? Os animais morrem, não morrem? Até o sol morre a cada dia, por que alguém cansado de lutar contra a doença ou a velhice não haveria de morrer? Já a cura era diferente: a afirmação do poder do pajé, mas também uma vitória da tribo, um triunfo da fé coletiva. Um doente se salvava se o seu sofrimento fosse capaz de mobilizar o instinto vital, a vontade de viver da tribo inteira, expressa nas preces e nas danças. Agora vinha o doutor branco com seus aparelhos e suas injeções e curava a índiazinha sem reza, sem dança, sem defumação, sem nada. O resultado é previsível: os doentes, os familiares, o próprio cacique, todos optarão pela medicina dos brancos. É possível que os velhos da tribo continuem a procurá-lo, mas os jovens, que olham os brancos com admiração, que querem se vestir como os brancos, que querem ir para a cidade dos brancos, viver como os brancos, os jovens não quererão mais saber de pajés. Mesmo que todos os feiticeiros das tribos se unam, mesmo que formem uma coligação no Xingu, não conseguirão reverter a situação. (SCLIAR, 1997: 118-119)

No jogo das relações entre “brancos” e índios, há um complexo de possibilidades identitárias que põe em crise as identidades culturais dos personagens do lado de dentro ou do lado de fora da “identidade brasileira”, a partir da crise por que passa o narrador-personagem. A ação em *A majestade do Xingu* fundamenta-se nas identidades culturais, nos embates, nas negociações entre os personagens, transfigurados em representantes de suas respectivas etnias. A relação entre prestígio e medicina, cara à comunidade judaica do *shtetl*, chega até o Xingu: “(...) Não. O pajé sabe que contra um doutor branco não tem a menor chance. Melhor é unir-se ao inimigo. Pode derrotar o adversário usando as armas deste: os medicamentos. Não como pajé, claro; tem de se tornar médico dos brancos, como Noel. (...)” (SCLIAR, 1997: 121)

No texto, nenhuma identidade está segura e, como aponta Stuart Hall, “a identidade é uma questão de tornar-se”, somente porque a fantasia do narrador atribui vozes aos personagens índios, como o cacique e o pajé, é que a identidade de Noel Nutels transita entre a de “médico dos índios” e a de “médico dos brancos”. Dessa forma, há uma forte relação entre a polifonia e a releitura da “história a contrapelo”, como refletiu Walter Benjamin no ensaio “Sobre o conceito da história” (BENJAMIM, 1994: 225), e a ficção tenta representar uma série de situações, sentimentos, rancores e desconfianças causados pelos embates culturais; afinal, mesmo que Noel Nutels tivesse intenções humanitárias, sociais, políticas, ideológicas e até antropológicas “aprováveis”, a distância entre ele e os índios do ponto de vista cultural torna verossímeis o tipo de “comportamento” apresentado pelo pajé e pelo cacique. Além disso, não se deve desprezar o tom ressentido do narrador, para quem Noel Nutels, mesmo que quisesse ser “médico dos índios”, jamais deixaria totalmente para trás seu

perspectiva do indivíduo, reconhecer os direitos autorais em dimensões étnicas coletivas como as do Congado. FARIA, Victor Lúcio Pimenta de. “Algumas questões sobre direitos autorais no contexto do Congado mineiro”. In: QUEIROZ, Ruben Caixeta de; TUGNY, Rosângela Pereira de (Orgs.). *Músicas africanas e indígenas no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 93-99.

passado de judeu do *shtetl*; é cômodo para o protagonista ficcional pensar que Noel conseguiu, no máximo, repetir o percurso do médico judeu do conde Alexei ao tornar-se “médico dos brancos”. Mas, como o Xingu abriga possibilidades de transição de uma identidade cultural a outra, ou mesmo a reunião de vários itens na construção de identidades culturais muito complexas, algumas páginas adiante, a atuação criminosa do grileiro João Mortalha provoca a mudança de opinião do pajé em relação a Noel Nutels:

Problemas, problemas. Aos jagunços, parece que João Mortalha está hesitando; parece-lhes que o chefe está com pena dos índios. Ora, tal hesitação compromete o êxito da empreitada, na qual estão diretamente interessados: João Mortalha lhes prometeu uma parte das terras. Diante do risco de uma rebelião dos jagunços, João Mortalha decide agir. Um surto de varíola em Goiânia facilita as coisas; ele viaja até lá, consegue comprar guarda-roupas completos, uniformes escolares inclusive. Mas, quando vai espalhar as roupas nas trilhas, recebe uma notícia perturbadora: um médico, um tal de doutor Noel, está vacinando os índios. E parece que se trata de vacina antivariólica. João Mortalha manda o mais esperto dos jagunços investigar. Ele volta com a informação: sim, é a vacina contra a varíola que o doutor está aplicando. Protege durante dez anos no mínimo.

Dez anos? João Mortalha se assusta. Não pode esperar tanto tempo, precisa liquidar os índios logo, mesmo porque os bugres se reproduzem bastante. Mas o que pode fazer contra um médico? Não pode impedi-lo de aplicar vacina, o homem trabalha para o governo, tem militares junto com ele. Há uma esperança: o pajé. João Mortalha sabe que ele não gosta do médico dos brancos. Talvez algum presente, uma boa faca por exemplo, convença o feiticeiro a alertar a tribo contra a medicina dos brancos; mas é vã a esperança, segundo informa o jagunço, o pajé está até colaborando com o doutor Noel, incentivando os índios a se vacinarem. (...) (SCLiar, 1997: 126)

A majestade do Xingu interroga e desloca uma série de pontos cristalizados, como as imagens dos primeiros habitantes, “donos” da terra. O contato entre os índios e os homens civilizados é teatralizado e a ficção pode especular a respeito da reação dos índios, seus sentimentos, seus temores. Um ponto a se destacar na “comparação” entre índios e judeus russos, central na trama da narrativa, é que a violência é o fator de aproximação entre esses dois grupos étnicos. Mas no enredo do romance não é apenas a violência física que se torna alvo do olhar crítico do narrador; também a violência do processo de aculturação dos índios, “transformados” em estrangeiros em seu próprio lar, e do próprio personagem que narra, como protagonista de uma relação “traumática” com a identidade brasileira. Seu tom pessimista e lamurioso, melancólico até, denuncia que a civilização brasileira fundou-se sobre o massacre dos índios e reserva para eles um lugar específico, mantendo-os material e culturalmente circunscritos: ser índio significa, nessa perspectiva, ser estranho à cultura nacional, formar às margens da sociedade luso-americana “obstáculos” à soberania nacional, “quistos” culturais ou étnicos, para utilizar uma expressão consagrada pelo vocabulário da eugenia e freqüente entre os racistas brasileiros da década de 30 (LESSER, 2001: 213). Dessa

forma, os índios, refugiados para o Brasil central, continuaram no século XX (e continuam no começo do XXI) sendo vítimas de ações perversas e violentas, continuam sendo exterminados e silenciados, e é nesse sentido que o romance adquire contornos de denúncia contemporânea sobre o massacre étnico ainda em curso, que repetiu e repete metodologias consagradas pela colonização: “(...) Depois de desperdiçar muita munição, João Mortalha resolve mudar de estratégia; a conselho de um garimpeiro, recorrerá a um método que funciona desde o período colonial. Trata-se de transmitir varíola aos índios. (...)” (SCLIAR, 1997: 125)

