



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA
DOUTORADO EM TEORIA DA LITERATURA

**A TRILOGIA DA INQUISIÇÃO DE RICHARD ZIMLER:
A SAGA TRANSCULTURAL DA FAMÍLIA ZARCO**

Fernando Oliveira Santana Júnior

RECIFE
2015



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA
DOUTORADO EM TEORIA DA LITERATURA

**A TRILOGIA DA INQUISIÇÃO DE RICHARD ZIMLER:
A SAGA TRANSCULTURAL DA FAMÍLIA ZARCO**

Fernando Oliveira Santana Júnior

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da UFPE, com linha de pesquisa em Literatura e Estudos Culturais, como requisito à obtenção do grau de Doutor em Teoria da Literatura.

Orientadora: Prof^a Dr^a Ermelinda Maria Araújo Ferreira

Trabalho realizado com bolsa de doutorado da CAPES.

RECIFE
2015

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria Valéria Baltar de Abreu Vasconcelos, CRB4-439

S232t Santana Júnior, Fernando Oliveira
A trilogia da inquisição de Richard Zimler: a saga transcultural da Família Zarco / Fernando Oliveira Santana Júnior. – Recife: O Autor, 2015.
287 f.

Orientador: Ermelinda Maria Araújo Ferreira.
Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, CAC.
Letras, 2015.
Inclui referências.

1. Zimler, Richard – Crítica e interpretação. 2. Literatura judaica. 3. Cultura – Estudo e ensino. 4. Judaísmo. 5. Literatura portuguesa. 6. Literatura americana. I. Ferreira, Ermelinda Maria Araújo (Orientador). II. Título.

809 CDD (22.ed.)

UFPE (CAC 2015-182)

FERNANDO OLIVEIRA SANTANA JÚNIOR

**A TRILOGIA DA INQUISIÇÃO DE RICHARD ZIMLER: A Saga
Transcultural da Família Zarco**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Letras da Universidade Federal de Pernambuco
como requisito para a obtenção do Grau de Doutor
em TEORIA DA LITERATURA em 21/8/2015.

TESE APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA:



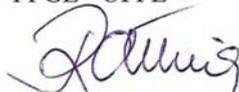
Prof.ª. Dr.ª. Ermelinda Maria Araujo Ferreira
Orientadora – LETRAS - UFPE



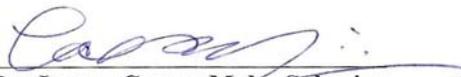
Prof. Dr. Roland Gerhard Mike Walter
LETRAS - UFPE



Prof. Dr. Gustavo Gilson Sousa de Oliveira
PPGE - UFPE



Prof. Dr. Renato Monteiro Athias
PPGA - UFPE



Prof. Dr. Juarez Caesar Malta Sobreira
DECISO - UFRPE

Recife – PE
2015

Dedico esta tese a duas pessoas queridas, exemplares, heroínas e amadas que partiram no caminho da minha jornada do mestrado: meu pai Fernando Oliveira Santana (de abençoada memória – In memoriam) e minha avó materna Maria Lizete dos Santos Souza (de abençoada memória – In memoriam).

Também a dedico à minha mãe – Léa Maria de Souza Santana – e à minha irmã – Maria Leilane Souza Santana, amores- apoios sempre presentes, mesmo quando tive que estar ausente para a escrita desta tese.

Também dedico esta tese à minha amada esposa Rita Oliveira pelo apoio incomensurável.

Nesta outra dedicatória, faço minhas as palavras de Flávio Mendes Carvalho (1992, p. 15), de seu livro Raízes Judaicas no Brasil: “Este trabalho é dedicado aos milhões de descendentes das vítimas da Inquisição, que hoje, sem consciência de suas origens, vagam por esta terra como as estrelas no céu” (Cf. Gênesis XV:5)

AGRADECIMENTOS

Ao meu Eterno Deus por me conduzir em mais esta travessia-etapa da minha vida, proporcionando-me forças para vencer as adversidades pelas quais passei.

Ao meu querido e herói, meu pai Fernando Oliveira Santana (de abençoada memória – *In memorian*), que deixou seu legado exemplar, a fim de me formar/moldar para a vida. Pensar nele durante a redação deste trabalho foi um incentivo para continuar, mesmo com a saudade.

À minha querida e heroína, minha avó materna Maria Lizete dos Santos Souza (de abençoada memória – *In memorian*), seu neto a lembra neste ato de memória tecido de palavras.

À minha amada esposa Rita de Cássia Vieira Alves Oliveira pelo apoio, pela compreensão, incentivo e todo desprendimento para me proporcionar a atmosfera devida para a escrita desta tese.

À minha amada mãe Léa Maria de Souza Santana e à minha amada irmã Maria Leilane Souza Santana pela compreensão, pelo apoio traduzido em palavras de incentivo, mesmo durante minha relativa ausência para a elaboração desta tese, e pelos muitos momentos que as palavras não traduzem.

À minha tia materna Lucimar de Souza, que, com alegria, veio de nossa Aracaju para celebrar esta vitória.

Aos meus queridos e amados sogros Sr. João Alves e Rosalva Alves, meus cunhados e minhas cunhadas e minhas “tias” Nevinha e Lurdinha, pelo apoio e credibilidade que sempre me proporcionaram.

À Kika e ao seu filho Hay, felinos companheiros mais do que muitos humanos.

À minha querida avó paterna Maria Silvia de Oliveira, outra segunda mãe, heroína. Aos meus tios, às minhas tias, primos do nosso solo sergipano, que direta e indiretamente contribuíram para eu chegar até aqui.

Ao meu líder religioso Hazan e Ribí Isaac Essoudry (mejorado 120 años!), que me ajudou na minha *teshuvá* e com quem aprendo a Torá de maneira profunda e estimulante, e a todos os *rraverím* (amigos) da nossa comunidade

marroquino-hispano-portuguesa brasileira da Sinagoga Beit Shemuel, pelo aprendizado mútuo a cada Shabat.

À minha estimada e querida orientadora, Prof^a Dr^a Ermelinda Ferreira, que é mais que uma orientadora, é alguém com quem amadureço uma sólida amizade; pela precisa-preciosa orientação, por acreditar em mim, mesmo nas adversidades da vida.

Aos professores com quem estudei novamente durante o doutorado, que contribuíram com seus ensinamentos fecundantes: Prof^a Dr^a Ermelinda Ferreira, Prof. Dr. Anco Márcio, Prof. Dr. Sébastien Joachim.

Um agradecimento especial para: Prof. Dr. Anco Márcio, Prof. Dr. André de Sena e Prof. Dr. César Giusti.

Um agradecimento especial para os professores que compuseram a Banca Examinadora, na Defesa: Prof. Dr. Roland Walter, Prof. Dr. Caesar Sobreira, Prof. Dr. Renato Athias, Prof. Dr. Gustavo Oliveira. Agradecimento pelas leituras críticas para esta tese e pelo juízo valorativo deste trabalho com suas relevantes sugestões, como contribuintes para os estudos judaicos e culturais.

A todos os meus alunos e minhas alunas do Curso de Letras da UFPE, fonte de provocação, estímulo crítico e inspiração a cada aula.

Aos grandes amigos da arte do palco e da palavra, Prof. Alexsandro Souto Maior de Macedo e Prof. Dr. Robson Teles Gomes.

À UNICAP – Universidade Católica de Pernambuco, especialmente ao Departamento de Letras, com seus professores e funcionários, onde comecei meus passos e a minha maturação nas Letras.

Um agradecimento especial para Iran Nascimento, pelos sábios conselhos que me proporciona ao longo da nossa amizade, iniciada através do meu pai (Z”L), que também foi seu amigo.

A Sérgio, Bira, Sr. Marcos e Rosalvo, com os quais as conversas intervalares nas pausas da escrita da tese foram de grande proveito para desopilar a tensão.

Às minhas queridas amigas Angélica Guilherme, Angela Maranhão, Adriana Maranhão, Marta Milene e Jessica Oliveira com quem compartilhar é dar início a novas cartilhas nas peripécias da existência, para alçar novos voos.

À Universidade Federal de Pernambuco, especialmente ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística e todo o quadro de funcionários que o formam, desde o Coordenador Prof. Dr. Ricardo Postal, bem como o corpo docente, incluindo os secretários-joias Jozaias e Diva, e todos os bolsistas, proporcionando atenção e consideração.

Ao CAPES, pela bolsa concedida para a realização das pesquisas deste trabalho de doutoramento.

Aos funcionários técnico-administrativos e aos das seguintes bibliotecas, pois contribuíram com o meu acesso a fontes essenciais para a realização desta tese: Biblioteca do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco, Biblioteca Joaquim Cardozo, Biblioteca Central da Universidade Federal de Pernambuco, Biblioteca do Centro de Filosofia e Ciências Humanas.

Erensya enkontrada

Fernando Oliveira

En los kaminos de los ekos
Sovre los siklos adelante
de los ojos de la neschamá,

Erensya ke avla em sus kandelikas
Por los ijos de abot enkontrada
i en la sangre: boz ke avla: Shúva Israel!

Yave de la teshubá da la kaza a meldar,
eskrivir i avlar: Shemá Israel!

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo analisar, no âmbito dos Estudos Culturais, três romances do escritor judeu luso-norte-americano Richard Zimler (1956-), nascido em Nova Iorque e naturalizado português em 2002. Esses três romances são do chamado Ciclo Sefárdico ou Sefaradita, que consiste em quatro romances “históricos” inter-dependentes que focam diferentes ramos e gerações de uma família de judeus portugueses, a família Zarco: *O último cabalista de Lisboa – The Last Kabbalist of Lisbon* (1996), *Meia-Noite ou o princípio do mundo – Hunting Midnight* (2003), *Goa ou o guardião da aurora – The Guardian of The Dawn* (2005) e *A sétima porta – The Seventh Gate* (2007). Desses quatro romances foram selecionados três, que constituem uma Trilogia da Inquisição, pois cobrem um espaço de tempo no qual atuou o Santo Ofício (preliminares e arrefecimento), mas o último é situado durante o surgimento da Shoá (o Holocausto). Assim, a análise dessa trilogia pauta a condição judaica da comunidade sefaradita portuguesa sob as perseguições em diálogo intercultural e transcultural com outras minorias culturais perseguidas: personagens judeus e árabes no primeiro romance da trilogia inquisitorial, judeus e africanos no segundo e judeus e indianos no terceiro. Nesse sentido, cada capítulo de análise se divide em dois blocos. No primeiro bloco, questões de memória, diáspora e identidade cultural são analisadas sob reflexões de Stuart Hall, Homi Bhabha, Roland Walter, Édouard Glissant, Paul Gilroy, Yosef Yerushalmi, Paul Ricoeur, Maurice Halbwachs, Pierre Nora, Jacques Derrida, Cynthia Ozick, etc., quando são solicitados no percurso analítico; no segundo, na esteira do pensamento de Hana Wirth-Nesher, Yonatan Ratosh, George Steiner, Gilles Deleuze e Felix Guattari, o bi/multilinguismo é analisado como meio de desterritorialização/extraterritorialidade e reterritorialização agenciados por “línguas menores” (hebraico, árabe, boxímane e concani) nas “línguas maiores” (inglês e português) nas quais os romances da trilogia são escritos, agenciamento que o autor desta tese vê como projeto literário do escritor Richard Zimler para consolidar sua *Diasporic Citizenship* (Cidadania Diaspórica), conceito usado a partir de Michel Laguerre. Consolidação que faz de Richard Zimler, também a partir do conceito diaspórico de literatura judaica, pertencer transnacionalmente a ambas as literaturas em que publica, embora escreva apenas em inglês: a norte-americana e a portuguesa.

Palavras-chave: Richard Zimler, Literatura Judaica, Literatura Luso-Norte-Americana; Estudos Culturais; Estudos Judaicos.

ABSTRACT

This work aims to examine, within Cultural Studies, three novels of the Jewish Portuguese-American writer Richard Zimler (1956-), born in New York and naturalized Portuguese in 2002. These three novels are the so-called Sephardic or Sepharadic Cycle, consisting of four novels "historical" inter-dependent that focus on different branches and generations of a family of Portuguese Jews, the Zarco family: *The Last Kabbalist of Lisbon – O último cabalista de Lisboa* (1996), *Hunting Midnight – Meia-Noite ou o princípio do mundo* (2003), *The Guardian of The Dawn – Goa ou o guardião da aurora* (2005) and *The Seventh Gate – A Sétima Porta* (2007). Three of these four novels were selected, which make up a Trilogy of the Inquisition, because they cover a span of time in which acted the Holy Office (preliminary and cooling), but *The Seventh Gate* is situated in the emergence of the Shoah (the Holocaust). Thus, the analysis of this trilogy focus the Jewishness of the Portuguese Sephardic community under persecution in intercultural and cross-cultural dialogue with other persecuted cultural minorities (through its characters): Jews and Arabs in the first novel of the Trilogy Inquisition, Jews and Africans in the second novel and Jews and Indians in the third novel. In this sense each analytical chapter is divided into two blocks. In the first block, memory issues, diaspora and cultural identity are analyzed under reflections of Stuart Hall, Homi Bhabha, Roland Walter, Édouard Glissant, Paul Gilroy, Yosef Yerushalmi, Paul Ricoeur, Maurice Halbwachs, Pierre Nora, Jacques Derrida, Cynthia Ozick, for example, when they are asked for the analytical route; the second one, following the thought of Hana Wirth-Nesher, Yonatan Ratosh, George Steiner, Gilles Deleuze and Felix Guattari, the bi/multilingualism is seen as a means of desterritorialization/extraterritoriality and reterritorialization agenciaded by "minor languages" (Hebrew, Arabic, Bushmen and Konkani) whitin "major languages" (English and Portuguese) in which the trilogy of novels are written, agency that the author of this thesis see as a Richard Zimler's literary project to consolidate his *Diasporic Citizenship*, concept by Michel Laguerre. Its a consolidation that makes Richard Zimler (also from the concept of diasporic Jewish Literature), transnationally belong to both literatures he publishes (although he writes only in English): the American and Portuguese literatures.

Key-words: Richard Zimler, Jewish Literature, Luso-North-American Literature; Cultural Studies; Jewish Studies.

RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo examinar, dentro de los Estudios Culturales, tres novelas del escritor judío-americano portugués Richard Zimler (1956-), nacido en Nueva York y naturalizado portugués en 2002. Estas tres novelas son el llamado Ciclo Sefardí o Sefaradí, compuesto de cuatro novelas "históricas" inter-dependientes de las diferentes ramas y generaciones de una familia de judíos portugueses, la familia Zarco: *The Last Kabbalist of Lisbon - El último cabalista de Lisboa* (1996), *Hunting Midnight - Medianoche o principio del mundo* (2003), *The Guardian of The Dawn - Goa o tutor del amanecer* (2005) y *The Seventh Gate - La Séptima Puerta* (2007). Tres de estas cuatro novelas fueron seleccionadas, que componen la Trilogía de la Inquisición, porque cubren un lapso de tiempo en el que actuó el Santo Oficio (preliminares y enfriamiento), pero *La Séptima Puerta* se encuentra en el surgimiento de la *Shoah* (el Holocausto). Por lo tanto, el análisis de esta trilogía tiene como meta enfocar la judeidad de la comunidad sefardí portuguesa bajo la persecución inquisitorial en el diálogo intercultural e transcultural con otras minorías culturales perseguidas: personajes judíos y árabes en la primera novela de la trilogía Inquisición, judíos y los africanos en la segunda novela y judíos y los indios en la tercera novela. En este sentido, cada capítulo analítico se divide en dos bloques. En el primer bloque, cuestiones de memoria, diáspora y identidad cultural están bajo reflexiones de Stuart Hall, Homi Bhabha, Roland Walter, Édouard Glissant, Paul Gilroy, Yosef Yerushalmi, Paul Ricoeur, Maurice Halbwachs, Pierre Nora, Jacques Derrida, Cynthia Ozick, etc., cuando solicitados durante el análisis; lo segundo bloque, siguiendo el pensamiento de Hana Wirth-Nesher, Yonatan Ratosh, George Steiner, Gilles Deleuze y Félix Guattari, el bi/multilingüismo es visto como un medio de hacer desterritorialización/reterritorialización o extraterritorialidad por "lenguas menores" (hebreo, árabe, bosquimanos y konkani) dentro "lenguas mayores" (inglés y portugués) en el que la trilogía de novelas se han escrito, que el autor de esta tesis ve cómo un proyecto literario del Richard Zimler para consolidar su ciudadanía diaspórica, concepto utilizado de Michel Laguerre. La consolidación que hace Richard Zimler (también desde el concepto de la literatura judía de la diáspora), transnacionalmente pertenecer a ambas literaturas en que publica (aunque escribe en Inglés solamente): la literatura estadounidense y la literatura portuguesa.

Palabras-clave: Richard Zimler, Literatura Judía, Literatura Americana; Estudios Culturales; Estudios Judíos.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 REFLEXÕES TEÓRICAS: CONDENSAÇÕES E SUSCITAÇÕES	18
2 QUEM É RICHARD ZIMLER E SUA TRILOGIA DA INQUISIÇÃO NO CONTEXTO DE SEU CICLO SEFARADITA? SUA EXPERIÊNCIA CULTURAL COMO LABORATÓRIO DE UMA OBRA INTER/MULTI/TRANSCULTURAL	39
3 A SAGA TRANSCULTURAL DA FAMÍLIA ZARCO NO ROMANCE <i>O ÚLTIMO CABALISTA DE LISBOA</i>	65
3.1 Diáspora, memória e identidades-duplas	65
3.2 <i>O último cabalista de Lisboa</i> e seu bi/multilinguismo como processo-projeto literário de desterritorialização/extraterritorialidade ambivalente de Richard Zimler	96
4 A SAGA TRANSCULTURAL DA FAMÍLIA ZARCO NO ROMANCE <i>MEIA-NOITE OU O PRINCÍPIO DO MUNDO</i>	114
4.1 Diásporas irmanadas, memórias da escravidão histórica e identidades-duplas: a identidade judaica e a identidade africano-bosquímane em diálogo cultural	116
4.2 <i>Meia-noite ou o princípio do mundo</i> e seu bi/multilinguismo como projeto literário de desterritorialização/extraterritorialidade ambivalente de Richard Zimler	180
5 A SAGA TRANSCULTURAL DA FAMÍLIA ZARCO NO ROMANCE <i>GOA OU O GUARDIÃO DA AURORA</i>	195
5.1 Diáspora sefaradita em Goa, memórias da perseguição inquisitorial e identidades-duplas: a condição judaica e a indiana em diálogo	195
5.2 <i>Goa ou o guardião da aurora</i> e seu bi/multilinguismo como projeto literário de desterritorialização/extraterritorialidade ambivalente de Richard Zimler ..	254
CONCLUSÃO	270
REFERÊNCIAS	274

INTRODUÇÃO

“I’m writing for those people whose voices were hidden in history”. Richard Zimler

“Sinto-me um escritor português e tenho cidadania portuguesa. [...] E, também, sinto necessidade de manter a relação com a língua-mãe. Escrevo em inglês, mas vivo o dia-a-dia em português”. Richard Zimler

“Take an old Jewish book [...], and you will see that one language has never been enough for the Jewish people”. Shmuel Niger

“There are no major Jewish writers”. Cynthia Ozick

“O problema da expressão não é colocado por Kafka de uma maneira abstrata universal, mas em relação com as literaturas ditas menores – por exemplo, a literatura judaica [...]”. Gilles Deleuze e Félix Guattari.

Essas quatro citações epigráficas dão uma amostra das indagações que suscito nesta tese: analisar, no âmbito dos Estudos Culturais e também dos Estudos Judaicos, a condição judaica, exemplificada na saga da família Zarco, no gênero romance “histórico” do escritor judeu norte-americano e português naturalizado Richard Zimler (1956-)¹. Análise que consiste na investigação dessa condição sob os temas da memória, da diáspora e da identidade, tendo como *corpus* literário os três primeiros romances do chamado *Sephardic Cycle* (ciclo sefaradita) de Richard Zimler. Esse ciclo é constituído por quatro romances históricos, *The Last Kabbalist of Lisbon – O Último Cabalista de Lisboa* (1996), *Hunting Midnight – Meia-Noite ou O Princípio do Mundo* (2003), *The Guardian of the Dawn – Goa ou O Guardiã da Aurora* (2005) e *The Seventh Gate – A Sétima Porta* (2007), duplamente publicados em inglês e português, embora tenham sido escritos originalmente apenas em inglês pelo escritor. São romances históricos interligados, mas também independentes, que abordam a saga dos diferentes ramos e das gerações da

¹ Informações biográficas constam do segundo capítulo desta tese.

família judaico-lusitana Zarco, desde o ramo judaico-português dos séculos XV e XIX até o ramo alemão do século XX, marcados pelos fatos trágicos da Inquisição e da *Shoá*². Conseqüentemente, analisarei, na ficção sefárdico-romancesca de Zimler, especificamente na Trilogia da Inquisição, a simbiose entre memória e história dentro do horizonte de expectativas dos Estudos Culturais Judaicos, usando a diáspora judaica como experiência arquetípica da história e da memória do povo judeu e sua representação literária nos romances zimlerianos elencados para este projeto de tese.

Como dito supracitadamente, três romances foram selecionados, pois que constituem uma Trilogia da Inquisição, devido ao fato de estes abarcarem um espaço de tempo no qual atuou o “Santo Ofício” (preliminares e arrefecimento), mas o último é situado durante o surgimento da *Shoá* (o Holocausto). Desse modo, a análise dessa trilogia pauta a condição judaica da comunidade sefaradita portuguesa sob as perseguições em diálogo intercultural e transcultural com outras minorias culturais perseguidas: personagens judeus e árabes no primeiro romance da trilogia inquisitorial, judeus e africanos no segundo e judeus e indianos no terceiro. Nesse sentido, cada capítulo de análise se divide em dois blocos. Antes dos capítulos propriamente ditos contendo as análises dos três romances da Trilogia da Inquisição, há um capítulo teórico, com conceitos condensados dos termos que fazem parte da análise. Essa condensação teórica é baseada na tese de doutoramento **Judeus escritos no Brasil: Samuel Rawet, Moacyr Scliar e Cíntia Moscovich**, de Patrícia Chiganer Lilenbaum, defendida na PUC-RIO em

² É muito importante refletirmos sobre o termo “holocausto”, vulgarmente usado para referir a morte de cerca de seis milhões de judeus durante a Segunda Guerra. Vivian Patraha, em seu ensaio *Situating History and Difference: The Performance of the Term Holocaust in Public Discourse*, se posiciona contra o uso do termo “holocausto”. Baseando-se em Sidra DeKoven Ezrahi, Vivian Patraha já mostra problemas com o uso desse termo a partir da etimologia: a palavra vem do grego com o sentido de oferta queimada, denotando uma significação sacrificial provinda de uma predominante interpretação cristã da história judaica. Desconstruindo essa leitura, Patraha cita Ezrahi, mostrando que tanto o termo *hurban*, “o termo iídiche para o genocídio nazista, que significa violação da continuidade da vida dentro da comunidade”, quanto *Shoá*, “‘termo hebraico que significa algo muito espalhado ou difundido, até mesmo um desastre cósmico’, perda e desolação”, não têm nenhuma relação com a ideia de sacrifício ritual (In: BOYARIN; BOYARIN (Org.), 1997, p. 55. Tradução minha). Portanto, *Shoá* é o “termo acadêmica e politicamente mais correto para indicar o assassinato de cerca de seis milhões de judeus pelos nazistas” (SELIGMAN-SILVA, 2005, p. 113), de modo que mesmo o uso de Holocausto nesta tese está fincado nessa revisão crítica.

2009. A autora deixa claro que “devemos ser fiéis às teorias que nos guiam até o ponto em que elas nos ajudam no nosso percurso; além desse ponto, o exercício de infidelidade teórica é saudável e desejável” (2009, p. 22). O motivo é óbvio, tanto ela quanto eu aprendemos desde a graduação que, como lembra Massaud Moisés, em *A análise literária* (1996), o texto literário é tanto o ponto de partida quanto o de chegada da sua análise. Consequentemente, é o texto literário que merece mais reflexões e problematizações frente às teorias. Obviamente, se fosse um trabalho puramente teórico, o inverso seria relevante, como, por exemplo, analisar as bases filosóficas, sociológicas e antropológicas da Ecocrítica, mas esta tese se ocupa da análise literária para a teoria prestará serviço de reflexão, aplicação e validação dos propósitos da investigação da obra de Zimler.

Parafraseando Lilenbaum, noutras palavras, conceitos-chave, como **Literatura Judaica, Diáspora, Memória, Identidade Cultural**, por exemplo, serão introduzidos conceitualmente à guisa de lançamento dos alicerces analíticos, sabendo também que serão retomados no corpo da análise literária com outras adições que não surgiram no capítulo proposto a apresentá-las. Essas duas formas de agir com a teoria é para que “não se chova no molhado”, segundo o jargão popular, para que não se seja repetitivo.

Até porque não tenho por objetivo algum nesta tese fazer uma revisão bibliográfica (que o impulso da exaustão da teoria pode dilatar em páginas quilométricas), diáspora, memória, identidade, bi/multilinguismo, revisão no sentido de releitura de todas as idéias conceituais para inocular uma inovação teoricamente revolucionária no que tanto já se tem escrito sobre esses temas. O título da minha tese já diz o meu objetivo inicial e final: investigar a saga transcultural da família judaica Zarco, o entre-lugar do ser judeu e da literatura judaica na trilogia da inquisição que compõe o ciclo sefaradita de romances de Richard Zimler. O ineditismo deste trabalho, a meu ver, recai sobre uma proposta de definição da diaspórica pertença literária desse escritor judeu norte-americano-português, que não é uma de-finição, é um – como diz a raiz verbal hebraica de **atravessar** – לעבור *la'avôr* (ir além da outra margem). Nesta tese, eu não prefixo uma definição, mas uma travessia de reflexão que ela

suscitará e me possibilitará a continuar com outros possíveis trabalhos sobre a obra de Zimler.

Em suma: não pretendo, por exemplo, revisar tudo o que se tem escrito e todos os que escreveram sobre memória e esboçar/propor uma nova teoria da memória, ou criticá-la em excesso. Mas, sim, lançar mão de reflexões sobre esse componente arquetípico da condição humana, sejam elas de Pierre Nora, Paul Ricoeur, sejam elas de Yosef Yerushalmi, Maurice Halbwachs, para analisar a reescrita da memória, especificamente a judaica, mas em diálogo com outras memórias étnicas nas obras romanescas escolhidas de Richard Zimler.

Depois do capítulo 1, no qual as bases teóricas são lançadas introdutoriamente, vem o capítulo 2 com uma apresentação e uma análise da biografia (leia-se experiência cultural) de Richard Zimler, autor pouquíssimo conhecido e estudado no Brasil. O motivo é que sua biografia é um laboratório de criação de suas personagens judias transculturais.

Os capítulos de análise propriamente dita dos romances são três. Respectivamente o 03 (sobre o *O último cabalista de Lisboa*), o 04 (sobre *Meia-Noite ou o princípio do mundo*) e o 05 (sobre *Goa ou o guardião da aurora*). Cada um deles é dividido em dois blocos. No primeiro bloco, questões de memória, diáspora e identidade cultural são analisadas sob reflexões de Stuart Hall, Homi Bhabha, Roland Walter, Édouard Glissant, Paul Gilroy, Yosef Yerushalmi, Maurice Halbwachs, Pierre Nora, Jacques Derrida, Cynthia Ozick, etc., quando são solicitados no percurso analítico; no segundo, na esteira do pensamento de Hana Wirth-Nesher, Yonatan Ratosh, George Steiner, Gilles Deleuze e Felix Guattari, o bi/multilinguismo é analisado como meio de desterritorialização/extraterritorialidade e reterritorialização agenciados por “línguas menores” (hebraico, árabe, boxímane e concani) nas “línguas maiores” (inglês e português) nas quais os romances da trilogia são escritos, agenciamento que o autor desta tese vê como projeto literário do escritor Richard Zimler para consolidar sua *Diasporic Citizenship* (Cidadania Diaspórica), conceito usado a partir de Michel Laguerre. Consolidação que faz de Richard Zimler, também a partir do conceito diaspórico de literatura judaica, pertencer transnacionalmente a ambas as literaturas (a portuguesa e a

estadunidense) em que lançou sua obra romananesca ora analisada nesta tese, embora, repito, a tenha escrito em uma língua.

1 REFLEXÕES TEÓRICAS: CONDENSAÇÕES E SUSCITAÇÕES

O título deste capítulo foi elaborado a partir da leitura da tese de doutorado **Judeus escritos no Brasil: Samuel Rawet, Moacyr Scliar e Cíntia Moscovich**, de Patrícia Chiganer Lilenbaum, defendida na PUC-RIO, em 2009. Desse modo, inventariar um capítulo em forma de glossário teórico não é algo inovado por mim: faço-o baseado nessa tese. Sua autora (2009, p. 23) diz que fez seu capítulo teórico, em forma de glossário, foi inspirado na estrutura de *Fragments de um discurso amoroso*, de Roland Barthes, e no *Glossário de Derrida*, supervisionado por Silviano Santiago (em 1976, na PUC-RJ).

Antes de apresentar o glossário, é importante que o leitor considere os princípios que norteiam seu uso, conforme a própria Patrícia Lilenbaum:

Vale ressaltar que não há o objetivo de tratar de maneira exaustiva do pensamento de cada teórico, mas de focar determinados conceitos que serão úteis. Não há intenção de comentar o pensamento de cada teórico e elucidar seus pressupostos históricos e filosóficos para se chegar, então, aos conceitos. A obra de cada teórico possui complexidades próprias, percursos e mutações particulares, interpretações diversas. Todavia, a proposta do glossário foi a de se guiar por uma lógica de utilidade que, se a princípio pode parecer predatória e simplista, é, em um segundo momento, uma maneira mais funcional e clara de apresentar o que realmente será utilizado dos conceitos e com que visão. Conceitos não podem ser camisas de força, mas ideias que nos lançam à frente, que nos ajudam. A referência exagerada e extensa à obra dos teóricos agiria como um tolhimento e um adiamento ao desenvolvimento de um trabalho que, na verdade, não os tem como centro. Sendo assim, o gesto que guia o glossário é uma mão com uma pinça, recolhendo com cuidado o material analítico-crítico relevante para este estudo (2009, p. 22).

Este glossário teórico apresenta minhas bússolas teóricas, termos e conceitos-chave, para o embarque/travessia no mar da análise nos capítulos seguintes. Glossário compósito é uma modalidade também escolhida porque, por exemplo, memória, diáspora e identidade são tão interligadas conceitualmente que optei por colocar esses assuntos em um mesmo glossário ou verbete. Os glossários correspondem – necessariamente – ao âmago/propósito duplo desta tese, que será justificado nas páginas seguintes a este glossário teórico. Mais problematicamente, tentar situar o polêmico

pertencimento literário da obra de Richard Zimler diante da literatura judaica, da literatura norte-americana e da literatura portuguesa. Aliás, visto como o escritor faz que essas duas últimas literaturas estejam profundamente enraizadas na literatura judaica, também devido à transnacionalidade dessa modalidade de literatura e à identidade judaica de seu autor, opto por investigar esse polêmico pertencimento literário da obra zimleriana no trato que normalmente é dado às produções ficcionais de temática/expressão judaica. A saber, literatura judaica norte-americana e literatura judaica portuguesa, para saber se Zimler pertence a uma delas, ou a ambas.

ESTUDOS JUDAICOS & ESTUDOS CULTURAIS

Que são os Estudos Judaicos, dos quais os Estudos Culturais Judaicos fazem parte? Surgidos na Alemanha do século XIX, sob a designação de *Wissenschaft des Judentum* (a Ciência do Judaísmo), os Estudos Judaicos, mesmo nas evoluções pelas quais passaram, sempre mantiveram seu caráter multidisciplinar (YERUSHALMI, 1996, p. 83-84). Nesse período, a *Wissenschaft des Judentum* enfatizava filologia, história/historiografia, filosofia e religião judaicas (LEVY, 2006, p. 04), época de predominância de um cientificismo historicista. Dando início, no século passado, ao seu processo de consolidação nos círculos acadêmicos europeus e norte-americanos (hoje incluindo israelenses, latino-americanos), os Estudos Judaicos permanecem como “um campo [...] que interpreta os judeus, o judaísmo e a experiência judaica com análises altamente desenvolvidas e com perspectivas variadas” (HOCHMAN 2005, p. 80³). Essa variedade de perspectivas, conforme Leah Hochman sustenta em seu artigo *Approaches to Jewish Studies: Teaching a Methods Class*, significa pensar os Estudos Judaicos “como alternativamente (às vezes, simultaneamente) como pesquisa cultural, étnica, histórica, religiosa, ou filosófica” (2005, p. 79.), e também pensá-los, ainda segundo a autora, como campo de pesquisa análogo à literatura comparada.

³ Quando não se mencionar a autoria da tradução para o português, ela é de minha autoria.

Semelhantemente, David R. Blumenthal, em seu artigo *Where Does “Jewish Studies” Belong?*, sustenta que os Estudos Judaicos, devido à aplicabilidade de muitas disciplinas humanísticas a eles, devem ser vistos não como tendo um método, mas como sendo um campo de dados (1976, p. 535). Com essa abertura metodológica, marcada pela flexibilidade de vários métodos de análise, vejo como relevante a minha proposta de investigar os romances zimlerianos elencados no âmbito dos Estudos Culturais Judaicos, a fim de também consolidar pesquisas voltadas para as literaturas de expressão/temática judaica.

Os Estudos Culturais Judaicos são um campo de pesquisas que têm surgido dentro da amplitude dos Estudos Culturais. Os Estudos Culturais Judaicos, que também fazem parte dos Estudos Judaicos, segundo os irmãos Jonathan e Daniel Boyarin, na condição de “crítica e pesquisa da cultura judaica”, “também têm muito a oferecer à comunidade dos estudos culturais” (BOYARIN, Jonathan; BOYARIN, Daniel, In: BOYARIN, Jonathan; BOYARIN, Daniel (Ed.), 1997, p. xviii. Noutras palavras:

Especificamente, uma das nossas metas principais em promover a rubrica dos Estudos Culturais Judaicos é caminhar em direção do reconhecimento da cultura judaica como parte do mundo das diferenças a serem valorizadas e enriquecidas pela pesquisa na universidade, junto com as diferenças dos outros grupos [...] (BOYARIN, Jonathan; BOYARIN, Daniel, In: BOYARIN, Jonathan; BOYARIN, Daniel (Ed.), 1997, p. xi).

Esse processo de inserção dos Estudos Judaicos no campo dos Estudos Culturais decorre do fato de que ele “é um campo de estudos onde diversas disciplinas se interseccionam no estudo de aspectos culturais da sociedade contemporânea” (ESCOSTEGUY, In: SILVA (Org.), 2006, p.137). Reforçando a contribuição judaica para os Estudos Culturais, conforme Lisa Silverman (2006, p.1), os Estudos Culturais Judaicos constituem “um rico e produtivo campo, para o mais profundo entendimento de questões mais gerais, tanto da diferença quando da diáspora”. E o exemplo dado é a questão da diáspora:

Essa questão tornou-se, posteriormente, um conceito-pivô em certas partes dos Estudos Culturais, especialmente aquelas envolvidas na história do Pós-colonialismo. Culturas de povos

diaspóricos, sua preservação cultural, e a dupla consciência desses povos – bem como os caminhos pelos quais a diáspora se tornou um paradigma de certa condição cultural no período pós-colonial *tout court* – são, de modo crescente, áreas do pensamento vividas dentro do paradigma. A diáspora judaica, por meio da qual o termo foi criado, fornece a história mais longa de produção e sobrevivência cultural diaspórica (BOYARIN, Jonathan; BOYARIN, Daniel, In: BOYARIN, Jonathan; BOYARIN, Daniel (Ed.), 1997, p. x).

Não fortuitamente, Richard Zimler, em seus romances “históricos” judaicos, permite – a partir da condição judaica – uma intersecção cultural entre judeus, cristãos e hindus na Índia portuguesa do século XVI, como acontece no romance *The Guardian of the Dawn – Goa ou O Guardiã da Aurora* (2005) e entre Europa, África e América do Norte, através da amizade de um judeu com um africano, com paralelos entre os misticismos das tradições orais judaica e boximane, no romance *Hunting Midnight – Meia-Noite* (2003). Portanto, a obra ficcional de Zimler converge para o reconhecimento da “cultura judaica como parte do mundo das diferenças a serem valorizadas e enriquecidas pela pesquisa na universidade, junto com as diferenças dos outros grupos [...]” (BOYARIN, Jonathan; BOYARIN, Daniel, In: BOYARIN, Jonathan; BOYARIN, Daniel (Ed.), 1997, p. xi).

INTER/MULTI/TRANSCULTURA(LISMO)ÇÃO - HIBRIDISMO

Os prefixos (prefixados) denotam movimentos de escoamento distinto para a determinação dos sentidos deles na cultura. Paralelamente, eles apontam as fases/passagens de um para o outro. Assim, Zilá Bernd condensa essas variações nos prefixos da cultura:

A reflexão sobre as transferências culturais no contexto das Américas [que aplico a Portugal e suas colônias, no período do romance de Zimler] revelou-se eficaz na medida em que o conceito de transculturação parece apresentar vantagens, do ponto de vista das perspectivas comparativistas que pautaram essa pesquisa, sobre os de multiculturalismo e interculturalismo, por exemplo, que corresponderam também a tentativas de pensar a diversidade e o contato de múltiplas culturas no espaço do Novo Mundo.

Enquanto o multiculturalismo se fundamentou na justaposição dos grupos etnoculturais, formando um mosaico, tendendo à segmentação e ao isolamento, o interculturalismo procurou ser um entre-lugar entre a política estadunidense do *melting pot*, que tendeu fortemente à homogeneização e à pasteurização das diferenças culturais, e do multiculturalismo, que, embora concebido para preservar as culturas de origem e promover ao mesmo tempo a identidade nacional, acabou favorecendo o desenvolvimento de comparatismos estanques. Situando-se em um entre-lugar, o multiculturalismo deveria corresponder à harmonização entre o desejo dos imigrantes de preservação de suas identidades culturais e o sonho quebequense de construção de uma nação alicerçada na convergência cultural. Embora o multiculturalismo e interculturalismo sejam projetos políticos e ideológicos integracionistas, diferentemente do transculturalismo que está sobretudo associada objetivos intelectuais de interpretação das fricções entre culturas diversas com diferentes estatutos, em presença nas Américas, é lícito colocá-los em perspectiva quando se trata de esboçar conclusões de um projeto de pesquisa que procurou analisar o impacto das transferências culturais e dos conseqüentes processos de mestiçagem e de hibridização sobre as identidades nacionais (BERND, 2003, p. 214, 215).

A autora vê que os dois modelos prefixais (multi- e inter-) sofreram uma insuficiência teórica para dar conta, na virada do século XX para o XXI, do aumento acentuado do trânsito entre as culturas, da negociação das diferenças culturais sob uma maior aceitação das simbioses culturais. Mesmo que esses modelos prefixais anteriores tenham pautado o “princípio da não-hierarquização das culturas e, portanto, pelo reconhecimento das mais variadas práticas culturais”, a transculturação enquanto “transferências culturais parece ser o que mais se adapta à realidade pós-moderna” (Idem, 2003, p. 215). Essa maior adequação do modelo prefixal trans- se deve ao fato de as negociações culturais, com passagens de uma cultura para outra, gerar “produtos culturais outros que trazem as marcas indeléveis tanto da cultura de origem quanto da cultura de chegada”, segundo Bernd (2003, p. 215). Essa maior adequação também é devida ao fato de a modelo prefixal trans- “implodir os binarismos”, como, por exemplo, “cultura de origem/unidade nacional” e “estrangeiro/autóctone”, para reaproveitar/reciclar “vestígios culturais de origens diversas, alijados, por vezes, à periferia dos sistemas” (BERND, 2003, p. 215). Por conseguinte, há uma correspondência entre transculturalidade e hibridismo, especificamente, conforme penso, nestes termos:

O hibridismo não se refere a indivíduos híbridos, que podem ser contrastados com os “tradicionais” e “modernos” como sujeitos plenamente formados. Trata-se de um processo de tradução cultural, agonístico uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecidibilidade (HALL, 2003, p. 74).