O contraponto às ações de extermínio acontece no resgate da trajetória política de Noel Nutels, que coloca em pauta outros vultos históricos que atuaram como indigenistas, mas não pretende erguer monumentos que escondam mais uma vez sob suas sombras o aspecto bárbaro da construção da civilização de matriz ocidental nos trópicos:

As dúvidas desse homem tinham alguma razão de ser, doutor. Poucos se aventuraram a penetrar no Brasil central por amor à natureza ou aos índios. Rondon era exceção, doutor. Os irmãos Villas-Boas eram exceção. A regra era o João Mortalha: o safado atrás de terras ou riqueza. Algumas vezes eram estrangeiros. O cara que está em busca da Cidade Perdida, conhece o tipo? Como o Fawcett. (SCLIAR, 1997: 131)

As imagens da terra a ser “descoberta”, a ser “desbravada”, como o local que esconde riquezas capazes de transformar um aventureiro mais corajoso em milionário da noite para o dia deslocam-se, junto com os índios, para o ambiente obscuro e obtuso da selva do Brasil central, uma espécie de fetiche para alguns europeus empreendedores e fantasiosos:

(...) E um dos livros que li foi uma biografia do coronel Percy Harrison Fawcett, militar e explorador inglês nascido em 1867. Fawcett era fascinado pela lendária Atlântida. Lendária, não; para ele a Atlântida realmente existira; tinha em sua casa uma estatueta, presente do amigo Rider Haggard, o autor de *As Minas do Rei Salomão*, e que era supostamente obra dos atlantes. O Brasil incendiava sua imaginação: os índios loiros, as minas de Muribeca, as cidades dos fenícios, o Eldorado, todas essas lendas do sertão brasileiro o atraíam irresistivelmente. Aqui seguramente estaria a Cidade Perdida com todas as suas fabulosas riquezas, à espera de um audacioso descobridor. Veio para o Brasil e, com base em alguns documentos e algumas informações, mas principalmente movido pelo desejo de viver a aventura de sua vida, embrenhou-se na selva e, em 1925, desapareceu. (...) (SCLIAR, 1997: 131)

A majestade do Xingu constitui-se como objeto cultural crítico por instaurar crises em imagens sobre o Brasil consolidadas pelo imaginário coletivo, dentro e fora do país. Ao longo do século XX, tópicos culturais como o exotismo e o erotismo “impressos” historicamente nos corpos dos índios e dos negros aliaram-se às visões do paraíso, e encontram-se até o início do século XXI associados no turismo de forte apelo sexual, mantido

pelas estruturas da desigualdade socioeconômica brutal brasileira, praticado prioritariamente pelo público masculino norte-americano e europeu, cultural e economicamente fomentado por eventos como o carnaval. Muitas imagens sobre o Brasil continuam sendo formuladas a partir dos estereótipos do exotismo, da preguiça e da violência, avaliados como itens específicos dos DNA's de negros e índios, os componentes étnicos responsáveis pelo "atraso" brasileiro no ingresso ao time dos países desenvolvidos. É de se observar, entretanto, que nenhum desses dois grupos étnicos parece tirar proveito imediato das "estratégias" perversamente maquinadas por eles mesmos.

Outra imagem pejorativa do Brasil contemporâneo diz respeito à impunidade: a partir década de 1980 já se percebe no cinema de massa de Hollywood a referência ao Brasil como um dos locais prediletos na escolha da rota de fuga de criminosos norte-americanos de todas as espécies. A propósito de imagens produzidas sobre o Brasil pelo cinema norte-americano, estreou em Belo Horizonte, no mês de fevereiro de 2007, o filme *Turistas*, produção dirigida por John Stockwell com a participação de significativa quantidade de atores brasileiros, em que "turistas estrangeiros sofrem um acidente de ônibus e se perdem em uma remota floresta brasileira. Após uma festa, acordam embriagados em uma praia e percebem que foram roubados e que estão perdidos em um lugar estranho e perigoso." (Sinopse retirada do jornal Hoje em Dia, caderno "Cultura", de 20/02/2007, p. 3) O filme conta a história de um grupo de turistas americanos e europeus (suecos e ingleses) que, após sofrerem um acidente de trânsito a caminho de uma cidade do Nordeste, são obrigados a esperar aproximadamente dez horas pelo próximo ônibus e decidem ir para uma praia próxima ao local. Repleto de visões paradisíacas de um litoral com lindas mulheres mestiças prontas a se entregarem aos jovens estrangeiros e animado por trilha sonora de canções do *rapper* Marcelo D2, que mesclam a fórmula rítmica do samba e *beats* eletrônicos da cultura *hip hop*, e de canções do *funk* carioca, que concilia batidas semelhantes a tambores tribais com letras explicitamente sexuais, *Turistas*, uma coletânea de clichês sobre o Brasil, mostra como o grupo de estrangeiros, ao se entregar à diversão (o que implica muita bebida, prostituição, drogas), será roubado, e, tentando obter ajuda policial, chegará a uma vila próxima à praia com habitantes mais uma vez mestiços com características fenotípicas de negros e índios. A partir daí, a ação se volta para o rapto dos estrangeiros por uma quadrilha chefiada por um médico psicopata que visa à retirada de órgãos de suas vítimas num centro cirúrgico clandestino escondido pela beleza "exuberante" e "exótica" da Mata Atlântica e a subsequente doação do material para um hospital público do Rio de Janeiro, num procedimento considerado pelo líder dos bandidos como fruto de uma postura capaz de "compensar" a exploração histórica do Brasil pelo capital

estrangeiro dos países desenvolvidos. Turistas escancara visões cristalizadas sobre o Brasil fundamentadas nos antigos mitos do país-paraíso, privilegiado pela beleza natural e pelas mulheres que, ainda quase nuas como as índias da Carta de Caminha, esperam os estrangeiros no litoral para seduzi-los. O ambiente da cidadezinha situada nas proximidades do Rio de Janeiro entre o litoral e a Mata Atlântica, formado por mestiços pauperizados, tão próximo e ao mesmo tempo tão distante da cosmopolita capital fluminense, remete-nos à situação da tribo de José, com a diferença de que n' *A majestade do Xingu* nenhum clichê é fixado como forma de apreensão definitiva de significados. É no sentido da releitura que a paródia, a ironia e o humor ácido e reflexivo tornam-se centrais no processo de reavaliação de imagens cristalizadas sobre os índios, sobre o Brasil, sobre a tão proclamada democracia racial brasileira; é no sentido da releitura que *A majestade do Xingu* consolida-se como contraponto a objetos culturais que, como *Turistas*, constroem um “retrato do Brasil” baseando-se em visões estanques e lineares, consagradas pela mitologia dos viajantes, dos colonizadores.

Sem congelar as imagens em estereótipos, o narrador-personagem de Scliar prossegue contando sua vida e a de Noel Nutels, em meio ao cenário da conturbada história brasileira no século XX. Os clichês de representação da cultura brasileira não são abandonados, mas sim contextualizados e re-significados a partir da perspectiva do próprio narrador, cuja vida está necessariamente relacionada à vida política e coletiva do Brasil. Assim, a relação com o filho rebelde Zequi (apelido familiar carinhoso para Ezequiel), torna-se mais complicada durante o período da ditadura implantada no país pelos militares no ano de 1964: o rapaz, militante político de orientação comunista, envolvido em ações contrárias ao regime político em vigor, saía todas as noites, comportamento extremamente perigoso naqueles anos de repressão. As prisões políticas e as torturas realizadas pelos militares são denunciadas no romance pela figura do major Azevedo, “expert em inteligência anticomunista, conhecido até nos Estados Unidos como um tenaz caçador de subversivos”, responsável pela investigação, captura e tortura “de gente importante, escritores, jornalistas, políticos”. (SCLIAR, 1997: 150-1) Novamente, Noel Nutels aparece como intocável por sua atuação junto aos índios. Motivado por questões hilárias de foro íntimo (achava que Nutels estava pichando banheiros com uma inscrição direcionada à intimidade de sua esposa), o major resolve procurar seu superior e propor o desenvolvimento de um plano de investigação ao “médico dos índios”, ao que o coronel responde: “talvez você não saiba, mas eu que andei pelo Xingu conheço o Noel, é um verdadeiro patrimônio deste país, o que ele faz pelos índios só o Rondon faria igual”. (SCLIAR, 1997: 156)

Em meio à narrativa da trajetória de Nutels, as visões sobre o Brasil são reposicionadas. Nesse contexto de releitura, encontramos o caso do narrador com a personagem da representante comercial (simbolicamente) Iracema. Despido de aspectos românticos mais profundos, o caso se passa no cenário d' A Majestade e começa representando o pacto comercial caracterizado por relações de interesses econômicos e de poder, tal como os envoltos entre os portugueses e as índias, sempre orientados pelo ponto de vista da dominação, do estabelecimento de estruturas de servilismo dos índios em relação aos europeus:¹⁷ “(...) Ela sorriu: pelo visto você não quer só a mercadoria, quer a vendedora também. Eu quero tudo, disse, a voz estrangulada de tesão. Vai me fazer um bom pedido? (...)” (SCLIAR, 1997: 157) Mais uma vez Noel Nutels é ficcionalizado: a amante do narrador, coincidentemente irmã do grileiro João Mortalha, espertamente rouba uma das falsas cartas escritas por Noel Nutels para a célula do Partido Comunista do Bom Retiro da qual Zequi participava. O grileiro, sedento para se ver livre do “médico dos índios”, procura o major Azevedo para entregar-lhe a carta obtida pela irmã. No entanto, o militar já havia se rendido à integridade política de Noel: “(...) “Dos detalhes da conversa não sei, doutor, mas o certo é que o major não apenas não atendeu o pedido de João Mortalha como ainda rasgou a carta, jogando os pedacinhos pela janela – e botou-o para fora da sala. (...)” (SCLIAR, 1997: 165-166)

As identidades culturais continuam em avaliação no Xingu. Ponto de encontro entre o índio, componente mais “arcaico” da sociedade brasileira, e o internacionalismo tecnológico, a Amazônia, símbolo de brasilidade, item que figura constantemente como objeto de questionamentos sobre a situação ambiental de todo o Globo, em *A majestade do Xingu* a identidade do índio aparece relativizada em várias direções. Nessa perspectiva, o personagem de Chisholm, um americano aventureiro, pretende associar-se a João Mortalha num empreendimento que deixaria para trás a questão agrária de exploração de terras, colocando os índios para trabalhar na linha de produção de equipamentos eletrônicos:

(...) o que os índios têm de fazer é o que os japoneses fazem, o que os coreanos fazem, montar aparelhos eletrônicos, instrumentos de precisão. Era a oculta vocação deles, uma vocação embutida em seus genes, uma vocação que estava literalmente na cara: aquela gente de olhinho puxado, japonês, coreano, índio, era tudo a mesma coisa, aliás, quem são os índios senão asiáticos que vieram para a América? (...) (SCLIAR, 1997: 163)

¹⁷ A esse respeito, Darcy Ribeiro analisa o procedimento do *cunhadismo*, “velho uso indígena de incorporar estranhos à sua comunidade por intermédio do sistema de parentesco classificatório”, posto em vigor assim que um homem branco “aceitava” relacionar-se com uma índia. “Como cada europeu posto na costa podia fazer muitíssimos desses casamentos, a instituição funcionava como uma forma vasta e eficaz de recrutamento de mão-de-obra para os trabalhos pesados de cortar paus-de-tinta, transportar e carregar para os navios, de caçar e amestrar papagaios e soíms. Mais tarde, serviu também para fazer prisioneiros de guerra que podiam ser resgatados a troco de mercadoria, em lugar do destino tradicional, que era ser comido ritualmente num festim de antropofagia”. (RIBEIRO, 2004: 81-82)

A comparação entre coreanos, japoneses e índios aparece no romance como assimilação de outro discurso racista sobre os imigrantes asiáticos: durante o Estado Novo, comparações desse tipo eram freqüentes e a argumentação contrária ao ingresso de imigrantes asiáticos fundamentava-se nas diferenças culturais gritantes entre brasileiros, chineses, coreanos, japoneses, bem como nas semelhanças físicas entre essas etnias e os índios brasileiros, o que fomentava pensamentos e teorias sobre a origem comum dos asiáticos e dos índios. A ampliação do estereótipo de lentidão e paciência responsável pela predisposição a lidar com a tecnologia de produção de equipamentos eletrônicos aos índios do Xingu baseia-se numa das formas que o racismo assume na sociedade brasileira: se, como comenta Hall, a percepção dos corpos dos negros como exóticos pode significar o policiamento das formas de resistência próprias dos grupos étnicos desprovidos do domínio das instituições “oficiais” de produção de memória, a discriminação racial no Brasil atribui grande valor à aparência física, aos traços fenotípicos, como a cor da pele, dos olhos e do cabelo, o tipo de cabelo. Numa sociedade em que a miscigenação tem grande impacto na “formação” da população e da identidade cultural nacional, algumas marcas prévias e coletivamente estabelecidas, ou negociadas, prestam-se ao estabelecimento de quem é mais ou menos negro, mais ou menos índio, mais ou menos asiático. Como a “vocação” dos índios para o trabalho na linha de produção de tecnologia, o racismo brasileiro está “na cara”, nos corpos de índios brasileiros e de imigrantes asiáticos:

(...) Ali estavam todos, homens, mulheres, crianças, lado a lado, entregues   tarefa com uma concentra o assombrosa. Era só substituir penas por transistores e a coisa estaria feita: questão de atualiza o, de colocar os índios em dia com os progressos da técnica. Se os japoneses tinham progredido, por que os índios não poderiam fazê-lo? Obviamente seria preciso motiv -los (com incentivo do tipo  ndio que montar mil rádios ganha um espelinho), educá-los; o projeto previa engenhosas atividades de treinamento: por exemplo, o ritmo de montagem seria marcado por aquelas monótonas mas cadenciadas canções índigenas, repetidas sem cessar pelos alto-falantes das fábricas. (SCLIAR, 1997: 164)