Assim, o hibridismo é uma negociação, uma (trans)ação de culturas que se interpenetram nas trocas/fusões que operam, podendo ser visto como um agenciamento transcultural. Nesse sentido, a tradução cultural como ação do híbrido não denota uma supressão de uma cultura em outra cultura, mas um enriquecimento por meio das trocas simbólicas em ambas, em cujo processo nenhuma delas se verá auto-suficiente, autóctone e fechada. Nesse sentido, conforme Homi Bhabha (apud HALL, 2003, p. 75):

Não é simplesmente apropriação ou adaptação; é um processo através do qual se demanda das culturas uma revisão de seus próprios sistemas de referência, normas e valores, pelo distanciamento de suas regras habituais ou “inerentes” de transformação. Ambivalência e antagonismo acompanham cada ato de tradução cultural, pois o negociar com a “diferença do outro” revela uma insuficiência radical de nossos próprios sistemas de significado e significação (Bhabha, 1997 apud Hall, 2003, p. 75).

Vale, ainda, dizer que Bernd defende o trans-culturalismo como tendo surgido na pós-modernidade, mais radicalmente na virada do século XX para o XXI. Todavia, a leitura dos romances de Zimmler parece mostrar esse fenômeno em vigor em Goa (segunda metade do século XVI) e no Porto (século XIX), com a presença de personagens híbridas (a tripla mestiçagem de Tiago Zarco como judeu-português-indiano e prevendo o *hinjew*, em sua negociação com o hinduísmo, e a tripla mestiçagem de John Zarco: judeu-português-escocês negociando com a cultura bosquímane-africana). Apesar de colonial, a empreitada marítima portuguesa impulsionou uma globalização cultural. Precisamos voltar ao Renascimento e ao início da Modernidade para enxergá-los como processos históricos de transfêrenças/translações culturais.

O antropólogo cubano Fernando Ortiz cunhou “transculturização” na década de 1940 e, mesmo interpretação por outros teóricos culturais, o termo com a definição de Ortiz são atuais:

Entendemos que o vocábulo *transculturização* expressa melhor as diversas fases do processo de transição de uma cultura a outra, porque este não consiste somente em adquirir uma cultura diferente, como indica o termo anglo-americano *aculturação*, mas o processo implica também necessariamente a perda ou o desarraigamento de uma cultura precedente, o que poderia ser chamado de uma parcial *desculturização*, e, ademais, significa a conseqüente criação de novos fenômenos culturais que poderiam ser denominados de *Neoculturização*. [...] No conjunto, o processo é uma transculturização e este vocábulo compreende todas as fases da sua parábola (apud WALTER, 2010, p. 95).

Pensar a (trans-)cultura(ção) - a partir do étimo latim de cultura - como cultivo de territorialidades nas rotas de identidades, no movimento fluxo de negociação entre preservação e continuidade e modificação e ruptura. Nessa aproximação metafórica, esse trans-cultivo negociado de antigas terras com novas terras de identidades se dará por meio da pá da memória, renegociando o passado com o presente, metaforicamente pensando a transculturalidade como uma agriculturação de terras identitárias, com plantios redefinidores dos campos existenciais do ser, mas não necessária ou absolutamente denotando uma perda cultural (assimilação). Isso porque - mesmo que seja em rastros psíquicos, ou em performances culturais exteriorizadas, por meio de ritos, por exemplo - “cada disseminação” diaspórica, como lembra Stuart Hall, “carrega consigo a promessa do retorno redentor.” (2003, p. 28), isto é, um vínculo ancestral com a terra natal de onde se foi exilado, apesar de esse possível retorno ser de uma “estrangeiridade” para o retornante: “Ao voltar para a terra, essa mesma terra nos é irreconhecível” (2003, p.27). Por variadas ocasiões, esse retorno - muitas vezes assumido no plano da nostalgia - não se dá territorialmente, mas no texto, por meio da palavra, ou na música, bem como nas artes.

Considerando a experiência diaspórica judaica⁴, a transculturação funciona como catalizadora e aglutinadora da memória com a (e da) diáspora, mesmo a transculturação sendo um produto acionado pela diáspora. Dito de outro modo, a diáspora resulta a transculturação e esta, por meio da memória (negociando uma cultura passada com uma cultura presente), funde e refunde no indivíduo a consciência de sua condição transculturante. A substantivação da identidade do ser judeu é, assim, dilatada/hifenizada em sua adjetivação judaica, como os romances de Zimler, por exemplo, frisam.

LITERATURA MENOR E JUDAICA, DESTERRITORIALIZAÇÃO, EXTRATERRITORIALIDADE, RETERRORIZAÇÃO E BI/MULTILINGUISMO

O conceito de literatura, associada aos temas da memória, diáspora e identidade é o de “literatura menor”, já do conhecimento de parte significativa do meio acadêmico, criado por Gilles Deleuze e Félix Guattari a partir da análise da obra de Franz Kafka. Não obstante, até o momento, o conceito de literatura menor não foi aplicado ao ciclo sefaradita histórico-romanesco de Zimler, de acordo com meus levantamentos até este momento. Cunhado e criticamente lapidado, esse conceito surgiu em *Kafka: Pour une Littérature Mineure* (em 1975), incluindo outros conceitos de Deleuze e Guattari, como “desterritorialização” e “rizoma” (raiz compósita⁵), definindo a obra kafkiana nas literaturas menores em geral, exemplificada na literatura judaica de Praga e de Varsóvia, em particular. Lembremos a epígrafe com a citação da escritora e

⁴ Quando falo de experiência diaspórica judaica, ela diz respeito tanto à raiz verbal “atravessar para além da margem do rio”, experiência de travessias, quanto ao próprio conceito de *galút* (exílio), assim expresso sucintamente pelo historiador israelense Itzack Baer: “A palavra ‘Galut’ envolve todo um mundo de fatos e idéias que surgem, com força e clareza invariáveis, em todas as épocas da história judaica. A servidão política e a Dispersão, o desejo de libertação e de reunião, o pecado, a contrição e a expiação [Cf. Levítico 26, por exemplo], eis os elementos mais gerais que devem figurar na elaboração do conceito de Galut, se quisermos que o termo retenha qualquer sentido real”. Desse modo, conforme Baer, “o problema de ser judeu se liga, de forma inseparável, ao Galut”, pois “uma das marcas características do Galut já é a existência da perseguição, do ultrage e da injustiça, dos quais privilégios especiais não fornecem alívio (1977, p. 9, 10).

⁵ Parafrazeando os dois filósofos franceses, para também cunhar seu conceito de crioulização, Glissant diz que “o rizoma é a raiz que vai ao encontro das outras raízes”, vindo a aplicar esse conceito rizomático “ao princípio da identidade” (2005, p. 61).

crítica literária judia Cynthia Ozick: “não há escritores judeus maiores”, constante de seu ensaio *Toward a New Yiddish*, publicado em 1970, portanto, cinco anos antes da teorização de Deleuze e Guattari. Mas, mesmo não sendo *escritores judeus maiores*, eles, nos termos do crítico Sidney Richman, são “escritores da minoria enquanto maioria”, quando ele aborda a obra do escritor judeu norte-americano Bernard Malamud (1966, p. 17). Expressão cunhada ainda um pouco mais cedo, em 1966, para designar escritores judeus, como Malamud, que assimilaram estilos característicos da literatura não-judaica predominante, de modo a entrar na galeria de escritores dessa literatura, muito embora ainda configurem como literatura menor (RICHMAN, 1966).

Sem dúvida, uma leitura da condição judaica de Kafka em trânsito na própria linguagem, cindido e desterritorializado numa língua maior – o alemão, mas ao mesmo tempo operando “um forte coeficiente de desterritorialização” nessa língua maior. Uma “desterritorialização múltipla”: “situação dos judeus que abandonaram o tcheco ao mesmo tempo que o meio rural, mas também a situação dessa língua alemã como ‘linguagem de papel’” (DELEUZE; GUATTARI, 1977, p. 29). Língua que compensa “sua desterritorialização por uma reterritorialização no sentido”, seja simbólico-cabalístico-alquímico, seja inventivo-intensivo-seco, com uma sintaxe que range, e sentido marcado por uma linha de fuga, por fluxos de dispersão. Mesmo não escrevendo em iídiche (um alemão judaicamente desterritorializado e hibridizado com vocábulos hebraicos), Kafka, amante do ambulante teatro iídiche, toma “esse caminho que o iídiche indica, ele o toma de modo totalmente diferente, para convertê-lo em uma escritura única e solitária” (DELEUZE; GUATTARI, 1977, p. 40).

Há uso novo do conceito de literatura menor na trilogia romanesca do ciclo sefaradita de Richard Zimler, justamente – à luz das reflexões de Deleuze e Guattari – nos aspectos não usados/radicalizados pela obra de Kafka. Vejo essa possibilidade acenada para Zimler neste excerto de Deleuze e Guattari: “talvez o estudo comparado das línguas seja menos interessante que o das funções da linguagem que podem manifestar-se para um mesmo grupo através de línguas diferentes: bilinguismo, e mesmo multilinguismo” (1977, p. 36), como a criouliização, por exemplo. Com isso, volto a retomar uma das epígrafes, a de Shmuel Niger, na qual ele nos recomenda tomar um livro judaico,

especialmente a Bíblia Hebraica, para concluirmos que uma única língua nunca foi suficiente para a expressão judaica: e o chamado “Antigo Testamento” é, no mínimo bilíngue, maior parte em hebraico, mas com a presença do aramaico.

Funções de ordem estética e de ordem cultural, como quero investigar na obra romanesca de Zimler, já que ele possibilita tal empreendimento neste trabalho de tese, expressas em bi/multilinguismo já expõe a literatura desse escritor como divisor de águas tanto na literatura norte-americana quanto na literatura portuguesa de expressão judaica. Um divisor de águas muito assinalado pela presença comparatista de identidades não-judaicas com a identidade judaica. Essas funções expressas para um mesmo grupo, o povo judeu, constituem uma complexa rede de problematizações que envolvem a classificação de Richard Zimler em uma dessas literaturas nacionais, ou em ambas. Muito provavelmente, ambiciono chegar a essa tese, exposta no final do parágrafo anterior: Zimler escreve como tentativa de radicalização do conceito de literatura judaica, essa literatura do fora que se processa dentro, mas que no ciclo sefaradita, por exemplo, rivaliza dois pertencimentos, o norte-americano e o lusitano, até mesmo no âmbito da crítica literária de ambas.

Kafka ficou desterritorializando o alemão: Zimler vai mais além; parece desterritorializar em sua literatura duas línguas e querer reterritorializar-se nas literaturas delas, atitude que pode corresponder à territorialização no texto, no sentido a ser buscado, talvez querendo confirmar a tese-título de um ensaio de George Steiner: *Our homeland, the text* (In: SALGAMUNDI, 1985, p. 4-25), no qual o crítico judeu-francês defende a “textualidade” da condição judaica como condição de sobrevivência na diáspora:

No Judaísmo pós-exílico, mas talvez muito antes, a leitura ativa, a indagabilidade ao texto tanto no nível de interpretação meditativa quanto no nível comportamental, é deslocamento e retorno ao lar nacional. A Torá é encontrada no lugar da conclamação e no tempo do chamamento (que é diuturnamente). A habitação, prescrita para Israel é a Casa do Texto. A frase de [Heinrich] Heine está exatamente correta: *Das aufgeschriebene Vaterland*. A “terra dos seus pais”, o *patrimoine*, é a escritura. [...] O texto é um lar; cada comentário é um retorno. [...] A fábrica “textual”, as práticas de interpretação, no Judaísmo, estão ontológica e historicamente no coração da identidade judaica (STEINER, In: SALGAMUNDI, 1985, p. 100/102).

É Richard Zimler um autor que deve figurar na literatura judaica norte-americana, ou na judaico-portuguesa, ou em ambas, num caso dupla e extremamente singular? Retomo a epígrafe supracitada da segunda entrevista dele, com sua dupla cidadania portuguesa e norte-americana em tensão, e que mostra o autor de *O Último Cabalista de Lisboa* desconstruindo o paradigma definidor do pertencimento à literatura lusitana: a própria língua de Camões, na qual ele – Zimler – não escreve, embora saiba e respire o português, mas, ainda assim, ele se proclama um escritor 100% português. Contudo, a obra de Zimler está ausente das discussões da crítica literária norte-americana de expressão/temática judaica, embora seja conhecido devido ao sucesso de *O Último Cabalista de Lisboa*. E só descobri até o momento uma voz norte-americana a reconhecer Zimler como “world famous Jewish-American novelist”: Jessica Siegel, do site do *The Jewish Daily Forward*.

Zimler, em seu ciclo histórico-romanesco-sefárdico, não trata de judeus *aschkenazím*, (tratamento que virá a fazer no romance histórico *Os Anagramas de Varsóvia*, revisitando uma memória da *Shoá* cara para os seus familiares) embora sendo ele um *aschkenazí*. Zimler trata dos judeus sefaradím, cujo dialeto diaspórico (que por meio do hebraico desterritorializou o espanhol e o português) é o ladino ou *djudeo-espanyol*, não o *iídiche*. Em suma, ele buscou tratar da história dos judeus ibéricos, sobretudo os portugueses, não os do leste europeu. Jessica Siegel diz que talvez essa seja a razão da obscuridade de o autor ser um “escritor norte-americano expatriado, mais estimado em seu país de residência do que em seu país de origem”.

Ou seja, “que o principal assunto de Zimler seja os *sefaradím*: que é ainda só uma nascente área de interesse para a indústria editorial e para os leitores judeus *aschkenazím* norte-americanos” (SIEGEL, 2009). Anos passam, e agora em 2015, seis anos após a publicação de *Os anagramas de Varsóvia*, seu primeiro romance “histórico” voltado para os *aschkenazím*, seu expatriamento da crítica norte-americana persiste, ainda: não seria a naturalização portuguesa a chave de seu banimento (não-total) da literatura judaica norte-americana? Mas quando Zimler procurou as vinte e quatro editoras norte-americanas, não-naturalizado português, elas o rechaçaram,

mesmo ele residindo em Portugal nessa época de rejeição editorial. A tese de Jessica Siegel parece ser certa ao alvo, mas ainda pode suscitar mais questionamentos. Em sua entrevista a João Céu e Silva, do jornal on-line português *Diário de Notícias*, em novembro de 2009, mesmo ano de publicação de seu primeiro romance de certa forma iídichizado, o já referido *Os Anagramas de Varsóvia*, Zimler questiona os portugueses que não o aceitam como um escritor 100% lusitano, dizendo:

Sinto-me um escritor português e tenho cidadania portuguesa, porque não quero ser um cidadão nem um escritor de segunda. Em Portugal, ainda se tem o hábito de identificar a cidadania com a língua - o que aconteceria na Índia, onde há 50 línguas? - e a ideia de que um autor que não escreve em português não pode ser um escritor nacional. Eu falo português no meu dia-a-dia, mas pergunto-me porque é que não posso optar por escrever em inglês e manter-me um escritor 100% português? Até em Espanha há escritores que escrevem na língua basca, galega ou em dialecto e que são escritores espanhóis! O que há é uma confusão entre cidadania e língua, que era o que o ex-ministro da Cultura fazia, pois nunca me convidava para nada. Não me considerava um autor português, apesar de pagar impostos como qualquer outro neste País. [...] E, também, sinto necessidade de manter a relação com a língua-mãe. Escrevo em inglês, mas vivo o dia-a-dia em português e acabo por esquecer palavras inglesas.

Em 1996, como lembra Siegel, Zimler – de posse do manuscrito originalmente em inglês de *The Last Kabbalist of Lisbon* – foi rejeitado por vinte e quatro editoras norte-americanas, com um desdém expresso por um editor de uma delas, que escreveu retornando para Zimler: “I’ve bought my Jewish book for the year”! Nessa ocasião, ele ainda não era português naturalizado, visto que a naturalização/obtenção da cidadania lusitana só ocorreu seis anos depois, em 2002. Não sei por ora se uma delas, mas posteriormente com o sucesso de *The Last Kabbalist of Lisbon*, partindo de sua publicação em Portugal (traduzido para a língua lusíada), a editora norte-americana The Overlook Press e a inglesa Arcadia Books publicaram esse romance em sua língua de berço, em 1998. Vale ressaltar que nesse mesmo ano de publicação em inglês, *O Último Cabalista de Lisboa* foi eleito livro do ano e recebeu o *Herodotus Award* para o melhor romance histórico, a então segunda

premiação de Zimler. Por outro lado, há um crítico literário português, Arnaldo Saraiva, também poeta que defende Zimler como escritor português.

Na 6ª edição da FLIPORTO, em Pernambuco, à qual compareci, houve uma mesa com as presenças de Richard Zimler e Arnaldo Saraiva, cujo registro está em vídeo e disponibilizado na internet⁶. A mesa se intitula *Cabalas e anagramas em Lisboa, Varsóvia e mais além – Richard Zimler*. Segundo Arnaldo Saraiva, nesse vídeo, houve uma identificação de relação afetiva de Zimler com a cultura portuguesa a partir de 1978, vindo ele a fixar-se na cidade do Porto em 1990 e obtendo a naturalização portuguesa em 2002.

Zimler acaba desterritorializando o inglês da cultura norte-americana para enfatizar a cultura portuguesa dos judeus desde a Inquisição até o Holocausto. No entanto, no último romance, *Ilha Teresa*, ele escreve sobre uma família portuguesa em Nova Iorque, relatando os dramas de uma adolescente deslocada da cultura portuguesa para a norte-americana. Aparentemente, um "retorno" à cultura da língua mãe, mas imbricado com uma família portuguesa tentando se adequar à vida na América do Norte. Nesse romance mais recente, Zimler continua **publicando** na "língua duplíce" (inglês original na escrita e português enquanto tradução acampanhada por ele).

Até Isaac Bashevis Singer se enquadra nestas problematizações do meu projeto, abordando o fato de Singer escrever originalmente em iídiche, não sendo norte-americano de nascimento, e logo seu sobrinho, entre outros tradutores, verterem seus contos e seus romances para o inglês. Mas Singer é considerado expoente da literatura norte-americana:

Bashévis Sínger, embora sendo um escritor inequivocamente ídiche, isto é, de uma língua cuja massa vital de falantes foi em grande parte reduzida às cinzas dos crematórios nazistas, tornou-se uma espécie de filho natural, um interessante sincretismo cultural, das letras e dos leitores americanos. A tal ponto que sua imagem e sua fama de narrador, construídos principalmente por um contínuo sucesso junto ao público dos Estados Unidos e de fala inglesa, passaram a ser quase não as de um autor judeu-íidiche, mas as de um americano judeu (GUINSBURG, 1996, p. 460-461).

⁶ <http://www.youtube.com/watch?v=ovVP-3AFVT4> Nome do vídeo: 2010: Richard Zimler, na FLIPORTO.

Conforme Jacó Guinsburg, a diferença é que Singer também é considerado expoente da literatura iídiche, mas Zimler não o é da literatura norte-americana, mesmo em sua expressão judaica, apenas portuguesa, e ainda assim enfrentando sérias ressalvas lusitanas. Contudo, o fato de Richard Zimler escrever em inglês originalmente seus contos, poemas e romances e logo vertê-los (por outras mãos) para o português merece possivelmente uma entrevista com ele no futuro. Até Moacyr Scliar é considerado expoente da literatura iídiche no Brasil: a questão é que a literatura iídiche é desterritorializada pelo hibridismo não só dessa língua, mas também pela identidade diaspórica da condição judaica.

Suas respectivas literaturas sim, mas os leitores norte-americanos e os portugueses chegarão a um consenso que permita Richard Zimler pertencer a ambas? Esse é o terreno-chave da análise, da proposta-tese do meu projeto. Muito mais instigante que medir grau de compartimentação/recorte de extrato documental e narratividade ficcional em fidelidade, ou não, ao gênero romance histórico⁷ é problematizar o pertencimento de Richard Zimler. Tendo essa questão em mente, veio outra confirmação de que estou no caminho e que justifica a dupla tarefa-chave deste projeto, pelo crítico literário, filósofo e escritor George Steiner, um judeu entre-línguas, constante de seu ensaio *Alfabetização humanista*, de 1963: “do mesmo modo que busca estabelecer o diálogo entre o passado e o presente, o crítico também tentará manter abertas as linhas de contato entre as línguas” (1988, p. 27). O romance histórico judaico zimleriano não só busca estabelecer diálogo, dialética, com a nostalgia do futuro, com o fado que sente saudades da utopia, tocado por um Zarco longe de sua Lisboa judaica, mas também manter abertas as linhas de (fuga) de contato entre as línguas dessa produção romanesca: inglês e português intercambiando e pulsando sintaxes desterritorializantes, com a presença do hebraico - *ת'ר'ב'ל* (*ivrít*), literalmente, **língua que atravessa a outra margem**.

Continuo com Steiner: “a crítica amplia e complica o mapa da sensibilidade. Insiste que as literaturas não vivem em isolamento, mas em uma

⁷ Que também é uma das balizas desta tese, tendo sua importância configurativa (também por causa da questão da memória).

multiplicidade de encontros lingüísticos e nacionais. A crítica se deleita com a afinidade e com o contraste acentuado do exemplo”, estando “ciente de que não existem equivalências exatas entre as línguas, somente traições, mas de que a tentativa de traduzir é uma constante necessidade” (1988, p. 27). Zimler amplia e complica os mapas-limites dos pertencimentos lusitano e norte-americano para mostrar uma literatura judaica que fala duas línguas com a presença de outra, mítica, com sua impressionante capacidade de desterritorializar (o fez com o alemão, vertendo-o em iídiche, o fez com o espanhol, vertendo-o em djudeo-espanyol, por exemplo). Permitam-me pôr as citações de Zimler bilinguisticamente, começando com esta do romance *The Last Kabbalist of Lisbon – O Último Cabalista de Lisboa*:

Solomon Ibn Gabirol was a master Jewish poet of the eleventh century from Málaga. “I’m afraid I’ve lost the trail of your thoughts,” I said.

“*Petah et atsmehah shetifateh delet*”. Knock upon yourself as upon door,” Uncle replied (ZIMLER, 1998, p. 33).

Salomão Ibn Gabirol foi um grande poeta judeu do século XI, de Málaga. – Temo ter perdido o fio de seus pensamentos – observei.

- *Petah et atsmehah shetifateh delet*. Bata em você mesmo como se batesse numa porta – replicou o [meu] tio (ZIMLER, 2007, p. 41).

Esse recorte do diálogo entre Abraão Zarco e seu sobrinho Berequias Zarco é uma amostra pequena do processo de tentativa de tradução de uma língua judaica em duas línguas, de modo que mesmo com parca presença, o hebraico operacionaliza uma intrusão desterritorializante no inglês e no português. Conforme a crítica literária Hana Wirth-Nesher, em seu ensaio *Traces of the Past: Multilingual Jewish American Writing*:

A literatura judaico-americana [bem como a judaico-portuguesa] oferece testemunho de uma consciência multilíngue não só entre escritores imigrantes, dos quais devemos esperar que esse seja o caso, mas também entre seus descendentes, que preservam ligações com outras línguas além do inglês, apesar de seu escasso conhecimento delas. De fato, às vezes, o mero som da língua ou a visão de uma letra do alfabeto hebraico têm sido suficientes para suscitar sentimentos poderosos de pertencimento (In: WIRTH-NESHER; KRAMER (Org.), 2003, p. 111).

Usando a comunidade judaica norte-americana como exemplo, Hana Wirth-Nesher lembra que o iídiche e o hebraico são as línguas capitais dessa comunidade, sendo o iídiche sinal nostálgico do judaísmo do leste-europeu (“presente palpável”) e o hebraico “um sinal de uma identidade mesmo muito antiga, não história de familiares, mas uma história antiga, não dos pais, mas dos ancestrais”, sendo “visivelmente ausente” (In: WIRTH-NESHER; KRAMER (Org.), 2003, p. 110). E o hebraico soa, ao menos, estranho/estrangeiro para o leitor não-judeu, a princípio. E verter para o inglês, ou o português, uma língua tão distante é prática da literatura judaica em seus países não-judaicos, contando com a presença de rodapés, glossários explicativos de conceitos-chave do hebraico, por exemplo, considerando que língua também é visão de mundo. Assim, a presença do hebraico, seja citada, seja aludida, se torna, na narrativa zimleriana, um pergaminho de linguagem que o atesta como um lugar da memória diaspórica do povo judeu (WIRTH-NESHER, In: WIRTH-NESHER; KRAMER (Org.), 2003, p. 112).

MEMÓRIA, DIÁSPORA E IDENTIDADE CULTURAL

Em seu ensaio sobre memória, o historiador-medievalista francês Jacques Le Goff (2003, p. 419) a conceitua como “fenômeno individual e psicológico”, vinculado à vida em sociedade. Apesar de esse autor dizer que a memória “é objeto da atenção do Estado” com o fito de “conservar os traços de qualquer acontecimento do passado”, assim como “diversos tipos de documentação/monumento, [fazendo] escrever a história, acumular objetos”, a memória é, também, dever de cada pessoa, sobretudo das chamadas etnias marginalizadas no discurso oficial historiográfico. Como bem ressaltou o historiador judeu-francês Pierre Nora, “o dever da memória faz de cada um o historiador de si mesmo” (In: PROJETO HISTÓRIA, 1993, p. 17), não apenas o Estado nas malhas do discurso ideológico, que pode suprimir, por exemplo, atrocidades – como a Inquisição em Goa – contra a identidade da diferença, do radicalmente outro. Consequentemente, parafraseando Changueux, Le Goff argumenta que a memória faz os nossos vestígios passarem por uma releitura,

com o objetivo de “procurar salvar o passado para servir ao presente e ao futuro” (2003, p. 471).

Paralelamente, a memória “obriga cada um a se lembrar e a reencontrar o pertencimento, princípio e segredo da identidade” que muitas vezes impulsiona um único indivíduo assumir sobre si a memória coletiva como um encargo seu: “uma consciência individual, numa decisão solitária” (NORA, In: PROJETO HISTÓRIA, 1993, p. 18). A partir da leitura de Nora, a memória ritualiza e a história racionaliza, mas ambas são necessárias para a reconstrução e a releitura do passado.

A tentativa de reconstituição do passado judaico na trilogia da Inquisição no contexto do ciclo sefaradita de Richard Zimler concerne à questão da memória judaica. A memória individual do escritor judeu Zimler, através de suas personagens, na condição de *alter ego*, se vincula à memória coletiva judaica, pois segundo o sociólogo judeu Maurice Halbwachs, “para evocar seu próprio passado, em geral a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras, e se transporta a pontos de referência que existem fora de si, determinados pela sociedade” (2006, p. 72). Assim, “a memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva” (HALBWACHS, 2006, p. 69).

“A memória do passado foi sempre um componente central da experiência judaica”, conforme o historiador Yosef Yerushalmi (1996, p. xxxiii). Esse mesmo historiador ressalta as duas características da memória judaica: ritual e narrativa, de modo que as festividades judaicas, como catalizadores da memória, reencenam para o povo judeu episódios históricos passados/sofridos. No romance *O Último Cabalista de Lisboa*, por exemplo, vemos essa ligação entre mito, memória e história na celebração do *Pêssarr*, a Páscoa Judaica, cuja duração é de oito dias, marcada pela abstinência alimentar de produtos fermentados, no seio da família de cristãos-novos Zarco, judeus que fingiam conversão exterior ao catolicismo, mas que observavam secretamente o judaísmo. Ler – recitando – a *Hagadá* (Relato do Êxodo do Egito), fazendo o cerimonial em hebraico, renova a memória nesse processo de reinteriorizar a narrativa, de modo que as memórias individuais da família Zarco se somam com a memória passada, presente e futura da esperança messiânica do povo judeu, ressaltada, também, por este texto da *Hagadá*, que está em português

no original em inglês do romance, mas curiosamente “traduzido” pelo próprio Zimler para o inglês:

“Quem tem fome que venha e coma. Todo necessitado que venha e festeje Pessá. Este ano aqui, no próximo em Israel. Este ano escravos, no próximo homens livres. Let all who are hungry come and eat. Let all who are needy come celebrate the Passover with us. This year we are here; next year may we be in the land of Israel. This year we are in bondage; next year may we be free (ZIMLER, 1998, p. 48-49).

O que leva Zimler a verter sempre frases e expressões portuguesas para o inglês? A mera necessidade de explicar o que judeus portugueses estão falando, nos momentos em que os diálogos em inglês recebem uma intrusão desterritorializante do português? Ou trata-se de o escritor propor uma dupla nacionalidade literária? Cruzamento transcultural de memórias?

Paralelamente, não é apenas a memória judaica que é tematizada por Richard Zimler em seus romances escolhidos para esta tese, mas também outras memórias que estabelecem um diálogo com a memória judaica, numa relevante contribuição para a valorização das diferentes etnias. Até porque a condição judaica em suas múltiplas diásporas não deixou de negociar com as culturas de chegada. Visto que é a identidade judaica sefaradita que Zimler tematiza em sua Trilogia da Inquisição, podemos ver que a experiência diaspórica sefaradita é uma simbiose traduzida de identidades em relação à memória destas. Como lembra Laurence Silberstein, “a memória exerce uma função significativa na produção e na construção da identidade” (In: SILBERSTEIN (Ed.), 2000, p. 03). Adjetivar a memória como diaspórica traz importantes implicações para a identidade. No que tange à identidade sefaradita, conforme Paloma Díaz-Mas, em seu ensaio *Los Sefardíes: uma cultura del exílio (I)*:

Nos países de seu exílio, os sefaraditas conviveram intensamente com outros povos e com outras culturas: no religioso, com muçulmanos e cristãos (católicos, protestantes e ortodoxos) e com judeus de outras origens. No linguístico, com pessoas que falavam português, francês, flamenco ou neerlandês, italiano, alemão, servocroata, grego, búlgaro, romeno, turco ou árabe. Com latinos, alemães eslavos, gregos, árabes e otomanos. E, a partir da segunda metade do século

XIX receberam uma influência enorme das culturas da Europa Ocidental, principalmente a francesa (2002, p. 30).

Não obstante, ainda conforme Paloma Díaz-Mas,

O sincretismo cultural sefardita é uma boa amostra de como o contato de diversos povos, língua e tradições é capaz de enriquecer a uma cultura sem que esta perdesse seus traços mais essenciais e característicos: sem deixar de ser judeus e sem esquecer a língua de suas origens, os sefarditas foram enriquecendo a sua cultura ao longo dos séculos [...]; enriquecimento que não se produziu sob um intento deliberado, mas sim lenta e imperceptivelmente através do contato cotidiano com outras realidades (2002, p. 31).

É precisamente esse aspecto diaspórico da cultura sefardita que Zimler tem em mente ao recriar a família Zarco em seus troncos descendentes na Trilogia da Inquisição. Conseqüentemente, como se verá no decurso deste trabalho, ele criou personagens/identidades-duplas, vindo a colocar a experiência judaica com outras experiências étnicas. Diante disso, o estar-se entre mundos e identidades, mostrando que estas “não [são] uma essência” (HALL, 1996, p. 70), pois “a realidade cultural híbrida/diaspórica [é] resultado da encruzilhada de culturas pelos fenômenos de imigração e também da migração (interna)” (VIEIRA, In: GRIN; VIEIRA (Org.), 2004, p. 82). Nesse sentido, conforme os irmãos Jonathan e Daniel Boyarin, “a identidade cultural diaspórica nos ensina que as culturas não são protegidas pelo ser guardado da mistura, mas, provavelmente, só podem continuar a existir como um produto dessa mistura”, de modo que “a judaicidade rompe-se nas muitas categorias de identidade” (BOYARIN; BOYARIN, 1993, p. 721). Assim, na esteira dessa reflexão, compreendo a memória, a identidade a diáspora como elementos interligados, resta uma condensada reflexão sobre o(s) conceito(s) de diáspora.

As classificações conceituais de Robin Cohen, constantes de seu livro *Global Diasporas: an Introduction*, oferece uma gama abrangente para uma compreensão do processo diaspórico não só como evento traumático (judeus, africanos e armênios, por exemplo), mas como um evento movido a negócios impulsionados pela globalização (chineses, por exemplo):

1 Dispersão de uma terra natal original, frequentemente traumática, para duas ou mais regiões estrangeiras; 2 Adicional ou alternativamente, a expansão de uma terra natal em busca de trabalho, perseguindo empreendimento ou, além disso, ambições coloniais; 3 Uma memória coletiva e mito sobre a terra natal, incluindo sua localização, história, sofrimento e realizações; 4 Uma idealização de uma terra ancestral imaginada ou real e um compromisso coletivo com sua manutenção, restauração, segurança e prosperidade e mesmo a sua criação; 5 O desenvolvimento frequente de um movimento de retorno que obtém aprovação coletiva, mesmo se muitos no grupo estão satisfeitos com um relacionamento vicário ou visitas intermitentes à terra natal; 6 Uma forte consciência grupal étnica mantida por um longo tempo e fundamentada num sentido de diferença, numa história comum, na transmissão de uma herança religiosa e cultural comum e a crença em um destino comum; 7 Um relacionamento atribulado com as sociedades hospedeiras, sugerindo uma falta de aceitação ou a possibilidade de que outra calamidade possa vir sobre o grupo; 8 Um sentido de empatia e co-responsabilidade com membros co-étnicos em outros países de estabelecimento, mesmo onde o lar se tornou mais como vestígio; e 9 A possibilidade de uma vida enriquecedora, distintivamente criativa nos países hospedeiros com uma tolerância para o pluralismo (COHEN, 2008, p. 17)

Esta tese é norteada pela compreensão da diáspora enquanto fenômeno traumático (a maior parte das conceituações de Robin Cohen lida como esse aspecto). Visto que os povos nela tematizados (indianos, judeus, africanos, árabes) viveram seus respectivos processos diaspóricos sob perseguição, intolerância, muito sofrimento e mortes coletivas, num período que cobre do século XVI até a primeira metade do XIX. Ademais, a partir do étimo grego, Roland Walter concebe a diáspora como consistindo em relacionamentos imaginados e reais entre os povos dispersos que impulsionam a heterogenização do Estado-nação, sem necessariamente subvertê-lo:

A palavra “diáspora” vem do verbo grego *speiro*, que significa “semear” e “disseminar”. A palavra sugere redes de relações reais ou imaginadas entre povos dispersos cuja comunidade é sustentada por diversos contatos e comunicações que incluem família, negócio, viagem, cultura compartilhada emídiã eletrônica, entre outros. Ao ligar as comunidades de uma população dispersa em e através de diferentes nações e/ou regiões, a diáspora constitui uma das formas transnacionais *par excellence*. Isso significa que ela não necessariamente subverte o Estado-nação, mas o heterogeniza. Nesse sentido, sua relação com as normas do Estado-nação e formações

identitárias nativistas é caracterizada por tensão e/ou ambigüidade (In: INTERFACES BRASIL/CANADÁ, 2008, p. 41, 42).

2 QUEM É RICHARD ZIMLER E SUA TRILOGIA DA INQUISIÇÃO NO CONTEXTO DE SEU CICLO SEFARADITA? SUA EXPERIÊNCIA CULTURAL COMO LABORATÓRIO DE UMA OBRA INTER/MULTI/TRANSCULTURAL

“A cultura portuguesa continua a representar algo de diferente e ‘estranho’ para mim”. Entrevista de Richard Zimler

“Sinto-me um escritor português e tenho cidadania portuguesa. [...] E, também, sinto necessidade de manter a relação com a língua-mãe. Escrevo em inglês, mas vivo o dia-a-dia em português”. Entrevista de Richard Zimler

Antes, é oportuno afirmar que não existe uma biografia (oficial e não-oficial) sobre a vida do escritor Richard Zimler, mas, na condição de um jogo de quebra-cabeças, uma variedade de entrevistas dadas por ele a periódicos jornalísticos, blogs, etc., que fornecem dados biograficamente relevantes. Massaud Moisés, em seu **Dicionário de Termos Literários**, reitera a conceituação de biografia como “toda obra que narra, na totalidade ou em parte, a vida de figuras ilustres” (2004, p. 56). Não obstante, vejo com ressalva o conceito que esse crítico literário dá à biografia como obra que narra a “totalidade” da vida de “figuras ilustres”, pois o relato biográfico não esgota todos os fatos ocorridos na vida do biografado.

Deduzo esta ressalva justamente do comentário seguinte do próprio Massaud: “quando a imaginação do biógrafo interfere, seja para modificar os fatos, seja para lhes preencher os claros, diz-se que se trata de uma *biografia romanceada*, como as de André Maurois [...], ou o ABC de Castro Alves (1941), de Jorge Amado” (2004, p. 56). Todavia, penso que não só a ficcionalização de uma biografia é caracteristicamente marcada pela intrusão subjetiva do biógrafo, tanto para preencher as lacunas quanto para alterar idiossincraticamente os fatos da vida do(a) biografado(a), mas também a biografia “real” é sujeita à essa intrusão. É que essa segunda modalidade também é uma visão subjetiva do biógrafo em torno dos fatos, do mesmo modo

sujeita ao preenchimento de lacunas factuais e à alteração dos acontecimentos, com uma finalidade de posicionamento de interpretação por parte do biógrafo, seja para elogiar, seja para atacar o(a) biografado(a).

De todo modo, “quando se atém à verdade documental, a biografia somente interessa à Literatura se girar em torno de figuras literárias, como, por exemplo, a que José Bruno Carreiro consagrou a Antero de Quental” (MOISÉS, 2004, p. 56). “Verdade documental” corresponde a fatos ocorridos na vida do escritor, que podem interessar à análise literária em torno da obra ficcional. Visto que não há – como afirmei – uma biografia sobre Zimler, as páginas seguintes se ocuparão de um recorte biográfico de suas entrevistas, recorte se não “romanceado”, mas o será ensaístico, pois darei interpretações em torno de pontos-chave de algumas entrevistas de Zimler que interessam à análise literária que proponho para sua obra romanesca do chamado Ciclo Sefaradita, além de obviamente elencar um panorama de sua produção ficcional e seus prêmios literários. Por quê?

Porque esta sucinta apresentação biográfica de Richard Zimler, antes da análise de seu primeiro romance do Ciclo Sefaradita, é um daqueles casos exemplares que expressam a relevância crítica da biografia (não o biografismo unívoco) como um discurso para – ao menos – ajudar na compreensão do projeto ficcional do escritor quanto ao entendimento de sua obra. Em outras palavras, a vida de Richard Zimler – na condição de inserção transcultural no universo lusitano – é, de certo modo, refletida em seus romances históricos que constituem o Ciclo Sefaradita, especialmente em suas personagens, acentuadamente marcadas por conflituosos enredos em que suas identidades são problematizadas e – mais ainda – problematizantes do conceito de nacionalidade. Apresento uma suma retirada de seu site pessoal (<http://www.zimler.com/conteudo.php>), com dados acrescentados e retirados de outros sites.

O escritor, poeta, jornalista e professor Richard Zimler nasceu em 1956 em Roslyn Heights, um subúrbio de Nova Iorque, de uma família judaica secular. Fez um bacharelado em Religião Comparada na Duke University, em 1977, e um mestrado em jornalismo na Stanford University, em 1982. Trabalhou como jornalista durante oito anos, principalmente na região de San

Francisco. Em 1990, foi viver na cidade do Porto, onde foi professor de jornalismo durante 16 anos, inicialmente na Escola Superior de Jornalismo e depois na Universidade do Porto. Desde 2002, tem dupla nacionalidade, norte-americana e portuguesa. Nos últimos 20 anos, publicou onze romances, uma coletânea de contos, um livro de poemas e dois livros infantis, que depressa entraram nas listas de *best-sellers* de vários países (Portugal, Brasil, EUA, Inglaterra, Itália, etc.). Os seus livros editados em Portugal – por ordem cronológica – são: *O Último Cabalista de Lisboa*, *Trevas de Luz*, *Meia-Noite ou o Princípio do Mundo*, *Goa ou o Guardião da Aurora*, *À Procura de Sana*, *A Sétima Porta*, *Confundir a Cidade com o Mar*, *Dança Quando Chegares ao fim* (livro para crianças), *Os Anagramas de Varsóvia*, *Ilha Teresa*, *Hugo e Eu e as Mangas de Marte* (livro para crianças) e, mais recentemente, o romance policial *A sentinela*, que parece ser o início de uma possível nova fase de sua obra literária, mais assumidamente sob a vertente da narrativa romanesca policial.

Zimler já ganhou diversos prêmios, incluindo o *National Endowment of the Arts Fellowship in Fiction* (EUA), em 1994, e o seu primeiro romance *O último cabalista de Lisboa* obteve o Prêmio Herodotus (EUA), para o melhor romance histórico em 1998. O prêmio literário Alberto Benveniste 2009 foi atribuído a Zimler pelo romance *Goa ou o Guardião da Aurora*. Esse prêmio foi criado para gênero romanesco (que tenha sido publicado em francês) que se enquadrasse no programa do Centro Alberto Benveniste (Cátedra de Estudos Judeus Sefaraditas). O romance *Os Anagramas de Varsóvia* foi nomeado o Melhor Livro de 2009 pela Revista LER e também pelos alunos das escolas secundárias de Portugal (Prêmio Marquês de Ouro). Em 2009, Zimler escreveu o roteiro para *O Espelho Lento*, um curta-metragem baseado num dos seus contos. O filme foi realizado no verão de 2009 pela diretora sueco-portuguesa Solveig Nordlund e venceu o prêmio de melhor filme dramático no Festival de Curtas-Metragens de Nova Iorque, em Maio de 2010.

Conforme se pode ver, Richard Zimler é um escritor prolífico, lido, reconhecido e premiado, inclusive de forma quase precoce pelo seu sucesso romanesco *O último cabalista de Lisboa*. Diante de tamanho reconhecimento, o que pode justificar a importância da obra zimleriana? Sua biografia dá indícios importantes não só para entender esse reconhecimento bem-sucedido, como

também para entender o projeto literário de sua obra como expressão crítica de sua migrância/translação cultural entre três mundos: o judaico, o norte-americano e o português. Essa atitude de Zimler, que não é um fenômeno raro na contemporaneidade, é um reflexo da quebra das bordas fronteiriças do conceito tradicional de nacionalidade, de modo que esse escritor tem perturbado certas consciências nacionalistas lusitanas com sua obra trans/intercultural, dentro do que ensina Homi Bhabha, em *The Location of Culture*.

O migrante, “ao falar a estrangeiridade da língua, cliva a voz patriótica da unissonância”, de tal modo que impulsiona e gera a necessidade da “emergência de uma narrativa nacional híbrida que transforma o passado nostálgico num ‘anterior’ disruptivo e desloca o presente histórico – abre-o para outras histórias e assuntos narrativos incomensuráveis” (2009, p. 231/235). Conseqüentemente, geram-se outras narrativas de identidade que atravessam para além da margem “das narrativas de subjetividades originárias e iniciais”, a fim de “focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais” (BHABHA, 2009, p. 20). Esse ato de convergir heterogeneamente tais diferenças culturais no âmbito da nação/nacionalidade faz delas, ainda conforme Bhabha (2009, p. 20), “entre-lugares” que proporcionam, de forma fértil, “o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade”, com “a sobre-posição e o deslocamento dos domínios da diferença”, para uma reelaboração intersticial do conceito de nacionalidade e de cidadania. Como conseqüência dessa negociação de identidades, “essa passagem intersticial entre identidades fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta” (BHABHA, 2009, p. 22). À vista disso, o autor de *O último cavalista de Lisboa* projeta em sua obra uma revisão da identidade nacional portuguesa, questionando o passadismo nostálgico atado à história lusitana, para clivá-lo por meio de uma disrupção hibridizante da narrativa nacional para uma inclusão de outras histórias de identidade que tenham, de alguma forma, relação com a identidade portuguesa. Um exemplo disso é o romance *Meia-noite ou o princípio do mundo*, no qual seu presente histórico (o século XIX das

invasões napoleônicas, sobretudo em Portugal, e a escravatura no sul dos Estados Unidos) se disrompe para outras narrativas de identidade, como a de James Stewart (cujo mundo maravilhoso escocês ecoa através das narrativas lendárias contadas ao filho) e de Midnight (com sua África austral em narrativas sobre a cultura bosquímana). Duas personagens que levam a cidade do Porto a se chocar com a exaustão da diferença cultural que elas frisam, de modo que a sobreposição dessas identidades nesse romance desestabiliza uma nacionalista lusitana hierarquização das diferenças, presente nessa obra ficcional por meio do preconceito, fundamentado na evanescente Inquisição, inicialmente contra a condição judaica (de Maria Zarco Stewart e seu filho John), alargado contra James Stewart e Midnight:

Do fundo da rua, conseguia [diz o narrador John Zarco Stewart] ouvir o pregador [inquisidor] gritar: - Maria Zarco Stewart, James Stewart e John Zarco Stewart, chamo-vos para virdes para a rua pelos vossos crimes contra a nação portuguesa. Ordeno-vos que tragais o pagão africano... (ZIMLER, 2010 [2003], p. 151. Tradução de Maria da Piedade Ferreira⁸).

Mais problematicamente, ainda há a identidade compósita do narrador-personagem John Zarco Stewart, que será detidamente analisado mais adiante, português de nascimento, mas personificando um hibridismo cultural, nas palavras de sua mãe judia:

- Mamã, não posso ser quatro metades. Assim seria duas pessoas. - De facto, John, tenho julgado muitas vezes que és várias crianças, cada uma mais difícil do que a outra. A sério, é como tentar conversar com um abelhão. - Abanou a cabeça. - Olha, tu és português e judeu ao mesmo tempo. Como eu [a mãe do narrador]. Tal como és cristão e escocês ao mesmo tempo. Como o teu pai [não-judeu] (ZIMLER, 2010 [2003], p. 159. Tradução de Maria Dulce Guimarães da Costa⁹).

⁸ No original: "From down the street, I could hear the preacher shouting, 'Maria Zarco Stewart, James Stewart, and John Zarco Stewart, I summon you out to the street for your crimes against the Portuguese nation. I call upon you to bring out the African heathen -'" (2004 [2003], p. 156).

⁹ "“Mama, I cannot be four halves. Then I would be two persons.’ ‘Indeed, John, I have often believed you to be several children, and each one more difficult than the one before. Honestly, it is like trying to converse with a bumblebee.’ She shook her head. ‘Look, you are Portuguese and Jewish at the same time. Like me. Just as you are Christian and Scottish at the same time. Like your father’” (2004 [2003], p. 164).

Conforme Jonathan e Daniel Boyarin, teóricos dos Estudos Culturais Judaicos, "a identidade cultural diaspórica nos ensina que as culturas não são preservadas ao ser protegidas da 'mistura', mas, provavelmente só podem continuar a existir como produto dessa mistura", pois "as culturas, bem como as identidades, são constantemente remodeladas". Assim, a judaicidade (tanto de Zimler quanto de seu alter-ego John Stewart Zarco) "rompe em muitas categorias de identidade, não só genealógica, nem só religiosa, mas todas essas em tensão dialética, uma com a outra" (In: CRITICAL INQUIRY, 1993, p. 721).

O estranhamento de Richard Zimler da e na cultura portuguesa tem entabulado discussões sobre língua e cidadania nacional no enfrentamento das críticas lançadas contra esse escritor por parte das mentes lusitanas nacionalistas que sustentam uma "pura" relação entre língua e nação até mesmo para a aquisição da cidadania. Em entrevista dada a João Céu e Silva, publicada no jornal português on-line **Diário de Notícias**, Zimler ataca a essas mentes, dizendo:

Sinto-me um escritor português e tenho cidadania portuguesa, porque não quero ser um cidadão, nem um escritor de segunda. Em Portugal, ainda se tem o hábito de identificar a cidadania com a língua – o que aconteceria na Índia, onde há 50 línguas? – e a ideia de que um autor que não escreve em português não pode ser um escritor nacional. Eu falo português no meu dia-a-dia, mas pergunto-me porque é que não posso optar por escrever em inglês e manter-me um escritor 100% português? Até em Espanha há escritores que escrevem na língua basca, galega ou em dialecto e que são escritores espanhóis! (2009).

O que se nota neste excerto de Zimler é uma proposta de revisão do conceito de escritor português, conceito que não deve ficar restrito à língua de Camões, mas dilatado para um uso linguístico plural, com a inoculação híbrida de novas identidades. Esse processo difuso contribui para mudar o ser escritor português em ser um escritor português (trans)nacional. Zimler é naturalizado lusitano, mora na cidade do Porto e se expressa fluentemente em português, aspectos que credenciam sua lusitanidade, mas que não anulam ou estigmatizam sua norte-americanidade, além de ele ter mais um componente

em sua identidade: a judaicidade. Trata-se, portanto, de uma reelaboração, nos termos supracitados de Homi Bhabha, de uma estratégia intersticial de Zimler para ocasionar uma inserção de novos signos culturais, num processo de agregação transcultural na lusitanidade tradicional do Estado-Nação de Portugal. Isso porque, nessa complexa conjuntura, conforme sustenta Stuart Hall, “à medida em que [sic. Na medida em que] as culturas nacionais tornam-se mais expostas a influências externas, é difícil conservar as identidades culturais intactas ou impedir que elas se tornem enfraquecidas através do bombardeamento e da infiltração cultural” (2001, p. 74). Na esteira dessa reflexão de Hall, Bhabha argumenta que “as reivindicações hierárquicas de originalidade ou ‘pureza’ [como sendo] inerentes às culturas são insustentáveis, mesmo antes de recorrermos a instâncias históricas empíricas que demonstram seu hibridismo” (2009, p. 22). Esse argumento se torna incontestável quando escrutinamos, exaustivamente, as origens híbridas do continente europeu, que se esbarra contra seu próprio discurso de produto interno bruto etnicamente puro, visão decorrente do conceito do Estado-Nação como uma identidade culturalmente uníssona e/ou unificada; citando Renan, atesta Hall:

As nações líderes da Europa são nações de sangue especialmente misto: a França é [ao mesmo tempo. Nota de Hall] céltica, ibérica e eslava. A Alemanha é germânica, céltica e eslava. A Itália é o país onde... gauleses, etruscos, pelagianos e gregos, para não mencionar outros, se intersectam numa mistura indecifrável. As ilhas britânicas, consideradas como um todo, apresentam uma mistura de sangue celta e germânico, cujas proporções são particularmente difíceis de definir (2001, p. 64,65).

Consequentemente, instaura-se uma “realidade disjuntiva do entre-lugar”, um *in-betweenness*, composta/compósita pela “migração, diáspora, deslocamentos, recolocações”, uma realidade que forma “uma ética da diferença que reflete, culturalmente, as experiências híbridas que moldam a vida contemporânea”, como atesta Roland Walter (2003, p. 16). Esse estado de identidade fronteiriça “significa estar vivendo em e entre mundos, na encruzilhada das (his)estórias olvidadas, re(-)lembradas e novamente arrumadas”, bem como “significa ser colocado, deslocado e recolocado entre

um lar passado que não mais existe, uma presente apatricidade e um lar futuro que ainda está em devir” (WALTER, 2003, p. 16,17).

Migrar em diáspora, espalhar-se deslocando para se recolocar no novo lar lusitano, que põe em devir a apatricidade presente de Zimler, oriunda dessa migrância, e que o deixa na encruzilhada da América e da Europa. E mesmo que o lar passado norte-americano não mais exista *in loco*, existe na *mother tongue* de sua obra literária e na enunciação da lembrança em e de suas entrevistas, quando geralmente é indagado sobre as razões que o levaram a fixar-se, reterritorialmente, no chão lusitano:

Nos anos oitenta, um dos meus irmãos mais velhos ficou doente com Sida. Ele vivia em Nova Iorque. Eu vivia em Berkeley, na região de S. Francisco. Foi um período muito difícil para ele, para mim, e para a nossa família – um *stress* constante. A Sida nessa altura era uma sentença de morte, infelizmente. Quando faleceu, em Maio de 1989, fiquei muito traumatizado. Morreu com 35 anos, e quando uma pessoa jovem morre os familiares e amigos começam a questionar a justiça da vida. Não consegui retomar o meu rumo, em parte porque S. Francisco foi abalado pela Sida. Era impossível ir a um jantar ou almoço sem alguém falar da doença ou de um amigo doente. Não aguentava. Já nessa altura estava a viver muitos anos com um cientista de origem portuguesa, Alexandre Quintanilha, que nasceu e cresceu em Moçambique. Foi o Alex que me desafiou a começar de novo num sítio muito menos afectado pela Sida. Escolhemos o Porto porque o Alex já tinha recebido – alguns anos antes – um convite para dar aulas no Instituto Biomédico Abel Salazar. Mudamos em Agosto de 1990. Salvou-me a saúde mental (Entrevista ao Blog da Criança, 2011).

Noutra entrevista, Zimler adensa o impacto causado pela morte de seu irmão: “sua morte me perturbou muito mais do que a morte dos meus pais, ocorrida muitos anos depois e seus efeitos foram muito mais duradouros; morreu quando tinha 35 anos”. Ele explica que “a morte de uma pessoa jovem tem repercussões psicológicas que são muito diferentes daquelas que nos afetam após a morte de alguém que tenha 70 ou 80 anos de idade” (Entrevista a Lorraine Berry, *Talking Writing*, 2012). Uma tragédia familiar fez o autor de *O último cabalista de Lisboa* amputar parcialmente seu enraizamento no lar pátrio norte-americano para (se re) construir (em) uma identidade recolocada na estrangeiridade de Portugal, dando início a uma nova fase, um devir,

especialmente em sua obra literária, uma encruzilhada da cidadania des-recolocada “das (his)estórias olvidadas, re(-)lembradas e novamente arrumadas” (WALTER, 2003, p. 16). Um turbilhão de narrativas, entre elas, tema de seu romance *O último cabalista de Lisboa*, o massacre de 1506, no qual dois mil cristãos-novos judeus foram assassinados na Praça do Rossio, em Lisboa, história “olvidada” e empurrada em certa medida para debaixo dos tapetes lusos do “esquecimento” e que Zimler polemicamente traz à tona da memória portuguesa recente.

Antes de dar continuidade à polêmica lançada por Zimler sobre ser escritor português, outros aspectos caracterizam sua identidade: sua laicidade e sua homossexualidade. Esses dois aspectos também devem ser considerados quanto ao entendimento de sua biografia como projeto literário concretizado no Ciclo Sefaradita. Embora não haja ênfase na homossexualidade em suas personagens, até porque – geralmente – elas não são homossexuais, talvez devido aos períodos históricos abarcados por esse ciclo romanesco (sem a presença ativa de homossexuais como atualmente, buscando seu lugar na sociedade global), há uma ênfase na questão das minorias. Um exemplo dessa ênfase é o sobredito romance *Meia noite ou o princípio do mundo*, no qual a condição judaica é posta em identificação com a condição africana, ambas enfrentando a perseguição. Nessa obra romanesca, a segunda parte (a primeira é ocupada pelo narrador judeu Zohn Zarco Stewart) é narrada por uma muito jovem garota africana, escrava na região sul dos Estados Unidos, no século XIX, período de vigência da escravidão nesse país. Em entrevista dada a Ben Naparstek, do periódico judaico *Tikkun Magazine*, com trechos ditos e outros comentados pelo repórter, em julho de 2009, é dito:

Zimler é desavergonhadamente um artesão à forma antiga, escrevendo sagas largas e cujo enredo é dirigido pela trama [*plot-driven*], com uma forte consciência política. No romance *Meia noite ou o princípio do mundo* (de 2004), ele desdenha das sensibilidades literárias contemporâneas para escrever da perspectiva de uma escrava africana. Assim, não é surpreendente que ele cheire a uma jogabilidade pós-moderna de vídeo game. “Eu não sou um romancista pós-moderno tentando engendrar ou ilustrar alguma teoria”, Zimler diz. “Eu sou estúpido o suficiente para achar que livros ainda podem

mudar o mundo". Como gay, judeu expatriado na Europa, Zimler é um ponto de encontro para diferentes identidades minoritárias, o qual talvez seja o porquê ele escreve ficção histórica, para "dar voz aquelas pessoas que perderam as batalhas - aquelas que não foram bem-sucedidas em controlar seus próprios destinos".

Uma ênfase em um ponto de encontro cultural sobre um contexto histórico que vai desde o século XVI até o XX, ou seja, desde a Inquisição em Portugal, Goa (na Índia) até a *Shoá*. Nesse período, no geral e principalmente considerando a Inquisição (cujo período abarca três romances), pois o Holocausto apenas é contexto do quarto romance do Ciclo Sefaradita, as minorias perseguidas eram judeus, negros, ciganos e muçulmanos. Diante desse dado, na análise, farei um bloco comparativo que apresenta judeus e não-judeus vitimados pela perseguição em cada romance, conforme anunciado.

Richard Zimler é originário de um lar judaico secular, no qual seu pai (falecido) foi um judeu comunista ateu, licenciado em advocacia, e a sua mãe (falecida), bioquímica, foi uma judia feminista que, ainda assim, celebrava as festas judaicas por uma questão de tradição. Na referida entrevista dada a Ben Naparstek, do periódico judaico on-line *Tikkun Magazine* (2009), Zimler reitera de outro modo:

O procedimento secular de Zimler é enraizado na experiência de sua família. Seu pai foi um stalinista compromissado, uma figura ativa que era intolerante com a diferença de opinião. Sua mãe era cronicamente depressiva. "Eu tinha uma típica família judaica nova-iorquina disfuncional", ele diz.

Desse modo, Zimler cresce em um lar secular marcado por um misto de comunismo, ateísmo, feminismo e mesmo judaísmo, mas no início enfrentou o preconceito dos pais (em maior grau no pai e em menor na mãe) quando se declarou homossexual. Vale ressaltar que o irmão de Zimler, que faleceu vitimado pelo HIV, também foi homossexual, numa época em que a AIDS era letal e houve um surto devastador em San Francisco, e antes de falecer, seu irmão se converteu ao catolicismo, ato antecedido de intensos conflitos interiores e uma relação não muito boa com os pais.

A convivência da homossexualidade com a laicidade como componentes da identidade de Zimler diz respeito a uma conceituação de ser judeu, sobre a qual tecerei alguns comentários e atentando, quando da análise, para a aplicação dela em seus narradores-personagens marranos: a identidade judaica cultural. Antes de chegar a também ser conceituada no tipo laico, a identidade judaica, da era bíblica até a era moderna, era (e ainda o é) conceituada como uma identidade religiosa: “ou seja, somos membros de uma certa religião [o judaísmo], que tem um certo tipo de ritual, que tem um certo tipo de templo, que é a sinagoga, e um certo tipo de trabalhador religioso, ou mentor espiritual, que é o rabino” (SCLIAR, In: FUCKS (Org.), 2005, p. 151). Desse modo, o ser judeu foi (e ainda é visto) como uma identidade, sobretudo, vinculada à Torá e à observância de seus mandamentos (*shemirát mitsvôt haTorá*). No entanto, na transição para a era moderna, esforços foram feitos para que o judaísmo e a modernidade fossem coerentemente integrados. Consequentemente, a partir do século XIX, “versões secularizantes do judaísmo se deram tanto na religião”, com o judaísmo reformista e o judaísmo conservativo, na condição de releituras do judaísmo ortodoxo tradicional, “quanto nas ideologias políticas (bundismo – isto é, socialismo idishista – e sionismo” (SORJ, In: AMÂNCIO (Org.), 2005, p. 281). Noutras palavras, o conceito de ser judeu vinculado à identidade religiosa passou a ser questionado, “principalmente pelo fato de que ele não se aplica a muitos indivíduos, seja por não praticarem a religião judaica, seja por se distanciarem da comunidade judaica e de suas práticas culturais e sociais, mantendo, apesar disso, a identidade judaica” (BRUMER, In: SLAVUTSKY (Org.), 1998, p. 175).

Havendo a identidade religiosa judaica sido questionada, por exemplo, pelos judeus agnósticos e ateus, a categoria de identidade judaica – na visão deles – é a identidade cultural. Essa categoria de identidade, conforme Moacyr Scliar, em seu ensaio *Identidade judaica*, é aquela vivida pelas pessoas judias:

Que não são religiosas [desde o ramo mais ortodoxo até o mais liberal do judaísmo], que não são particularmente militantes em relação à causa sionista [que acontecem de ser a favor dos dois Estados], mas que têm um apego histórico e cultural ao judaísmo, à música judaica, à arte judaica, à

literatura [feita por judeus com temática judaica] e também ao ídiche [e ao ladino ou djudeo-espanyol, no caso dos judeus sefaraditas e seus descendentes oriundos da Península Ibérica] (In: FUCKS (Org.), 2005, p. 153. Notas minhas)

Essa mudança no conceito de identidade judaica fez os sociólogos definirem os judeus não apenas como um grupo religioso, mas também “como um grupo étnico” (SILBERSTEIN, In: SILBERSTEIN (Org.), 2000, p. 31). Por conseguinte, instaura-se a produção de novas identidades culturais, e os chamados judeus seculares culturais estão nesse processo: “as identidades diaspóricas são aquelas que estão constante e novamente se produzindo e se reproduzindo pelos processos de transformação e diferença” (HALL, apud VIEIRA, In: GRIN; VIEIRA (Org.), 2004, p. 85). Quanto à questão do gênero, a judaicidade também apresenta esse fenômeno, passando a ser encarada como “um construto cultural”, como “uma prática específica histórica e cultural – como uma etnicidade¹⁰ que continuamente renegocia seu espaço entre a diferença e a semelhança, entre a exigência de uma dada herança e a questão da assimilação” (MOLTKE, In: BOYARIN (Org.), 1996, p. 96). Não obstante, muitos séculos antes dessa ampliação, de cunho secularizante, do conceito de ser judeu/judia, a própria lei judaica (entendida aqui como a Torá [incluindo os comentários rabínicos]) já deixava – e deixa claro – que a observância da religião judaica não exerce influência na determinação de quem é judeu/judia. Conforme o Rabino Alfred Kolatch, em seu livro *The Second Jewish Book of Why*, “no judaísmo tradicional, não importando se a pessoa é muito, pouco ou nada observante das práticas religiosas, ela continuará sendo formalmente

¹⁰ Aproveito o ensejo para sinalizar que entendo etnicidade/etnia numa abordagem mais aberta (como também mostrarei mais adiante com o conceito de “nova etnicidade”, de Stuart Hall) como sendo, para fins desta tese e didáticos: 1) **etnia** exprime um contexto cultural real em que indivíduos constituem um grupo étnico, com base na percepção comum/comunitária com experiências religiosas partilhadas e geralmente buscam vencer privações de ordem material (FLORES, In: ZENAIDE; SILVEIRA; DIAS (Org.), 2008). 2) **eticidade**, de acordo com o pensamento de Barth, parafraseado por Flores: “podemos dizer que os grupos étnicos são artesãos que trabalham nos suportes de culturas que se circunscrevem aos territórios e ecologias com histórias singulares, dotados de mobilidade, contato, informação e identidade: seus membros se identificam e são identificados por outros como diferenciáveis. Imaginemos os artefatos e os percursos das diferenças: línguas, costumes, histórias, tradições, rituais, crenças, lugares, espaços, montanhas, rios, vales, mares, modos de vida, cultura material. Dizemos que há fronteiras, elas são atravessadas por indivíduos, removíveis por instituições de ambos os lados, mas elas persistem, mesmo que simbolicamente, nas pessoas que fizeram a travessia, pois, para além das fronteiras territoriais, os grupos étnicos se debatem pelas fronteiras sociais e pelos domínios políticos” (In: Idem, 2008, p. 5).

judia” (1998 [1985], p. 33), por determinação de seu nascimento judaico. Noutras palavras, “é impossível para um judeu”, ainda conforme Kolatch, “renunciar à sua qualidade de judeu”, pois “este princípio, declarado no *Talmud* ([Tratado] San’hedrín 44a), declara que um judeu permanece judeu para sempre, mesmo se ele cometer um pecado. Como pecador, ele pode perder certos privilégios, mas não perde seus direitos de judeu” (1998 [1985], p. 21).

É nessa categorização de judeu cultural que se enquadra Richard Zimler (ainda não sei se ele é agnóstico, ateu ou até mesmo um secular teísta: apenas se declarou secular), embora sua obra romanesca do Ciclo Sefaradita apresente, também e em sua maioria, judeus religiosos, mas os narradores-personagens Zarcos insinuam uma identidade judaica secular, mas sem a rejeição total de aspectos religiosos do judaísmo. Esse aspecto eu analisarei mais precisamente nos outros três romances de Ciclo Sefaradita, usando reflexões de Anita Novinsky, especialista em Inquisição e cristãos-novos no Brasil, a respeito de uma terceira categoria de marrano sustentada por ela: o marrano “alinhado” (agnóstico e cético), cunhado por ela a partir de suas leituras do sociólogo e filósofo Edgar Morin (na verdade, Edgar Nahoum), judeu sefaradita francês.

Na conceituação de identidade judaica cultural de Moacyr Scliar falta outro elemento também cultivado por vários judeus seculares: a mística judaica, que Zimler emprega literariamente em sua obra romanesca do Ciclo Sefaradita, além de fazer o mesmo no romance *Os anagramas de Varsóvia*. Não por acaso, ele iniciou na poesia fazendo uma fusão entre o gênero *haikai* e a cabalá (a mística judaica), por meio de 72 poemas, no livro *Love's Voice: 72 Kabbalistic Haiku*, publicado em 2009, em cuja Introdução, Zimler lista alguns dos autores judeus, por meio de cuja leitura ele foi introduzido no estudo da mística judaica: o renomado Gershom Sholem, o Professor Moshe Idel e o Rabino Aryeh Kaplan. Diante desse dado, cito o que a editora Martha Nichols disse de Zimler: “Richard Zimler descreve como ele se moveu de uma infância secular judaica para estudar a Cabalá em seu ‘Do Monte Olímpio para o Monte Sinai’” (2013. Documento On-line).

Para finalizar esta breve exposição biográfica sobre Richard Zimler, volto a retomar a entrevista na qual ele dá prosseguimento à polêmica discussão

sobre ser escritor português bilíngue, cuja escrita intermedeia o inglês e o português (mesmo que este seja mediante a tradução assistida, como o fazia Isaac Bashevis Singer com seus contos e romances): “[...] também, sinto a necessidade de manter a relação com a língua-mãe. Escrevo em inglês, mas vivo o dia-a-dia em português e acabo por esquecer palavras inglesas” (2009). À vista disso, vê-se claramente que Zimler não tem uma relação estável com sua “língua-mãe”, o inglês, mas uma oscilação entre lembrar e esquecer fragmentariamente certas palavras dessa língua no cotidiano, muito embora ele insista em mantê-las como meio veicular de publicação e divulgação de sua obra, para também manter sua dupla nacionalidade. Ademais, entendo que a formação híbrida do continente europeu, também marcada por um latim romano-italiano desterritorializado em várias línguas, como o português e o espanhol, é um argumento a favor de Zimler, para que ele use intercambiavelmente o inglês com o português. Entretanto, isso não constitui hibridismo linguístico na vida de Zimler, de modo que só a obra pode ser vista como bilíngüe, a despeito da tradução assistida.

George Steiner, crítico literário e filósofo judeu franco-norte-americano, em sua autobiografia *Errata: An Examined Life*, diz que nasceu num lar com três idiomas: o francês, o alemão e o inglês, as quais ele designa como “minhas três línguas-mãe”. Essa condição, conforme Steiner não só é reflexo da condição judaica – a qual ele vê como “extraterritorial às probabilidades e às averiguações do senso comum” (1997, p. 48), mas também de exemplos doutras nações:

Contrariamente à opinião geral, essa condição poliglota não é de modo algum rara. Numerosas culturas e sociedades são completamente bilíngües, por exemplo, em regiões contíguas da Suíça e da Finlândia, na Malásia, em comunidades hispânicas na América do Norte. O trilinguismo não é muito usual, mas ele existe. Pode ser encontrado na Friúlia, naqueles vales montanhosos da Suécia e ao noroeste da Itália, onde existem formas locais de *romanche*, o italiano oficial e o friuliano (Pasolini amava meio-termo) são correntes, presumivelmente a partir de sua primeira infância. Durante longos períodos da história, homens e mulheres tinham que ser bilíngües, comunicando-se em seu idioma local – que pode se estender desde toda forma de jargão e dialeto até a autonomia lingüística, como, por exemplo, na língua falada em Bergamo –

e na *língua franca*, dominante política e economicamente. Até o final do século dezenove, os homens letrados através da Europa Ocidental, mas também em Varsóvia ou em Praga [...] compartilhavam o latim (STEINER, 1997, p. 79).

De fenômeno linguístico a empreendimento literário, a obra de Zimler suscita questionamentos em relação aos pertencimentos literários de escritores que transmigram as fronteiras da nacionalidade, para instaurarem uma dilatação fincada no entre-lugar. No caso específico de Zimler, partindo do pressuposto da condição diaspórica da literatura judaica, seus romances podem ser inseridos numa leitura que leva em consideração crítica o multilinguismo como projeto literário de desterritorialização-extraterritorialização das línguas nacionais que são usadas em sua obra romanesca: o inglês e o português, não só entre elas, mas também por meio da intrusão do hebraico, do *djudeo-espanyol*. Processo que lida experimentalmente com a ocasional/repentina interrupção da língua predominante da escrita narrativa para dar lugar, simultaneamente, a substratos e à intrusão de outras línguas, inoculação que enriquece a língua “matriz” utilizada pelo escritor e a coloca em trânsito étnico na medida em que outras identidades entabulam um diálogo com a identidade étnica dessa língua “matriz”. Esse deslocamento linguístico ambivalente, além de desconstruir a exaltação do patriotismo linguístico do discurso oficial dessa língua de partida, tira o leitor da história étnica que a envolve e o lança nas outras histórias étnicas das outras línguas “intrusas” e vice-versa.

Apresentando em termos brevemente gerais, o ciclo sefaradita é uma tetralogia formada por quatro romances geralmente classificados – em termos de gênero – como históricos, muito embora combinem/hibridizem – num experimentalismo que ocorre na forma em decorrência do tema do conteúdo – os gêneros romance de formação e romance policial: empreendimento estético gigantesco que permite múltiplas leituras analíticas. No entanto, para esta tese, lancei mão dos três primeiros romances do ciclo, também devido à sua ligação contextual com a Inquisição, ao passo que o quarto lida com o Holocausto.

A não-inclusão de *A Sétima Porta* da análise foi justificada pela possibilidade de uma continuidade posterior com pesquisa sobre esse romance

com o romance *Os anagramas de Varsóvia*, visto que naquele Zimler parece prenunciar uma nova fase que iniciaria neste. Uma transição da temática sefaradita para a ashkenazita, mas que pode ter sido postergada pelos romances seguintes: *Ilha Teresa* e *A sentinela*. Preferi ficar com os três romances mais estritamente relacionados com a idéia de uma trilogia romanesca mais pontuada enfaticamente pelo cripto-judaísmo ibérico na vivência quotidiana das personagens no contexto da Inquisição (que demarca uma trilogia histórico-espácio-temporal mais explícita), e os três primeiros romances do Ciclo Sefaradita são mais vinculados um ao outro temporal e espacialmente nesse quesito. Não que *A Sétima Porta*, para fechar o Ciclo Sefaradita, não tenha ligação: ela existe, mas já há um relativo distanciamento, sobretudo suscitado, impulsionado e ocasionado pela *Shoá*, fato que gera uma simbiose de *A Sétima Porta* com *Os anagramas de Varsóvia* (este romance pode ser até um “apêndice” ao Ciclo Sefaradita, por causa da presença de um Zarco). E é notadamente justo, portanto, que o romancista retorne às suas raízes em *Os anagramas de Varsóvia*, mas já renunciadas em *A Sétima Porta*.

O referido ciclo tetralógico-romanesco é cunhado pelo adjetivo “sefaradita”, algumas vezes também “sefárdico” (usado em Portugal, talvez como transliteração do inglês *sephardic*) e sefardita (usada na língua portuguesa, a exemplo de sefaradita, sendo esta última mais fiel ao hebraico *sefaradí*). Como apresentei na Introdução, eles são: *O último cabalista de Lisboa*, *Meia-Noite ou o princípio do mundo*, *Goa ou o guardião da aurora* e *A sétima porta*. Eles são interdependentes, de modo que podem ser lidos separadamente, embora haja fios condutores que os liguem, por se tratarem de romances que ficcionalizam distintos ramos e gerações da família judaico-portuguesa Zarco.

Os recursos utilizados para a condução dialógica entre esses romances são, mais diretamente, a genealogia e dois tipos de manuscrito, seja a *Hagadá* (liturgia e narração escrita da saída do exílio egípcio, lida durante a Páscoa judaica), seja o manuscrito de Berequias Zarco, que atravessa os três romances restantes, que trata do exílio da família, conclamando-a a não voltar para Portugal, devido à perseguição inquisitorial. Trata-se, portanto, do

entrelaçamento entre a memória, identidade (no recuo ancestral e na projeção descendente de gerações da família Zarco) e a narrativa mítico-histórica (de *Pêssarr* – a Páscoa judaica, reatualizada dramaticamente pelos cristãos-novos em face da Inquisição em Portugal), entrelaçamento também atravessado pela diáspora, sendo – no caso judaico – um fenômeno histórico bipolar. Bipolar porque o Ciclo Sefaradita – no primeiro romance *O último cabalista de Lisboa* – principia (como que num histórico irrompido *in media res*) com a Diáspora Sefaradita (sendo ela produto de uma sucessão de imigrações judaicas que remontam à época de Salomão e passam pelo exílio de milhares de judeus sob os romanos, no segundo século da Era Comum, para a Península Ibérica, juntando-se aos judeus que a habitavam) e com a expansão dessa mesma Diáspora Sefaradita, já presente no primeiro romance, iniciando pela Turquia, passando por Goa, na Índia, Inglaterra, Holanda e culminando na Alemanha, no último romance *A sétima porta*.

Voltando para o adjetivo “sefaradita” (seja também “sefárdico” ou “sefardita”), penso ser extremamente relevante fazer alguma consideração sobre as categorias étnicas do povo judeu. É porque há um número significativo de pessoas, tanto dentro da academia (especialmente os círculos acadêmicos em que não existe um núcleo de pesquisas em Estudos Judaicos ou pesquisas sobre a temática judaica) quanto fora dela, que não têm uma compreensão abalizada das divisões étnicas do povo judeu, especificamente das mais geralmente conhecidas, que são os *ashkenazím* e os *sefaradím*. Noutras palavras, parte significativa dos não-judeus, geralmente, tem um referente de judeu (e de judaísmo), sobretudo, aqueles que têm sobrenomes típicos do Leste Europeu, como Goldenberg, Hartman, Feldman, Stein, Ginzberg, Stern. Ou seja, o judaísmo asquenazita – por ser predominante atualmente também através da elevada quantidade de obras teológicas, históricas, literárias, científicas – é o tipo de judaísmo que é mais facilmente encontrado/acessado/estudado, seja por interesse religioso, seja por interesse secular.

E mesmo quando se toca no assunto religioso, o “padrão” judaico é quase sempre convergente para aqueles judeus vestidos de sobretudo preto e camisa branca, com cachos (em hebraico, *peôt*) nas laterais da cabeça, barbas

relativamente grandes, chapéus; esse é um dos vários padrões ortodoxos judaicos, o do Hassidismo, fundado na Polônia, em meados do século XVII. No entanto, entre os judeus ortodoxos sefaraditas e orientais, por exemplo, há outros padrões de indumentária e visual, mas a barba é uníssona (embora, judeus praticantes atualmente conhecidos como neo-ortodoxos façam suas barbas não com lâminas, mas com barbeadores elétricos, mantendo a integridade da *halarrá* – lei judaica). Entre os judeus etíopes, a cabeça é coberta com um turbante branco, não com o chapéu preto (uso ortodoxo asquenazita mais comum); sefaraditas ortodoxos a cobrem com *kipá* até colorida.

O adjetivo sefaradita também será compreendido quanto ao porquê de Zimler, um judeu asquenazita, investir tanto na temática sefaradita, sobretudo a ibero-lusitana. Esse ato também pode ser lido como uma tentativa de preenchimento de uma lacuna. A pouca (e mesmo assim não tão divulgada) presença de escritores judeus sefaraditas na literatura mundial, também devido ao fato de os críticos literários asquenazitas geralmente se ocuparem dos escritores que fazem parte de seu grupo.

Em seu livro *Judeus: povo ou religião?*, o escritor judeu sefaradita Francisco Correia Neto, faz as seguintes considerações sobre as divisões geo-culturais do povo judeu:

Espalhados através dos continentes, os judeus [...] assimilaram grande parte da cultura dos povos entre os quais viveram, e muitas vezes o casamento exógeno acompanhado de conversões ao judaísmo trouxe para o grupo grande número de elementos, o que veio marcar profundamente o tipo físico desses judeus: louros em certas regiões da Europa, morenos no norte da África, quase “mulatos” no Iêmen, negros na Etiópia; altos uns, atarracados outros, dolicocefalos ou mesocefalos aqueles outros, uns com nariz grande, outros com ele curto, etc. Em cada área geográfica, por seu isolamento relativo, desenvolveram-se costumes, tradições, linguagens, rituais diferentes e característicos, além do uso de nomes segundo as línguas locais (1987, p. 44).

O espalhamento judaico transcontinental através das eras redundou em distintos grupos geo-culturais (para mais detalhes, cf. CORREIA NETO, 1987; UNTERMAN, 1992): *Sefaradím* (do hebraico Sefarad – tanto Espanha quanto

Península Ibérica), judeus de origem portuguesa e espanhola, que foram dispersos, sobretudo por causa da Inquisição, para o Império Otomano, Holanda, Norte da África, Grécia, Itália e para as Américas; seu dialeto é o ladino, judeo-espanhol, composto de espanhol arcaico, português, hebraico, árabe, grego. *Ashkenazím* (do hebraico *Ashkenaz* – literalmente, Alemanha). Originariamente, esse termo designava judeus de origem alemã, pois se formaram no Vale do Reno, na Idade Média, mas – devido às Cruzadas dos séculos XI e XII, que os dispersaram – passou a incluir os poloneses, ucranianos, russos, etc. Os demais são: judeus italianos, da Criméia, orientais (do Iraque, Síria, Líbano, Egito, etc.), mustarabes (notórios por nunca terem saído de Israel, vivendo na Galiléia), iemenitas, etíopes (os *Beta-Israel*), indianos (de Coxim, sul da Índia, e os *bene-Israel*, de Bombaim), georgianos, persas, do Cáucaso, bocarianos (de origem persa e estabelecidos na Ásia Central), curdos. Portanto, para reiterar essa diversidade étnica do judaísmo:

A comunidade judaica mundial em exílio, como Kaufmann corretamente insistiu, foi religiosamente unificada, mas culturalmente diversa, porque a fusão única de religião judaica com o ser povo, judeus espanhóis, franceses, alemães, italianos, iemenitas e persas, todos têm um senso de pertencimento a um povo, com uma herança comum [especialmente a Torá, a escritura judaica] e um destino comum. Ao mesmo tempo, cada grupo mostrou características marcadamente particulares e culturais de seu ambiente [diaspórico] (YERUSHALMI, In: GAMPEL (Ed.), 1997, p. 13).

Tendo em vista o exposto, cabe aqui o que diz o historiador britânico de origem judaica Peter Burke: “uma maneira de definirmos nossa identidade, talvez a principal, seja em contraposição ao ‘outro’, **em primeiro lugar aos vizinhos**” (2008 [2004], p. 170. Grifo meu). Desse modo, diante de tamanha variedade judaica geo-cultural, é importante saber diferenciar quais são os judeus e os judaísmos que vamos analisar, com suas respectivas diásporas, memórias, histórias e identidades culturais, mas sabendo que eles são parte de um todo: o povo judeu, independentemente de serem *sefaradím*, *ashkenazím*, *teimaním* (iemenitas), *falashím* (etíopes) e *italqím* (italianos). Richard Zimler é um dos poucos asquenazitas que se identificou a fundo com a história dos judeus lusitanos, apesar de antes desconhecer acentuadamente essa história,

mas que foi tema central de suas obras romanescas, especificamente o Ciclo Sefaradita.