O processo de “sedu o” dos índios pelo homem branco remonta sempre ao primeiro contato entre os lusitanos e as tribos no litoral em 1500. No romance, o embate étnico branco- ndio se repete no século XX, mas sempre reproduz um pouco da história da coloniza o, da domina o, escraviza o, massacre étnico que as etnias índigenas vêm sofrendo historicamente no Brasil. Mais uma vez Scliar utiliza o sentido da visão, já privilegiado pela menção aos quadros de Lasar Segall e de Vitor Meirelles, simbolizado pelo espelho. Os espelhos, utensílios relacionados ao olhar, subvertem a imagem do  ndio como mero objeto a ser contemplado, posicionando-o como participante do fen meno físico da reflexão especular,

muito próxima, no texto, da reflexão sobre os processos materiais responsáveis pela submissão das populações indígenas. Num movimento que se apropria de itens da linguagem da navegação, o texto põe de cabeça para baixo símbolos das aventuras dos portugueses pelos mares, ainda através do olhar:

(...) O que ele julgava muito significativo: você já imaginou os índios fabricando lunetas? Você se deu conta do significado simbólico disso, meu amigo? Durante quase quinhentos anos – desde que Cabral descobriu o Brasil – os brancos os olharam pelas lunetas; agora, eles chegarão aos brancos e dirão tomem, amigos, lunetas, para que vocês enxerguem longe, para que vocês percebam os erros que cometeram – não é uma glória? O Fawcett estava errado, concluía. A riqueza aqui nesta região não está em nenhuma Cidade Perdida. Está nos índios. (SCLIAR, 1997: 164)

A majestade do Xingu parte então das visões do paraíso cristalizadas no panfleto de propaganda destinado aos potenciais imigrantes na Rússia e das fotografias ilustrativas do manual de história do Brasil, presentes na imaginação dos judeus do *shtetl* como exemplos, fragmentos visíveis à distância sobre a fartura que encontrariam nos trópicos, e chega a por em foco a própria história do Brasil a partir da perspectiva do índio imaginada pelo protagonista. Esse protagonista que, apesar de narrar em primeira pessoa, consegue assimilar em seus pesadelos, fantasias, sonhos e na admiração ambígua por Noel Nutels discursos como o de seu grupo étnico de origem, os dos militantes de esquerda durante as ditaduras do Estado Novo e de 1964, dos índios, do próprio Noel Nutels, tendo como pano de fundo a história do Brasil (especialmente no século XX), caminha em direção à morte, sozinho: sem a mulher, que dele se separa e vai para um *kibutz*, sem Iracema, a amante “fogosa” com quem teve apenas um caso rápido, sem Zequi, que se estabelece na França definitivamente. Antes da internação, mantinha contato apenas com sua irmã Ana, a quem admirava especialmente pelo êxito profissional, e com um namorado dela, por quem tinha certa antipatia (principalmente por ser mais jovem que a irmã); com o filho e a ex-mulher mantinha contato por correspondência, o que tornou o carteiro um personagem importante para o narrador: “A pessoa mais importante em minha vida não era nenhuma dessas. Era o carteiro. Por causa das cartas do Zequi, claro – que falta eu sentia dele! –, e também melancólica surpresa, por causa das cartas da Paulina. (...)” (SCLIAR, 1997: 177) Nessa parte da narrativa, há uma tentativa de Ana em aproximar o irmão e Sarita, para que ele tentasse reconstruir sua vida. Entretanto, num encontro a sós promovido pela articulação de Ana, Sarita rejeita a investida do narrador: “sou virgem, disse, amarga, nunca tive relações, agora é tarde para começar, vamos continuar bons amigos. Perguntei se podia beijá-la, ela disse que sim, e me ofereceu o rosto, mas era como beijar pergaminho, sabe, doutor? Pergaminho” (SCLIAR, 1997: 177).

Forçado a se relacionar com as pessoas que mais amava apenas por meio de cartas, o personagem vai ainda ficar sem a loja: um dia o comerciante é procurado por um corretor imobiliário especializado na compra e venda de imóveis comerciais que lhe acena com a proposta de compra d' A Majestade por um imigrante asiático recém-chegado ao Brasil. Incentivado por Zequi, por Paulina e pela irmã, o narrador decide conversar com o coreano. Essa passagem reporta-se às ondas migratórias responsáveis pela ocupação do Bom Retiro, “um dos bairros mais cosmopolitas de São Paulo”, verdadeira “salada étnica” em que circulam “judeus de roupa e chapéu pretos, mulatos brasileiros, imigrantes bolivianos e coreanos, muitos coreanos” (COSTALES & ZIBORDI, 2006: 28). Embora a diversidade étnica do Bom Retiro não esteja tão fortemente presente em *A majestade do Xingu*, a venda da loja para um imigrante coreano reporta-se imediatamente à contingência da imigração de asiáticos, que, segundo Marcos Zibordi, em matéria sobre as relações entre as comunidades judaica e sírio-libanesa no Brasil publicada pela revista *Caros Amigos* em setembro de 2006, em menos de uma década incrementaram e assumiram a posição de liderança no comércio do bairro. (ZIBORDI, 2006: 28) O narrador-protagonista mais uma vez “participa” da história da imigração no Brasil, compartilhando com o leitor aspectos de sua memória pessoal relevantes para a construção da memória coletiva brasileira, narrando a partir da periferia do discurso sobre a nacionalidade a trajetória de quem teve e continua tendo de conquistar oficial e metafóricamente o direito de ser considerado brasileiro (a esse respeito, deve-se observar que no texto de Zibordi a única categoria considerada brasileira é a dos mulatos):

Imigrante asiático. Nada de surpreendente nisso: à época estavam chegando ao Bom Retiro os coreanos, os vietnamitas; muitos eram refugiados de guerra, vinham – como nós tínhamos vindo – em busca de uma vida melhor. Gente séria, trabalhadora. Estabeleciam-se com pastelarias, tinturarias, restaurantes, lojas de artigos eletrônicos, trabalhavam dez, doze horas por dia. (SCLIAR, 1997: 182-183)

Também sobre o Bom Retiro, Jeffrey Lesser constata a presença de “uma multidão negociando suas identidades brasileiras” (LESSER, 2001: 17). Para o autor, a transposição do vocabulário da economia para analisar as relações étnicas na cena brasileira é fundamental, já que os embates étnicos acontecem num ambiente em que “(...) a língua franca é o português, e o país um Brasil onde a cultura comum centra-se nas oportunidades econômicas e sociais” (LESSER, 2001: 18). No romance de Scliar, tal como exemplificado no último trecho citado, as circunstâncias econômicas, políticas e sociais brasileiras são fundamentais para a imigração. É a partir dessas circunstâncias que o narrador assimila fragmentos da história da imigração e da sucessão de grupos étnicos no Bom Retiro e, numa mistura de racismo, das

divagações fantasiosas presentes em outras passagens do livro e, quem sabe, dos delírios febris provocados pela doença ou mesmo pela medicação e que anunciam a morte, chega a estabelecer na ficção uma linha de parentesco entre índios e asiáticos: “Não era coreano, o homem. Tinha nascido na Coreia, tinha aparência de coreano, nome de coreano, passaporte de coreano – mas não era coreano. Era um índio. Um índio que, depois de várias gerações, estava voltando à sua terra”. (SCLIAR, 1997: 184) A partir do coreano candidato a comprador d’ A Majestade, supostamente soerguida sobre a terra de um cemitério indígena, os fantasmas dos índios terão sua vingança contra quem profanou o local sagrado em que seus corpos foram enterrados:

Um antepassado desse homem, um cacique, talvez, desiludido com a miséria e a degradação que os brancos haviam trazido à sua gente, dissera a Anchieta: padre, vou voltar às nossas origens. E partira para uma espantosa jornada, refazendo em sentido inverso a trajetória dos ancestrais que, vindos da Ásia pelo estreito de Bering, haviam chegado à América. (...) (SCLIAR, 1997: 184)

O reaparecimento da figura de Anchieta é simbólico. Exatamente para o sacerdote cristão, cúmplice do início da história de massacre aos povos nativos da América, o índio, que sob a ótica dos devaneios do narrador é antepassado do coreano aspirante a comprador da loja, anuncia a decisão de marchar para o Leste, para o Extremo Oriente. A posição do narrador entre a vida e a morte, entre o judaísmo e a aquisição da “brasilidade”, entre a inveja e a admiração por Noel Nutels, sempre intervalar, sempre num lugar indefinido, impõe-se como fundamental para a articulação da ficção em *A majestade do Xingu*. A partir dele a atuação do médico dos índios, o discurso da esquerda brasileira nos períodos de suspensão da democracia, o genocídio das populações indígenas posto em prática ao longo da colonização e os mitos do Brasil-paraíso, onde a natureza é exuberante e exótica, democracia racial em que todas as etnias encontrariam paz e recursos materiais em abundância são desestabilizados. Mesmo a imagem cristalizada no senso comum do imigrante judeu como comerciante bem sucedido por “natureza”, destinado ao sucesso no Brasil devido a suas habilidades financeiras é desconstruída no livro por um protagonista obrigado a trabalhar atrás do balcão de uma loja, que pela conjugação das forças do destino acaba tornando-se dele devido à falta de herdeiros do primeiro proprietário. À beira da morte, em seus momentos derradeiros, o protagonista é assaltado novamente pelos fantasmas dos índios. Marcado pelos primeiros anos de vida no *shtetl*, ambiente repleto de crendices e lendas sobre demônios e almas condenadas, local de moradia do “judeu religioso e supersticioso”, portador de um *modus vivendi* muito peculiar

(CORNELSEN, 2006: 38), o narrador chega a associar, nos delírios, o fracasso da loja com a profanação de um suposto cemitério indígena:

É isso. Na loja, caminho sobre mortos. Sobre caveiras e vértebras, sobre fêmures e costelas, sobre perônios e falanges. Sobre sonhos e terrores. Não só eu, claro: quem sabe do mal que se esconde sob o assoalho das casas brasileiras? Ninguém sabe, a ninguém ocorreu tal pergunta. Mas eu – o judeuzinho russo que atravessou o Atlântico no Madeira, o homem que aqui casou e que aqui teve um filho –, eu tinha de me fazer essas indagações. Eu tinha de fazer sondagens imaginárias no chão que outros pisam sem maiores problemas. Eu tinha de me meter em perigosas, ainda que teóricas, prospecções. E o que me sugeriam tais especulações? Coisas assustadoras, coisas de desestabilizar o mais cético dos mortais. (SCLIAR, 1997: 185)

A identidade cultural de imigrante, mesmo no fim da vida, mesmo no leito de morte, é fundamental, e o personagem não deixa de se apresentar como “judeuzinho russo que atravessou o Atlântico, (...) que aqui casou e que aqui teve um filho”. Nesse sentido, o romance constitui-se como representação literária do movimento migratório dos habitantes do *shtetl*, personagens de um processo identitário “composto de um ‘antes’, um ‘entre-lugar’ e um ‘depois’” (CORNELSEN, 2006: 40). Na ficção de Scliar, esses tempos e espaços estão a toda hora imbricados, relacionados, como na expressão “shtetl alagoano”, utilizada na descrição de Laje do Canhoto, pequeno vilarejo em que a família Nutels se estabeleceu. A narrativa é atravessada pela memória do *shtetl*, que no final do romance revela-se através da superstição do narrador quanto à presença negativa dos espectros dos índios no solo sob a edificação d’ A Majestade, referência sutil à atmosfera mística em que viviam os judeus do Leste europeu, representados através da Literatura Ídiche por célebres autores como Scholem Aleichem, Itzhok Leibusch Peretz e Isaac Bashevis Singer (CORNELSEN, 2006: 35):

Os cadáveres ali enterrados não se haviam, sem resistência, despojado da carne que envolvia seus ossos; no processo, sutil fluido exsudara dos corpos, fluido esse que durante décadas, séculos talvez, impregnara e saturara a terra. Um dia essa terra é violentada; um cano d’água nela é introduzido. Presença afrontosa, mas não invulnerável; mesmo canos enferrujam, sobretudo canos em terra sacra. (...) (SCLIAR, 1997: 185-186)

A majestade do Xingu é um objeto literário híbrido: ao lado da história do Brasil e da assimilação da cultura brasileira pelo protagonista está a memória que ele levou do *shtetl* para o Bom Retiro; no meio do caminho entre a admiração por Noel Nutels está o preconceito do personagem em relação aos índios, revelado em várias passagens e escancarado no final do texto, em que o discurso narrativo desdobra-se, enrola-se, confunde-se na tentativa de se policianar e de manter a ordem escondendo o racismo, mas transforma-se em algo retorcido

pelas intenções do narrador em ser politicamente correto e acaba num desabafo irritado do signo pejorativo contido:

(...) parece que por aqui havia um cemitério de bugres, digo, de indígenas, e eu me lembrei de você, Noel, você é médico dos índios – pena que não seja patologista, se fosse saberia me dizer se o cadáver de um bu-, digo, de um silvícola, pode gerar certos fluidos negativos (...) um caça-fantasmas especializado em ectoplasma de bu-, digo, de nativos da América, será que não existe uma figura assim? (...) quem se meteu no meio dos bu-, dos ameríndios, foi você, eu segui outro caminho, não pude me formar em medicina como você, então tive de me tornar lojista (...) Mas você acha que rabino consegue exorcizar ectoplasma de bu-, de bronzeados guerreiros mortos? (...) não é o mesmo contato humano que você tem com os bu-, com os caiapós (...) dos fantasmas dos bu-, dos brasileiros bronzeados (...) eu acho que ele não é, acho que ele é bu-, um autêntico povoador destas terras (...) O ectoplasma dos bu-, dos antecessores dos lusos (...) não foram feitos para levar espectros de bugre – de bugre, eu disse, e vou repetir, de bugre, de bugre, que me importa que a palavra seja ofensiva, foda-se quem se ofende, este mundo não foi feito para os delicados (...) ectoplasma de bugre, eu disse de novo, e vou repetir mais uma vez, de bugre, de bugre, de bugre (...) (SCLIAR, 1997: 187-192)