Importa por ora situar, em termos filiais, a condição de pertencimento de Zimler do ponto de vista do gênero romance histórico, tanto na temática judaica quanto na história nascente do gênero em Portugal. Não obstante, faço isso considerando especificamente a temática judaica inserida nesse gênero. Ainda assim, essa afiliação de Richard Zimler leva em conta os séculos XVI e XIX mais predominantemente, sem deixar passar em branco a sua situação literária, quanto a esse gênero romanesco, no contexto do romance histórico contemporâneo português.

Não só *O último cabalista de Lisboa*, mas também os outros três romances que totalizam o ciclo de romances zimlerianos de temática/expressão judaico-sefaradita colocam Richard Zimler como descendente literário de outros romancistas de origem judaica variada. Vamos a uma breve exposição sobre essa filiação de Zimler com esses ascendentes literários.

O romance histórico judaico foi fundado por Heinrich Heine, por meio de *O rabi de Bacherach* (iniciado em 1824, mas não foi terminado por Heine), e por Benjamin Disraeli, por meio de *Alroy* (publicado em 1833), na Alemanha e na Inglaterra, respectivamente, no século XIX. Século em que também surge a *Wissenschaft des Judentum* (a Ciência do Judaísmo) como produto da *Haskalá*, versão judaica do Iluminismo, num processo de conciliar o judaísmo com a modernidade e também iniciando o estudo acadêmico deste. Apesar de ser um romance histórico inacabado, visto que os manuscritos da parte restante da obra se perderam sem culpa de Heine, *O rabi de Bacherach* trata das perseguições sofridas por comunidades judaicas alemães no final do século XV, embora principie pela Idade Média. Já o foco de *Alroy* é tratar do surgimento de um falso messias judeu por nome *Alroy* por volta do século X.

Já especificamente em Portugal, a filiação de Zimler se dá com escritores judeus portugueses que tematizaram a perseguição aos marranos ou cristãos-novos. O primeiro é Samuel Usque, que em *Consolaçam ás tribulaçoens de Israel* (publicada na Itália, em Ferrara, em 1553 com essa grafia de acordo com o português de seu tempo, quando exilado nessa cidade),

sua obra “pastoril” (gênero muito comum por influência do Renascimento) trata das tribulações dos judeus portugueses, incluindo o massacre de 1506, mas mantém a esperança da redenção do povo judeu, aspecto consolador da obra, além de descrever o sofrimento exílico-judaico desde os tempos bíblicos e fazendo uma intertextualidade com a Bíblia Hebraica.

O outro escritor português, mas que poucos sabem acerca de sua origem judaica (ele descendia de cristãos-novos portugueses), é Camilo Castelo Branco. Dentre os vários romances históricos que escreveu, os de temática judaica são: *O judeu* e *O olho de vidro*, ambos publicados em 1866; o primeiro ficcionaliza com certa fidelidade histórica a vida do dramaturgo António José da Silva, cristão-novo, nascido no Rio de Janeiro, em 1705, e morto pela Inquisição em Lisboa, queimado vivo em 1739. O segundo romance de Castelo Branco vai para o interior de Portugal, até Ourém. Em linhas gerais, faz um retrato da comunidade judaica de Ourém e trata da difícil vida do médico ourensense judeu Braz Luiz de Abreu, filho de Francisco Luiz de Abreu e Francisca Rodrigues de Oliveira, nascido em 3 de fevereiro de 1692. Sua vida marcada pela perseguição inquisitorial. Ele era conhecido em sua cidade como “Olho de vidro”. Acredito que esses romances de Camilo precisam ser “exumados” pela crítica, para que ele deixe de só ser conhecido pelos romances *Amor de perdição* e *Amor de Salvação*. Portanto, Zimler não só se filia às origens judaicas do romance histórico (com Heinrich Heine e Benjamin Disraeli), mas também às origens judaico-lusitanas desse gênero em Portugal (com Samuel Usque e Camilo Castelo Branco).

Agora, em se falando do romance histórico contemporâneo em Portugal, considero ser oportuno o mapeamento e a (tentativa de) classificação de obras e autores portugueses realizado pelo escritor e ensaísta Miguel Real, que cobre o período de 1982 até 2008. Exceto Zimler e Francisco José Viegas, não tenho conhecimento de algum(a) escritor(a) judeu(judia) em Portugal hoje, de modo que é ainda muito pouco fazer um traçado mapeado em relação a autoria judaica em Portugal considerando apenas esses dois escritores. Ademais, esse procedimento deve considerar não só a identidade judaica do autor, como também a temática (implícita ou explícita) judaica da obra literária. A propósito, eu adoto a postura conceitual de Regina Igel:

Considere-se judeu ou judia, para fins deste exame, quem assim se apresentar na sua escrita, ou por ter nascido de pais judeus (pai, mãe, ou ambos), por assim designar-se de acordo com seu conhecimento da fé e da cultura judaicas, ou por se ter convertido ao judaísmo. O espírito deste estudo reconhece uma escrita como passível de ser interpretada como judaica se, pelo menos, dois aspectos de judeicidade forem satisfeitos: a identificação do escritor como judeu, dentro de quaisquer dos parâmetros acima delineados, e uma dinâmica judaica textualmente explícita ou relevante junto a outros aspectos da sua personalidade e caracterização literárias. Amalgamando esses pensamentos, reconhece-se um tema judaica quando o conflito principal de um obra estiver expressamente ligado ao judaísmo quanto à sua gênese e à vivência física, mental, espiritual e psicológica de quem a escreve (1997, p. 4).

Assim, mesmo que o escritor seja judeu, se sua obra não trata da temática judaica, essa obra não é considerada de expressão judaica: “se um tópico não estiver explícito dentro das coordenadas referidas, a origem judaica de um escritor ou escritora não assegura, necessariamente, a temática judaica de um texto” (IGEL, 1997, p. 5); um exemplo clássico desse fato é Isaac Assimov, nos EUA, e Márcio Souza, no Brasil.

Voltando ao texto de Miguel Real, sua classificação do romance histórico português contemporâneo leva em conta o abandono da “função de panegírico dos heróis do Império e das virtudes do Estado Novo, a que esteve sujeito entre 1933 e 1974, o romance histórico em Portugal”, que deu lugar a uma nova fase a partir da publicação de *Memorial do Convento*, de José Saramago, em 1982. Na opinião desse escritor e crítico literário lusitano, o romance histórico é “de grande dificuldade na escrita, exigindo uma investigação demorada e aprofundada, uma longa consulta de fontes e não raro uma prolongada pesquisa de teses interpretativas do acontecimento”.

A classificação consiste em quatro grandes blocos gerais: o primeiro se chama “romance de reconstituição histórica”, o segundo “romance de reconstrução histórica”, o terceiro “romance histórico de fundo epistemológico” e o quarto “romance histórico subversor da própria História”. A primeira classificação se subdivide em “romance de análise histórico-político-social, evidenciando fielmente o passado segundo a actual interpretação dos documentos”; nessa subdivisão – conforme Miguel Real – está inserida a

maioria dos escritores praticantes do romance histórico contemporaneamente em Portugal. Nessa primeira subdivisão da primeira classificação desse escritor e crítico português, se encontra a obra de Richard Zimler, mas farei uma crítica sobre essa “classificação” da obra zimleriana como sendo apenas digna, na visão de Miguel Real, dessa definição.

A segunda subdivisão é “romance histórico de empenhamento social e cultural”, a qual, conforme Miguel Real, enfatizando o passado de certos autores na dificultosa batalha pela conquista de direitos sócio-individuais (cujo exemplo é dado pelo escritor José Jorge Letria, que trata dessa batalha por meio da ficcionalização da vida conturbadamente boêmia de Bocage). Essa segunda subdivisão também é caracterizada pelo “complexo de constantes da cultura e da identidade portuguesas” (REAL, 2008, p. 2), focalizando mitos de origem portuguesa, como Pedro e Inês, a saudade e o sebastianismo (temas concretizados na obra ficcional de António Candido Franco, por exemplo). A terceira subdivisão é “romance histórico pícaro”, que resgata uma tradição castelhana-portuguesa, que remonta a Fernão Mendes Pinto e sento mantida em Paulo Moreiras, “como seu novo cultor no século XX”, segundo Miguel Real (2008, p. 3).

A quarta subdivisão do “romance de reconstituição histórica” é o que Miguel Real chama de “romance histórico psicológico”, que foca predominantemente a complexidade psíquica e a reações das personagens romanescas diante da conjuntura do espaço social: sejam elas espanto, pânico, dor psíquica, tristeza, alegria, abatimento, sejam elas amor, ódio, instintos, amargura. Miguel vê como expoente máxima dessa subdivisão a escritora e psicóloga Ana Cristina Silva com o seu romance *As fogueiras da Inquisição* (de 2008). E a última subdivisão é “romance histórico fundado no maravilhoso”, que é definido por Miguel Real como “uma leitura da história num ponto de vista assombroso, como no fabuloso romance *Lillias Frazer* (2001), de Hélia Correia” (2008, p. 3). No entanto, vejo que o crítico português deveria dizer o que é “assombroso”, pois no âmbito do maravilhoso inserido em narrativas há a intervenção ou aparição de seres sobrenaturais. Inclusive, Richard Zimler, com os romances históricos *O último cabalista de Lisboa* e

Meia-noite ou o princípio do mundo, também cabe perfeitamente nessa derradeira subdivisão.

Cabe porque o maravilhoso rompe no primeiro romance zimleriano através das visões/aparições do falecido Abraão Zarco a seu sobrinho narrador-personagem Berequias Zarco, além de um extenso ritual de exorcismo com base na mística judaica; já no segundo há a presença da mística africana dos boximanes, através do personagem *Midnight* em pleno Portugal do século XIX, com suas visões espirituais. Do mesmo modo, esses mesmos romances de Zimler podem se encaixar na modalidade “romance histórico psicológico”. Podem porque expõem a olho nu ações e reações comportamentais das personagens em face dos mais terríveis fatos, seja a Inquisição no primeiro, seja a escravatura no sul dos Estados Unidos no segundo romance, com narrativas da mais densidade psicológica, tanto por Berequias quanto pela filha de *Midnight*, que não poupam palavras que tentam traduzir o drama de suas almas. Portanto, é problemático dar uma classificação estanque à obra de Zimler, sem fazer uma leitura mais acurada, porque a obra dele é multifacetada, permitindo uma amplitude de classificações, mas não uma classificação, mesmo que para fins didáticos.

O segundo grande bloco geral de classificação do romance histórico contemporâneo português, conforme Miguel Real, é “romance de reconstrução histórica”¹¹. Essa segunda classificação geral é uma reconstrução limitada do espaço social e do tempo histórico-humano porque “devido à escassez de documentos e testemunhos”, isso força o escritor “não a uma reconstituição fiel, mas a uma reconstrução plausível, evidenciando mais plausibilidades e menos certezas históricas” (2008, p. 3). Um exemplo dessa modalidade é o escritor João Aguiar (desde 1984), com os romances *A voz dos deuses*, *Uma deusa na bruma* e *A hora de sertório*.

O terceiro bloco de classificação geral é “romance histórico de fundo epistemológico”, que tem por objetivo problematizar as certezas asseveradamente garantidas pela historiografia ou pelos historiadores. Essa

¹¹ É-me oportuno deixar claro que as próximas classificações gerais do romance histórico, por Miguel Real, não são subdivididas como o é a primeira delas, embora suas definições dessas outras classificações gerais apontem, evidentemente, para possíveis subdivisões.

problematização visa explorar novas possibilidades de interpretação histórica. Segundo Miguel Real, o escritor Maria João Martins, em termos literários (pois subverte códigos cronológicos), e Joaquim Fernandes, em termos de proposição de novas leituras históricas (como descoberta da América, história de Açores e até mesmo sobre os fenícios) são os dois escritores representativos e nomeados desse terceiro bloco.

O quarto e último bloco geral de classificação proposto por Miguel Real é “romance histórico subversor da própria História”. Essa classificação consiste, como define Miguel, na “desconstrução da história consensual dos manuais, evidenciando, através da desestruturação da unidade da narrativa clássica, a violência presente na história dos vencedores [...] ou a fatuidade dos heróis míticos” (2008, p. 4). José Saramago e António Lobo Antunes são, segundo Miguel Real, os que concretizam, em suas obras, essa modalidade de ser do romance histórico contemporâneo em Portugal. Saramago com *História do cerco de Lisboa* e *O Evangelho segundo Jesus Cristo*; António Lobo Antunes com *As Naus*. Não obstante, apesar de estar mais inserido na primeira classificação de Miguel Real, a obra de Zimler pode se enquadrar nessa quarta modalidade geral devido ao fato de, por exemplo no romance *Meia-noite ou o princípio do mundo*, subverter a historiografia dita “oficial” dos registros da escravatura no sul norte-americano. Essa subversão é notadamente assinalada pela filha de *Midnight* que é ao mesmo tempo negra e mulher, por meio de sua narrativa. Não por acaso, na narrativa romanesca ela é chamada dialeticamente “Morri” é “Memória” (este segundo é o seu nome português dado pelo pai, que havia passado pela cidade do Porto).

A morte e a vida se embatem na narrativa da filha de *Midnight*¹² pela preservação da memória cultural de seu povo e narrando os sofrimentos da escravatura: “é por isso que tenho de escrever estas coisas. Caso contrário, ninguém saberia nada de nós e isso seria a mesma coisa do que sermos engolidos pela terra. Como se nunca cá tivéssemos estado” (ZIMLER, 2010

¹² Que aprendera seu pai a ler e a escrever) de seu pai e este de seu amigo judeu português John Zarco, indo na contramão da época escravocrata. Esse romance é dividido em dois volumes, sendo que o segundo, alternando narrações de John Zarco e de Morri, se ocupa da ida de John, judeu português, para o sul dos Estados Unidos, a fim de salvar Midnight e sua família da escravidão.

[2003] p. 294. Tradução de Maria Dulce Guimarães da Costa¹³). Mais uma vez, diante do exposto, temos que ter cuidado ao alcunhar definições a certos autores e a certas obras, principalmente quando revelam multifaces potencializadoras das mais diversas análises que dilatam as classificações teóricas em suas demarcações estanques.

¹³ “That’s why I just had to write these things down. Otherwise, nobody’s know anything about us, and that would be like being swallowed up by the ground. Like we were never here” (ZIMLER, 2004 [2003], p. 304).

3 A SAGA TRANSCULTURAL DA FAMÍLIA ZARCO NO ROMANCE O ÚLTIMO CABALISTA DE LISBOA

3.1 Diáspora, memória e identidades-duplas em seus recortes da condição judaica

“Nós, judeus, estamos nos dispersando, novamente”. Berequias Zarco. Narrador-personagem de *O último cabalista de Lisboa*

“Proposta descomunal, pacto com os que não estão presentes, com as gerações futuras, que só pode ser cumprido através da transmissão de uma palavra, palavra que se tece na trama da memória. A transmissibilidade da palavra possibilita a continuidade da memória, é conduto da memória”. Sybil Safdie Douek – *Memória e exílio*.

“Nunca há um documento de cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie”. Walter Benjamin – *Sobre o conceito de História*.

“O indivíduo diaspórico frequentemente tem uma dupla consciência”. Vijay Agnew – *Introdução de Diaspora, Memory and Identity: A Search for Home*

A despeito de poder ser lidos separadamente, os romances do Ciclo Sefaradita, de Richard Zimler, tematizam, unanimemente, (mas sem se ater a uma cronologia geracional) a diáspora da comunidade judaico-portuguesa. Uma unanimidade temática que gera, como disse anteriormente, precisos fios de condução dialógica, costurando, no enredado pano de fundo histórico da narrativa, uma simbiose entre diáspora, memória e identidade, fazendo essas características da condição humana migrante serem tratadas e analisadas como um tripé-sustentáculo. Segundo Homi Bhabha (2009 [1998], p. 198), partindo e lançando mão de sua experiência diaspórica e/ou migrante, os *meetings* dos dispersados são caracterizados por um tempo de ajuntamento

de, entre outras coisas, do enfrentamento da identidade no âmbito da língua (a “meia-luz de línguas estrangeiras”, ou a “estranha fluência da língua do outro”) com a memória de outros mundos vivenciados de modo retroativo, “reunindo o passado num ritual de revivescência, reunindo o presente”, junto com os mais variados tipos de povos diaspORIZADOS. É precisamente e também fundamentado nessa reflexão de Bhabha que entendo o entrelaçamento entre diáspora, memória e identidade, de modo que as tratarei (quase) conjuntamente, considerando, também, que no âmbito dos Estudos Culturais elas são quase sempre inseparáveis.

Outra reflexão em que me baseio para pensar essa simbiose tríplice é de Ahn Hua, que consta de seu ensaio *Diaspora and Cultural Memory*: “A teorização da **diáspora** torna o espaço semiótico ou discursivo acessível para uma discussão de muitas ideias”, entre elas, “a construção de **identidades híbridas**”, com “[a] **memória** cultural e [o] trauma”, bem como um “pertencimento cultural fora e dentro da formação do Estado-Nação” (In: AGNEW (Org.), 2005, p. 191. Grifo meu). E o romance *O último cabalista de Lisboa* entabula essas reflexões no plano narrativo, mostrando a condição judaica lisboeta do século XVI como um *continuum* exilicamente disruptivo-subsequente de formação diaspórica (a diáspora sefaradita), que lida, reutilizo e acresço termos de Hua, com “identificação e afiliação, desejo de estar de volta ao lar e a nostalgia da terra natal, exílio e deslocamento”, bem como “a construção de identidades híbridas”, “a construção de comunidades e fronteiras comunitárias, memória cultural e trauma” e “o pertencimento fora e dentro da formação do Estado-Nação”.

Estado-Nação de Portugal, numa época de extrema ebulição histórica: o entretempo que vai da expulsão dos judeus espanhóis em 1492, com a conversão forçada dos judeus lusos em cristãos-novos (uma nova híbrida construção identitária judaica), em 1497, até as vésperas do estabelecimento dos tribunais da Inquisição em 1536, tendo como enredo histórico - pleno de requintes de barbárie antecipatória dos *pogroms* modernos - o massacre de 2.000 cristãos-novos - queimados na Praça do Rossio, em Lisboa. No entanto, *O último cabalista de Lisboa* começa no futuro, em 1990, com uma “nota do autor”, relatando a “descoberta do manuscrito de Berequias Zarco” (2007

[1998], p. 9), um autor não nominado, apenas “eu”. É judeu (mas não é ainda Berequias Zarco, narrador-personagem predominante) e que foi a Istambul fazer uma pesquisa acadêmica sobre a poesia sefaradita, especialmente as baladas, para sua tese de doutorado.

O autor da nota talvez seja Richard Zimler, mas por eu não comprovar – pela garimpagem que fiz de suas entrevistas achadas – alguma estada dele na Turquia para pesquisar poesia sefaradita, proponho que se trate de uma nota ficcional(izada). Essa possível intrusão de “nota autoral” não seria uma impostura narrativa? E para logo no início problematizar o quem se é, ou quem está narrando ao outro do eu? Anúncio prefigurativo, previsão implícita, nas primeiras linhas narrativas, da(s) identidade(s) que serão problematizadas no decorrer da trama: exílio e asilos do ser das minorias étnicas de então. **A identidade judaica na família Zarco**, hibridizada em cristã-nova, cripto-judaica, ou marrana, pois o romance também frisa – antes da “Nota do autor” – uma “Nota Histórica”, que elucida o estratagema de Dom Manuel, rei lusitano, em 1497, que forçou, a pedido do casal real espanhol Dom Fernando e Dona Isabel, a muitíssimos judeus portugueses a se *baptizarem em pé*, fundando uma categoria híbrida, fissurada e cindida entre dois mundos, os cristãos-novos, ou no dizer dessa nota “judeus clandestinos”. **A identidade muçulmana** através do grande amigo de Berequias Zarco, o surdo-mudo Farid, uma e outra identidades se projetam no espelho da alteridade e da solidariedade sob o punhal da Inquisição, dois resíduos – em solo português – da Andaluzia espanhola, fincada na dignidade da diferença, interrompida pelo fundamentalismo religioso. E dessa implicitude das primeiras linhas/páginas romanescas, especificamente através desse primeiro narrador impostor (Zimler, ou um eu-ele?) que se pode antever que ambas também refletirão a impostura de ser cripto-judeu e cripto-muçulmano. Diante disso, o entrelaçamento entre identidade, diáspora e memória porá os leitores na translação em linhas de fuga dessas duas identidades que serão analisadas por meio do conceito do duplo, posteriormente.

Só que a pesquisa de tese de doutorado desse “eu” da “Nota do autor” iria tomar – inesperada e bruscamente – outro rumo. Rumo que surge durante uma reforma de modernização ocidental da casa turco-judaica em que “eu-ele”

estava hospedado: encontrado no porão um achado manuscrito, dentre outros oito, que desencadeia a grande narrativa de Berequias Zarco, que “engole” a narrativa desse autor, ou como tal procedimento foi referendado por André Gide e acunhado por Claude Edmonde Magny: a *mise en abyme*, dentro da terceira categorização de Dällenbach (apud MOISÉS, 2004 [1974], p. 298): “a reduplicação ilimitada”. Tem essa característica *O último cabalista de Lisboa* porque esse romance “termina” já assinalando a geração (das próximas narrativas) dos descendentes vindouros de Berequias Zarco, nos três romances seguintes. A análise desses outros comportará, nos próximos capítulos, esse vínculo ancestral/genealógico que eles contêm com *O último cabalista de Lisboa*, do qual descendem por reduplicação ilimitada de um *mise en abyme* geracional. Por ora, exemplifico com esta citação do descendente John Zarco, do Setecentos e do segundo romance do Ciclo Sefaradita *Meia-noite ou o princípio do mundo*, que, por sua vez, potencializa o embrião dos próximos, reusando a terminologia todoroviana homens-narrativas, descendentes-narrativas-Zarco:

Também Berequias Zarco me encontrou, viajando através de três séculos para me ajudar quando caí na escuridão. Pode ter sido apenas uma visão resultante do meu delírio, mas também é verdade que ele, enquanto meu antepassado, vive dentro de mim. Nesse sentido muito real, ele viajou de facto para o futuro e eu sou o seu veículo.

Neste momento, ao pensar nele, pergunto a mim próprio o que gostaria de deixar depois da minha morte, para os meus descendentes, tal como ele me deixou as iluminuras da capa do manuscrito (ZIMLER, 2010 [2003], p. 508. Tradução portuguesa de Maria Dulce Guimarães da Costa¹⁴).

Voltando para o doutorando se deparando com seu achado arqueológico dentro de uma arca escondida no porão da casa-memória, a sua pesquisa da balada foi abalada no rumo pela prosa de nove manuscritos de Berequias Zarco, escritos no extinto judaico-português (de que me ocuparei no

¹⁴ No texto original: “Berekiah Zarco found me too, journeying across three centuries to help me as I fell into darkness. It might just have been a vision resulting from my delirium, but it is also true that he, as my ancestor, lives inside me. In that very real sense, he has indeed journeyed into the future, and I am his vessel. Thinking of him now, I wonder what it is I’d like to leave behind after my death for my descendants, just as he left his illuminated cover page for me” (2004 [2003], p. 532).

subitem que trata do multilinguismo de Zimler): translação de gênero ou mutação de gênero? O resultado hibridamente narrativo será **proesia**, redundando, no primeiro romance do Ciclo Sefaradita, uma história dentro de outra, uma identidade dentro da outra, uma memória dentro da outra e uma diáspora dentro da outra. Portanto, um romance dentro do romance, cujas estruturas narrativas também parecem estar dentro umas das outras:

Abraham Vital [proprietário da casa em que estava hospedado o narrador da “Nota do autor” e desta citação] decidiu começar a adaptar a casa aos padrões ocidentais do século XX. A reforma começou pelo porão, a fim de que eu não fosse por demais incomodado.

No dia 18 de julho, os operários descobriram um esconderijo secreto, um quadrado de um metro e vinte centímetros com sessenta centímetros de profundidade, que fora fechado com tábuas de madeira e uma camada de cimento. Dentro do esconderijo havia um *tik*, a pequena arca cilíndrica em que os judeus sefarditas guardavam a Torá, os primeiros cinco livros do Velho Testamento. Decorada com uma elaborada filigrana de prata e pavões esmaltados, revelou conter não uma Torá, mas uma coleção de manuscritos encadernados em couro, nove ao todo (ZIMLER, 2007 [1998], p. 10,11. Tradução brasileira de Fernando Klabin¹⁵).

A normalidade do cotidiano do pesquisador foi abruptamente alterada por esse achado. Nas entrelinhas desse episódio narrativo, eu vislumbro uma interpretação para o surgimento dessa arca com os nove manuscritos: a casa, com suas ancestrais feições judaico-turcas, estava para ser ocidentalizada/secularizada em novas feições, ato que decretaria o apagamento do derradeiro resíduo visível de praticamente toda a memória histórica dessa casa, para dar lugar ao seu avesso, o esquecimento do não-lugar. No entanto, parece que uma aura ancestral, atmosféricamente presente, não deixou isso acontecer, e o pesquisador, que identifico como um judeu secular, passa por uma mutação ontológica, tornando-se o veículo da

¹⁵ “Abraham Vital decided to begin bringing the house up to 20th-century, Western standards. Remodeling began with the cellar so that I wouldn’t be too disturbed. On July 18, workmen came across a secret lair, two-feet and four-feet square, which had been covered with wood planks and a cement casing. Inside this hiding place sat a *tik*, the small cylindrical chest used by Sephardic Jews to house Torah, the first five books of the Old Testament. Decorated with elaborate silver filigree and enamel peacocks, it was found to contain not a Torah, but a leather-bound set of hand-written manuscripts, nine in all” (ZIMLER, 1998, p. 12).

reaparição da memória dos Zarco. Dito de outro modo, vejo uma notação de memória histórica nesse princípio narrativo do romance, referindo-se à dispersão de *muestra Sefarad*. Uma notação que logo se tece em ativação de um passado memorial “adormecido” nesse “eu-autor” judeu secular. Fundamento essa minha leitura com esta reflexão de Pierre Nora:

É sobre o indivíduo e só sobre o indivíduo que a coação da memória pesa insistentemente, assim como imperceptivelmente. A atomização de uma memória geral em uma memória particular tem proporcionado um poder de coerção interna para a obrigação de lembrar. Essa atomização dá a cada um a necessidade de lembrar e proteger os pertencimentos pessoais da identidade. Quando a memória não mais está em todo lugar, não haverá qualquer lugar a menos que um alguém tome sobre si a responsabilidade de recapturá-la através de meios individuais. A memória quando é menos experienciada coletivamente, ela mais irá requerer indivíduos que se comprometerão em tornar pessoas-memória a si mesmos, como se uma voz interior estivesse a dizer a cada corso: "Você tem que ser um corso"; e a cada bretão: "Você tem que ser bretão". Para compreender a força e o apelo desse sentido de obrigação, quizá devamos pensar na memória judaica, que recentemente tem revivido entre muitos judeus não observantes. Nessa tradição, que não tem outra história que não seja a sua própria memória, ser judeu é lembrar-se como judeu. Mas, uma vez que essa memória irrefutável tenha sido interiorizada, ela, eventualmente, demanda identificação total. O que está sendo lembrando? Num sentido, é a memória em si mesma. A psicologização da memória, conseqüentemente, tem dado a cada indivíduo(a) o sentimento de que sua salvação definitivamente depende da quitação de um débito impossível (In: REPRESENTATIONS, 1989, p. 16).

Devido a toda a carga histórica da memória coletiva da família Zarco, e por – ao que parece se notar no romance – não haver Zarcos na Turquia próxima do final do século XX, para que essa memória familiar não se pulverizasse no esquecimento, surge o narrador que, usando a reflexão supracitada de Nora, atomiza essa memória geral em individual, em si, para ser coagido a lembrá-la, protegendo-a como um pertence de identidade. Desse modo, quando aparentemente a memória coletiva dos Zarco não está mais em praticamente toda a parte (de sua passagem), não poderia estar em mais lugar algum até que surja um indivíduo que se engaje em seu ressurgimento, inda

mais quando esse indivíduo também é um judeu, mas um judeu não praticante, no qual se revive os séculos da memória de uma família judia de Portugal.

A memória geracional da família Zarco, no indivíduo-narrador, menos experienciada na proximidade crepuscular do século XX e, portanto, beirando o esquecimento, reacende o indivíduo-memória nesse narrador, fazendo-se memória coletiva que refuta o olvido, vindo a exigir desse narrador indivíduo-memória um comprometimento assinalado por uma identificação plena com a família-memória do século XVI e também dos séculos vindouros. Inda mais quando esse indivíduo-narrador deixa a sua zona do conforto-memória de seu grupo étnico-cultural asquenazita e se compromete a mergulhar na **memória sefaradita**, muito além da pesquisa de uma lírica sefaradita a que se propunha, mas de todo um **complexo identitário-outro**, que o faz de certo modo assumir a **memória-Zarco** como sua, por um processo de afiliação identitária, sendo “uma memória tomada de empréstimo, que não é a minha”, como lembra Halbwachs (2006 [1950], p. 72). Paralelamente, essa imersão arqueológica do indivíduo-narrador na memória da personagem-coletiva pode ser lida como um ato que levará esse mesmo narrador autodiegético a (re) descobrir seu próprio passado: “para evocar seu próprio passado, em geral, a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras, se transporta a pontos de referência que existem fora de si” (HALBWACHS, 2006 [1950], p. 72).

Assim, esse indivíduo, o (primeiro) narrador (pois Berequias é o segundo a assumir a narrativa), se torna um “lugar de memória”, mas ele só é esse lugar porque o investiu (tanto a si quanto aos manuscritos achados) de uma aura simbólica, tornando-se num objeto ritual da narrativa que passa a escrever. Nesse ato de escrever a memória-família-Zarco, ele, por uma reduplicação *mise en abyme*, cede à narração (de três dos nove manuscritos) ao próprio Berequias Zarco, tornando-se seu veículo-memória, ato fundante de um romance dentro do romance. É uma tradução tanto cultural quanto linguística o que o narrador-autor faz quando escreve esses manuscritos dando a eles o nome do romance: *O último cabalista de Lisboa*. **Tradução cultural**, porque translada a cultura sefaradita para uma audiência tanto asquenazita quanto não-judia, não informada da cultura sefaradita de Portugal, causando choque de estranhamento dentro da língua. **Tradução linguística** porque verte

os manuscritos de Berequias Zarco do extinto dialeto judaico-português tanto para o inglês quanto para o português e porque operacionaliza uma reterritorialização do multilinguismo do hebraico e desse dialeto judaico, fazendo do inglês e do português traduções-línguas judaicas, mesmo que para tanto sejam usados caracteres latinos à guisa de transliteração (escrita fonética do hebraico).

A propósito, em termos teórico-conceituais, penso, entre outras, na definição que Bhabha dá para tradução cultural. Essa definição - por sua vez - é uma releitura da de Walter Benjamin, por meio da qual Bhabha concebe a tradução cultural como proposição de que "todas as formas de cultura estão de algum modo relacionadas umas com as outras, porque a cultura é uma significação e uma atividade simbólica" (In: RUTHERFORD, 1990, p. 209-210), de modo que o encontro de duas línguas-cultura gerará uma tradução cultural tanto para a língua-povo de partida quanto para a língua-povo de chegada. Isso porque nessa mesma entrevista, Bhabha ressalta que a cultura, assim como o original, estão sempre abertos à tradução, sem se fecharem num momento de ser e de sentido, de modo que sendo a cultura uma constituição relacionada à alteridade interna dentro de seu processo de formação simbólica, ela se desloca, se descentra pondo no limiar a possibilidade de articular a diferença, a tradução de práticas culturais.

Em seu primoroso ensaio *A tarefa do tradutor*, Walter Benjamin diz que a tradução (ele fala dela no âmbito linguístico, mas que potencializa ressonâncias no campo cultural: língua pressupondo ou refletindo a cultura da etnia que a fala) objetiva expressar "a relação mais íntima entre as línguas". Não obstante, "a tradução não pode, por si só, manifestar e restituir esta relação oculta; pode, contudo, apresentá-la, atualizando-a seminal ou intensivamente", de modo que:

Não seria possível tradução alguma se ela pretendesse, em sua essência última, assemelhar-se ao original. Pois em sua pervivência que não mereceria tal nome se não fosse metamorfose e renovação do que vive, o original se modifica. Mesmo as palavras fixadas continuam a pós-madurar (Nachreife). O que na época de um autor pôde ser uma tendência da sua linguagem poética, pode mais tarde tornar-se obsoleta e tendências imanentes se renovam a partir do pré-

formado (BENJAMIN, In: BRANCO (Org.), 2008, p. 54-55. Tradução de Karlheinz Barck *et al*).

Lidarei com esse aspecto no próximo subitem de análise deste primeiro capítulo, quando tratar da desterritorialização/extraterritorialidade como projeto estético de Zimler polarizante do questionamento do(s) pertencimento(s), a partir de sua condição de judeu-tradução da diáspora como uma ressignificação da cidadania nacional/literária operacionalizada pela translação da judaicidade como cosmopolita. A seguir, cito os trechos do romance que mostram o encontro dos manuscritos e sua reduplicação em *O último cabalista de Lisboa*, num percurso que vai da crônica histórica, como é chamada a obra de Zarco pelo “narrador-autor”, para a narrativa romanesca propriamente dita:

O que encontrei consistia em seis tratados sobre vários aspectos da cabala [...].

Três dos manuscritos de Berequias [...] eram de natureza secular. [...] O primeiro datava de 1507, e os dois últimos, de 1530. Logo à primeira vista, percebi que o assunto abordado era o massacre de Lisboa de abril de 1506 [...].

Considerados em seu conjunto, os três manuscritos históricos formam uma obra única, que narra a história da família de Berequias durante os trágicos acontecimentos de abril de 1506. Contam, em particular, a caça de Berequias ao assassino de seu amado tio Abraão, um célebre cabalista provavelmente responsável por algumas obras da Escola de Lisboa [...].

Alguns leitores menos familiarizados com a literatura sefardita e cristã-nova do século XVI poderão estranhar o fato de eu reproduzir a história de Berequias sob a forma de mistério e usar a linguagem coloquial. [...]

A linguagem franca de Berequias recorre a palavrões, afirmações claramente blasfemas e até gírias – que procurei manter na íntegra.

É claro que, se fosse sua intenção escrever um tratado místico ou um texto histórico mais circunspecto, Berequias o teria feito. [...] Escreveu um mistério em três partes, a última das quais os críticos contemporâneos poderiam denominar posfácio. Para o leitor moderno, distribuí essas partes em vinte capítulos. Os capítulos um a oito correspondem ao primeiro manuscrito de Berequias; do nove ao vinte, ao segundo; e o vinte e um, ao terceiro.

Apesar de *O último cabalista de Lisboa* ser mais do que uma tradução, mantive-me rigorosamente fiel ao conteúdo do texto de Berequias, a não ser em dois aspectos: quando ele inclui extensas recitações de orações e de cânticos, e quando faz digressões com vistas a demonstrar as enigmáticas teses

espirituais relacionadas à cabala (ZIMLER, 2007 [1998], p. 11-13. Tradução brasileira de Fernando Klabin¹⁶).

Para reconstituir a memória familiar dos Zarco, esse eu-autor imediatamente se depara com a tarefa-tradução desse passado legado para a modernidade tardia crepuscular do século XX. Dito de outro modo, a tradução-narração não será do ponto de vista de Berequias Zarco, embora esse passe a ser o narrador de seus próprios manuscritos, mas do ponto de vista do narrador da “Nota do autor”, afetado pelo secularismo moderno. Desse modo, não sendo necessariamente a narração (na língua extinta judeu-português) de Berequias Zarco que será apresentada, mas uma mediação-narração tradutora de Zimler (supondo que ele seja o narrador da “Nota do autor”), tal mediação atualizará o original para o público leitor do crepúsculo do século XX, desassemelhando o original consigo mesma quanto à linguagem arcaizada pelo desuso, quanto pela modernização da língua “morta” transmutada no inglês e no português. Também por meio da supressão das partes notada e acentuadamente religiosas dos manuscritos: “creio que isso também não altera de modo fundamental a obra de Berequias, e a estrutura revisada que adotei certamente fará mais sentido para o leitor moderno”, visto que “de modo geral”, procurei o equilíbrio entre a linguagem contemporânea e o uso ocasional de uma ou outra

¹⁶ “What I found were six treatises on various aspects of the kabbalah [...]. Three of Berequias’s manuscripts [...] were of a secular nature [...]. Bound together by a leather strap, the first dated from 1507 and the last two from 1530. Right from my first inspection, it was evident that they concerned the Lisbon massacre of April 1506. The three historical manuscripts taken together form a single work telling the story of Berequias’s family during the tragic events of April 1506. In particular, they recount Berequias’s search for the killer of his beloved Uncle Abraham, a renowned kabbalist who is likely responsible for some of the hitherto unattributed works of the Lisbon School [...]. Some readers unfamiliar with Sephardic and New Christian literature of the 16th Century may have difficulty with my rendering of Berequias’s story in the form of mystery and the use of colloquial language. [...] Berequias’s frank language includes the use of swear words, openly blasphemous statements and even slang – all of which I have tried to retain. Clearly, if Berequias had intended to write yet another mystical tract or even staid historical text, he would have. [...] He wrote a mystery in three parts, the last of which contemporary critics might call an afterword. For the modern reader, I have spaced these three parts over twenty chapters. Chapters I through VIII correspond to the first of Berequias’s manuscripts; IX through XX, the second; and XXI, the third. Although *The Last Kabbalist of Lisbon* is more than a translation, I have stayed rigorously faithful to the content of Berequias’s writing except in two areas: where he includes extended prayer recitations and chants; and where he digresses to substantiate arcane spiritual points relating to kabbalah” (ZIMLER, 1998, p.12-14).

palavra ou frase mais antiga”, de modo que “no conjunto, a obra permanece, assim espero, fiel ao espírito do autor” (ZIMLER, 2007 [1998], p. 12¹⁷).

O processo de tradução modernizante afeta, graficamente, os caracteres hebraicos com os quais Berequias Zarco escreveu todos os seus nove manuscritos, tanto os cabalísticos quanto os seculares. Ou seja, se o eu-narrador da “Nota do autor” mantivesse a escrita hebraico-sefaradita do extinto judeu-português, seus leitores modernos esbarrariam na incapacidade de lê-lo, como se estivessem diante de hieróglifos, de modo que “sempre que se transcrevem palavras hebraicas, foram usados os caracteres latinos, de modo a viabilizar a pronúncia para os leitores americanos e europeus” (Idem, 2007 [1998], p. 14¹⁸). Não obstante, essa latinização gráfica dos caracteres hebraicos do antigo judeu-português não impede a desterritorialização do português e do inglês (línguas da obra literária de Zimler) por meio da intrusão reterritorializante do hebraico não só por meio dessa língua “morta”, mas também de termos hebraicos, os quais comumente, no romance, expressam conceitos cabalísticos. Como o narrador-“Zimler” dirá mais adiante, esse processo-tradução foi feito prevendo a chegada da *age of secular Jew*, a era do judeu secular (ZIMLER, 1998, p. 15). Aspecto que me permite compreender essa atitude tradutória como uma interpretação de que o primeiro Zarco-personagem do Ciclo Sefaradita é o embrião da agnosticização/secularização (mas, ainda assim, mantendo elementos religiosos do cripto-judaísmo típico dos cristãos-novos [judeus “conversos”], com oscilações dialéticas) dos outros três personagens-Zarco dos demais romances. Essa questão será analisada quando da temática do duplo, a partir da leitura da condição marrana da identidade judaica cindida entre dois mundos dos cristãos-novos, como falei mais anteriormente.

No restante desse “prefácio”, ou “Nota do autor”, ele elenca teses em torno do por que os manuscritos terem sido escondidos e emparedados no

¹⁷ “I believe that this, too, has not altered Berekiah’s work in any fundamental way, and my revised structure will certainly make more sense to the modern reader. In general, I have tried to strike a balance between contemporary language and the occasional use of an antiquated world or phrase. The entire work is, I hope, faithful to the spirit of the author” (ZIMLER, 1998, p. 14).

¹⁸ “Where Hebrew words are retained, they are written using Latin characters so that they can be pronounced by American and European readers” (ZIMLER, 1998, p. 14).

porção da casa do proprietário anterior da residência: Ayaz Lugo, que havia falecido e passado – por testamento – a casa para o advogado Abraham Vital, uma vez que este havia ganhado uma causa na justiça turca em prol de Lugo. Isso porque Lugo, que fora carpinteiro, havia sofrido um sério acidente automobilístico e se tornou inválido para o trabalho, de modo que o advogado Vital ganhou a causa para que Lugo obtivesse justamente o auxílio destinado àqueles que tinham invalidez trabalhista devido a algum acidente. Vendo de um ângulo macrocópico, o que se nota é uma convergência coerente de fatos que formam uma sequência incrível que culmina com o achado dos manuscritos de Berequias: Ayaz Lugo fica com a casa que era dos pais (obviamente, séculos antes, ela pertencia à família Zarco); Lugo a passa como herança (já que não teve filhos) testamental para o seu advogado Abraham Vital e este hospeda o “eu-narrador”, que – durante a reforma ocidentalizante da residência ordenada pelo advogado – encontra os manuscritos de Berequias.

Uma tese aterradora é a destacada pelo “eu-narrador”: Ao tentar salvar a sua prima Reza, quando retornou a Portugal, Berequias teria sido morto e os exemplares de seus manuscritos teriam sido eliminados pelos algozes inquisitoriais. No entanto, os outros manuscritos deixados escondidos em sua casa em Constantinopla permaneceram assim até – séculos mais tarde – serem achados por “Zimler”, embora os manuscritos, possivelmente, foram escondidos pelos pais de Ayaz Lugo, sem que este tomasse conhecimento desse fato.

“Zimler” termina sua narração dizendo que o livro foi publicado em memória de Berequias e de sua família, mantendo o costume judaico de fazer que a memória de entes e amigos queridos seja perpetuada através de livros, sejam de orações, sejam de cunho normativo-comportamental (haláquicos). A propósito, cito, para conhecimento dos leitores, dois exemplos; de um livro judaico de orações, que estampa sua dedicatória-memória numa de suas primeiras páginas, com o pedido do editor, e outro de um livro sobre a lei judaica:

ESTE SIDUR [LIVRO DE PRECES] *MISHKÁN AHARÓN*
[Tabernáculo de Aarão] TEM SIDO PUBLICADO EM
MEMÓRIA DE AHARON RAYMOND DAYAN Z.L. [Falecido

em] 5 DE SHVAT [de] 5765 – PANAMÁ. DOADO POR SUA ESPOSA LINDA E POR SEU FILHO ALBERTO RAYMOND DAYAN E POR SUA FAMÍLIA. [Pedido do editor] POSSA O MÉRITO DA TORÁ ACOMPANHÁ-LOS E POSSA O MÉRITO DESTA GRANDE *MITSVÁ* [mandamento, boa ação] PROTEGÊ-LOS E QUE ELES POSSAM USUFRUIR BÊNÇÃOS E PROSPERIDADE E SEREM MERITÓRIOS DE TODAS AS BÊNÇÃOS NA TORÁ. AMÉN (BATSRI (Ed.), 2006, p. II. **Grafia maiúscula do editor**).

Este livro é, por conseguinte, dedicado à santa memória da minha prima Lea Z.L. [de abençoada memória], esposa do Rabino Moshé Bendahán [...], para perpetuar o nome dela e transmitir a muitos mais a inspiração judaica que motivou a vida dela (HASSAN, 1998, p. 5).

A memória da família Zarco é escrita por “Zimler” para de certo modo denotar um diálogo que propõe uma memória pós-geracional nesse narrador. Assim, penso no conceito de pós-memória, de Marianne Hirsch, na medida em que essa inserção inclusiva de Zimler pede uma releitura desse conceito. Conforme Hirsch, (In: POETICS TODAY, 2008, p. 106), pós-memória:

Descreve o relacionamento no qual a geração seguinte àqueles que testemunharam um trauma coletivo ou cultural carrega as experiências desses que a antecedeu, experiências que essa geração seguinte lembra só mediante histórias, imagens e condutas, nas quais ela cresceu.

Confirmando o que disse noutro ensaio anterior, Hirsch usa o termo pós-memória “para descrever o relacionamento dos filhos de sobreviventes de trauma coletivo ou individual quanto às experiências de seus pais, experiências que esses filhos só ‘lembram’ como histórias e imagens com as quais eles cresceram” (In: BAL; CREWE; SPITZER (Org.), 1999, p. 8.). Não obstante, em ambos os ensaios, Hirsch deixa entrever uma releitura expansionista de seu conceito: no primeiro, quando fala das imagens de fotografias da *Shoá* como “geradoras de um memorial estético para a segunda e mesmo para as gerações subsequentes” (In: BAL; CREWE; SPITZER (Org.), 1999, p. 4.). No segundo, quando pergunta: “a pós-memória é limitada ao espaço íntimo e reunido da família, ou pode ser estendida para mais distante, para as testemunhas adotivas?” (In: POETICS TODAY, 2008, p. 107). Diante disso,

esse conceito deixa escoar a possibilidade de ir além da segunda geração. Um argumento é a existência da telescopagem. Ou seja, a identificação com o sofrimento traumático da primeira geração, transcendendo a capacidade de elaboração dos que sobreviveram, veio marcar profundamente até três gerações, como ressalta Márcio Seligmann-Silva (In: SELIGMANN-SILVA (Org.), 2005, p. 69). Além desse fato, a literatura de testemunho é feita também pelas chamadas “testemunhas secundárias”, aquelas “que não vivenciaram diretamente os eventos” (In: SELIGMANN-SILVA (Org.), 2005, p. 78). Portanto, *O último cabalista de Lisboa* pode ser lido como trabalho de luto pós-memorial por meio de um recuo de identificação ancestral com uma família de no mínimo doze gerações atrás.

A memória do “eu-autor” parece se confundir com a história da família Zarco, na transição de narradores, quando, enfim, Berequias Zarco assume a diegese ao começar a registrar o que ele chama de “*our story*” (ZIMLER, 1998, p. 17). Estória ou história? E assim se nos apresenta o gênero predominante do romance: a ficção histórica, ficção histórica de uma família (histórica) a partir da enunciação narrativa de um eu que é dolorosa e nostalgicamente exilado de sua *homeland*: de sua judiaria¹⁹ lisboeta. Nessa conjuntura, acredito que o termo que mais traduz, frisa e problematiza esse caráter de gênero na narrativa(ção) de Berequias, ou de “Zimler” através de Berequias, seja o já citado (*his*)*stories*, termo que Roland Walter utiliza para falar da transculturalidade nas Américas como criadora “das pátrias fronteiriças entre os diversos discursos e textos”, marcadamente problematizadas “nos espaços localizáveis no entremeio [*in-between*] para o exame tanto dos fluxos rizomáticos dos povos quanto do efeito desse movimento em termos de subjetividade e da formação da identidade” (2003, p. 16). Possível equivalente traduzível em português, **hi’stória**, que proponho com uma aspa para evocar o “e” de “estória”, é um termo ambivalente para colocar a narrativa de Berequias Zarco num plano intersticial do histórico ficcionalizado e do ficcional historicizante.

¹⁹ “Judiaria”, aqui, não tem a acepção pejorativo-negativa de “ato de judiar”, tão comum no Brasil, cujo significado original é “fazer mal a judeus”, mas que semanticamente se desdobrou para “fazer mal a alguém”. O significado de judiaria, em dialeto judeo-português, é bairro judaico, assim como *juderia*, em espanhol, ou *djuderia*, em djudeo-espagnol ou ladino.

História do espaço-tempo? História do ser humano? O massacre de 1506, na Praça do Rossio, em Lisboa, em que – como falei anteriormente – cerca de dois mil cristãos-novos (judeus forçados à conversão católica) foram queimados, fato que tem seus vários registros históricos, incluindo o de Alexandre Herculano. A família Zarco tem registro histórico de sua existência é encontrado, por exemplo, no *Dicionário Sefaradí de Sobrenomes* (FAIGUENBOIM; VALADARES; CAMPAGNANO, 2003, p. 434). Verbetes que não só mostra as variações nomenclaturais (de Zarco para Zarcom, Zarko e Sarco), mas também sua diáspora: Toledo (Espanha), Aviz, Coimbra, Covilhã, Évora, Fronteira, Lisboa, Porto, Santarém, Setubal, Veiros, Benavente (Portugal) e Rio de Janeiro (Brasil). À vista disso, parece-me que no tipo de romance histórico proposto por Richard Zimler, a ficcionalização é um marco predominante na caracterização das personagens que só carregam seu referencial concreto de existência histórica em seus sobrenomes, como no caso da família geracional Zarco. Essa predominância ainda ganha mais destaque quando o romance mostra aparições espirituais do tio Abraão ao sobrinho Berequias, ambos de um círculo de judeus cabalistas (o que possibilita pensarmos numa quarta modalidade romanesca, além do histórico, policial e *bildungsroman*: o gênero fantástico). Esse aspecto é desconsiderado no relato historiográfico, de cunho empírico-científico, normalmente também desconsiderado no romance histórico clássico, com seu lastro hegeliano de rompimento com a epopéia, fundada no mito²⁰. No entanto, Richard Zimler está entre os escritores que renovam esse gênero romanesco, não só se conformando com o modelo tradicional dele, mas também “tratam o problema da identidade nacional pela via alegórica, não se constringendo em recorrer ao mítico, que assim se superpõe ao propriamente histórico” (BASTOS, 2007, p. 79). Assim, personagens experienciam visões/aparições, por exemplo, em *O último cabalista de Lisboa*:

Uma porta abriu-se dentro de mim, dando acesso a uma visão: eu estava em pé do lado de fora do portão de ferro que dava para o quintal nos fundos de nossa velha casa, no distrito

²⁰ “Em princípio, do romance [incluindo, obviamente, o tipo histórico], na acepção moderna do termo, está banido o mito e, por extensão, o maravilhoso” (BASTOS, 2007, p. 62).

lisboeta de Alfama. Emoldurado pelo arco do portão e erguendo-se no meio do quintal, estava tio Abraão, meu mestre espiritual. [...] À medida que se aproximava de mim, seu corpo começou a irradiar feixes de luz. Seu vulto tornou-se tão brilhante que meus olhos se encheram de lágrima (ZIMLER, 2007 [1998], p. 20, 21. Tradução de Fernando Klabin²¹).

Comentando sucintamente, essa aparição sobrenatural diz respeito a um conceito profundo e relevante para a mística judaica: o de *maguid*, pois o tio de Berequias Zarco, na referida aparição, é um. O *maguid* é um “mentor celestial que se comunica com os homens em visões, sonhos, possessões do espírito, ou falando por sua boca num breve período” (UNTERMAN, 1992, p. 162). Assim, Abraão Zarco aparece para seu sobrinho em uma visão, para transmitir uma mensagem espiritual e uma missão pessoal.

A presença de monarcas, como Dom Manuel I – mesmo que sejam personagens – não é algo ativamente destacável e honorável; serve mais provavelmente para dar embasamento histórico-referencial à obra ficcional. Praticamente, esse tipo de personagem, mais atuante nas narrativas factualizantes históricas ditas “oficiais”, quase não fala no romance histórico zimleriano. Vejo nisso um empreendimento estético para fazer valer o ato que Walter Benjamin chama de “escovar a história a contrapelo” (In: LÖWY, 2005, p. 70), cuja inversão enfaticamente dá voz aos vencidos: a narrativa que não distingue grandes e pequenos, ratificando “a verdade de que nada do que alguma vez aconteceu pode ser dado por perdido para a história” (Idem, 2005, p. 54). A derrota dos vencidos, portanto, não é dada como perda para a história, mesmo que o seja aparentemente para certas historiografias tendenciosas.

No romance histórico de Zimler, os vencidos vencem e os vencedores se derrotam e se tornam reboques da referencialidade (migrada para dentro) do romance, atestando a veracidade do que aconteceu empírica e tragicamente aos vencidos. Os vencidos, que não têm/tinham nomes nos documentos

²¹ “A door opened inside me, and a vision entered: I was standing just outside the iron gate to the courtyard at the back of our home in the Alfama district of Lisbon. Framed inside the gate’s arch and standing at the center of courtyard was Uncle Abraham, my spiritual master. [...] As he continued to approach me, rays of light began issuing forth from his body. So bright became his form that my eyes began to tear” (ZIMLER, 1998, p. 18).

oficiais, recebem suas possíveis nomeações na ficção histórica. Nesse processo estético de valorização das vozes “silenciadas”, a personagem zimleriana, de modo especial, estrutura a narrativa ficcional embebida na fonte histórico-documental não só como meio de reescrever fatos acontecidos, mas também como um ato ético de nomear/dar voz aos que existiram no plano histórico, mas que foram “derrotados” pelo poder totalitarista dos déspotas políticos.

É um ato ético na medida em que entendo que essas *personas* criadas na ficção histórica são como que reaparições das *personas* que foram silenciadas: um ato estético que traz consigo um ato ético: um ato de memória. Diante de disso, como bem atesta Antonio Candido, “não espanta, portanto, que a personagem pareça o que há de mais *vivo* no romance; e que a leitura deste dependa basicamente da aceitação da *verdade* da personagem por parte do leitor” (In: CANDIDO *et al.*, 2004, p. 54. Itálicos do próprio Antonio Candido). Mesmo assim, ainda conforme Candido, a personagem “só adquire pleno significado no contexto [enredado no tempo e no espaço social e subjetivo], e que, portanto, no fim de contas a construção estrutural é o maior responsável pela força e eficácia de um romance” (Idem, 2004, p. 54-55).

O tempo e o espaço romanescos se evidenciam fidedignos ao passado histórico (Lisboa e o massacre de 1506), favorecendo a ambientação efervescente das personagens como provocação histórica pelo viés inquietante da ficção: “os romancistas pós-modernos adoram construir personagens ricas em referências a pessoas reais e desenterrar eventos históricos como se fossem de sua imaginação” (GALLAGHER, In: MORETTI (Org.), 2009, p. 658). É interessante notar que exceto na prosa poética de Garcia de Resende (1470-1506), de Usque (c. 1500-1555) e na prosa historiográfica de Salomão Ibn Verga (c. 1460-1554), Herculano (1810-1877), o massacre de 1506 pouco se registra em Portugal, pois é uma página de sangue inocente derramado na história lusa, de modo que foi durante muito tempo ignorada até Zimler, no final dos anos 90 do século passado, “exumá-la” do aparente esquecimento em torno desse fatídico acontecimento. Esse fatídico acontecimento ocorreu no dia 19 de abril de 1506, época da Páscoa cristã, pouco antes de *Pêssarr* (a Páscoa judaica). É precisamente à luz dessa festa judaica que refletirei sobre a **fusão**

do tempo histórico com o tempo mítico ritualizados na memória judaica, especificamente em torno dessa festa, na qual não há fronteiras excludentes entre história e mito, sendo esse mais um aspecto importante da renovação que Zimler realiza no romance histórico, indo de encontro ao postulado clássico de rejeição ao mito e ao maravilhoso.

Geralmente, o subgênero romance histórico tem um projeto estético de realismo como modo de expressão ficcional no trato reescriitante da história, especialmente do passado de uma etnia (lastro oriundo do romantismo no que tange ao projeto de refletir sobre a nacionalidade e/ou sobre a pátria, geralmente sobre o passado remoto do tempo do escritor). Esse projeto assumido pelo romancista histórico resulta numa obra que, através do sema da semelhança (mais do que o da diferença, penso em Costa Lima), refletirá de alguma forma a narrativa historiográfica que lhe possa ter servido de influência, revelando certa fidelidade aos acontecimentos históricos, realisticamente. No entanto, não se apela ao maravilhoso, visto que, como disse logo acima, o projeto estético do romance histórico é o realismo como modo expressivo-ficcional e o lastro romântico que ecoa um povo em sua nacionalidade histórica, sem a presença/intervenção da sobrenaturalidade. Richard Zimler, em contrapartida, faz uma revisão, segundo penso, do projeto realístico/romântico original do romance histórico. Revisão que problematiza esse gênero romanesco, não só efetuando uma radicalização do hibridismo de tipos romanescos (*bildungsroman* e policial fundidos com o histórico, que não são escopo desta tese), mas também desconstruindo o projeto realístico-romântico original – através da *cabalá* e outras tradições místicas (como a bosquímana da África austral, no romance *Meia-noite ou o princípio do mundo*) – para introduzir, na diegese romanesca, o maravilhoso.

Em *O último cabalista de Lisboa*, a reatualização da saída do Egito escravocrata, envolvendo a fusão tempo histórico-tempo mítico se dá em sua aplicação à condição judaica cativa da intolerância religiosa vivenciada pela comunidade sefaradita, de modo que Portugal é o Egito, Dom Manuel I é o faraó e a escravidão é vista na perseguição religiosa contra os cripto-judeus lusitanos, com mortes e uma desumanidade sem limites de crueldade. Numa aparição mística de Abraão Zarco a Berequias, seu sobrinho, ele diz: “as

nossas andorinhas ainda estão nas mãos do faraó” (ZIMLER, 2007 [1998], p. 21. Tradução de Fernando Klabin. Itálicos do autor). No original está da mesma forma portuguesa, e esse processo de intrusão linguística será analisado na parte final deste texto: “*our swallows are still abandoned to Pharaoh*” (ZIMLER, 1998, p. 19. Itálicos do autor), palavras vistas por Berequias como uma mensagem codificada de seu tio falecido, que aparece a ele quando já se encontrava exilado em Constantinopla, mas que é intimado pelo tio a retornar a Portugal, pois sua prima Reza ficou lá com outros cristãos-novos em perigo (as “andorinhas” da mensagem). Depois de algumas reflexões, Berequias resolve retomar o manuscrito e escrever a história das tribulações vividas tragicamente em Lisboa e começa o relato também pelo Sêder (Ordem litúrgica) de *Pêssarr*, a Páscoa judaica.

A festa de *Pêssarr* é celebrada ocultamente pela família Zarco, caracterizando a dupla identidade dos cripto-judeus, que viviam sob a perseguição religiosa inquisitorial em Portugal. Dentro de casa eram judeus e fora dela cristãos; fora Berequias usava o nome Pedro, oriundo da conversão forçada (ZIMLER, 2007 [1998], p. 162), identidade cindida que constitui o duplo principal do romance, sobre o qual refletirei mais adiante, como também com o outro duplo: o duplo da alteridade, refletida nas minorias perseguidas então:

Como descrever essa primeira noite de Pessach? As palavras e as expressões de alívio? De vertiginosa alegria? De tristeza pelos que haviam partido? Ocupamos nossos lugares, unidos pela aura comum dos preparativos. O tio, como sempre, era o nosso guia ao longo do ritual. Embora o Pessach seja sobretudo uma festa da recordação, uma reconstituição da história de como Deus livrou os judeus da escravidão, ele também possui um sentido oculto. No interior do corpo da Torá, dobrada como uma fênix no ovo, encontra-se a história da jornada espiritual que cada um de nós pode realizar, da escravidão à pureza (ZIMLER, 2007 [1998], p. 60²²).

²² How to explain this first night of Passover? Words and faces of relief? Of giddy joy? Sadness for those now departed? We took our places linked by a shared aura of preparation. Uncle, always, was our guide through the ritual. For although Passover is at its center a festival of remembrance, a re-telling of the story of how God brought the Jews out of bondage, it also has a hidden core. Inside the body of Torah, folded like a phoenix in its egg, is the story of the spiritual journey each of us can make, from slavery to sanctity (ZIMLER, 1998, p. 48).

O relato/narrativa de Berequias Zarco, trans-escrito por “Richard Zimler”, o eu-narrador primeiro da “Nota do autor”, mostra antecedentes de uma expectativa de perigo vindouro sobre a família: era 16 de abril de 1506, três dias antes do terrível e fatídico massacre que assolaria Lisboa, na praça do Rossio, além de a peste está grassando o país. Apesar disso, a família se reúne à mesa, bem como tantas outras famílias cripto-judias, que então prepararam secretamente o *Sêder de Pêssarr*.

Entrando na questão da memória, a Páscoa judaica tem um profundo significado histórico e mítico para o povo judeu em todos os tempos em que vem sendo observada, uma atualização da libertação do exílio vivido no Egito, como o narrador Berequias declara no *sêder* realizado em família: “passado e presente se uniam. Nós éramos os israelitas aguardando Moisés no Sinai” (ZIMLER, 2007 [1998], p. 60²³). Judeus das gerações seguintes sentindo-se (à mesa do *sêder*) como se estivessem lá mesmo no Egito saindo da escravidão exílica e sôfrega para a liberdade física e espiritual da entrega da *Torá* no Monte Sinai através de Moshê (Moisés) é uma atitude ontológica e um ato de memória pelos antepassados que vivenciaram o Êxodo. A *Hagadá* (literalmente, “narração”, texto litúrgico usado nas duas primeiras noites da festa, contendo a narrativa do Êxodo do Egito) une o passado com o presente nesse ato de memória em preparação para o futuro marcado pela liberdade universal. Ao mesmo tempo, a *Hagadá* admoesta a geração judaica presente dever sua existência àquela do Egito, assim como fez a família Zarco no seu *sêder*.

Escravos fomos do Faraó no Egito. E nos tirou de lá o Eterno, nosso Deus, com mão forte e braço estendido. E se Deus, bendito seja Ele, não tivesse tirado os nossos antepassados do Egito, então, nós, nossos filhos e os filhos dos nossos filhos seríamos ainda escravos do Faraó no Egito. Por isso, mesmo que todos sejamos sábios, cultos, anciãos e conhecedores profundos da *Torá*, é nosso dever narrar o Êxodo do Egito; e aquele que se dedica bastante a isso, merece um elogio. Em cada geração, cada judeu deve sentir como se ele mesmo tivesse saído do Egito, conforme diz a *Torá*: “Por isto o Eterno me fez sair do Egito”. Deus salvou não só os nossos

²³ “The present and the past were linked. We were the Israelites awaiting Moses at Sinai” (ZIMLER, 1998, p. 48).

antepassados, como salvou a nós mesmos junto com eles, conforme diz a Torá: “E ele nos tirou de lá [...]” (FRIDLIN (Org.), 2001, p. 10/28).

Conforme Laurence Silberstein “a memória desempenha uma função significativa na produção e na construção da identidade” (In: SILBERSTEIN (Ed.), 2000, p. 3), ao mesmo tempo em que fundamenta essa reflexão em Stuart Hall, com esta citação do ensaio *Diaspora and Cultural Identity*: “Hall propõe que se pense em identidades como ‘os nomes que damos aos diferentes modos nos quais nos posicionamos pelas narrativas do passado, e uma posição dentro de nós mesmos’” (Idem, 2003, p. 3). Nesse caso específico da condição judaica, sua atitude é atribuir histórica e miticamente sua identidade àquela geração que sofreu, mas que viveu a liberdade e dar início à autonomia dos judeus como povo, como bem ressalta Sybil Safdie Douek, em seu livro *Memória e exílio*, na esteira da reflexão da obra *A Estrela da Redenção*, do filósofo judeu alemão Franz Rosenzweig:

A saída do Egito é ponto de partida e condição de possibilidade da criação do povo judeu enquanto povo, com o recebimento da *Torá* e das leis; não é, portanto, por acaso que a festa de *Pessach* é a primeira a ser celebrada na *Torá*, sendo seguida por *Shavuot*, que culmina com o recebimento do Decálogo, das Leis fundamentais do povo judeu. É somente após sua libertação que o povo constitui-se enquanto povo, com suas leis próprias. [...] O êxodo e o exílio são elementos estruturantes da identidade judaica” (2003, p. 124-125).

Berequias, tendo em si essa consciência da sua identidade judaica, mesmo apesar de ocultá-la na cripta do segredo (“escondi meu judaísmo quando menino”), as estalactites dessa memória penduram-se firmemente no profundo do ser-memória, num ato de resistência ao esquecimento. O cripto-judeu, ou marrano, ou *anús* (literalmente, “forçado”, em hebraico) carrega essa memória lá nas estalactites do *id*, quando a des-memória parece colocar mais e mais camadas de neves e acima destas névoas espessas para turvar essa cripto-memória, mas a centelha vislumbrada por Jung é metafisicamente desencadeada por uma visão de *la esnoga* (a sinagoga, em ladino), fazendo o inconsciente coletivo enevado desde as estalactites despertar as ener’genes lá

da cripta ancestral que adormece um legado e se acorda herança a ser transmitida:

Mas, enquanto gravo caracteres hebraicos neste pergaminho polido, compreendo que o que mais me seduz é a possibilidade de ser ouvido ao longo das décadas que virão, por muitas pessoas ainda sem nome – meus netos ainda não nascidos e dos de minha irmã Cinfa. A todos esses nossos descendentes eu digo: leiam esta história e saibam por que seus antepassados deixaram Portugal; saibam do grande sacrifício que meu mestre fez por vocês; o que aconteceu aos judeus de Lisboa [...]. Para assegurar sua sobrevivência, sua memória deve se agarrar a tais acontecimentos como uma criança órfã (ZIMLER, 2007 [1998], p. 23²⁴).

Salta à vista a conceituação que Maurice Halbwachs, sociólogo judeu morto pelo nazismo, deu à memória, em sua bifurcação individual-coletiva, colocando aquela como expressão vinculativa desta. A tentativa de Berequias Zarco, na narrativa, de reconstituição de seu passado judaico concerne à questão da memória. Mesmo a memória individual de Berequias se vincula à memória coletiva do povo judeu em cadeias de gerações, não só do seu tempo conturbado em Lisboa, pois conforme o próprio Halbwachs, “para evocar seu próprio passado, em geral, a pessoa [indivíduo] precisa recorrer às lembranças de outras, e se transporta a pontos de referência que existem fora de si, determinados pela sociedade” (2006, p. 72). Desse modo, “a memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva” (HALBWACHS, 2006, p. 69), num percurso concomitantemente transgeracional: indivíduo, filhos, netos e descendentes, mesmo os mais remotos. Ademais, “a memória do passado foi sempre um componente central da experiência judaica” (YERUSHALMI, 1992, p. 18). É justamente na esteira do pensamento de Maurice Halbwachs, que o historiador judeu Yosef Hayim Yerushalmi, tece suas reflexões conceituais da memória judaica como coletiva, mas também partindo dos escritos judaicos, desde a Torá, que contém constantes

²⁴ “Yet as I gift Hebrew letters onto this polished sheepskin, I realize that I am most inspired by the chance to speak across a span of decades to still others as yet unnamed – my unborn grandchildren and those of my sister, Cinfa. To all our descendents, I say: read this story and you will know why your ancestors left Portugal; the great sacrifice my master made for you; what happened to the Jews of Lisbon [...]. To ensure your survival, these events to which your memories should cling like orphaned children” (ZIMLER, 1998, p. 20).

admoestações de lembrança ao povo judeu, especialmente de que foi escravo no Egito:

O verbo *zakhar* [pronuncie-se *zarrár*] aparece na Bíblia [Hebraica], em suas várias declinações, nada menos do que 169 vezes, geralmente tendo como tema Israel ou Deus, uma vez que a memória está a serviço de ambos. O verbo é complementado pela sua contrapartida – esquecer. Assim como Israel é ordenado a lembrar, também é intimado a não esquecer. Ambos os imperativos repercutiram com efeito duradouro entre os judeus desde os tempos bíblicos (YERUSHALMI, 1992, p. 26).

Até mesmo os livros judaicos de preces, o *sidur* e o *marrzôr*, estão repletos direta e indiretamente do imperativo, da *mitsvá* (mandamento), do *zérrer* (memória). O *Sidur Mishkán Aharôn*, de rito sefaradita-oriental [*nussárr sefaradí vedôt hamizrrá*], traz esse imperativo no seguinte texto, lido/recitado após o serviço matutino de oração; é conhecido como “As dez recordações”, ou “As dez memórias” (*Ésser Zerrirôt* - עשר זכירות), as quais são as seguintes:

[1ª] O Êxodo do Egito; [2ª] o [descanso do] Sabá; [3ª] o maná [alimento dado na peregrinação no deserto]; [4ª] o ato de Amaleque [que atacou os judeus no deserto, [5ª] a Revelação [Divina] no Monte Sinai [para a outorga da Torá]; [6ª] o como que os nossos ancestrais provocaram ao Sagrado, Bendito seja Ele, no deserto, com [a adoração d]o bezerro de ouro; [7ª] o como que Balaque e Balaão aconselharam aos nossos antepassados [a violar a Torá], para que se conheçam os atos de justiça do Eterno; [8ª] o ato de Miriam [a irmã de Moisés]; [9ª] o mandamento [constante do versículo:] “e te lembrarás do Eterno, teu Deus, pois é Ele quem te concede força para realizar prosperidade” e [10ª] memória de Jerusalém que seja reconstruída e estabelecida com brevidade em nossos dias. Amén (BATSRI (Ed.), 2006, p. 275-276. Tradução do hebraico minha).

Diante do exposto, cito o historiador Yosef Yerushalmi, que em seu livro *Jewish History and Jewish Memory*, conceitua a memória judaica deste modo: “a memória flui, acima de tudo, através de dois canais: o ritual e a narrativa” (1992, p. 31). Um exemplo dado por ele é a Páscoa judaica que antes comemorava a colheita da primavera e passa a comemorar historicamente a libertação do Egito. E a narrativa de Zarco parece intencionar-se uma *hagadá*, descrevendo o exílio da comunidade judaica portuguesa nas mãos do “faraó”

Dom Manuel I, cuja perseguição é assinalada pela intolerância inquisitorial, e a fuga de Berequias para a então Istambul, na Turquia, atravessando simbolicamente o Mar Vermelho.

POR QUE é que Richard Zimler, com *O último cabalista de Lisboa* (não só com ele, mas também com os demais romances da trilogia da inquisição), problematiza, na minha leitura analítica, a relação História e Literatura por meio do registro fiel do massacre de 1506, com a morte trágica de dois mil cristãos-novos? Inicialmente, para ir de encontro ao discurso negacionista da *Shoá*, que tem se propagado por neonazistas e afins. Outro motivo, do ponto de vista literário, lida com a própria questão da ficção histórica: híbrido de narrativa histórica e narrativa literária. O motivo por meio do qual se fundem literatura e história com o romance histórico é porque ambas procederem da mesma matriz, “estrutura de enredo pré-genética” (WHITE, 2001, p. 105), o que põe a História e/ou Historiografia no seu devido lugar/papel, no máximo, sendo uma proto-ciência²⁵, como atesta o crítico e historiador norte-americano Hayden White. Não só devido à mesma matriz de procedência, mas também porque o romance histórico é (dialeticamente e por também ser um artefato verbal narrativo que interpreta o entorno histórico) o gênero aparentemente ideal que protagoniza e (re)atualiza essa longínqua simbiose.

O historiador não é um cientista, é um narrador, segundo os postulados críticos da chamada Nova História, ou Novo Historicismo²⁶, o que faz da

²⁵ Lucien Febvre qualifica “a história de estudo cientificamente orientado e não de ciência” (apud LE GOFF, 2003, p. 105). O historiador judeu-francês Marc Léopold Benjamin Bloch (1886-1944), assassinado pelo nazismo, também rejeita a afirmação de que “a história é a ciência do passado”, pois “a própria ideia de que o passado, enquanto tal, possa ser objeto de ciência é absurda” (2001, p. 52).

²⁶ Conforme o historiador britânico Peter Burke, sendo mais bem conhecida na França e, por conseguinte, vinculada à *École des Annales*, “a nova história é a história escrita como uma reação deliberada contra o ‘paradigma’ tradicional” (BURKE (Org.), 1992, p. 10). Paradigma estabelecido pelo historiador alemão Leopold Von Ranke (1795-1886), que vincula a história “essencialmente à política”, que origina o discurso oficial como indutor, por geralmente deter o poder sobre os registros documentais, do discurso histórico, concentrando-se “nos grandes feitos dos homens, estadistas, generais ou ocasionalmente eclesiásticos”, relegando o restante dos humanos a um papel secundário, conforme Peter Burke (1992, p. 10/12). Consequentemente, “segundo o paradigma tradicional, a História é objetiva”, de modo que “a tarefa do historiador é apresentar aos leitores os fatos, ou, como apontou Ranke em uma frase muito citada, dizer ‘como eles realmente aconteceram’” (BURKE (Org.), 1992, p. 15). Na contramão desse paradigma rankeano, a Nova História o relativiza, por exemplo, por meio da pesquisa e do interesse pela “história vista de baixo” (a dos excluídos e das minorias) e por outras histórias, como a do corpo, da infância, da loucura, da morte. Assim, a Nova História

narrativa historiográfica também uma recriação subjetiva da realidade por meio da bigorna do historiador/narrador. Recriação escrita com os mesmos elementos estruturais da narrativa ficcional: enredo, ponto de vista de narrador (geralmente) hetero-diegético, tempo, espaço e personagem não ficcional, diferenciando-se ambas pelo critério de investigação do passado documentado. Essa recriação por meio da subjetividade do historiador como narrador está para a ficcionalização como o modo de interpretação da realidade para o escritor literário. Em suma, ficção na narrativa ficcional corresponde à interpretação na narrativa historiográfica.

Hayden White (2001) deixa claro, em seu ensaio *As ficções da representação factual*, que tanto a narrativa historiográfica quanto a narrativa literária são artefatos verbais de acontecimentos históricos empiricamente observados e vivenciados num dado período histórico, mas a representação histórica desses acontecimentos ocorre de modo distinto em ambas as narrativas. O historiador tenta, por meio de seu registro construído por sua interpretação das fontes/documentos, apreender a realidade histórica do passado numa tentativa epistemológica, enquanto que o escritor literário a apreende de maneira indireta por meio do livre exercício da imaginação, mas atentando para os rasgos, as lacunas, as fissuras, as fendas dos acontecimentos da história que estão sendo mimetizados na narrativa literária. Outrossim, porque escritores como Richard Zimler – quando se deparam com certos fatos do passado ignorados tendenciosamente – fazem polêmicas

expõe a limitação dos documentos oficiais e a necessidade crítica de examinar uma variedade de evidências documentais/fontes, sejam elas visuais, sejam orais (Idem, 1992, p. 13-14). Como bem aponta o medievalista francês Jacques Le Goff, “a história nova ampliou o campo do documento histórico”, substituindo o paradigma tradicional de se fundamentar apenas “nos textos, no documento escrito, por uma história baseada numa multiplicidade de documentos: escritos de todos os tipos, documentos figurados, produtos de escavações arqueológicas, documentos orais, etc. Uma estatística, uma curva de preços, uma fotografia, um filme, ou para um passado mais distante, um pólen fóssil, uma ferramenta, um ex-voto são, para a nova história, documentos de primeira ordem” (LE GOFF, In: LE GOFF; CHARTIER; REVEL, 1998, p. 28). Também a História Nova demonstrou a impossibilidade de relatar os fatos históricos tais como sucederam no passado remoto, porque “as nossas mentes [mesmo a do historiador] não refletem diretamente a realidade”, pois ela “é social ou culturalmente construída”, de modo que “só percebemos o mundo através de uma estrutura de convenções, esquemas e estereótipos, um entrelaçamento que varia de uma cultura para outra”, conforme argumenta Peter Burke (1992, p. 15). Nessa esteira de reflexão, Jacques Le Goff enfatiza o revisionismo do conceito de fato histórico: “não há realidade histórica acabada, que se entregaria por si própria ao historiador” (In: LE GOFF; CHARTIER; REVEL, 1998, p. 31-32).

exumações desses fatos – pondo-os na narrativa literária para ir de encontro à letargia nacionalista diante de manchas históricas, como a do massacre de 1506. Portanto, o gênero romance histórico entabula toda essa reflexão sobre o real e o ficcional como parceiros da interpretação do entorno histórico-social.

Outro aspecto que bem caracteriza *O último cabalista de Lisboa* é o duplo das identidades que revelam ambigüidades face à perseguição e a intolerância religiosa inquisitorial na Península Ibérica de então, especialmente em Portugal. Essas identidades podem ser analisadas por meio do conceito do duplo, que no romance se apresenta também de dois modos: (1) **judeus e mulçumanos como o duplo da alteridade** e como minorias perseguidas pela Inquisição, convivendo harmoniosamente no contexto de seus respectivos credos, seja a Torá, seja o Corão e (2) **do marrano como sendo a ambivalência identitária de um ser cindido em judeu e cristão-novo/marrano/cripto-judeu.**

A primeira situação lida com o eu e o outro de fora, o diferente, o “eu – o outro – ele”, na terminologia de Nicole Fernandez Bravo (In: BRUNEL (Org.), 2005, p. 261). Já a segunda condição lida com o eu e o mesmo cindido em outro dentro, em o mesmo-outro, ou ainda na terminologia de Nicole Fernandez Bravo, “eu – dois em um” (In: Idem, 2005, p. 260), numa alternância psiquicamente conflituosa, mas que se tornou a tônica da identidade dos cristãos-novos ibéricos e em seus descendentes até hoje.

No verbete **Duplo**, do *Dicionário de Mitos Literários*, organizado por Pierre Brunel, com a colaboração de vários pesquisadores e seus respectivos textos em verbetes, Nicole Fernandez Bravo vê o termo alter-ego (outro eu) como uma das primeiras nomeações do duplo, tendo, nas comédias de Plauto, alcançado seu exemplo com as personagens sócias ou menecmas, que eram suas pessoas em cena que causavam impressão impactante nas plateias devido à similaridade de uma com a outra, gerando confusão identitária, pondo a alteridade a serviço do eu dúbio. O termo alcançou um apogeu de consagração através do Romantismo, quando obteve a alcunha, por Jean-Paul Richter, de *Doppelgänger*, em 1796, que literalmente, como lembra Nicole Bravo, denota “aquele que caminha do lado” e “companheiro de estrada”. Na visão de seu alcunhador Richter, são “as pessoas que se veem a si mesmas”

(In: Idem, 2005, p. 260), de modo que o duplo põe o conceito de identidade em questão e em duplicação, de acordo com as formulações literárias de Rimbaud (*je est un autre*) e de Borges (*el otro*). Em suma, a ambivalência da mutação ontológica, ou, de certo modo, uma fusão latentemente conflituosa com ressonâncias somáticas, pois “um conflito psíquico cria o duplo, projeção da desordem íntima”, também se considerando que “a ideia da dualidade da pessoa humana – masculino/feminino [evocando a androginia adâmica, etc.], homem/animal, espírito/carne, vida/morte – revela uma crença na metamorfose (até mesmo na metempsicose)” (BRAVO, In: BRUNEL (Org.), 2005, p. 262), de modo que se pode falar em uma simultânea moção dentro e fora de repulsão e atração do mesmo no e pelo outro e do outro no e pelo mesmo.

No primeiro caso, o duplo representa um desejo de comunhão; em que pese as diferenças entre a observância judaica e a muçulmana, o monoteísmo estrito e a semelhança entre o árabe e o hebraico já são, por si só, fatores que convergem para uma agregação relacional. No romance *O último cabalista de Lisboa*, o melhor amigo de Berequias Zarco é um jovem muçulmano chamado Farid, que enfrenta as mesmas agruras de seu “sósia” judaico, ajudando-o na policial busca implacável do assassino judeu traidor do tio de Berequias, culminância do final do romance (mas cuja análise como gênero policial não é objetivo da minha pesquisa²⁷). Ambos, Berequias e Farid, personificam suas comunidades perseguidas pelo punhal da Inquisição (não tanto os antigos muçulmanos lusitanos, cujas restrições eram menores²⁸), mas irmanadas na determinação e visão de um mundo livre, em que as diferenças religiosas e culturais sejam respeitadas. O romance mostra Berequias em contato com outra família (amiga de Farid) muçulmana escondida da Inquisição, além de mostrar Farid e Berequias em muitos episódios.

Inicialmente, após haver escapado de ser morto por um fanático cristão-velho em meio a onda de massacres e mortes dos cristãos-novos no Rossio, Berequias se encontra com um senhor com um turbante na cabeça. Este

²⁷ Tomei conhecimento da dissertação de mestrado *O detetive e o cabalista em O último cabalista de Lisboa, de Richard Zimler*, de Marcos Fábio Cardoso de Faria, da UFMG, sob orientação da Professora Doutora Lyslei Nascimento.