O personagem-narrador torna-se, como podemos ver nos fragmentos citados acima, uma espécie de símbolo de formas recorrentes de racismo no Brasil: numa sociedade em que a moral cristã rechaça as manifestações explícitas de racismo, comunidades étnicas específicas, como algumas tribos indígenas relativamente isoladas e algumas comunidades remanescentes dos quilombolas continuam sendo tratadas como quistos exóticos, obstáculos ao desenvolvimento. A miscigenação, que aparece sempre como forte responsável pela formação do povo brasileiro, sedimentada no senso comum como fator positivo na gestação de uma população menos indígena, menos negra forneceu subsídios para a construção de um tipo de racismo em que alguns traços físicos definem quem é branco, quem é negro, ou quem é mais ou menos branco, quem é mais ou menos negro. Nesse contexto, há um imaginário coletivo acerca de uma certa moral discursiva sobre o racismo: como a identidade cultural brasileira homogeneizante, responsável pela construção contemporânea do que é ser “brasileiro”, freqüentemente esquece ou idealiza as fissuras culturais, étnicas, materiais sobre as quais a nação brasileira foi fundada, há uma moralidade que impede o reconhecimento de práticas racistas contra negros, índios ou imigrantes. Esse “paradigma” apóia-se na miscigenação como fundamento histórico da “democracia racial”; entretanto, parece não ter obtido êxito no apagamento das diferenças materiais ou mesmo étnico-culturais que fazem da sociedade brasileira um mosaico de cores religiosas, musicais, lingüísticas com alto grau de diversidade.

De volta à biografia ficcional, o protagonista prepara-se para a morte. Sem a mulher, o filho e, finalmente, sem a loja, local em que a identidade literária como leitor e contador de histórias do personagem consolida-se, a “vida” tornou-se além de monótona solitária. Com o

dinheiro da venda d' A Majestade, após ter feito o que chamou de “balanço sentimental” (SCLIAR, 1997: 194), o restante da existência pôde ser calculado a partir da conta bancária, mas a imigração figura como saldo positivo, tendo em vista a árvore genealógica fictícia:

(...) Eu tinha no banco o equivalente a 200 mil dólares; fiz o cálculo de que, gastando mil dólares por mês, o que era muito, eu poderia viver mais vinte anos com aquela quantia. Para quem estava com cinquenta e seis, não era uma má expectativa de vida; ao contrário, superior à do meu pai, do meu avô e de todos os parentes de que podia lembrar, sem falar dos brasileiros. Aos setenta e seis eu chegaria. Depois, Jeová teria de decidir. (SCLIAR, 1997: 195)

No final da vida o protagonista ainda se refere aos brasileiros na terceira pessoa, numa expressão de que a assimilação da “cultura brasileira” pelos imigrantes pode ter sido muito dolorosa. Apesar de todo o sofrimento o personagem de Scliar parece expressar uma vitória relativa: embora sua vinda para o Brasil não tenha significado a possibilidade de escolha da “vida” que queria viver, ele obteve êxito por conseguir escapar da “cidadania” brasileira às avessas, muitas vezes promovida por agentes como a tuberculose. Outro ponto a ser analisado na passagem acima é que, mesmo considerando o tom funesto anunciador de uma “expectativa de morte”, há o reconhecimento do avanço material promovido pela imigração. Infelizmente, há também o reconhecimento de que, de certa forma, é melhor não ser brasileiro e de que, do ponto de vista da precariedade material, grande parte dos brasileiros se aproximam dos judeus do *shtetl*...

Para finalizar o fio narrativo motivado pela biografia de Noel Nutels e que começou com a vinda de parte dos judeus do *shtetl* para o Brasil como refugiados do contexto de violência étnica que sofriam na Rússia, o protagonista conta ao médico as circunstâncias de seu último possível encontro com o médico dos índios: a notícia de que o “amigo” está internado, entre a vida e a morte, faz com que o narrador tome um ônibus para o Rio de Janeiro, na derradeira tentativa de estabelecer algum contato com o médico dos índios. Mais uma vez, o encontro é frustrado: o personagem na verdade apenas contempla alguém que não pode se manifestar, com a energia vital praticamente esgotada devido à doença. De certa forma, essa talvez seja a característica fundamental do narrador: acostumado ao anonimato, a abrir mão dos próprios sonhos e desejos, aprimorou-se em observar, em colecionar informações, misturando-as às suas férteis fantasias. Protagonista que não se dissocia da ação de narrar, é a exibição de seu ponto de vista marcado pelo movimento migratório do *shtetl* ao Bom Retiro que faz d' *A majestade do Xingu* uma obra literária na fronteira das identidades culturais de judeus russos, índios, mestiços, militantes de esquerda, jovens, todos tentando negociar seus direitos de serem brasileiros.

Conclusão

Este estudo assumiu o desafio de abordar criticamente o romance *A majestade do Xingu*, de Moacyr Scliar, da perspectiva da “identidade cultural”. A hipótese inicial era de que esse texto literário em prosa apresenta uma ficção que utiliza como ponto de partida a história e a memória cultural dos judeus do *shtetl* e reposiciona estereótipos consagrados no senso comum sob os rótulos de “identidade brasileira” e “identidade judaica”. A “identidade judaica” é um tema recorrente na vasta produção literária de Moacyr Scliar. A tradição judaica aparece tanto nos temas escolhidos entre as histórias do Antigo Testamento¹⁸ quanto na saga dos judeus do Leste europeu, transplantados, de uma forma ou de outra, para o contexto brasileiro. O judaísmo na obra do autor está sempre relacionado à imigração, a “identidade judaica” sempre relacionada à “identidade brasileira”. Dessa forma, a escrita de Moacyr Scliar contribui para a percepção da “identidade judaica” fora das imagens cristalizadas freqüentemente “coladas” a pessoas que se manifestam a partir do pertencimento à comunidade judaica. Além disso, há também no romance a releitura da situação do índio na e através da construção da “identidade cultural brasileira”.¹⁹ *A majestade do Xingu* propõe, através do olhar de um narrador-personagem imigrante com problemas de adaptação no Brasil à trajetória do médico sanitário Noel Nutels, a re-avaliação de estereótipos produzidos sobre dois grupos étnicos: os índios, freqüentemente considerados como os primeiros brasileiros, e os judeus da Bessarábia que imigraram para o Brasil no início do século XX fugindo da situação de segregação e violência física a eles imposta pelo sistema czarista. O foco narrativo em primeira pessoa concentra as chaves de leitura do romance, pois, se de um lado o narrador oferece alguma fundamentação histórica à ficção por ser um personagem fictício construído

¹⁸ Em *Os vendilhões do Templo*, publicado em 2006, Scliar construiu três narrativas literárias a partir da passagem do conflito entre Jesus e os vendedores de animais destinados aos sacrifícios rituais. Portanto, pode-se afirmar que o autor reporta-se à tradição judaico-cristã em suas obras. SCLAR, Moacyr. *Os vendilhões do Templo*. São Paulo: Companhia das Letras: 2006.

¹⁹ Em uma das suas mais recentes publicações, intitulada *O texto, ou: a vida*: uma trajetória literária, Moacyr Scliar reflete sobre a ambigüidade do próprio nome: (...) “Desde aquele dia não mais deixei de ler Clarice Lispector, que, aliás, era judia, nascida na Ucrânia, embora se declarasse brasileira. O mesmo fazia também minha mãe. Deu-me o nome de Moacyr, uma homenagem talvez a José de Alencar (1829-1877), mas, principalmente um nome brasileiro – melhor ainda indígena”. (...); SCLAR, Moacyr. *O texto, ou: a vida*: uma trajetória literária. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p. 40.

paralelamente ao personagem histórico Noel Nutels, por outro as circunstâncias da narração adensam a ficção.