²⁸ Se os antigos muçulmanos fossem atacados em Portugal, os cristãos no Norte da África, então domínio muçulmano, seriam retaliados.

pergunta a Zarco se ele procura refúgio, e Berequias responde no seu “árabe com sotaque hebraico” (ZIMLER, 2007, p. 96²⁹) que estava sendo perseguido e que lamenta haver manchado o tapete árabe de sangue (do braço machucado). Tendo logo compreendido que Berequias era um judeu, o senhor Attar chama sua esposa e sua filha pequena e Berequias teve seu braço ferido tratado com unguento verde-oliva e depois enfaixado.

Berequias retribui ao gesto da filhinha do senhor Attar citando dois versos árabes que Farid escrevera. Depois, o homem se apresenta pelo nome Attar, dizendo que vem de Tavira, e Berequias como vendedor de frutas e morador de Lisboa. O contato fica ainda mais comunal quando Berequias menciona o senhor Samir, o pai de seu amigo Farid, fazendo o senhor Attar sorrir amavelmente, pois ele e o pai de Farid estudaram juntos o Corão em Granada, quando esta ainda era capital do reino islâmico.

Visto que se encontrava com sua roupa rasgada, Attar deu uma nova para Zarco: um albornoz fulvo e com gola franjada, assinalada com arabescos delicados em fio verde-amarelo; logo, Berequias pergunta sobre como retribuir a tamanha generosidade, mas o senhor muçulmano gesticula com uma negativa dizendo que as posses de quem é nômade não são destinadas a ficar em suas mãos, e por fim, o senhor Attar coloca um solidéu muçulmano de tricô na cabeça dele. Na saída de Berequias da residência do senhor Attar, este desejou que Alá estivesse com aquele, e Zarco imitou o cumprimento e inclinou-se em gratidão pelo que Attar e sua família fizeram por ele. Quando sai e passa pelas ruas lisboetas, Berequias fica incólume diante de fanáticos religiosos, pois com a roupa moura poderia ser confundido com um muçulmano: a indumentária foi instrumento de preservação da vida. Berequias provavelmente tinha em mente que *Avraham* (Abraão, em hebraico) é o mesmo *Ibrahim* (em árabe) e muito possivelmente seu “sósia” muçulmano conhecia o princípio judaico de *pikúarr néfesh* (preservação da vida) ao dar uma de suas roupas mouras para Zarco.

Entre Berequias e Farid há dois recortes narrativos em que o respeito à fé de ambos é realizado com o senso da dignidade da diferença: “Farid bateu-me no ombro e ofereceu-me um pão que tinha na bolsa. Recusei; era o terceiro dia

²⁹ “Hebrew-accented Arabic” (ZIMLER, 1998, p. 77).

de Pessach [*leia-se Pêssarr*] e ainda estávamos celebrando o Êxodo”. E: “Farid está orando no quarto da frente de sua casa quando entro e, ao me ver, ergue-se como se fosse içado pelas mãos de Alá” (ZIMLER, 2007 [1998], p. 106/334³⁰). Observando a abstinência de pão fermentado, e alimentando-se com *matsá* (pão sem fermento) e outros alimentos permitidos na Páscoa judaica, Berequias recusa o pão fermentado pela observância religiosa, mas seu amigo entende (os diálogos seguintes o mostram); do mesmo modo que Zarco respeitou o momento de reza de seu amigo muçulmano, de modo que ao final de suas preces islâmicas Farid viu o seu amigo judeu e assim foi atendê-lo. Esses dois exemplos de respeito ao outro encontra eco nas reflexões do rabino britânico Jonathan Sachs, que em seu livro *The Dignity of Difference: How to avoid the Clash of Civilizations*, publicado em 2002, traduzido para o Brasil, ensina: “as diferenças culturais e religiosas não precisam provocar um choque de civilizações, mas, ao contrário, criar o princípio de respeito à diferença”, de modo que “nossas diferenças [devem agir] como fonte de esperança, e não de medo”. Assim, “a diversidade não nos ameaça; ao contrário, nos faz crescer”, de modo que ela “nos ajuda reciprocamente a construir um mundo mais afetuoso e menos conflituoso” (2013, p. 14, 15). Séculos antes, o *rebbe* (rabino, em iídiche) Nachman de Breslov (1772-1810) ensinou: “a forma mais elevada de paz é aquela que existe entre opostos” (2013, p.26). Como bem lembra Sybil Safdie Douek, em *Memória e Exílio*, a:

Relação com a exterioridade, com o Outro, a alteridade, o estranho e estrangeiro encontram eco na própria *Torá*, particularmente no mandamento acerca do estrangeiro. A palavra pressupõe o acolhimento do estrangeiro, do estranho, do Outro em sua alteridade, diversidade, estranheza, acolhimento este que se constitui em mandamento para o judeu. Deve-se lembrar que “A *Torá* repete trinta e seis vezes o preceito de respeitar e amar ao estrangeiro, tanto considera importante esta obrigação³¹” (2003, p. 182, 183).

³⁰ “Farid tapped my shoulder, offered me bread from his pouch. I refused; it was only the third day of Passover and we were still celebrating the Exodus” (1998, p. 86). “Farid is praying in his front room when I enter his house. When he spots me, he lifts straight up as if reeled in by the hands of Allah” (Idem, 1998, p. 271).

³¹ Citação retirada por Sybil Safdie de *A Lei de Moisés e as Haftarot*, comentário acerca de Êxodo 23:9.

Agora, passo a outra modalidade de duplo, com ressonâncias patológicas e rachaduras dialeticamente existenciais na condição do cristão-novo, cindido entre dois mundos, o cristão e o judaico. Os casos de Berequias e de Antônio Escaravelho são dois do tipo, mas que se diferenciam um do outro, especificamente o de Berequias, que no fim do romance disse que não mais cria em um Deus pessoal. O caso de Antônio Escaravelho é do tipo de marrano que se tornou um cristão-novo fervoroso e sincero da observância cristã, mas os requintes patológicos e a feição externa do trauma da perseguição sofrida são descritos desta forma quanto a ele:

Antonio Escaravelho e seu Novo Testamento carcomido por traça. Antigo representante judeu no Conselho e ourives de assombrosa habilidade com a prata, ele se tornou fervoroso cristão após ser forçado à conversão e lunático mais fervoroso ainda pouco tempo depois. Antônio fede a lixo velho (ZIMLER, 2007 [1998], p. 196³²).

Esse caso específico de Antônio Escaravelho me leva às reflexões de Paul Ricoeur, quando fala a respeito do abuso da memória em seu nível patológico, a partir de suas leituras de Freud, especialmente de *Luto e melancolia*. Segundo esse filósofo francês, a bipolarização constituinte dos aspectos individual/pessoal e coletivo/comunitário justifica estender o conceito freudiano de luto para “o traumatismo da identidade coletiva”. Por conseguinte, conforme Ricoeur, “pode-se falar em traumatismos coletivos e em feridas da memória coletiva”, de modo que a ideia conceitual de “objeto perdido [o judaísmo de Escaravelho] encontra uma aplicação direta nas ‘perdas’” e na memória (**aplico a Escaravelho**) “há feridas simbólicas que pedem uma cura”. Destarte, “é sempre com as perdas que a memória ferida é obrigada a se confrontar” (RICOEUR, 2007, p. 92, 93) Os casos confirmados pela historiografia sobre essa cisão dos cristãos-novos levava em conta os que dissimulavam a conversão e os (como Antônio Escaravelho) convertidos sinceros, mas não colocava em cena uma outra modalidade de cristão-novo.

³² “Antônio Escaravelho and his worm-eaten New Testament. A former Jewish councilman and silversmith of astounding dexterity, he became a fervent Christian after the forced conversion and an even more fervent lunatic a short time later. Antônio reeks like old garbage” (ZIMLER, 1998, p. 157).

Anita Novinsky, historiadora judia especialista em Inquisição e cristãos-novos diz em seu artigo *Os cristãos-novos no Brasil colonial: reflexões sobre a questão do marranismo*:

Dividi os cristãos-novos portugueses em três categorias: 1) os marranos que seguiram determinados princípios judaicos, sabiam algumas orações e acreditavam na redenção e na vinda do Messias; 2) os marranos "alinhados" (agnósticos, céticos), que se opunham a qualquer dogma cristão e não acreditavam em nenhuma religião; não eram cripto-judeus, mas se identificavam com os judeus; e 3) os que, por convicção ou interesse, assimilaram sinceramente a fé cristã e desapareceram, como judeus, da sociedade portuguesa (REVISTA TEMPO, 2001, p. 70).

Novinsky chega a essa conclusão fundamentada em uma reflexão de Edgar Morin (pseudônimo do sobrenome sefaradita Nahoum), que descreve assim a gênese da categorização do marrano "alinhado":

Foi a experiência psicológica complexa, que traz consigo uma dupla identidade, dilacerante e eventualmente criadora, fermento da superação dos dogmas das duas religiões, resultando numa postura interrogativa e crítica, à moda de Montaigne, e na busca de novos fundamentos, como em Spinoza (apud NOVINSKY, In: Idem, 2001, p. 70).

É que chama o historiador judeu Natan Wachtel de "clivagem entre a educação cristã e a herança judaica", a qual pode levar "a um distanciamento crítico, a um questionamento de ambas as tradições", de modo que "precisamente a tensão vivida entre as duas religiões, judaísmo e cristianismo, com", ainda conforme Wachtel, "as hesitações que dela resultam, as dúvidas, as oscilações, as idas e voltas, algumas vezes o desligamento cético, mas também as interferências, as hibridações e as duplas sinceridades" (2009, p. 15), e Berequias Zarco parece caminhar nessa direção modelar da sua identidade sincrética de cristão-novo, mas que ainda percebo – após a leitura de todo o romance – que ele ainda é uma germinação dessa "clivagem", mas que será mostrada incontestavelmente em seus outros descendentes, principalmente John Zarco Stewart (do segundo romance do Ciclo Sefaradita) e Tiago Zarco (do terceiro); este no cárcere da Inquisição; o outro no choque da revelação de sua identidade marrana. As análises dos outros romances

podirão dar prosseguimento a essa problemática, expandindo-a, além de obviamente considerar outras personagens marranas que se adéquam às outras duas categorias de cristãos-novos.

3.2 *O último cabalista de Lisboa* e seu bi/multilinguismo como processo-projeto literário de desterritorialização/extraterritorialidade ambivalente de Richard Zimler

Um ponto fulcral da análise dos romances zimlerianos da trilogia escolhida diz respeito, de acordo com as minhas pesquisas empreendidas este momento, à ambivalência do uso das línguas em suas obras literárias pertencentes, também, ao Ciclo Sefaradita como um todo. Ambivalência notadamente assinalada pelo hibridismo linguístico, afora o das identidades e da estrutura romanesca (a qual solapa o gênero tradicional romance histórico infundindo os gêneros *bildungsroman* e o policial [que fogem ao escopo do meu trabalho]). Desterritorialização? Extraterritorialidade? Vamos aos excertos para uma análise:

Sentem-se, pois, num cômodo tranqüilo, decorado por uma roda de arbustos ou flores perfumadas. Voltem-se para o Oriente, para a amada Jerusalém. Desatem com cânticos os nós da mente. E deixem a luz tênue de uma vela sombrear as páginas à medida que as forem virando

B'ruheem kol demuyay eloha! Benditos sejam todos os auto-retratos de Deus.

Berequias Zarco, Constantinopla
Sexto dia de Av, 5290 (1530 d.C.)

As vozes de todos os presentes ali reunidos combinaram-se numa única invocação de promessa e solidariedade: *“Quem tem fome que venha e coma. Todo necessitado que venha e festeje Pessá. Este ano aqui, o próximo em Israel. Este ano escravos, no próximo homens livres”* (ZIMLER, 2007 [1998], p.25/61³³)

³³ “So sit yourself in a quiet room graced with a circle of fragrant bushes or flowers. Face east, toward beloved Jerusalem. Untie your knots of mind with chant. And let a soft candlelight shadow these pages as you turn them. *Bruheem kol demumay eloha!* Blessed are all God’s self-portraits. Berekiah Zarco, Constantinople, Sixth of Av, 5290 (1530 CE). [...] The voices of all those assembled wove together into a single ply of promise and solidarity: *‘Quem tem fome que venha e coma. Todo necessitado que venha e festeje Pessá. Este ano aqui, no próximo em Israel. Este ano escravos, no próximo homens livres.* [Tradução de Zimler] Let all who are hungry come and eat. Let all who are needy come celebrate the Passover with us. This year we are here; next year may we be in the land of Israel (ZIMLER, 1998, p. 22/48, 49).

Richard Zimler, como falei anteriormente, é um escritor judeu, norte-americano e (naturalizado) português, residindo atualmente na cidade do Porto. A presença multilinguística do hebraico, do inglês, do português, do extinto dialeto judeu-português e até mesmo do iídiche (através do termo *kosher*) denota e revela, na minha opinião, uma apatricidade problematizante do conceito de pertencimento literário e étnico do escritor tanto quanto a Portugal como aos Estados Unidos. Seus romances são escritos originalmente em língua inglesa, fato que atesta que o escritor não quer, em hipótese alguma, se desvincular dessa língua (como que uma *mother tongue*) e da literatura norte-americana e se incluir parte da literatura portuguesa. Seus romances são vertidos para o português, pois ele é português naturalizado e dá uma prioridade literária (não à história estadunidense³⁴, mas) à história portuguesa, sobretudo da comunidade judaica lusitana. Assim, o escritor assume como dever “aprender, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e negociar entre elas”, conforme Stuart Hall (1998, p. 89).

Seus romances recebem intrusões do hebraico, do dialeto judaico-português (este dialeto judaico só *O último cabalista de Lisboa*), do iídiche (devido a ele ser ashkenazí, que fala *kosher*, não o termo no hebraico original *kasher*), língua e dialetos judaicos (oriundos da hibridização diaspórica do hebraico em contato com línguas não-judaicas). Esse terceiro aspecto já coloca o escritor luso-norte-americano no contexto da literatura judaica, que é apátrida e diaspórica, que entra em todas as pátrias e se expressa por meio de suas línguas desterritorializando-as por meio da judaicidade dos escritores, do hebraico e seus dialetos híbridos, vindo a problematizar qualquer pertencimento pátrio do escritor judeu. É a condição da passagem transpatriótica: “sou apátrida, porque em mim encontram-se armazenadas várias pátrias”, como bem conceitua o filósofo Vilém Flusser (2007, p. 221). Consequentemente, é a partir do dêitico existencial do descentramento ápatrido que se inicia o estar entre dois ou mais mundos, que instaura a identidade

³⁴ Não obstante, no romance *Meia-Noite ou o princípio do mundo*, Zimler ficcionaliza a escravidão no sul dos Estados Unidos dentro de um romance que “prioriza” a história portuguesa no período das invasões napoleônicas no século XIX.

diaspórica sob o signo da hifenização: “a referência hifenizada já marca o funcionamento do processo de diáspora” (HALL, 2003, p. 41). A apatricidade é uma hifenização das referências étnicas ou nacionais.

Uma literatura apátrida como a judaica vai ter sua moradia-pátria no texto, como disse George Steiner, pois exilado de *Erets Israel*, o judaísmo sobreviveu na (e através do texto) da Torá; o poeta judeu-alemão Heinrich Heine, certa feita, disse que a Torá é o lar-país móvel do povo judeu. Aplica-se a Zimler, o que a crítica literária Hana Wirth-Nesher disse a respeito da literatura judaica norte-americana, partindo do pressuposto histórico-diaspórico de que “o multilinguismo tem sempre sido um fator proeminente da civilização judaica”:

A literatura judaica norte-americana oferece testemunho de uma consciência multilíngüe, não somente entre os escritores imigrantes, dos quais nós esperamos que seja o caso, mas também entre os seus descendentes que retêm vínculos com outras línguas além do inglês (In: WIRTH-NESHER; KRAMER (Ed.), 2003, p. 111).

A despeito de o romancista ser monolíngue, ora como bilinguismo (cindido entre o inglês natural e o português naturalizado), **ora como multilinguismo** (essas duas línguas, mais o hebraico e os dialetos judaicos diáspóricos, ladino e iídiche, por exemplo), **a obra zimleriana propõe uma tentativa de conceituação de cidadania diáspórica para ela**. Desse modo, Zimler é um escritor judeu extraterritorial, desta forma conceituado: “um escritor linguisticamente ‘desabrigado’”, estando “não completamente em casa na língua de sua produção, mas deslocado ou em hesitação na fronteira”, de modo que “está em dúvida a equiparação de um único eixo linguístico, de profundo enraizamento nativo, à autoridade poética” (STEINER, 1990, p.15/17). Ao mesmo tempo, vemos nesse uso multilíngüe de Zimler, em termos de Deleuze e Guattari, duas línguas maiores, o português e o inglês, serem profundamente afetadas por um “forte coeficiente de desterritorialização” (2003, p. 38), indo, portanto, num outro viés além do que Kafka fez com o alemão, pois estava apenas cindido entre o tcheco e o alemão sendo judeu de Praga, mas não introduziu o iídiche e o hebraico ou outro dialeto judaico, como fez Richard Zimler em sua obra romanesca. Assim, lança-se uma ampliação da

aplicação desse conceito dos dois teóricos franceses, num processo vital de renovação crítica, pois a desterritorialização do escritor luso-norte-americano sobrepuja a operacionalizada por Franz Kafka.

Assim, nos deparamos com processos de desterritorialização de línguas que podem ser reterritorializadas no sentido-texto, esse tecido da linguagem escrita que acaba por ser uma pátria ambulante a cada vez que a mão do escritor o faz ser um nômade e ao mesmo tempo residente nesse texto passante. Diante disso, no caso de Zimler, ele apresenta um multilinguismo como projeto literário e ao mesmo tempo esse multilinguismo é um acentuado processo de desterritorialização, desterritorialização ambivalente, aliás, polivalente pela via da mão dupla que abarca o inglês e o português, afetando os espaços da identidade e das pertencas étnicas ou nacionais.

Inoculando no romance o hebraico, o extinto (mas revivido por Zimler na narrativa do *Sêder de Pêssarr* da família Zarco) dialeto judeo-português³⁵, até mesmo o iídiche (seu lastro asquenazita de nascimento), Zimler causa um estranho/estrangeiro embaraço linguístico e ontológico para as identidades (tanto a sua quanto a da sua pertença literária). A propósito, é oportuno que eu afirme que não se precisam pôr passagens enormes com as línguas “menores” presentes. Assim, conforme Hana Wirth-Nesher, “de fato, às vezes, o mero som da língua ou a aparência de uma letra do alfabeto hebraico” ou “mesmo se ler a partir de uma transliteração [caso de Zimler]” (In: WIRTH-NESHER; KRAMER (Ed.), 2003, p. 111/122) já são elementos suficientes para suscitar sentimentos de pertencimento a essa língua “menor”, seja ela o hebraico, o ladino ou o iídiche. Por isso, há escritores judeus que “tem atravessado tantas fronteiras linguísticas e culturais com tão poucas palavras” (WIRTH-NESHER, In: WIRTH-NESHER (Ed.), 2003, p. 126). Consequentemente, ocorre uma dupla desterritorialização *in-between*: inglês e português se desterritorializam ao mesmo tempo quando são intrusamente visitados pelo nômade milenar hebraico e seus dialetos diaspóricos. Assim, reflito com Bhabha: sistemas culturais, a língua como um deles, “são construídos nesse espaço

³⁵ Extinto dialeto judaico (semelhante e distinto do ladino) falado pelos judeus portugueses desde antes do século XVI até o início do século XIX. Para informações detalhadas, consultar, por exemplo, *Old Portuguese in Hebrew Script: Convention, Contact, and Convivência*, de Devon Strolovitch (2005) e *Linguística Judeo-Lusitanica*, de P. Wexler (1985).

contraditório”, o que ele chama de “Terceiro Espaço da enunciação”, porque os signos identitários e lingüísticos são operacionalizados “a partir do lugar do ‘enquanto isso’” (2001, p. 67/223), desafiando o purismo etnocêntrico nacionalista e a homogeneidade cultural.

Obviamente, a língua de um povo traz em seu bojo a sua expressão cultural, de modo que com a exposição da língua hebraica, por exemplo, é conseqüentemente natural refletir sobre o judaísmo no uso dessa língua. Isso implica em dizer que a religião é um artefato da cultura humana. O antropólogo Clifford Geertz, em *A interpretação das culturas*, deixa claro que a cultura:

Denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (1989, p. 103).

Formas do símbolo que têm uma formação social: “são os dados sociológicos do microgrupo ou de grupos que se estendem aos confins do grupo lingüístico que fornecem quadros primordiais para os símbolos”, segundo Gilbert Durand³⁶ (2002, p. 33). Não obstante, o antropólogo Gilbert Durand atesta que as motivações simbólicas das formas criadoras do símbolo também são iniciadas por genes que intervêm “sobre essas matizes sociológicas” a fim de “estruturar os conjuntos simbólicos, distribuindo seja as mentalidades imaginárias, seja os rituais religiosos” (2002, p. 33). Conseqüentemente, gesto e ambiente social são recíprocos desde a gênese, dos quais “o símbolo é o lugar” (DURAND, 2002, p. 42).

Sendo que “as formas simbólicas” são meios de comunicação entre os humanos, essa comunicação evidentemente ocorre/ocorrerá por meio da língua, para garantir a sobrevivência geracional do clã que a utiliza. O rito, gesto corporificável de linguagem, tem um papel preponderante nesse sentido; não só o rito, como também a narrativa, já que ambos são canais estruturantes da memória coletiva de um povo. Desse modo, há uma “interação entre ritual e

³⁶ Apesar de a concepção de símbolo durandiana ser distinta da de Geertz (viés mais etnológico), visto que Durand, influenciado por Gaston Bachelard, o enfatiza dentro de uma poética do imaginário, o uso de Geertz é para sustentar a religião como um artefato cultural, sem interesse de pôr em embate as concepções de ambos sobre o símbolo.

narrativa a serviço da memória” (YERUSHALMI, 1992, p. 31), memória no sentido de atividade comunitária reatualizadora da narrativa mítica mediante o canto/recitação do rito. Ainda conforme Geertz, “é claro que nem todas as realizações culturais são realizações religiosas e **a linha entre as que são e as realizações artísticas, ou até mesmo políticas, não é muito fácil de demarcar na prática**”. É complexa essa demarcação porque “como as formas sociais, as formas simbólicas podem servir a múltiplos propósitos” (GEERTZ, 1989, p. 129, 130. Grifo meu), bem como há visões religiosas que não fazem diferenciação entre o social e o religioso, desde que o sagrado seja cultivado no cotidiano secular. Desse modo, conforme Mircea Eliade (2008, p. 136, 137), em *O sagrado e o profano*, para “a existência do *homo religiosus*”, “a vida como um todo é susceptível de ser santificada”, sendo múltiplos os meios por que se obtêm a santificação”. Todavia, “o resultado é quase sempre o mesmo: a vida é vivida num plano duplo; desenrola-se como existência humana e, ao mesmo tempo, participa de uma vida trans-humana”. Por exemplo, no judaísmo, a Torá tem mandamentos (*mitsvôt*) que são de ordem civil e ética (*mishpatím* – juízos), não apenas aqueles centrados no ritual ou no cerimonial (*eduiôt* e *rrukím* – testemunhos e estatutos supra-rationais, respectivamente).

Na conceituação de cultura, portanto, Clifford Geertz vê a religião “como sistema cultural” (1989, p. 128). Essa reflexão fundamentada na leitura de Clifford Geertz é uma baliza para que eu lance mão do uso do judaísmo ou de qualquer outra religião que Zimler coloca em seus romances. Desse modo, judeus, indianos, africanos, árabes, diferentes minorias que esse escritor coloca em suas obras romanescas da trilogia da Inquisição, expressam suas respectivas religiões como artefatos culturais. Nesse sentido, falar do hebraico/judeo-português/ladino/ídiche, do concani, do boxímane e do árabe implica em trazer a religião em seu uso simbólico no contexto da cultura desses povos, porquanto o “**multilinguismo judaico [ou outros multilinguismos] é assinalado por questões do sagrado e do secular**” (WIRTH-NESHER, In: WIRTH-NESHER; KRAMER (Ed.), 2003, p. 111. Grifo meu). A presença, por exemplo, da língua hebraica com as marcas culturais/religiosas conceituais do judaísmo é um acentuado agenciamento de desterritorialização, que pode causar um estranhamento étnico ou religioso aos leitores portugueses e norte-

americanos em geral de formação cristã e ocidental (obviamente, os não-familiarizados com, ao menos, princípios elementares do judaísmo). Tal será o parâmetro de análise deste e dos demais capítulos, dos demais romances da trilogia, nesse tocante. Então, para começar, o que dizer da frase de Berequias Zarco: “*Bruhem kol demuyay eloha!* Benditos sejam todos os auto-retratos de Deus” (ZIMLER, 2007, p. 25³⁷)?

Antes de analisar a expressão hebraica, convém fazer uma crítica à transliteração portuguesa, que mantém a mesma fonética da transliteração norte-americana para o hebraico. A propósito: transliteração é a transposição escrita de um idioma com caracteres não-latinos (como o hebraico, o chinês, o árabe, o sânscrito, etc.) para caracteres latinos. O problema da transliteração portuguesa, no romance, consiste na ausência de transliteração dentro do padrão português e do português brasileiro. Houve no romance uma reprodução da transliteração dentro dos padrões norte-americanos (lastro de Zimler, que, por ser nascido norte-americano e escrever primordialmente seus romances em inglês, optou pela transliteração hebraica para leitores estadunidenses, inicialmente). Ou seja, diferentemente do leitor estadunidense, o leitor brasileiro e o português podem ter algum tipo de dificuldade para as palavras hebraicas e pronunciá-las inadequadamente. A supracitada citação em transliteração portuguesa, ou luso-brasileira, teria de ser, obrigatoriamente desta forma: *Berurrím kol dimuiê Elôha*. Portanto, cabe ao escritor acompanhar a tradução de seus romances tendo esse conceito de transliteração para o português ou outro idioma em mente, a não ser que seus tradutores o saibam, mas não tem sido assim³⁸.

“Benditos sejam todos os semelhantes a Deus” é outra tradução, porque essa frase do narrador Berequias Zarco é uma intertextualidade de Gênesis 1:26, 27, versículo nos quais é dito que Deus criou o ser humano (*Adám*, em sua tradução literal) à sua imagem e conforme sua semelhança, não sendo

³⁷ “*Bruheem kol demuyay eloha!* Blessed are all God’s self-portraits” (ZIMLER, 1998, p. 22).

³⁸ Para leitores brasileiros interessados em se alfabetizarem em hebraico por meio da transliteração adequada para o Brasil, eu recomendo o opúsculo *Transliteração do Hebraico para Leitores Brasileiros* (KIRSHBAUM *et al.*, 2009). Esse manual, também destinado a público não-especializado, é fruto de intenso trabalho de uma comissão de professores do Centro de Estudos Judaicos e do Programa de Pós-Graduação em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da USP. A comissão se reuniu em fevereiro de 2007.

uma figuração material, mas “a forma espiritual” (LEI DE MOISÉS, 2001, p. 03). Conforme o rabino Menahem Diesendruck, “o termo imagem é metafórico; ele pretende delinear o grau de semelhança que existe entre um bom retrato e o retratado”. Assim, “a fotografia parece-se com o original, mas sua semelhança é menor do que a identidade” (2011, p. 43). Ademais, os textos rabínicos apresentam um entendimento profundo do motivo pelo qual Deus criou um único ser humano primeiro e não vários, motivo que diz respeito à questão da diferença no contexto das identidades.

Parafraseando o comentário rabínico exegético conhecido como *Midrash lalcút* 15, o rabino Matzliah Melamed ensinou: “o fato de ter criado Deus um homem só, formando-o do pó da terra, ensina, segundo o Midrash, que **não deve existir orgulho, desigualdade de origem, linhagem, casta entre os homens**”, de modo que “**ninguém pode chamar seu semelhante de estrangeiro, pois pertence, como ele, à mesma terra [planetária]**” (LEI DE MOISÉS, 2001, p. 05. Grifo meu). No âmbito dos estudos culturais judaicos, conforme o crítico literário estadunidense de origem portuguesa Nelson Vieira, a questão da identidade vinculada ao conceito de diáspora implica que “o conceito da diáspora sugere múltiplas anexações culturais e étnicas (não etnocêntricas)”, consistindo em “anexações simultâneas e/ou alternantes, mas sem uma afiliação absoluta e separatista ou uma imposição autoritária de uma cultura sobre a outra” (In: GRIN; VIEIRA (Org.), 2004, p. 96). É para essa conceituação que converge o projeto literário de Richard Zimler em seus romances da trilogia escolhida para esta tese: colocar a identidade judaica em diálogo intercultural com uma variedade de identidades (árabe, africana e indiana) sob o enfrentamento do etnocentrismo ibérico sob a Inquisição e a mentalidade separatista desta.

O romance *O último cabalista de Lisboa* proporciona um bi-multilinguismo que pode ser analisado a partir do conceito judaico do *meturgemán* (tradutor), um homem que, durante a leitura pública da Torá, ficava ao lado do leitor (*ba'al corê*) para traduzir os versículos lidos para a língua vernacular. Como? A origem do *meturgemán* está no mandamento divino de se estudar e ler a Torá semanalmente, de modo que o Talmude (Tratado *Berarrôt* 8a) diz que se deve ler/estudar, em casa, a *perashá* (porção) semanal da Torá lida aos sábados. A

leitura é realizada duas vezes em hebraico e uma em sua língua materna. Originalmente, essa língua materna era o aramaico “desde os tempos talmúdicos até o começo da Idade Média” (KOLATCH, 1998, p. 267)³⁹, de modo que a tradução aramaica da Torá chamada *Targum Onkelos*, datada do século II, era usada pelo *meturgemán* na sinagoga e pelos demais judeus em suas casas para ler a porção semanal antes do Shabat.

O *meturgemán* só traduzia do hebraico para o aramaico apenas no ciclo trienal de leitura pública da Torá nas sinagogas de Israel. Posteriormente, com a adoção do ciclo anual por parte das sinagogas da diáspora (que tem o tempo da leitura três vezes **menor** que o trienal), o *meturgemán* “foi dispensado nas sinagogas que seguiam o costume babilônico [ciclo anual], e o costume de ler a Torá no idioma local ficou como uma tarefa a ser executada no lar” (KOLATCH, 1998). Hoje, entre os judeus reformistas norte-americanos, a prática de se ler apenas poucos versículos da Torá, semanalmente, é seguida imediatamente para sua tradução/explicação em língua inglesa, como forma, também, de evocar a prática feita no passado com o aramaico.

É possível nos seguintes excertos do romance *O último cabalista de Lisboa* aplicar o conceito de *meturgemán* (para uma melhor visão dos leitores, porei as versões inglesa e português-brasileira juntas):

Twenty-second of Nisan; in your Judiaria Pequena, the Little Jewish Quarter of the Alfama district of Lisbon.

As we passed through the Horse's Well Gate, I recalled the metallic shiver the gates to the Judiaria Pequena made when the Old Christian guards locked the Jews inside for the night (ZIMLER, 1998, p. 23/43).

Vigésimo segundo dia de Nissan, na Judiaria Pequena, o bairro judeu do distrito lisboeta da Alfama.

Ao passarmos pelo Portão do Poço dos Cavalos, lembrei-me do chiado metálico que os portões da Judiaria Pequena faziam quando os guardas cristãos-velhos trancavam os judeus durante a noite.

(ZIMLER, 2007, p. 29/54).

³⁹ *Parashá* ou *perashá* (hebraico sefaradí), palavra hebraica que designa “porção” e “divisão”, como dito acima, diz respeito à distribuição em 54 partes/porções de todo o Pentateuco, nome pelo qual Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio, os cinco primeiros livros da Bíblia, são conhecidos. Essa divisão em 54 *perashiôt* (porções) é feita dentro de um ciclo anual; em alguns Sábados durante o ano, duas porções são lidas juntas, com o fito de não permitir que o ciclo anual seja ultrapassado; para mais informações, *Os porquês da Torá*, de Alfred Koltach (2004) e *Iniciação ao Estudo da Torá*, de Auro del Giglio (2003).

“Petah et atsmehah shetifateh delet. Knock upon yourself as upon a door”, Uncle replied.

That was his condescending way of saying I was to keep quiet and look inside myself for an answer.

My master made a deferential bow and whispered in Hebrew, *“Hakham mufla ve-rav rabanan,* you are a great scholar and a rabbi of rabbis.” He glanced at me to be sure I’d catch his play on words; he was insulting Losa by accenting the letters h, a, m, and r. Together, they formed the Hebrew word for jackass (ZIMLER, 1998, p. 33/44).

- *Petah et atsmehah shetifateh delet.* Bata em você mesmo como se batesse numa porta – replicou o tio. Era seu modo condescendente de me dizer para ficar calado e procurar a [sic. uma] resposta dentro de mim.

Meu mestre curvou-se numa reverência e murmurou em hebraico:

- *Hakham mufla ve-rav [de]rabanan,* você é um grande sábio e o rabino dos rabinos. – Olhou-me de relance para se assegurar de que eu percebera seu jogo de palavras; ele estava insultando Losa ao acentuar as letras *h, a, m e r.* Juntas, elas formavam a palavra hebraica que significa asno (ZIMLER, 2007, p. 55)

Como se percebe, há dois blocos com duas citações. No primeiro bloco, temos (e é melhor no inglês) um fragmento narrativo em inglês com a “intrusão” desterritorializante da expressão portuguesa *Judiaria Pequena* e, o narrador (por que não também dizer o escritor?), como que *meturguemán* (intérprete), coloca o “targum” (tradução/explicação) dessa expressão portuguesa. Não obstante, já no segundo fragmento romanesco, “*Judiaria Pequena*” não tem sua tradução inglesa. O que me leva a suscitar a hipótese de absorção linguística desterritorializante do português (dessa expressão portuguesa, mais especificamente), junto com a cultura/história dos judeus portugueses, para dentro do idioma inglês, assim como *Los Angeles* e *Las Vegas*, resquícios toponímicos da dominação colonial espanhola nos Estados Unidos, foram absorvidos pelo inglês norte-americano.

Outrossim, eu percebo nesse processo uma crítica desterritorializante à reterritorializada cultura ashkenazita nos Estados Unidos, fazendo que a comunidade judaica ashkenazita tenham uma visão mais global das outras diferenças étnicas judaicas, a começar pelos sefaraditas, que – a propósito – já estavam nos Estados Unidos antes da chegada do iídiche. Esse processo também atinge, a seu modo, o público norte-americano em geral, pois, devido à

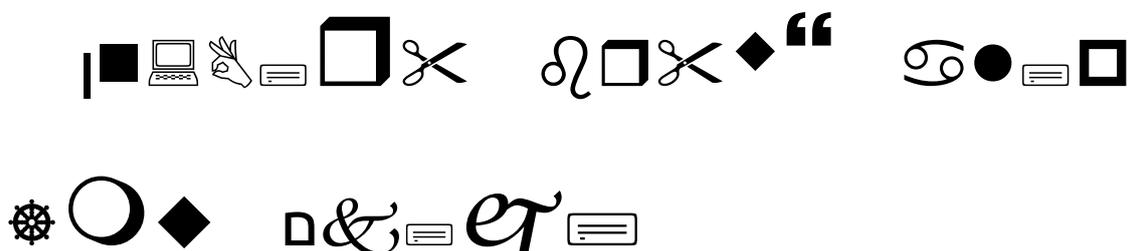
grande maioria da comunidade ashkenazita viver em seu país, muitas vezes esse público tem o referencial de identidade judaica, por exemplo, a religiosa, restrito ao judeu vestido com um sobretudo e chapéu preto sobre a cabeça, o hassídico originário do Leste Europeu, especialmente do *shtetl*.

Já o segundo bloco tem a presença do hebraico, mais uma vez apresentando problemas de transliteração para leitores de fala portuguesa. A primeira citação hebraica é dada por Avraham Zarco, cabalista e tio de Berequias Zarco, para este, em modo de provérbio. Na transliteração luso-brasileira é: *petarr et atsmêrra shetifatách délet* -



– abra a ti mesmo que a porta se abrirá, literalmente.

O segundo excerto narrativo traz: *RRarrám Muflá Verav Rabanán*⁴⁰ –



– “és sábio magnífico e rabino dos rabinos”, mas que esconde um jogo de palavras, típico na língua hebraica, pelo qual as consoantes iniciais de cada uma formam uma palavra. Um sábio que utiliza muito esse método é o rabino alemão, radicado na Espanha, Yaakob ben Asher (1269-1343), em seus comentários sobre a Torá. Vejamos um exemplo do método *Roshê Tevôt*, que significa “Letras Consonantais Iniciais”. Método pelo qual “as letras iniciais das palavras em uma frase ou versículo (tanto em sua ordem respectiva quanto como um anagrama), com freqüência, resultam graficamente em uma palavra

⁴⁰ Em aramaico, é *derabanan* – dos rabinos, mas talvez a ausência de “de” (dos) seja para dar mais efeito ao jogo de palavras.

ou frase que pode ser usada como a base de um *rémez*” (GOLD, In: ASHER, 1999, p. xvii); *rémez* é alusão.

Em seu comentário sobre a palavra *Adam* אָדָם⁴¹ אָדָם אָדָם (ser humano), em Gênesis 1:26, o referido rabino ensina que essa palavra: “é um acrônimo [*notarikôn*] de cinza [*éfer*], sangue [*dam*] e bÍlis [*mará*]” (ASHER, 1999, p. 23). Cada letra consonantal de *Adam* alude a esses três elementos:



À luz desse acrônimo, a palavra *Adam* “foi dada ao Homem como lembrete das suas origens humildes” como pó-cinza; como lembrete da “dependência de seu sangue frágil; e bÍlis (ou seja, sua susceptibilidade para doença tanto patológica quanto psicológica)”. Conseqüentemente, “mantendo esse nome em mente e para o que ele remete deve prevenir a pessoa de se tornar arrogante e desdenhosa” (GOLD, In: ASHER, 1999, p. 23).

Na frase que o tio do narrador usa contra o ex-rabino Losa, tornado cristão-novo e inspirando suspeita, ela é formada pelas consoantes **RRê**t – **er**, **Mem** – **○**, **Vav** – **◆** e **Rêsh** – **□**. Observe-se que eu coloquei as letras consonantais iniciais em maiúsculas. A palavra formada por essas consoantes iniciais é **RRamô**r – **□** **er**“, asno ou jumento. A curiosidade se aguça pela busca do porquê de o (ex)rabino ser chamado dessa forma por Abraão Zarco. **RRamô**r tem um sentido que vai além do aparente tom jocoso da expressão hebraica. A descrição de Losa é explicativa do conceito judaico de *rramô*r.

Nosso antigo rabino, Fernando Losa, [...] ele se tornara comerciante de vestuário religioso cristão, vestindo até mesmo o bispo de Roma [...]. Losa juntou-se a nós [...] com um

⁴¹ Lembrando que há consoantes hebraicas que quando no início ou no meio das palavras têm uma forma inicial; no final têm outra forma. É o caso de *Adam*. א – Mem final e Mem meso-inicial אָ.

⁴² Às vezes é sinônimo de “pó (da terra)”, אָפָר – אָפָר אָפָר אָפָר.

primoroso manto escarlate bordado com um colar de pérolas cobrindo-lhe os ombros estreitos (ZIMLER, 2007, p. 54⁴³).

Jumento, asno procede da mesma raiz da palavra hebraica *RRomér* –  (matéria) e ele é “o símbolo da simplicidade e da matéria” (GROSS, 1994, p. 254). No pensamento do Maharal de Praga⁴⁴, há uma oposição entre *tsurá* (forma, aspiração metafísica) e *rromér* (matéria, o mundo da matéria ou físico). Essa oposição, “é claro, não se trata de negar ou minimizar a posição e a função da matéria, mas de submetê-la ao princípio espiritual, de subordiná-la à *Tsurá*” (GROSS, 1994, p. 85). Conforme as palavras do próprio Maharal, a pessoa “que não tende exageradamente para a matéria” (apud GROSS, 1994, p. 85), é que pode ser qualificada. Assim, Losa se tornou materialista após a conversão forçada ao catolicismo e representava suspeita; a designação de jumento tem uma aplicação profunda.