Mas essa “ambigüidade” estrutural não é a única da narrativa, texto em que se encontram várias formas de ser e de se tornar “brasileiro”, ou ainda, como no caso dos índios, de ser exterminado para que o Brasil “exista”. Chamando a atenção para formas de solidariedade étnica, *A majestade do Xingu* aproxima as duas etnias pelas tragédias: índios brasileiros e judeus russos são considerados sobreviventes do lado perverso da civilização ocidental. É nesse sentido que a reverência literária a Noel Nutels ganha contornos éticos e transporta o romance para os limites entre narrativa histórica e narrativa ficcional, à medida que se fundamenta em passagens da vida do médico sanitarista, personagem histórico admirado por Scliar, em passagens relevantes da história e da memória coletiva do Brasil no século XX, na memória coletiva dos judeus russos do *shtetl* e no apagamento e silenciamento dos índios brasileiros. Através de seu discurso melancólico e irônico que não abre mão do chamado humor judaico, o narrador, inscrevendo-se na tradição judaica dos contadores de histórias,²⁰ narra a trajetória de Nutels do *shtetl* até o Xingu enfocando a história da imigração dos judeus do Sul da Rússia para o Brasil e passando pelos dois períodos ditatoriais que marcaram o país no século passado (o autoritarismo da era Vargas e a ditadura militar instituída em 1964), sempre a partir de seu ponto de vista “deslocado”, inseguro sobre sua própria identidade e sobre a identidade daqueles que o circundam.

Dessa forma, contrapondo-se à tradição literária dos viajantes, observadores europeus responsáveis pela consolidação da apreensão de índios e negros como seres exóticos, próprios à exuberância das belezas naturais dos trópicos, o narrador de *A majestade do Xingu* é um refugiado, para quem a imigração significou a sobrevivência: seu olhar consegue perceber as cenas das desgraças étnicas dos trópicos além das visões do paraíso, pois estar em terra estrangeira pode significar apreender os mitos fundadores da nação de outra forma, de outro lugar. Além disso, as próprias contingências do judeu russo violentado pelos *pogroms* arranham as imagens dos imigrantes como aventureiros, desbravadores, empreendedores: a imigração está relacionada no romance com a sobrevivência. Esse narrador, sobrevivente fracassado em seu projeto de se tornar médico, judeu inábil no comércio, obrigado pela vida a se esconder atrás do balcão de uma loja, talvez “uma” máscara

²⁰ Também em *O texto, ou: a vida*: uma trajetória literária, Moacyr Scliar reporta-se a transposição da tradição judaica de contar histórias para o bairro do Bom Fim, em Porto Alegre: “Todas as noites a gente do Bom Fim se reunia para conversar. Nas quentes noites de verão sentavam em cadeiras nas calçadas; nas noites de inverno na casa de um, na casa de outro, freqüentemente na cozinha, que era a peça mais aquecida. No verão ou no inverno, a distração preferida – numa época em que não havia televisão, em que o cinema era caro e raros os espetáculos teatrais, era contar histórias. Uma tradição judaica, que tinha nos moradores do Bom Fim notáveis cultores. Meus pais, em especial, eram grandes contadores de histórias, dessas pessoas que encantam os outros com suas narrativas. Acho que, se me tornei escritor,

judaica tranquilizadora, transforma-se num leitor de literatura, num colecionador de fatos sobre a biografia de Noel Nutels e até num autor de falsas cartas, simulador do estilo do “médico dos índios”. É com essa “personalidade” fantasiosa à beira da morte, narrador de histórias com as quais está mais do que implicado, que o leitor tem de estabelecer um “pacto” para a leitura de *A majestade do Xingu*; é desse articulador que o leitor é levado a desconfiar. Mas esses mesmos aspectos do foco narrativo que desestabilizam a “verdade” simultaneamente revelam as proximidades entre judeus russos do *shtetl*, “estrangeiros” ainda na Rússia, e índios brasileiros, transformados em “estrangeiros”, “exóticos”, “bizarros” a partir da chegada dos europeus, perseguidos, policiados, violentados. Talvez embates culturais como os vividos pelo próprio Scliar em sua infância e adolescência no Bom Fim possam nos oferecer uma vaga idéia das violências culturais do processo de colonização:

(...) Mas era judeu num colégio católico. Ali estava eu, em contato com uma religião inteiramente diferente daquilo que eu conhecia de minhas muito eventuais idas à sinagoga. Uma religião solene, rica em imagens, em preces, em rituais. Enfim, a verdadeira religião, com promessas de recompensa para os fiéis. Recompensa essa da qual eu estava excluído. O Céu, aquele lugar delicioso, cheio de santos e anjos entoando hosanas, o Céu era para mim uma completa impossibilidade. Tudo indicava que eu iria para o Inferno e que suportaria, por toda a eternidade, um sofrimento inimaginável, um sofrimento que enfiaria no chinelo as cólicas que haviam atormentado minha infância. Eu estava condenado, e para todo o sempre. Atualmente a Igreja minimiza a idéia de um lugar para o eterno castigo. O que, para mim, chegou penosamente tarde, porque a experiência do Inferno me era espantosamente real. (SCLIAR, 2007: 52)

A majestade do Xingu é uma ficção sobre as sombras, os recônditos obscuros da história e da “identidade brasileira”, que propõe lugares para a literatura nas encruzilhadas: entre judeus russos e índios brasileiros, brasileiros e índios brasileiros, judeus russos e brasileiros. Não permite que nada se acomode sob nenhum desses signos, nem mesmo o personagem Noel Nutels, objeto das especulações, das dúvidas, do despeito, dos rancores do narrador. É um texto contemporâneo sobre nossas inquietações identitárias, no contexto da transição do (trágico) século XX para o XXI, em que os processos vertiginosos de produção e de circulação das mercadorias e da informação na “aldeia global” insistem no apagamento ou enfraquecimento das especificidades culturais nos *shoppings centers*, nos estabelecimentos de *fast food* que consagram os sabores do *american way of life*, na produção incessante de imagens como objetos culturais descartáveis em que se corrompem as noções de respeito, ética, cidadania e solidariedade em nome da busca do lazer, da diversão, do prazer. Diante disso, o romance de Scliar resgata o personagem histórico Noel Nutels, praticamente

foi em grande parte por identificação com eles, por querer partilhar o prazer que tinham em contar uma boa história”. SCLIAR, Moacyr. *O texto, ou: a vida: uma trajetória literária*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p. 36.

desconhecido do grande público, sem retomar a construção romantizada do herói: como parte do cenário em que as identidades culturais são transitórias e críticas, o “médico dos índios” torna-se exemplar somente na medida em que apresenta possibilidades de solidariedade material e técnica em relação aos índios; como todos os demais mortais, Noel não consegue dar resposta aos dilemas étnicos necessariamente explicitados quando grupos culturalmente diferentes passam a conviver. Assim, a medicina, no Xingu, desnatura os significados culturais da doença, da cura e da morte para os índios porque a civilização é um processo irreversível.