Nos dois blocos, o conceito de *meturgemán* é mais significativo para evocar mais fielmente a enunciação targúmica do passado: o hebraico é logo seguido pelo *targum anglít vehatargum portuguezít* (tradução inglesa e portuguesa). Não obstante, mesmo que Zimler haja traduzido *petarr* como “bata” e não como “abra”, o papel do tradutor benjaminiano, na esteira do *meturgemán* ou do *targum*, é possibilitado: “a tradução, em vez de imitar o original para se aparentar a ele, deve insinuar-se com amor nas mais ínfimas particularidades tanto dos modos do ‘querer dizer’ original como na sua própria língua” (BENJAMIN, In: BRANCO (Org.), 2008, p. 38). “Cada autor-tradutor escreverá-lerá o mesmo texto de maneira diferente”, visto que “a palavra *targum* em hebraico é tradução e também explicação, ou *perush*” (AMÂNCIO, In: SCHNEIDER; LÚCIO (Org.), 2010, p. 73/76).

O conceito de *meturgemán* explica o modo como o hebraico, na situação de “língua menor”, mesmo que não seja um dialeto (como o ladino e o iídiche), operacionaliza seu duplo movimento de desterritorialização/extraterritorialidade

⁴³ “Our former rabbi, Fernando Losa, [...] He’d become a dealer in religious Christian garments since the conversion, outfitted even the Bishop of Lisbon [...]. Losa joined us [...] [with] a exquisite scarlet cloak embroidered with a collar or pearls draped over his narrow shoulders” (ZIMLER, 1998, p. 43).

⁴⁴ Judá Loew ben Betsalel (1515-1609). Nascido em Posen e estudou nas academias rabínicas polonesas. Maharal é uma sigla para Morênu HaRav Loew, nosso mestre, o rabino Loew.

nas duas “línguas maiores” utilizadas pelo romance zimleriano. Ao mesmo tempo, o hebraico, trazendo a identidade judaica, se reterritorializa no inglês e no português. Diante disso, não se precisou de longos parágrafos em hebraico para que a contestação desterritorializante que ele opera se realize: “o máximo de desterritorialização vem ora de um traço de conteúdo, ora de um traço de expressão, que será denominado ‘desterritorializante’ em relação ao outro”, vindo e “arrastando-o consigo, elevando-o à sua própria potência” (DELEUZE; GUATTARI, 2002, p. 100). Uma desterritorialização que destitui o imperialismo da língua maior expondo suas fendas territoriais etnocêntricas. Conseqüentemente, o hebraico funciona como um ritornelo dentro do inglês e do português, na segunda tríplice característica do conceito: “1. Procurar um território; 2. Partir ou se desterritorializar; 3. Retornar ou se reterritorializar” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 50). Mas como o estado de ritornelo é passível de ser desterritorializado a partir de um novo agenciamento de desterritorialização, a língua enquanto rizoma alargará ritornelos em quantos territórios etnocêntricos forem possíveis.

Zimler se insere numa literatura, a judaica, que mesmo utilizando o idioma hebraico, esse escritor se expressa em duas ou mais línguas, numa inquietação/inconformismo multilinguístico. Dessa forma, o autor de *O último cabalista de Lisboa* tem o hebraico como língua que aponta para uma ação diaspórica da literatura judaica, porque, conforme Yonatan Ratosh, “não há – nem mesmo houve – uma literatura judaica completamente isolada de qualquer país”. Assim, “a literatura judaica na Alemanha difere da literatura judaica na Itália. Cada uma delas difere, por seu turno, da literatura judaica na Rússia, e o mesmo se aplica a todas as literaturas judaicas restantes em seus respectivos países”. Conseqüentemente, ainda conforme Ratosh, “a literatura judaica como um todo é, de fato, não mais do que a soma da literatura judaica, país por país”. Mas, ela não existe apenas em e com o hebraico, obviamente, mas também “em [e com] iídiche, inglês”, português, italiano, etc. (In: WIRTH-NESHER (Ed.), 1994, p. 88, 89).

A diferença de país por país é uma marca de hifenização diaspórica quanto ao fato de as histórias judaicas fazerem parte das histórias de seus países de recebimento migratório, com ou sem incidentes de antissemitismo.

Migrância com hifenização: a história da comunidade judaica em Portugal, por exemplo, como acontece nos romances da trilogia zimleriana, é a história de Portugal, e isso o insere dentro da chamada literatura portuguesa de expressão/temática judaica, ao lado de Bernadim Ribeiro, Samuel Usque, Camilo Castelo Branco.

Mesmo com presença implícita, junto com o hebraico, o árabe com sua cultura religiosa se fazem presentes no romance *O último cabalista de Lisboa* através de Farid, amigo de Berequias Zarco, e de uma família árabe que hospeda Berequias, quando este fugia de uma turba antissemítica. Retomarei as duas passagens mencionadas e analisadas com a presença árabe para uma abordagem voltada para este tópico da desterritorialização. Assim, a presença dessa família numa ocasião narrativa e a presença constante de Farid ao longo de todo o romance atestam a presença intercultural da língua e da identidade árabes junto com a judaica.

Farid e Berequias cresceram juntos em Lisboa, apenas tendo um pequeníssimo intervalo de dois dias entre o nascimento de um para o outro. Mesmo sendo um surdo-mudo, tanto Berequias quanto Farid não mediram esforços para criarem uma grande amizade com uma linguagem de gestos. Mesmo o tio de Berequias, o cabalista Abraão Zarco, gostava de jogar xadrez com Farid, após o *sharrarít* (ofício matinal de preces), como um sinal da harmoniosa convivência entre judeus e árabes ibéricos. Na supracitada passagem narrativa do item anterior deste capítulo, que mostra o narrador Berequias escondido na casa árabe, ao ser abordado pelo seu proprietário, o Sr. Attar, aquele responde para este num “árabe com sotaque hebraico” (ZIMLER, 2007, p. 96⁴⁵), fato linguístico que reflete psicologicamente um ato de memória de alteridade: “invocando a memória do outro como sua, recordando recordações alheias” (PINTO, In: GALLE; SCHMIDT, 2010, p. 172). A língua é o sintagma da memória, mas esta é o seu paradigma.

Outrossim, esse aspecto duplo-linguístico de Berequias Zarco evoca o seguinte: “quando os judeus foram impelidos ao mundo árabe, toda uma literatura filosófica veio a existir em árabe”, conforme Baal-Makhshoves (In: WIRTH-NESHER (Ed.), 1992, p. 76), e os sábios Ribí Moshé ben Maimôn

⁴⁵ “Hebrew-accented Arabic” (ZIMLER, 1998, p. 77).

(Maimônides) e Ribí Barriá ibn Pakuda são exemplos dessa aproximação intercultural, também por meio da escrita de obras em árabe. Conseqüentemente, conforme Roland Walter, reflexão que eu aplico a dupla união judeu-árabe na Península Ibérica no século XVI, metaforizada por Abraão e Berequias Zarco/Faria/família Attar, “as identidades e comunidades diaspóricas são heterogêneas, fluidas e fragmentadas entre o potencial e a limitação, a perda e o ganho, a expropriação e a potencialização, a exclusão e a inclusão, o desejo e a rejeição” (In: INTERFACES BRASIL/CANADÁ, 2008, p. 42). Esses aparentes contrários, quando aplicados à condição de árabes e judeus sob a Inquisição Ibérica resultam em perdas e ganhos; perdas para a intolerância inquisitorial, com sua repugnância pela diferença (por meio da rejeição, exclusão, limitação, expropriação, fragmentação, etc.), mas ganhos para os filhos de Avraham/Ibrahim (mediante a inclusão, a fluidez, a potencialização, o desejo comunitário, etc.). Assim, a heterogeneidade da diferença não impediu as afinidades diaspóricas entre os filhos de Shem, mas a Coroa Portuguesa, no século XVI, desafinava nas cordas dissonantes das etnias-outras que tentavam cantar um fado híbrido, com sotaque árabe e judaico.

As afinidades diaspóricas judeu-árabes e árabe-judias também são enfatizadas no romance *O último cabalista de Lisboa* pelo viés religioso, havendo uma negociação intercultural por meio da qual há uma correspondência semântica dos conceitos de crenças. Assim, dois conceitos islâmicos são ressaltados quanto à hospitalidade e a oração. A hospitalidade com que Berequias foi tratado por Attar e sua família é evidenciada pelo trato dos ferimentos do narrador e a entrega de uma indumentária árabe, com a qual ele poderá retomar sua missão de buscar o assassino de seu tio e reencontrar seu amigo Farid para essa retomada:

Sua esposa limpou meu rosto com água quente enquanto eu testava o braço.

- Você pode ficar aqui até o tumulto terminar – Attar ofereceu.

- Tenho de tentar encontrar um amigo e depois voltar para minha família.

Minhas calças estavam bastante rasgadas na costura do meio. Ele me fez trocar de roupa e vestir um Albornoz fulvo e franjado na gola com delicados arabescos num fio verde-amarelado.

- Como vou poder retribuir-lhe tudo isso? – perguntei. Afastou a minha preocupação com um gesto.
- A idéia é de que as posses dos nômades abandonem suas mãos – observou. É melhor assim. O que não tem asas tem uma maneira de ditar nossos pensamentos. – E colocou-me um solidéu de tricô na cabeça.
- Que Alá esteja com você – disse-me na porta. Imitei seu cumprimento e inclinei-me em agradecimento.
- Devolverei suas roupas assim que puder. Ele levantou-se o capuz da minha roupa, cobriu minha cabeça e, em resposta, inclinou-se (ZIMLER, 2007, p. 97⁴⁶).

Essa cena narrativa, em que o Sr. Attar e sua família agem hospitaleiramente com Berequias Zarco, reflete o *Zakat*, um conceito que faz parte dos cinco pilares da fé islâmica. Conforme I. A. Ibrahim:

Todas as coisas pertencem a Deus, e a riqueza, portanto, é mantida pelos seres humanos em custódia. O significado original da palavra *zakat* é “purificação” e “crescimento”. Dar o *zakat* significa ‘dar uma porcentagem específica sobre certas propriedades para certas classes de pessoas necessitadas.’ A porcentagem que é devida sobre ouro, prata, e fundos em dinheiro que alcançaram o volume de aproximadamente 85 gramas de ouro mantidas em posse por um ano lunar é dois e meio por cento. Nossas posses são purificadas ao reservarmos uma pequena porção para os necessitados, e, como a poda das plantas, esse corte equilibra e encoraja novo crescimento. Uma pessoa também pode doar tanto quanto ela quiser como caridade voluntária (IBRAHIM, 2002, p.65).

O outro exemplo intercultural é quando Berequias espera Farid terminar suas preces islâmicas para conversar com ele: “Farid está orando no quarto da frente de sua casa quando entro e, ao me ver, ergue-se como se fosse içado

⁴⁶ “His wife cleaned my face with warm water as I tested my arm. Attar said, ‘You’re welcome to stay till the trouble passes.’

‘I must try to meet a friend, then get back to my family.’

My pants were badly ripped at the inseam. He made me change into a tawny aba fringed at the collar with delicate arabesques in chartreuse thread.

‘How will I ever repay you?’ I asked.

He waved away my concern. ‘The possessions of nomads are meant to leave their hands’, he observed. ‘It is better. What is without wings has a way of dictating our thoughts.’ He placed a knitted skullcap on my head.

‘Allah be with you,’ he said at the door.

I echoed his closing and bowed my thanks. ‘I’ll return your clothes as soon as I can.’

He lifted the hood of my robe over my head and bowed back. (ZIMLER, 1998, p. 77, 78).

pelas mãos de Alá” (ZIMLER, 2007 [1998], p. 334⁴⁷). Antes, Berequias é informado de que Farid está em casa fazendo suas orações islâmicas, e como muçulmano observante, Farid espera para avistar Berequias após elas. Diante do exposto, assim como a *zaka*t, a oração faz parte dos pilares do islamismo:

Os muçulmanos oram cinco vezes ao dia. Cada oração não toma mais do que poucos minutos. A oração no Islã é um elo direto entre o adorador e Deus. Não existem intermediários entre Deus e o adorador. Na oração, a pessoa sente felicidade interior, paz e conforto, e que Deus está satisfeito com ele ou ela. O Profeta Muhammad disse: **{Bilal, chame (as pessoas) para a oração, deixe-nos ser confortado por ela.}** Bilal era um dos companheiros de Muhammad que foi encarregado de chamar as pessoas para as orações. As orações eram feitas na alvorada, meio-dia, meio da tarde, pôr-do-sol e noite. Um muçulmano poder orar praticamente em qualquer lugar, tais como campos, escritórios, fábricas ou universidades (IBRAHIM, 2002, p. 65).

Identidade-dupla: Berequias e seu amigo Farid (também com uma aceno ao Sr. Attar) fazem uma celebração intercultural. O escritor Richard Zimler empreende um processo de desterritorialização por meio de ambos os personagens, síntese de seus credos e de suas culturas. Um processo (ao mesmo tempo um projeto estético) que não só usa a língua de suas personagens, como também suas culturas, para acentuar mais efusivamente o impacto do estranhamento da diferença nas “línguas/culturas maiores”: lusitana e norte-americana. Mesmo que não haja frases propriamente em árabes, mas tanto a única que aparece (*Allah*) e os ditados do Sr. Attar retratam a desterritorialização impulsionada pelo árabe e sua cultura dentro do português e do inglês (nesse idioma norte-americano, gera-se mais um estranhamento desterritorializante da alteridade).

Há mais caminho de desdobramento de toda esta reflexão, considerando como Zimler pode (poderia? Poderá?) pertencer (ainda) à literatura norte-americana e ser um legítimo escritor português, ainda enfrentando as queixas lusitanas pela teimosia do vínculo com o inglês. Penso que o caminho doravante trilhará, no final da tese, para uma proposta mesmo de duplo

⁴⁷ “Farid is praying in his front room when I enter his house. When he spots me, he lifts straight up as if reeled in by the hands of Allah” (Idem, 1998, p. 271).

pertencimento, pois apesar de parca, há críticos norte-americanos que aceitam Zimler como seu expoente literário, embora o chamem de escritor expatriado (por estar em Portugal e com nacionalidade lusitana), e há críticos portugueses que também o aceitam, pela renovação duplicada do conceito de literatura portuguesa hibridizada por ele.

4 A SAGA TRANSCULTURAL DA FAMÍLIA ZARCO NO ROMANCE *MEIA-NOITE OU O PRINCÍPIO DO MUNDO*

Rabi Ishmael disse: os filhos de Israel [o povo judeu], possa eu servir de expiação para eles, são como uma caixa de madeira, nem negros e tampouco brancos, mas os do entremeio [*benoním*] (Talmud Babilônico – Tratado Negaím – Mishná II:1).

O ser judeu é um ato, e este ato constitui o desdobramento efetivo de um “refletir”. [...] O homem judeu define-se, portanto, por uma dialética de desdobramento ou de cisão que lhe permite, embora permanecendo distinto, identificar-se a outrem. A judaicidade como vontade reflexiva *simboliza* o todo da humanidade. (Robert Misrahi – A Condição Reflexiva do Homem Judeu).

No capítulo anterior coloquei, à guisa de apresentação ou sinalização para a análise propriamente dita deste capítulo, reflexões sobre o segundo romance zimleriano do Ciclo Sefaradita, *Meia-noite ou o princípio do mundo*, para mostrar a relevância estética e existencial do projeto literário de Richard Zimler. Um grandioso projeto que consiste em pensar as identidades no exercício do diálogo entre a condição judaica (tanto a identidade de Zimler quanto a de suas personagens judias) e outras condições identitárias. Nesse

sentido, recapitulando, em *O último cabalista de Lisboa*, primeiro romance do Ciclo Sefaradita do escritor, mostrei como a identidade judaica dialoga existencialmente com a identidade árabe, em Portugal, como minorias vigiadas diuturnamente pelo punhal da intolerância religiosa de então (não demoraria muito para a Inquisição se dilatar da Espanha para Portugal). Também mostrei, em recortes de princípios culturais de ambas as etnias, como essas duas identidades se unem no que têm de comum a serviço da convivência/coexistência a serviço da harmonia nas diferenças.

No segundo romance *Meia-noite ou o princípio do mundo*, Richard Zimler coloca a identidade judaica em diálogo com a identidade africana (especificada no povo bosquímane), numa dilatação de espaços que abrangem a cidade do Porto e o sul dos Estados Unidos, no contexto histórico e conflituoso das invasões napoleônicas em Portugal e da escravatura no sul dos Estados Unidos. Nesse contexto, as culturas judaica e bosquímane dialogam numa negociação de identidades que envolve um aprendizado mútuo e exitosamente caracterizado pela harmonia na diferença. Desse modo, à guisa de exemplificação, através do misticismo bosquímane de *Midnight*, John Zarco Stewart é libertado da perseguição fantasmal empreendida por seu amigo falecido. Também esse diálogo cultural é demonstrado durante um episódio narrativo em que John ensina a Torá para seu amigo africano e este ensina para seu amigo judeu a mitologia bosquímane, especialmente quanto à narrativa da Criação do Universo, num fecundo e profundo conhecimento recíproco de ambas as cosmogonias.

Diferentemente de *O último cabalista de Lisboa*, o processo estético de bi/multilinguismo do romance *Meia-noite ou o princípio do mundo* ocorre mediante desterritorialização/extraterritorialidade envolvendo a identidade africana na segunda parte do romance, espécie de “segundo livro”. Na primeira parte, ou “primeiro livro”, o hebraico encena seu papel reterritorializante no português, mas já tendo como parceira a língua africana bosquímane de *Midnight*, a qual assumirá papel principal na segunda parte do romance, vindo a hibridizar radicalmente o inglês, carregando-o com o sotaque bosquímane. Esse fato no romance ocorre quando a narrativa se desloca da cidade do Porto

para o sul (escravocrata) dos Estados Unidos, quando John (narrador judeu) vai resgatar seu amigo africano da escravidão na Carolina do Sul.

Dito o exposto, esses aspectos pretendo analisar neste capítulo, além da questão da identidade cripto-judaica/marrana, a qual, diferentemente do primeiro romance (no qual vemos o cripto-judaísmo sendo observado sem uma geração esconder a origem judaica da seguinte), era ocultada e não transmitida conscientemente para a geração seguinte. Essa ocultação e – em vários casos – a dissimulação da identidade judaica foi levada a efeitos geracionais e foi forçada a acontecer por causa do medo traumático da Inquisição, a despeito de nesse período (do romance) ela estar “desativada”. Contudo, dialogando possivelmente com o que o filósofo francês Jean Paul Sartre disse (o antissemita define o judeu), é precisamente por intermédio do antissemitismo, ainda prevalecente na cidade do Porto, que John Zarco se depara com a revelação da sua identidade judaica, antes intencional e traumáticamente escondida pela própria mãe dele.

4.1 Diásporas irmanadas, memórias da escravidão histórica e identidades-duplas: a identidade judaica e a identidade africano-bosquímane em diálogo cultural.

Segundo o sociólogo e professor Robin Cohen, em seu livro *Global Diasporas: An Introduction* (2008, p. iiiii), no estudo de uma diversidade de diásporas, como a judaica, a africana e a armênia, por exemplo, nos deparamos com o que posso chamar de afinidades diaspóricas. Noutras palavras, o fato de considerarmos as experiências diaspóricas em seu contexto vital histórico que revela idiossincrasias próprias a cada uma delas, “isso não significa que elas não apresentem, também, feições características de outras diásporas, incluindo a migração voluntária por propósitos de negócio ou trabalho, ou por outras razões (COHEN, 2008, p.iii)”. Desse modo, feições características de uma diáspora podem ser vistas em outra diáspora, convergindo, mesmo com a óbvia distinção cultural dos povos que a vivenciam, para uma configuração de afinidades diaspóricas de existências étnicas que compartilham as mesmas (ou similares) experiências próprias aos

deslocamentos impulsionados pela condição diaspórica. Nesse sentido, as duas experiências mais comumente prototípicas da condição diaspórica que podem ser compartilhadas semelhantemente por diásporas de etnias distintas são as seguintes, conforme Robin Cohen: “a dispersão traumática de uma pátria originária e a proeminência da pátria na memória coletiva de um grupo forçosamente dispersado” (2008, p. iii). Consequentemente, como bem atesta Ana Lúcia Galinkin, “na medida em que identificar [estabelecer identidades] significa, ao mesmo tempo, separar os diferentes e juntar os iguais, identidade e alteridade estão contidas na mesma acepção” (2008, p. 88). Portanto, ao irmanar condições étnicas diaspóricas distintas, nos deparamos tanto com o compartilhamento das mesmas experiências quanto com a diferenciação de trato e lastro étnico e sua atribuição de sentidos aos povos que as vivenciam/vivenciaram no decurso de suas existências em dispersão histórica.

À vista do exposto, penso que o projeto literário de Richard Zimler apresenta concretamente em seus romances afinidades diaspóricas de etnias distintas para promover o diálogo e harmonia existencial entre as diferenças culturais. Nesse sentido, além do já visto exemplo da irmanização das condições judaica e árabe no romance *O último cabalista de Lisboa*, o segundo romance do Ciclo Sefaradita *Meia-noite ou o princípio do mundo* entabula dialogicamente as afinidades diaspóricas entre judeus (singularizados na experiência sefaradita lusitana) e africanos (singularizados na experiência dos bosquímanes ou boxímanes). Esse contexto de conjunção paralelística de condições diaspóricas traz a lume o fato da dilatação conceitual e existencial do termo diáspora ocorrida no século passado, visto que os estudos desse fenômeno, em seu estágio inicial, focalizavam restritivamente a experiência judaica. Assim, segundo Robin Cohen, “dos anos 1960 e 1970, o significado clássico [de diáspora] foi sistematicamente estendido, vindo a tornar-se mais comum como uma descrição da dispersão dos africanos, dos armênios e dos irlandeses”, mas mantendo a diáspora judaica como referente prototípico no processo de criação de novas diásporas modernas: “com os judeus, esses povos conceberam sua dispersão como resultante de um evento cataclísmico que traumatizou o grupo como um todo, nisso criando uma experiência histórica central de vitimização nas mãos de um opressor cruel” (2008, p. iii).

Ainda conforme Cohen, “embora não haja uma conexão causal, os judeus frequentemente oferecem o ponto de comparação no caso de outras diásporas de vítimas”. Nesse contexto, “os africanos amplamente têm uma afinidade de há muito sentida com a diáspora judaica, conquanto as expressões diáspora negra ou diáspora africana não tenham sido largamente utilizadas até meados de 1950 ou de 1960”. Entretanto, “há paralelos potentes e óbvios entre as experiências históricas judaica e africana”, exemplificados mediante casos de “escravidão, migração forçada, exílio e desenvolvimento de um movimento de retorno [África e Sião como aportes de uma poética da saudade]”. Esses exemplos factualmente históricos, que são constituintes dessa afinidade diaspórica, foram observados “por um número de escritores afro-descendentes nas Américas no século dezenove, bem como pelos primeiros nacionalistas do Oeste Africano⁴⁸” (COHEN, 2008, p. 39).

No romance *Meia-noite ou o princípio do mundo*, duas personagens desempenham um papel conjunto na narrativa: a afinidade diaspórica entre a condição africana e a condição judaica, entabulando um fecundo diálogo das diferenças. Essas personagens são o narrador John Zarco Stewart, judeu português, e Midnight, africano bosquímane, que trazem em seu bojo identitário uma diasporidade espaço-temporal que entrelaça suas duas comunidades étnicas. Quando falo nesses termos, tenho em mente a concepção dos irmãos Boyarin, que compreendem a diáspora como um fenômeno aglutinador do espaço com o tempo, um *diasporic time-space*, influenciados pelo conceito de *time-space compression*, do geógrafo David Harvey, constante de seu livro *The Condition of Postmodernity*, conceito decorrente da avalanche globalizante das inovações tecnológicas de comunicação, viagem e economia que comprimem ou elidem as distâncias espaço-temporais. No entanto, a narrativa de *Meia-Noite ou o princípio do mundo* está espacial e temporalmente restrita ao século XIX das invasões napoleônicas e da escravatura no sul estadunidense, época sem as tecnologias modernas tardias. Não obstante, os irmãos Boyarin se

⁴⁸ Em nota, o sociólogo Robin Cohen indica um *paper* de George Shepperson em que encontrou essa constatação da afinidade diaspórica entre africanos e judeus: George Shepperson, ‘African diaspora: concept and context’, in Joseph E. Harris (ed.) *Global dimensions of the African diaspora* (Washington, DC: Howard University Press, 1993, second edition) pp. 41–9.

apropriam desse conceito harveyano para sustentar o *diasporic time-space* como um fenômeno em que “a Diáspora não é uma existência não-espacial, mas uma relação concreta entre genealogia [leia-se tempo ancestral] e espaço” (2002, p.120).

Jonathan e Daniel Boyarin sustentam que “essa organização alargada do conceito [de Harvey, também] oferece rico material para uma revigoração do pensamento judaico” quanto à questão da diáspora, concluindo que “as análises das diásporas não-judaicas será mais frutífera quando elas se engajarem no diálogo com o contexto especificamente judaico, do qual o termo se originou” (2002, p. 7). No romance *Meia-Noite ou o princípio do mundo*, Portugal é o espaço-tempo judaico de John Zarco e a África é o espaço-tempo-bosquímane de Midnight, mesmo quando essas personagens são deslocadas para o sul estadunidense. Por conseguinte, essas duas personagens, como foi dito anteriormente, fazem o estudo da diáspora (de ambos os seus povos) ficar mais rico.

Quem é o povo africano bosquímane⁴⁹? Como se expressa culturalmente? Para apresentar um panorama interpretativo a respeito dos bosquímanes, lancei mão, a propósito, do site do Ministério da Cultura, do Governo de Angola. Antes, um alerta. Infelizmente, “este grupo sócio-cultural”, segundo o Ministério da Cultura Angolano, “está em vias de extinção, por razões intrínsecas (um número reduzido de filhos, geralmente não mais que dois, e por não se cruzarem com outros grupos)”, bem como por razões “extrínsecas à sua filosofia de vida, que perigaram e perigam de forma incisiva a sua existência”. Diante desse dado preocupante, penso que o romance *Meia-noite ou o princípio do mundo* é dedicado à memória dos bosquímanes e ao mesmo tempo pode ser lido como um alerta pungente para essa situação de ameaça de extinção que os beira.

Khoisan é outro termo que designa os bosquímanes, “designação que rejeita pela sua conotação etnocêntrica”, segundo o Ministério da Cultura da República de Angola, mas – mesmo assim – é um termo bastante propalado. Trata-se de uma comunidade que não é Bantu, que habita Angola.

⁴⁹ Ou “*boxímane*, também do holandês *bojesman*, que os autores ingleses traduziram fielmente por *bushmen*, ‘homens do bosque’” (SANTOS, 1969, p. 58).

Geralmente, os bosquímanes têm olhos e pele claros, baixa estatura, nariz largo e achatado e os cabelos muito enroscados. Um sub-grupo, chamado *!Kung* reside na região Nordeste do deserto do Kalahari, sendo a Sul-Sudeste de terras angolanas, em uma zona de fronteira com a República da Namíbia. Ainda conforme o referido site, cuja informação mantenho no português falado em Angola:

Caçadores recolectores, a sua actividade sócio-económica é dividida de acordo com o sexo e a idade dos seus elementos. Ao homem cabem as tarefas ligadas à caça, à elaboração dos azagaias e respectivas flechas; à preparação do veneno para as flechas; o curtir a pele desses animais, e iniciar os rapazes em idade púbere nas lides de adulto.

A mulher cabe as tarefas domésticas, a recolha de produtos alimentares, a educação das raparigas e, eventualmente, acompanhar o homem na caça quando esta não implica grandes caminhadas. Exímia conhecedora das plantas comestíveis e medicinais existentes no deserto, ela representa um elemento fundamental na estrutura do grupo. A mulher tem um envolvimento afectivo muito prolongado com a criança, amamentando-a durante um longo período. Os seus haveres reduzem-se ao mínimo indispensável e ao facilmente transportável, de modo a facilitar a constante mobilidade a que se vê obrigada, não só pela exiguidade de recursos alimentares, mas também pelo rigor das condições climáticas em determinadas épocas do ano, ou por morte de algum elemento do grupo.

A existência de um fogo aceso é algo de essencial na cosmologia desta comunidade. Está associado às crenças e ao misticismo, e é assim que todos os Khoisan evidenciam crenças e práticas similares, embora algumas possam ser diferenciadas de grupo para grupo e entre indivíduos. Acreditam num grande deus muitas vezes identificado por *N!dii* que também pode significar céu nalgumas línguas do Kalahari Central. Muitas vezes deus é chamado pelo seu nome *N!dadi*, *Ga//ua* ou *Hishe*. E acreditam ter sido ele o criador do universo.

Ademais, curiosamente, eles recebem o nome de bosquímanes porque são identificados muito claramente por meio de sua expressividade linguística, particularidade que salta à vista mesmo de quem os encontra pela primeira vez, como a Senhora Zarco, no romance. Trata-se de expressão identitária própria linguística que é realizada “por estalidos da língua, os conhecidos ‘clicks’”, os quais são produzidos “na região dental, labial, palatal ou gutural e de forma mono ou dupla, consoante o grupo sócio-linguístico a que pertencem. Graficamente representam-se por um ponto de exclamação (!) ou

traço duplo (//)". No romance, essa caracterização da oralidade linguística do idioma é vista na personagem Meia-noite, que – mesmo não tendo o português como sua língua nativa – reflete nela sua peculiaridade idiomática do boxímane. Esse reflexo linguístico ocorre por meio da repetição da mesma palavra na frase:

- O meu marido diz-me, senhor, que é da África Austral – disse a minha mãe.
- Isso é correcto-correcto, minha senhora [Zarco] – respondeu Midnight com um sorriso.
- É o quê?
- O pai agarrou na mão da mãe, ao mesmo tempo que dizia:
- Midnight usa frequentemente duas palavras para dar ênfase (ZIMLER, 2010, p. 106⁵⁰).

Vejo uma possível a semelhança da repetição boxímane de palavras para dar ênfase com a língua hebraica, na qual os verbos são repetidos com essa intencionalidade. Por exemplo, como em Êxodo 21:19, com o verbo curar – *Ve-rapô ierapê*, para acentuar a cura completa (literalmente, “e curando, curará”) e em Isaías 61:10, com o verbo regozijar(-se) – *sôs assís* (literalmente, “regozijando[-me], [me] regozijarei”), para acentuar regozijo intenso.

Tendo em vista o exposto, é evidente ao longo do romance o entrelaçamento comunal dessas duas identidades, a boxímane e a judaica. Ele ocorre na tessitura estruturalmente constituinte do romance, que é partilhado (para não dizer “dividido”) em duas partes principais – I e II – em que cada voz étnica fala de si mesma compartilhando (e constituindo sua existência) com a outra voz étnica. Toda essa conjuntura duplamente compartilhada instaura “a análise de processos por meio dos quais as identidades são construídas dentro e através dos campos da diferença” (WALTER, 2003, p. 27), sem perder de vista os campos da semelhança, que podem ser considerados como ponto de partida para a compreensão devida das afinidades diaspóricas entre etnias, priorizando as matizes da diferença. Trata-se do ato de refletir sobre o entrelugar cultural em sua “relacionalidade dialética, trabalhando heterogeneamente

⁵⁰ “My husband tells me, sir, that you are from southern Africa,” Mama announced.

“That is correct-correct, madam,” Midnight said, smiling.

“It is *what?*”

Papa took Mama's hand in his and said, “Midnight often uses two words for emphasis, May.” (ZIMLER, 2004, p. 109).

a partir de suas fronteiras mais do que homoganeamente *dentro* delas”, conforme Roland Walter (2003, p. 29).

Diante do exposto, vejamos como a condição judaica e a condição africano-bosquímane, a partir da leitura do romance *Meia-Noite ou o princípio do mundo*, possibilitam um diálogo cultural entre suas diásporas e suas memórias de escravidão histórica, constituindo identidades duplas. Considerando que esse romance é dividido em duas partes, a análise obviamente principiará pela primeira, enfatizando a condição judaica sob a voz do narrador-personagem John Zarco Stewart, enquanto que a segunda parte, que enfatiza a condição africana sob a voz da narradora Morri, filha de Midnight, será explorada logo após. Não obstante, o fato de cada identidade ter sua voz narrativa preponderando em cada uma das partes do romance, isso não denota que não haja diálogo com o outro identitário da diferença cultural. Pelo contrário, há uma intersecção cultural que faz cada uma das duas grandes partes do romance *Meia-Noite ou o princípio do mundo* poder ser vista como constituída de duas micro-narrativas paralelizadas no decurso da narrativa romanesca. Em termos de estrutura da narrativa, por exemplo, essa fusão das duas partes do romance é justificada pelo fato de ao iniciar a segunda parte, o romance continua com o capítulo trinta (30), e não iniciando com um capítulo um (1). Assim, esse intento estrutural da narrativa põe aos olhos do leitor a possibilidade de duas identidades culturalmente distintas serem existencialmente irmanadas em dois fenômenos universais que podem caracterizar qualquer etnia, profundamente em seus dissabores existenciais: **a diáspora e a memória.**

Embora fosse uma criança de roupas esfarrapadas e sem maneiras, **Daniel** teve sempre um lugar especial no meu coração. Se a nossa vida em conjunto tivesse sido um romance de aventuras, ele teria continuado a praticar durante muitas horas, à luz da candeia, para se tornar, na última página, um grande e célebre escultor. [...] E o meu amigo foi impedido de conseguir realizar essas maravilhas (ZIMLER, 2010, p. 9. Grifo meu⁵¹).

⁵¹ “Though a child of tattered clothing and bad manners, Daniel has always held a special place in my heart. Had our life together been an adventure novel, he would have continued to train himself through many hours of candlelit study to become a great sculptor. [...] And so my friend was prevented from accomplishing such wonders” (ZIMLER, 2004, p. 9).

Já me estava a aproximar dos degraus de granito ao fundo da nossa rua que levam à zona ribeirinha, quando me chegaram uns gritos roucos vindos de um beco ali perto. Correndo para lá a toda velocidade, descobri a **Tia Beatriz**, uma lavadeira viúva a quem entregávamos os nossos lençóis sujos todas as quartas-feiras, estendida nas pedras da calçada em frente da porta de casa. Ganindo como um cão espancado, tinha os joelhos ossudos puxados para a barriga para se proteger. Um bruto de peruca e libré de cocheiro erguia-se ameaçadoramente sobre ela, a cara contorcida de raiva.

- Sua cadela desleixada! – Gritava ele, praticamente a cuspir as palavras. – Sua **marrana** mentirosa e ladra!

Marrana era uma palavra nova para mim. (ZIMLER, 2010, p.10. Itálicos do escritor e grifo meu⁵²).

Diásporas e memórias são feitas de nomes, nomes que referendam todo um conjunto de repertório ontológico que fincam marcas indelévels no caminhar da existência, atravessando irremediavelmente as gerações. Esses nomes podem, aparentemente, querer “dizer” algo novo, quando, na verdade, são rerepresentações de experiências de um passado longínquo; nomes que mais são uma nova tradução de uma experiência arquetípica ancestral/milenar. Não obstante, essas rerepresentações do arquétipo se assumem inicialmente “estrangeiras”, talvez como uma criança que se encontra maturada para ver e aprender aquelas letras hebraicas arquetípicas do *álef-beit* (א-ב), achando inicialmente que estar a fazer algo novo, quando estar a re-estrear uma tradução de uma existência arquetípica marcada pela diáspora e pela memória. Assim podem ser considerados esses primeiros excertos do romance *Meia-Noite ou o princípio do mundo*, cuja voz narrativa de John Zarco Stewart aparenta nos apresentar, em seu *flashback* mnemônico transposto em palavras, uma tentativa narrativa de revisitar seu passado, num *in media res* aos nove anos de idade. Não seria essa experiência outro modo de se (re)compreender o que Homi Bhabha (1998, p. 197) chama de “sobrevivência arcaica do ‘texto’ da cultura, que é a demanda e o desejo de suas traduções”?

⁵² “I was already approaching the granite steps at the end of our street that led down to the riverside neighborhood when raucous shouting reached me from a nearby alley. Racing there at top speed, I discovered Senhora Beatriz, a widowed washerwoman to whom we gave our soiled sheets every Wednesday, splayed on the cobbles outside her house. Whimpering like a beaten dog, her bony knees were drawn protectively into her belly. A periwigged brute in the livery of a coachman was standing threateningly over her, his countenance distorted by rage.

‘You careless bitch!’ He shouted, fairly spitting out the words. ‘You pilfering, lying *Marrana*.’

Marrana was a new word to me” (ZIMLER, 2004, p. 10).

Nesse sentido, Tia Beatriz e Daniel, mais do que nomes próprios e existencial e temporalmente datados, eles podem ser lidos pelo narrador (e pelos leitores) como a sobrevivência de um texto arquetípico reatualizado por John datadamente no século XIX, traduzida na sua condição judaica e no seu contexto ibérico, com saltos universalizantes (especialmente, quando John se identifica com *Midnight*, um africano que se torna seu grande amigo).

Daniel foi um amigo de infância de John, que pode ser considerado uma configuração de uma memória pessoal, individual, enquanto que Tia Beatriz – e um pouco depois as irmãs Oliveira – configuram um deslocamento para uma memória coletiva ancestral. Não obstante, essa categorização dual não é estrita, de modo que possa talvez falar numa intersecção dessas configurações-pessoas na vida de John como sendo uma memória compósita. Uma memória composta que dualiza o individual e o coletivo, o pessoal e o social, o particular e o universal, até porque Maurice Halbwachs sustenta que “a memória coletiva contém as memórias individuais” (2006, p. 72) e/ou “a representação das coisas evocadas pela memória individual não é mais do que uma forma de tomarmos consciência da representação coletiva relacionada às mesmas coisas” (2006, p. 61), fazendo da memória um fenômeno do uno e do diverso, do eu e do outro, intercambiavelmente.

O INÍCIO do romance aponta para duas notações: a histórica e a formativa (*bildungsroman*), notações que prosseguem no decurso narrativo com as apresentações do tempo/espaço histórico e da revisitação que John – na condição de narrador autodiegético – faz de seu passado a partir da infância, aos nove anos. Precisamente, em todo esse bojo inicial da narrativa “no princípio do Verão de 1800 [na cidade do Porto]” (ZIMLER, 2010, p. 11⁵³), John conhece Daniel e a estranha/estrangeira palavra *marrano*, imprecada de forma pejorativa contra tia Beatriz, mas que funciona como prenúncio da eclosão descortinadamente reveladora da sua identidade judaica, que viria sobre ele: “iriam passar vários anos até que eu visse a ligação entre este vendedor de ódio e o espancamento da Tia Beatriz” (Idem, p. 19⁵⁴). Daniel, como diz o narrador, portara-se como David perante Golias, acertando uma

⁵³ “This was the early summer of 1800” (ZIMLER, 2004, p. 11).

⁵⁴ “It would be several years before I would see the connection between this hate and the beating of Senhora Beatriz” (ZIMLER, 2004, p. 20).

pedrada no alçoz de tia Beatriz, para impedir a continuação do espancamento, empreendido por um cocheiro, que impunha sobre ela uma carga demasiado pesada para lavar roupas. Mas o malvado cocheiro não morreu, só ficou ferido. Não obstante, esse incidente faz vir ao encontro de John uma palavra: *marrana*.

Vale aqui um *intermezzo* elucidativo. John tinha recebido a conceituação estereotipadamente antissemita do termo “marrano”:

De facto, eu tinha uma ideia muitíssimo vaga do que poderia ser um judeu, pois, embora a minha avó me tivesse falado deles em duas ou três ocasiões, eu não tinha aprendido nada mais do que algumas lendas em que feiticeiros judeus pareciam estar sempre a frustrar as acções dos reis execráveis com as suas rezas mágicas (ZIMLER, 2010, p. 10⁵⁵)

Mas por que justamente é a sua avó materna judia que (re)passa para o neto a visão com um lastro fundamentalmente medieval⁵⁶ já de vários séculos de propagação a serviço da perseguição anti-judaica? Medo (geracional) de ser descoberta e acusada de práticas judaizantes por vizinhos delatores, que vieram a constituir circunstâncias pressivas para a ocultação e/ou dissimulação da identidade judaica por meio da casca da suposta religiosidade católica. Além disso, “muitos judeus só se tornaram cristãos por medo” (DUBY, 2009, p. 455), mediante conversão forçada; em 1391, por exemplo, em Valência, uma turba enfurecida invade uma *aljama* (um bairro judaico), vociferando: “Aos judeus, a morte ou a água benta!” (Idem, 2009, p. 427).