Em todos esses sentidos e em todos os outros sentidos que ficaram de fora deste estudo, *A majestade do Xingu* é um romance sobre algumas sombras e lacunas escondidas sob o grande vulto da “identidade brasileira”. Apresenta ficcionalmente ao leitor um pouco dos aspectos da crise étnica, identitária e antropológica que representa “ser brasileiro”.

Referências Bibliográficas

Obras de Moacyr Scliar

SCLIAR, Moacyr. *A orelha de Van Gogh: contos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SCLIAR, Moacyr. *Sonhos tropicais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SCLIAR, Moacyr. *A majestade do Xingu*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SCLIAR, Moacyr. *O exército de um homem só*. Porto Alegre: L&PM, 1997.

SCLIAR, Moacyr. *A mulher que escreveu a Bíblia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SCLIAR, Moacyr. “Memórias judaicas”. In: ROITMAN, Ari (Org.). *Entre Moisés e Macunaíma: os judeus que descobriram o Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2000, p.23-84.

SCLIAR, Moacyr. *Os leopardos de Kafka*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SCLIAR, Moacyr. *Meu filho, o doutor: medicina e judaísmo na história, na literatura – e no humor*. Porto Alegre: Artmed Editora, 2001.

SCLIAR, Moacyr. *Saturno nos trópicos: a melancolia européia chega ao Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SCLIAR, Moacyr. *Cenas da vida minúscula*. 3ª ed. Porto Alegre: L&PM, 2003.

SCLIAR, Moacyr. *O centauro no jardim*. 10ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SCLIAR, Moacyr. *Na noite do ventre, o diamante*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

SCLIAR, Moacyr. *Os vendilhões do Templo*. São Paulo: Companhia das Letras: 2006.

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

Literatura Subsidiária

AGUIAR, Luiz Antônio. “Prefácio”. In: ROITMAN, Ari (Org.). *Entre Moisés e Macunaíma: os judeus que descobriram o Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2000, p. 7-21.

BEAUDET, Jean-Michel. “Rir. Um exemplo da Amazônia”. In: QUEIROZ, Ruben Caixeta de/TUGNY, Rosângela Pereira de (Orgs.). *Músicas africanas e indígenas no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 131-156.

BENJAMIM, Walter. “Sobre o conceito da história”. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 222-232.

BERND, Zilá. *Literatura e identidade nacional*. 2ª ed. Porto Alegre: UFRGS, 2003.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta de Pero Vaz de Caminha*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.

CHEDIAK, Almir. *Songbook Caetano Veloso* v. 1. 5ª ed. Rio de Janeiro: Lumiar Editora, s/d.

CORNELSEN, Elcio Loureiro. “O Shtetl e seus sapateiros”. In: SCARPELLI, Marli Fantini/DUARTE, Eduardo de Assis (Orgs.). *Poéticas da Diversidade*. Belo Horizonte: UFMG-FALE/Póslit, 2002, p. 318-342.

CORNELSEN, Elcio Loureiro. “Do shtetl ao Xingu: emigração judaica, em Moacyr Scliar”. In: BAUMGARTEN, Carlos Alexandre/CURY, Maria Zilda/VAZ, Artur Emilio Alarcon. (Orgs.). *Literatura e imigrantes: sonhos em movimento*. Belo Horizonte: UFMG-FALE/Póslit, 2006, p. 35-49.

COSTALES, Victor/ZIBORDI, Marcos. “Em São Paulo, língua do trabalho une filhos de Abraão”. *Caros Amigos: Oriente Médio, um retrato da região*. Ano X, nº 30, setembro de 2006, p. 28-31.

CURY, Maria Zilda Ferreira. *Navio de imigrantes, identidades negociadas*. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 2002.

FARIA, Victor Lúcio Pimenta de. “Algumas questões sobre direitos autorais no contexto do Congado mineiro”. In: QUEIROZ, Ruben Caixeta de/TUGNY, Rosângela Pereira de (Orgs.). *Músicas africanas e indígenas no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 93-99.

FAUSTO, Boris. *Negócios e ócios: história da imigração*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FRANCISCO, Dalmir. “Etnicidade e mídia”. *Aletria: revista de estudos de literatura*, v. 6, Belo Horizonte: Póslit/CEL, Faculdade de Letras da UFMG, 1998/99, p. 23-37.

GINZBURG, Jaime. “A origem como inferno: a representação da guerra na poesia de José de Anchieta”. In: BERND, Zilá/CAMPOS, Maria do Carmo (Orgs.). *Literatura e americanidade*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1995, p. 81-93.

GINZBURG, Jaime. “A carta de Caminha e a origem do Brasil”. *Caderno de Cultura Zero Hora*. Porto Alegre. 25 de março de 2000, s/pp. 4-5.

GRÜN, Roberto. “Construindo um lugar ao sol: os judeus no Brasil”. In: FAUSTO, Boris. *Fazer a América*. São Paulo: EDUSP, 1999, p. 353-382.

GUINSBURG, Jacó. *Aventuras de uma Língua Errante*. São Paulo: Perspectiva, 1996. [capítulos “O Shtetl” (p.57-71) e “Hassidismo e Hascalá” (p.73-88)]

HALL, Stuart. “Pensando a diáspora: Reflexões sobre a terra no exterior”. In: SOVIK, Liv (Org.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 25-50.

HALL, Stuart. “Que negro é esse na cultura negra?”. In: SOVIK, Liv (Org.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 335-349.

HALL, Stuart. *Identidades culturais na pós-modernidade*. Trad. Tomaz da Silva e Guaciara Louro. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

IGEL, Regina. *Imigrantes judeus/escritores brasileiros: o componente judaico na literatura brasileira*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

KRISTEVA, Julia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Trad. Maria Carlota Carvalho Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LESSER, Jeffrey. *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. Trad. Patricia de Queiroz Carvalho Zimbres. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

LESSER, Jeffrey. *O Brasil e a questão judaica: imigração, diplomacia e preconceito*. Trad. Marisa Sanematsu. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

MACHADO, Célia Maria Borges. *Memória e narrativa no romance “A majestade do Xingu” de Moacyr Scliar*. (Dissertação), Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2006.

NAZARIO, Luiz. *Autos-de-fé como espetáculos de massa*. Coleção “História da Intolerância”, vol.2, São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2005.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. *O Brasil dos imigrantes*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

PERNIDJI, Eskenazi Joseph. *Das fogueiras da Inquisição às terras do Brasil: a viagem de 500 anos de uma família judia*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2002.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

RIBEIRO, João Ubaldo. *Viva o povo brasileiro*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

RICUPERO, Rubens. “Prefácio”. In: IGEL, Regina. *Imigrantes judeus/escritores brasileiros: o componente judaico na literatura brasileira*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *O local da diferença: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Editora 34, 2005.

TUCCI CARNEIRO, Maria Luiza, *Anti-semitismo na era Vargas: fantasmas de uma geração*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

WALDMAN, Berta. “Xingu, um Bom Retiro”. In: WALDMAN, Berta. *Entre passos e rastros*. Coleção “Estudos”, nº 191, São Paulo: Perspectiva/Fapesp/Associação Universitária de Cultura Judaica, 2003, p.106-113.