É oportunamente relevante ressaltar que até mesmo os conversos estavam sob suspeita e constantemente eram vistos como ameaça à unidade cristã, por causa de suas eventuais ou reincidentes “recaídas” de retorno às práticas de sua religião de origem. Conforme o historiador David M. Gitlitz, em sua obra *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*, à guisa de

⁵⁵ “Indeed, I had only the vaguest idea of what a Jew might be, for though my grandmother had spoken to me of them on two or three occasions, I had not learned anything more a few legends in which Jewish sorcerers always seemed to be foiling the work of nefarious kings with their magical prayers” (ZIMLER, p. 10).

⁵⁶ Conforme o historiador francês Georges Duby, em *A História do Medo no Ocidente*, a concepção preponderante desde o medievo, entrando pela Renascença, era a de que “todo israelita era um feiticeiro em potencial” (2009, p. 442).

exemplificação a respeito dessa suspeita, “a Inquisição Dominicana Francesa empenhou-se em uma campanha contra esses ‘falsos’ conversos e contra os judeus instigadores de heresia, os *fautores haereticorum*, que ajudavam àqueles”, porquanto “as tentativas judaicas de reintegrar conversos ao Judaísmo ortodoxo eram universalmente condenadas pelos teólogos e políticos cristãos” (1996, p. 5). Esse breve contexto com a apresentação da síndrome do medo inquisitorial é pano de fundo na narrativa romanesca de *Meia-Noite ou o princípio do mundo* para tentar justificar as camadas discursivas de ocultação da condição judaica na família Zarco desde o surgimento da Inquisição em solo lusitano, conforme o final de *O último cabalista de Lisboa*. Desse modo, a avó, pressionada pelo medo inquisitorial, já legado de família ancestralmente, prefere passar para o neto a “visão” distorcidamente longínqua da identidade judaica atrelada à prática de feitiçaria, para salvaguardar não só ao neto, mas também a todos os possíveis descendentes vindouros, através das gerações.

Conquanto o romance não o expresse narrativamente, é possível que John Zarco, impelido pela sua arguta e aguçada curiosidade de menino “treloso”, tenha se deparado, posteriormente, com esta nomenclatura terminológica dada aos marranos na Ibéria, com suas circunstâncias caracterizantes. Cito a seguir Gitlitz, valendo-me da necessidade contextual de repetir algum termo já mencionado:

Os conversos ao Judaísmo constituíam uma classe reconhecível de pessoas, ou, como os denominou o historiador espanhol Américo Castro, uma *casta*. Quer na Península Ibérica, quer nas tão distantes províncias dos impérios de Espanha e Portugal, os cristãos-novos reconheciam-se a si mesmos como um grupo (ou grupos) e eram estigmatizados como tais pelos seus vizinhos cristãos-velhos. As dezenas de epítetos cunhados frequentemente para identificá-los sugerem tanto as circunstâncias de sua conversão quanto o seu grau de adesão ao Judaísmo. Judeus falantes do hebraico os chamavam de *anussím* (convertidos forçados), *meshumadím* (conversos condescendentes) ou *goím guemorím* (gentios completos)⁵⁷. Os cristãos-velhos espanhóis os chamavam de

⁵⁷ Citado por Benzion Netanyahu em *The Marranos of Spain: From the Late XIVth Century, According to the Contemporary Hebrew Sources*, mas “[John] Edwards [em seu *paper* ‘The Conversos: A Theological Approach’, publicado no *Bulletin of Hispanic Studies*, em 1985] prefere pensá-los como ‘cristãos judeus’ que mantinham um relacionamento complexo tanto com o Cristianismo quanto com o Judaísmo” (GITLITZ, 1996, p. xii). David Gitlitz argumenta que “para os conversos”, seu livro “usa os termos *converso* e ‘cristão-novo’, que tende a ser o

conversos ou *confesos* (convertidos), *cristianos-nuevos* (cristãos-novos) ou *novells*⁵⁸ (novos), *judaizantes*, *Marranos*, ou apenas de modo raso *judíos* (judeus). Os portugueses tinham as suas próprias versões desses termos e [junto com eles] também os chamavam de povo da *Nação* (1996, p. ix).

Desses termos, *marrano* tem uma ligação semântica de lastro hebraicizante. Hebraizando-a totalmente, *marrano* fica *mar-anus* (pronuncia-se separando-a), que se traduz como “amargo forçado”. Por extensão, *marranos* são judeus que foram amargamente forçados ou impelidos a abandonarem a fé judaica por outra. Assim, penso que o narrador John Zarco não ficou no desconhecimento dessa nomenclatura compositamente terminológica que envolve a palavra ouvida por ele em duas ocasiões bastante tensas e com a vida em risco, que bem pôde posteriormente penetrar-lhe a alma judaica como *mar-anus*.

Dando continuidade, a amizade com Daniel iria colocar John em um encontro com esse termo ancestral num episódio que mais está para uma insinuação simbólica, mas que passa despercebida para o narrador. Daniel leva John a sua casa, “uma choça coberta de musgo, numa rua estreita e escura ao pé do rio”, tendo por cima da lareira “um crucifixo de granito” (ZIMLER, 2010, p. 16⁵⁹). A presença desse crucifixo sugere que a casa de Daniel era de cristãos-novos, assim como o sugere o talismã com uma reza cristã-nova que fala ao mesmo tempo da espada de São Jorge e da cobertura do manto de Abraão. Tendo levado John “para uma divisão ligeiramente maior, onde uma janela aberta na parede do fundo deixava passar uma luz sombria”. De uma arca feita de tábuas, Daniel tira “uma máscara de madeira, toscamente esculpida, com um focinho bulboso e buracos no lugar dos olhos”, com “dois paus em forma de V”, que “tinham sido espetados na testa proeminente, figurando hastes pontiagudas”, com a boca tendo uma fenda sombria (Idem,

mais neutro dessas classificações, e ‘cripto-judeu’ para o subconjunto de *conversos* que continuou a se identificar fundamentalmente como judeus” (Idem, p. xii).

⁵⁸ Termo aparecido em Valência, em 1413 (*hom vulgarment appela novells*), conforme José Hinojosa Montalvo, em seu *paper The Jews of the Kingdom of Valencia: From Persecution to Expulsion, 1391-1492*. Hispania Judaica 9. Jerusalem: Magnes.

⁵⁹ “A moss-covered hovel on a narrow dark street by the river”/ “A granite crucifix” (ZIMLER, 2004, p. 17).

2010, p. 16⁶⁰). Logo após Daniel colocar essa máscara animalesca, John o viu “transformado numa criatura da floresta” (Idem, 2010, p. 17⁶¹), de modo que o coração caiu-lhe aos pés diante da cena. Instaurou-se, portanto, uma veemente reação de terrificância, cujos troncos vão até as raízes longínquas de gerações ascendentes antepassados, marcadas por uma travessia ancestral de um inconsciente coletivo, fincado metafísica e transcendentemente em um trauma anímico.

Apesar de Daniel haver repreendido a John, chamando-o de palerma e dizendo que se tratava de uma máscara, esse ato de John pode ser lido como uma manifestação da memória genética ancestral cristã-nova ou cripto-judaica, legada para as gerações com toda a carga traumática de medo e terribilidade. Em se tratando da memória genética, conforme Doreen Carvajal (2012), em seu artigo on-line *Genetic Memory: Feeling Jewish*:

Existem estudos científicos explorando o que nós herdamos por meios inesperados através da epigenética, uma rede química em nossas células que controlam os genes, ligando-os e desligando-os. No âmago desse campo está a noção de que os genes têm uma memória e que as vidas dos nossos avós - o que eles respiravam, viram e comeram - podem diretamente nos afetar décadas mais tarde. Estudos avançados na Suécia estão examinando estatísticas sobre colheitas abundantes e escassez a fim de determinar o impacto sobre a saúde dos descendentes quatro gerações depois. Pesquisadores, por exemplo, encontraram um vínculo estatístico entre a longevidade desenvolvida dos descendentes dos avós paternos que tinham vivido um período de escassez quando jovens.

No romance *Meia-Noite ou o princípio do mundo*, a alusão a esse conceito de memória genética pode ser visto nesta declaração de John, no final da narrativa:

Berequias Zarco [do primeiro romance do ciclo sefaradita e ancestral de John, narrador-personagem do segundo romance] me encontrou, viajando através de três séculos para me ajudar quando caí na escuridão. [...] Ele, enquanto meu antepassado, vive dentro de mim. Nesse sentido muito real, ele viajou de

⁶⁰ “carved wooden mask with a bulbous snout and hollows for eyes”/“Two V-shaped sticks” (ZIMLER, 2004, p. 18).

⁶¹ “He placed it over his face and was transformed into a creature of the forest” (ZIMLER, 2004, p. 18).

facto para o futuro e eu sou o seu veículo. Neste momento, ao pensar nele, pergunto a mim próprio o que gostaria de deixar depois da minha morte, para os meus descendentes, tal como ele me deixou as iluminuras da capa do manuscrito (ZIMLER, 2010, p. 508⁶²).

Minha interpretação em torno dessa possível manifestação da memória genética também é justificada ou ratificada, conforme o excerto anteriormente citado, pela presença do crucifixo, que despertou a atenção do menino John, com a imagem fisionômica e católica de Jesus pintada “com uma variedade de cores horríveis”, no dizer do menino-narrador. Diante desses dados narrativos constantes no romance, crucifixo e máscara implicam justamente a identidade marrana ocultante da condição judaica e marcada por uma memória genética assinalada pelo trauma de medo, de perseguição algoz contra a comunidade judaica ibérica. John aparentemente deixa passar despercebida toda essa simbólica significativa do crucifixo e da máscara, mas talvez posteriormente haja feito essas concatenações lógicas e bem possibilitadas pelo cenário da humilde casa ribeirinha de Daniel.

A máscara sugere – à luz de seu muito significativo étimo-latim *persona* – a identidade do segredo, da dissimulação da judaicidade ou do judaísmo face ao medo de descoberta e da conseqüente acusação/delação de práticas judaicas. É um fenômeno chamado pela historiadora Anita Novinsky de “cultura do segredo”:

[...] Marginalizados pela legislação oficial, [...] circulavam num mundo fechado entre os “seus”, fossem eles judaizantes, feiticeiros, somínicos, homossexuais ou simplesmente descrentes e incrédulos. Fechados em seus valores, seus costumes, suas tradições, as comunicações se davam através de “sociedades secretas” na base das quais construíram uma verdadeira “cultura do segredo”. Essa “cultura do segredo” floresceu riquíssima como uma verdadeira “contracultura”. A política totalitária dos Estados ibéricos forçou de tal maneira a uma manipulação dos atos e palavras que permite ao historiador [ou outrem] uma dupla leitura, aberta e paradoxal dos textos da época (apud SANCOVSKY, 2013, p. 33).

⁶² “Berekiah Zarco found me too, journeying across three centuries to help me as I fell into darkness. [...] He, as my ancestor, lives inside me. In that very real sense, he has indeed journeyed into the future, and I am his vessel. [...]

Thinking of him now, I wonder what it is I'd like to leave behind after my death for my descendants, just as he left his illuminated cover page for me” (ZIMLER, 2004, p. 532).

Todo esse processo de geração/gestação de uma identidade do segredo dialoga mesmo com o termo literário *persona*, que é a “máscara do ator de teatro” (MOISÉS, 2004, p. 348) em suas faces cômica e trágica. Ou a conciliação desses aparentes contrários da vida humana fundidos num só ser: o marrano, que mesmo enfrentando a tragédia das perseguições, encontra na fuga exílica a comédia da preservação das suas gerações. A máscara, a *persona* marrana, sugerida pela avó de John através de sua contação de história dissimulada pela visão antissemita, escovada a contrapelo sob a simulação identitária, faz o marrano encenar-se no tablado do palco da História como uma personagem.

Conforme o *Dicionário de Símbolos*: “o ator que se cobre com uma máscara se identifica, na aparência, ou por uma apropriação mágica, com o personagem representado”, pois a máscara “**é um símbolo de identificação**”. Mais profundamente, na simbólica da máscara, a pessoa pode se identificar com a personagem ou com a própria máscara a tal ponto “que não consegue mais se desfazer dela, que não é mais capaz de retirá-la”, de forma que a pessoa-ator “se transforma na imagem representada”, a despeito de a personalidade do portador, em geral, não ser modificada (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2009, p. 598. **Grifo dos autores**). Dito de outro modo, mesmo se retirando a máscara física, a palpabilidade dela funda raízes dessa mesma máscara, agora psíquica. Por conseguinte, essa “encenação” marrana faz vir à tona uma “ficção marrana”, pois assim como os personagens literários e teatrais são “seres fictícios construídos à imagem e semelhança dos seres humanos [seus criadores artistas]” (MOISÉS, 2004, p. 348), assim também os cripto-judeus geraram, sob tensão/perseguição da Inquisição, uma ficção marrana, termo do filósofo e historiador de arte Ricardo Foster, que viu na conduta marrana uma distante antecipação da estética pós-moderna e da fragmentação da identidade do humano hodierno:

O marrano, sua personalidade, entrará em colisão com o projeto de uma modernidade articulada em torno de práticas unificadoras, cuja preocupação principal será silenciar as vozes da diferença. Dito de outro modo, a ficção marrana faz resistência a essa outra ficção que constitui a linha mestra da

modernidade. Ponto de fuga que nasce de uma impossibilidade: a de ser um em muitos, sendo muitos em um. [...] O marrano é aquilo que não representa e, ao mesmo tempo, representa aquilo que não é. [...] Simular, habitar as passagens secretas de uma cultura tornada invisível, ocupar, ao mesmo tempo, o centro e a margem, falar publicamente [como a avó de John] de determinada maneira para poder permanecer fiel à palavra sagrada [a Torá] na obscuridade de práticas clandestinas constitui a essência desgarrada dessa figura, cuja presença permaneceu, ou no melhor dos casos, apenas como uma estranha curiosidade. [...] A excepcionalidade marrana representa o que foi silenciado do sujeito; sua peregrinação encriptada permite interpretar, seguindo seus traços à contraluz, de que modo o espelho estalado, que define a identidade do converso, continuará habitando secretamente a alma do sujeito para além de suas negações. **Assim como a literatura soube, desde o começo, que a cisão se constituía como algo próprio do homem moderno (Hamlet talvez seja a expressão mais completa dessa certeza), a biografia original marrana permite-nos encontrar, na cena da história, não um personagem de fábula, uma criação do gênio shakespeariano, mas o processo através do qual a ficção se instalará na vida real e será uma parte insubstituível da história** (FORSTER, 2006, p. 10-13. **Grifo meu**).

Essa ficção marrana se constitui de dois pólos tensos e complexos, formando duradouramente um dualismo de pulsões religiosas, resultando em um conflituoso sentimento de culpa no entre-lugar das rasuras da falta cabal de pertencimento, principalmente à fé de origem, a fé perseguida, cuja atração de *teshubá* (retorno) será vista como clandestina e repulsivamente transgressora pelos inquisidores. À vista disso, conforme Eliana Branco, em seu artigo *Uma análise psicopedagógica da identidade dos descendentes de marranos* (In: VÉRTICES, 2004, p. 75):

A questão da culpa esteve fortemente presente na vivência dos marranos. Duplamente culpados, eram acusados pela Igreja Católica de serem “judaizantes”, maus católicos, condenados ao fogo do inferno na eternidade e, na terra, submetidos às mais terríveis torturas. Por outro lado, o marrano também sentia-se culpado por não ser totalmente fiel à fé judaica, por esconder suas práticas, até modificá-las um pouco para que não fossem identificadas⁶³.

⁶³ Por exemplo, ainda conforme Eliana Branco, “os cripto-judeus portugueses costumavam comemorar o Pessach [leia-se *Péssarr*] (Páscoa Judaica) em data mais tardia do que a real, para ‘despistar’ os vizinhos. Também, muito frequentemente abandonavam a prática da

Considerando, então, o conceito de ficção marrana, de Ricardo Forster, o marrano – figura ontológica encriptada em sua identidade pautada pelo princípio rabínico do *Pikúarr Néfech* (preservação da vida) e que Richard Zimler transporta para sua obra cíclico-sefaradita – já é personagem do livro da vida mesmo antes de se tornar personagem no livro da página. A personagem marrana não é um ser fictício produto da pena literária, mas uma matéria-prima de ficção em carne-viva, que sofre as penas inquisitoriais por ser judia: suscitações psíquicas de um inconsciente de memória ancestral coletiva implicitado ou sugerido na narrativa romanesca em um pequeno Daniel com uma máscara diante de um crucifixo, ou em um garoto John Zarco assombrado de ver (inconscientemente, ainda) a sua projeção no amigo com a máscara diante do crucifixo. Ademais, é digno de nota elucidativa ressaltar que essa amizade com Daniel colocaria John num reencontro mais evidente e veemente com a palavra-memória *marrano* e, concomitantemente, com uma revelação pessoal da vida do “pequeno David”, por ocasião da passagem deles pelo mercado de aves da cidade do Porto, próximo do Convento de S. Bento:

[...] Vimos um homem de cabelo comprido, magro e bem constituído, que vestia uma capa coçada, um vestuário muito pouco prático no calor de Junho. [...] A pele das mãos e da cara era branca como um lenço. Agachando-se como se estivesse a lutar com um dragão, começou a gritar que o corpo de Cristo era o único caminho para a redenção. Parámos para escutar e ouvimo-lo anunciar que todos os judeus, protestantes e pagãos seriam expulsos do Porto. Nós, aqueles que ficássemos, iríamos acabar por viver numa Cidade de Deus depois de termos bebido o Sangue do Salvador.

[...] Gritou ele. – Temos de atirar todos os marranos para o esterco e acabar com eles de uma vez por todas!

Lá estava outra vez aquela palavra – *marranos*. Exasperava-me não saber o seu significado. E tinha-a ouvido duas vezes no mesmo dia (ZIMLER, 2010, p. 18. Itálico do romancista).

Nesta segunda ocasião em que se depara com a palavra *marrano*, o narrador John também toma conhecimento da carga histórica de antissemitismo que a envolve, por meio da boca lunática de um fanático

circuncisão, pois esta era uma marca incriminadora difícil de disfarçar” (In: VÉRTICES, 2004, p. 75).

católico, revelando extremo fundamentalismo religioso. Esse choque semântico eclode uma memória de intolerância e perseguição que remonta ao período das Cruzadas e em seguida da Inquisição, sendo esta inicialmente estabelecida na Espanha e mais tarde em Portugal e nalgumas colônias hispano-portuguesas, como Lima, no Peru, e em Goa, na Índia. Todo esse processo iniciado na vida de John catapulta sobre ele um percurso a ser trilhado de reconhecimento de uma imagem presente do significante *marrano* nos dois episódios narrativos supracitados de sua ocorrência, ambos em um contexto dramaticamente fóbico. Por conseguinte, esse significante linguístico funcionará em John como um rastro psíquico, tendo como experiência-chave o ato do reconhecimento na condição aristotélica de *anagnorisis*, momento crítico de descoberta que muda o percurso existencial da personagem, um estado de ignorância que implode um percurso de conhecimento: “de fato, é no momento do reconhecimento que se considera a imagem presente como fiel à afecção primeira, ao choque do acontecimento”, “onde as neurociências falam simplesmente de reativação dos rastros” e “o fenomenólogo, deixando-se instruir pela experiência viva, falará de persistência da impressão originária” (RICOEUR, 2007, p. 426).

A reflexão de John na condição de choque de encontro (não seria reencontro?) com um termo “estranho/estrangeiro” dialoga de perto com o que esta reflexão de Homi Bhabha, com a estrangeiridade das línguas: “como é opaco o disfarce das palavras... Ele [o diaspórico] tratou os sons da língua desconhecida como se fossem silêncio. Para romper o silêncio, ele aprendeu vinte palavras da nova língua”, vindo a suscitar a pergunta inquietante: “é possível ver através da opacidade das palavras?” (BHABHA, 2005, p. 232). O grafema *marrano* se apresenta a John como uma penumbra de linguagem. Não obstante, a opacidade que se apresenta aparentemente como uma intransponibilidade em torno dessa palavra, em torno desse ambíguo referente que “invade” sua existência, gradativamente vai lançando seu feixe de luz reveladora de uma centelha que está (que estava adormecida) na alma de John.

A revelação luminosa e sinuosa do significante *marrano* por John inicia seus passos de (re)descoberta em meio a passagens dolorosas, como

essa na qual ele se depara com a mensagem inquisidora de um pregador fanático e extremista. Por conseguinte, John Zarco começa a quebrar o silencioso estado de (re)descoberta da palavra/língua *marrano*. John começa a descortinar sua aparente opacidade por meio do aprendizado de mais palavras/vidas dessa **LÍNGUA(GEM) MARRANA** (sua mãe e as irmãs Oliveira, especialmente), formando um quebra-cabeça decisivo para compreender que ele é uma cadeia geracional de memória e identidade de uma diáspora. Uma diáspora marcada por exílios traduzidos em fugas, mortes e sobrevivências.

Também de sobrevidas formadas por opacidades, ocultamentos e penumbras com seus esconderijos forçados nos porões e nos sótãos de um forçado antípoda da memória: o esquecimento. Uma indizibilidade forçada para uma intransmissibilidade de memória consciente, fobicamente provinda de um trauma coletivo, com suas rachaduras ontológicas de perseguição ao longo de gerações. No entanto, quem impedirá o inconsciente transmitido por essa memória geracional de reacendê-la da condição de (aparentemente) perdida? Séculos adormecidos podem despertar no despontar da aurora. Como disse Paul Ricoeur, “a falta excessiva de memória”, como o caso da ocultação preventiva da condição judaica de John por seus pais, “pode ser classificada como esquecimento passivo, na medida em que pode aparecer como um déficit do trabalho de memória”, revelando uma “estratégia de evitação, de esquiva, de fuga” (2007, p. 456). E essa dívida é acarretada pela geração seguinte, que apesar dessa estratégia de “apagamento” da memória, vai se deparar com situações em que haverá em encontro com sua memória impedida.

E é um esquecimento compulsório, em nome dessa sobrevida, mas que põe em risco uma cadeia de memória geracional, um risco que John e tantos outros marranos ao longo da história correram (e correm). Tal esquecimento compulsório é uma tentativa fóbica e/ou traumática de interrupção transmissional da memória “por apagamento dos rastros⁶⁴”, devido “ao impedimento de (se) ter acesso aos tesouros enterrados da memória”, como aponta Paul Ricoeur. Não obstante, visto como nem sempre essa

⁶⁴ Que Paul Ricoeur pensa, citando Changeux, “simultaneamente, como efeito presente e signo de sua causa ausente” (2007, p. 434).

tentativa – produto do medo e do trauma de perseguição – de apagamento da memória é bem-sucedida, um reconhecimento (à aristotélica) é ativado subitamente por um compósito *palavrimagememória*, que constitui “a experiência *princeps* do retorno de um passado esquecido”. Processo a que Ricoeur chamará de “repentinidade”: que é uma “abstração feita do trabalho de recordação que pode procedê-la”, porquanto “é no caminho da recordação que se encontram os obstáculos para o retorno da imagem [com seu lastro arquetípico]”. Desse modo, “do instantâneo do retorno e da captura [em John, da palavrimagem *marrano*], remontamos ao gradual da busca e da caça” (RICOEUR, 2007, p. 452).

Os próximos excertos narrativos reforçam essa leitura que faço, nas quais a palavra *marrano* liberta-se do estado de penumbra de linguagem, de turvagem nebulosa, de mero referente auditivamente exterior da e na existência de John, até então aparentemente acomodada à identidade escocesa do pai. Uma libertação que passa a ocorrer a partir das revelações veementes da identidade cripto-judaica de John, para assumir-se memória em carne viva. Revelações feitas pela mãe do narrador e pelas irmãs Graça e Luna Oliveira, numa conjuntura intemperiosa de acirramento populoso no Porto. Um acirramento suscitado por aquele mesmo Lourenço Reis, pregador fanático e extremista, contra os hereges, sejam judeus, sejam negros, com “palavras carregadas de ódio” (ZIMLER, 2010, p. 150⁶⁵) e incitamento à morte na fogueira. Nesse quase ataque antissemita, Luna revela a John sua condição/identidade judaica, não esperando pela mãe ou pelo pai deste a fazê-lo, algo que deveria ocorrer, segundo a própria Luna, “em circunstâncias normais” (Idem, p. 151⁶⁶), mas elas se revelam turbulentas nessa ocasião, visto que o pregador Lourenço Reis e a turba furiosa sabiam que John, as irmãs Oliveira e outros integrantes cristãos-novos eram judeus. Consequentemente, para não correr o risco de que John fosse morto sem saber de sua origem judaica, Luna Oliveira urgiu em contar a ele o pertencimento à comunidade judaica portuguesa, ainda remanescente em estado de cripto-judaísmo sob a aparência dissimuladamente católica:

⁶⁵ “Hateful words” (ZIMLER, 2004, p. 155).

⁶⁶ “Under normal circumstances” (ZIMLER, 2004, p. 156).

- John, tu és de facto judeu.
 - Não acredito em si.
 - A tua mãe é judia e, no Judaísmo, a herança passa através dela apenas e não através do teu pai.
- Quando a acusei de estar a mentir, acrescentou:
- John, a tua avó também é judia. E o teu avô João também – que Deus abençoe a sua memória. Era um judeu português, mas de Constantinopla. Voltou para cá antes de tu nasceres (ZIMLER, 2010, p. 152, 153⁶⁷).

O menino John fica atônito e titubeia diante dessa revelação, tentando impor uma resistência por meio da negação, mas sem sucesso. Não obstante, essa descortinação da sua pertença ancestral à condição judaica é definida por John como “a entrada num clã muito antigo e secreto”, vindo também ele a ser notificado que seu amigo “Daniel também tinha lhe pertencido, uma vez que a tia Beatriz, a avó dele, tinha sido mencionada” (Idem, 2010, p. 162⁶⁸). Dando prosseguimento, desta vez Graça Oliveira ressalta, entre outras coisas, que ela e tantas outras pessoas em Portugal desse início do século XIX são judias, mas “pelo menos em segredo”, porque a Inquisição poderia voltar, pois “que perdeu seus poderes há uns vinte e cinco anos, embora não esteja ainda desmantelada. Desde essa altura, temos podido praticar a nossa religião... mais abertamente” (Idem, p. 154-155⁶⁹).

Agora, a conversa de John com a mãe, que entrecorto a seguir, ratifica a revelação de sua identidade judaica, após a qual eu tecerei comentários sobre a judaicidade em relação ao ser de John, mas também tomando o viés do questionamento, suscitado por ele mesmo.

- Eles tiram-me alguma coisa?
- Quem?
- Os judeus?

⁶⁷ “‘John, you are indeed Jewish.’

‘I don’t believe you.’

‘Your mother is Jewish, and in Judaism, heritage passes through alone and not through your father.’ When I accused her of lying, she added, ‘John, your grandmother is Jewish too. And Grandfather João as well – blessed be his memory. He was a Portuguese Jew, but from Constantinople. He returned here before you were born’ (ZIMLER, 2004, p. 157, 158).

⁶⁸ “Entry into a secret and ancient clan”/“Daniel, too, had been a member, as Senhora Beatriz, his grandmother, had been named” (ZIMLER, 2004, p. 167).

⁶⁹ “That it lost its power twenty-five years ago, though it is not yet completely dismantled. Since then we have been able to practice our religion more... more fully”/“At least, in secret” (ZIMLER, 2004, p. 160).

[...] Sim, quando tinhas oito dias, veio cá um cirurgião que te tirou um bocadinho pequenino e sem importância nenhuma do teu... da tua ponta, como tu disseste tão gentilmente.

[...] Por que é que tiraram um bocado de pele?

- É a nossa tradição. Vem um cirurgião e o bebé fica ao colo do avô enquanto o cirurgião corta um bocadinho de pele que serve para esconder coisas. Chama-se prepúcio.

[...] O teu pai não é judeu.

[...] Então isso quer dizer que sou só parcialmente judeu.

- Num certo sentido.

- Meio-escocês e meio-judeu.

- Acho que seria mais correcto dizer meio-escocês e meio-português. Assim como meio-cristão e meio-judeu.

- Mamã, não posso ser quatro metades. Assim seria duas pessoas.

- De facto, John, tenho julgado muitas vezes que és várias crianças, cada uma mais difícil que a outra. A sério, é como tentar conversar com um abelhão. – Abanou a cabeça. – Olha, tu és português e judeu ao mesmo tempo. Como eu. Tal como és cristão e escocês ao mesmo tempo. Como o teu pai. – Inclinou-se para mim. – Mas aqui é que as coisas se tornam complicadas – os Judeus acreditam que a religião é herdada através da mãe. Por isso, segundo as nossas leis, tu és completamente judeu e os cristãos concordam. Uma gota de sangue hebreu faz-te completamente judeu, dizem eles.

- Hebreu?

- É assim que os Judeus são chamados na Bíblia.

- Então que coisas é que eu herdei?

- O Judaísmo, digamos assim.

[...] O teu pai continua a ser cristão por tradição, ainda que não por crença. Tal como tu continuarás um judeu por tradição, mas não por crença, se for isso que decidas.

- Que tradição?

- Bem, ora é aqui que as coisas se tornam difíceis, John. Sou tão ignorante em relação a muitas coisas – demasiadas. Só sei o que meu pai me disse. Estás a ver, eu fui educada aqui, em Portugal, onde coisas como o Judaísmo permanecem em grande parte secretas. Há muitas coisas que eu não aprendi, mas vou dizer-te aquilo que sei [Uma explicação detalhada sobre Deus, a alma, a vida após a morte, a possessão, as esferas demoníacas, os anjos e o inferno].

[...] Tanto quanto eu conseguia perceber, os Judeus acreditam que um único Deus havia de os fazer reviver em corpo e alma quando o Messias chegasse e que eles se ergueriam do Monte das Oliveiras em Jerusalém e viveriam no paraíso. Quanto ao facto de minha mãe ir quase todos os domingos à missa e me ter baptizado, ele explicou-me que isso eram formalidades destinadas a calar as línguas viperinas daqueles que nos espivavam (ZIMLER, 2010, p. 158-160⁷⁰).

⁷⁰ “‘Did they take something from me?’ I asked impetuously.
‘Who?’
‘The Jews?’

Berít Milá, Aliança da circuncisão à qual John foi submetido aos oito dias⁷¹ de vida é uma *mitsvá* (ordenança) da Torá, em Gênesis 17:9-14 (Cf. Levítico 12:3), na qual – conforme a tradição judaica – Deus ordenou que Abraão e seus descendentes, através de seu filho Isaac (no caso judaico), tirassem o prepúcio de seus órgãos sexuais⁷². Por que no oitavo dia? Oito no na tradição judaica é símbolo da transcendência ou sobrenaturalidade, o que

[...] ‘Yes, when you were eight days old, a surgeon came and took a small and unimportant piece of skin from your... your tip, as you so nicely put it.’

‘Why was a piece of skin taken?’

‘It is our tradition. A surgeon comes and the baby sits on his grandfather’s lap while the surgeon cuts away a small piece of skin that serves to hide things. It’s called *prepúcio*.’

[...] ‘Your father is not Jewish’.

[...] ‘Then I must only be partially Jewish’.

‘In a sense.’

‘Half-Scottish and half-Jewish.’

‘I think it would be more correct to say half-Scottish and half-Portuguese. As well as half-Christian and Half-Jewish, of course.’

‘Mama, I cannot be four halves. Then I would be two persons.’

‘Indeed, John, I have often believed you to be several children, and each one more difficult than the one before. Honestly, it is like trying to converse with a bumblebee.’ She took her head. ‘Look, you are Portuguese and Jewish at the same time. Like me. Just as you are Christian and Scottish at the same time. Like your father.’ She learned toward me. ‘But here’s where things get tricky – the Jews are of the belief that religion is inherited through the mother. So, by our laws, you are completely Jewish, and the Christians agree. One drop of Hebrew blood makes you utterly Jewish, they say.’

‘Hebrew?’

‘That is what the Jews are called the Bible’.

‘So what things did I inherited?’

‘Jewishness, you might say.’

[...] Father remains a Christian by tradition, if not by belief. Just as you will remain a Jew by tradition, but not by belief, if that’s what you decide.’

‘What tradition?’

‘Well, now, this is where things become difficult, John. I am ignorant of many things – too many. I only know what my father told me. You see, I was raised here in Portugal, where such things as Jewishness remain largely a secret. There is much I have not learned, but I shall tell you what I know....’

‘As far as I could determine, the Jews believed that a single God would revive them in body and soul when the Messiah came and that they would rise up the Mount of Olives in Jerusalem and live in paradise.’

As to why my mother attended Mass nearly every Sunday and had had me baptized, she explained that these were formalities meant to still the viperious of tongues of those who were spying on us’ (ZIMLER, 2004, p. 163-166).

⁷¹ Por motivos de saúde, a circuncisão pode ser adiada e realizada em data posterior. “Quando uma criança não se encontra em saúde perfeita ou nasceu prematuramente, a circuncisão é adiada até que a criança esteja bem de saúde, quando não houver absolutamente qualquer perigo para a sua vida. Após sua recuperação, deve-se deixar passar sete dias antes que o ritual [da circuncisão] seja realizado, pois, como o *Talmud* assinala, o dia de sua recuperação é considerado como se fosse o dia do seu nascimento ([Tratado] Yevamot 88)” (KOLATCH, 2001, p. 20).

⁷² Ismael, filho de Abraão, progenitor dos árabes, foi circuncidado com 13 anos de idade, de modo que é observância religiosa no Islamismo que o homem seja circuncidado como Ismael o foi.

elucida o porquê de a circuncisão judaica ser no oitavo dia de nascimento. Por exemplo, conforme a Torá, logo após a abertura do Mar Vermelho, é dito que “então, Moisés e os filhos de Israel cantaram esta canção” (Êxodo 15:1), em gratidão e louvor a Deus pela libertação do exílio egípcio. “Então”, *az*, em hebraico, é composto de duas letras, o *álef* א e o *záin* ז ; somando-se a ambas, temos o valor numérico ou guemátrico oito. Por conseguinte, a canção do mar (*shirát haiám*) ocorre após um evento transcendente. Ademais, em seu comentário sobre o *Sêfer Ietsirá* (Livro da Criação, atribuído a Abraão), o rabino Aryeh Kaplan, parafraseando o Maharal de Praga (cuja obra é *Tiféret Israel*), diz:

O mundo foi criado em seis dias, o que representa as seis direções primárias que existem no universo tridimensional. O sétimo dia, *Shabat*, é a perfeição do mundo físico e representa o ponto focal das seis direções [...]. O oitavo dia constitui então um passo acima do físico no domínio do transcendental (2011, p. 65).

A circuncisão judaica é um sinal de aliança com Deus e um marco de estabelecimento da identidade cultural judaica, para se ser considerado judeu em todos os sentidos da palavra: “os judeus não circuncidados quando crianças são obrigados a sê-lo em data posterior, **se eles quiserem ser considerados parte da comunidade judaica em todos os sentidos da palavra**” (KOLATCH, 2001, p. 20. Grifo meu). No primeiro versículo do capítulo 17 do livro de Gênesis Deus diz para Abraão andar perante Sua face e ser *tamím*. *Tamím* é uma palavra hebraica para “perfeito” e “completo”. É interessante observar que logo após esse pedido vem o mandamento da circuncisão, de modo que consta do Talmude Babilônico, Nedarim 32a: “ele [Abraão] não foi considerado *tamím* até ele ser circuncidado”. Ou seja, por meio da *Berít Milá*, Abraão e seus descendentes se tornaram/se tornam judeus completos. Rashi, em seu comentário, cita o Midrash *Bereshit Rabá* 46:1: “e, conforme o Midrash, 'anda diante de mim' é pelo mandamento da circuncisão e, nesse caso, 'sejas perfeito', [pois] considerarei que tu és imperfeito [incompleto como judeu] enquanto o prepúcio estiver sobre ti”. Essa *mitsvá* (mandamento) é correspondente aos demais mandamentos da Torá, conforme

o Talmud Babilônico, Tratado Nedarím 32a. Diante do exposto, devido à sua característica de transmissibilidade (trans)geracional, a *Berít Milá* é um ato de memória destinado à preservação ininterrupta da identidade judaica.

A professora e crítica literária Lyslei de Souza Nascimento pensa a circuncisão como um arquivo, em seu artigo *Da circuncisão de um centauro* (2012). Nesse *paper*, a autora analisa a circuncisão da personagem-narrador Guedali, do romance *O centauro no jardim*, de Moacyr Scliar, lançando mão do conceito derridiano de arquivo, concebendo-a como arquivo da cultura e da tradição judaicas. Apesar de o século XX haver legado desastres bélicos e genocidas na condição de “arquivos do mal: dissimulados ou destruídos, interditados, desviados, ‘recalcados’” (DERRIDA, 2001, p. 07), muitas vezes manipulados pela ideologia do poder político, paralela e paradoxalmente, esse mesmo século impulsionou o arquivo enquanto memória contra àqueles arquivos.

Derrida concebe o arquivo como conceitos variados a partir de seu étimo grego: arcaico, arqueológico, que indubitavelmente remetem para uma escavação de uma memória ancestral e de um tempo perdido. Arconte, o *arkheion*, “operação topográfica de uma técnica de consignação, constituição de uma estância e de um lugar de autoridade” (Idem, 2001, p. 08), sentidos estatais. Impressão e inscrição no corpo textual asseguram uma ressonância psicanalítica com suas marcas inconscientes, recalcadas, traumáticas: ânsia de memória como sintoma, *pathos*, dor da busca, e a busca de John pelo sentido de *marrano* o levou à impressão dessa identidade na sua carne. Assim, o arquivo é um texto-corpo de memória. Nesse contexto, conforme Lyslei Nascimento:

O arquivo – a cultura, a tradição – está ligado, por essa via, à experiência da memória – com suas falhas e reminiscências –, ao retorno a uma origem perdida e imaginária. Pode-se inferir, portanto, que o arquivo se articula com o caráter arcaico e arqueológico daquilo que se escolhe, ou que se acolhe, para ser arquivado, no exercício de resistência de uma identidade perdida; ou, como no caso aqui analisado, pelas marcas indelévels da memória (2012, p. 02).

O próprio Derrida concebe a circuncisão como arquivo inscrito diretamente no corpo (“por exemplo, segundo uma *circuncisão*, em sua letra ou

em suas figuras”), porquanto “não há arquivo sem o espaço instituído de um lugar de impressão” (2001, p. 08). “Desse modo, o corpo se transforma em suporte onde o arquivo se manifesta, através da circuncisão, em letra e ferida” (NASCIMENTO, 2012, p. 03). **Letra, figura-ferida?** Essas duas palavras apontam para a compreensão de que há, respectivamente, a circuncisão do membro masculino e da língua, porque a palavra hebraica *milá* designa simultaneamente “circuncisão” e “palavra” (Cf. 2º Samuel 23:2). Conforme o rabino Aryeh Kaplan, também citado por Lyslei Nascimento em sua análise sobre a circuncisão da personagem Guedali, a *milá* da língua diz respeito “à capacidade para usar os mistérios da língua hebraica” e “também se refere à capacidade para perscrutar os mistérios da *Torá*” (2011, p. 63). Uma circuncisão que “denota fluência verbal” (KAPLAN, 2011, p. 63) como oposto à incircuncisão dos lábios, uma “capacidade para usar os mistérios da linguagem” (NASCIMENTO, 2012, p. 04). Conforme Kaplan, o profeta Elias, com sua posição corporal profética preferida, é um exemplo de “justaposição entre a ‘circuncisão da língua’ e a ‘circuncisão do membro’”. Assim:

A Escritura relata: “Elias subiu ao topo do monte Carmel, e prostrando-se em terra, pôs seu rosto entre os joelhos” (1 Reis 18:42). Esta posição era empregada para uma concentração intensa de energia espiritual. Segundo o *Midrash*, usava-se esta postura porque colocava a cabeça em conjunção com a marca da circuncisão.

Quando se está na posição descrita, todas as forças vem a reunir-se. Os dez dedos das mãos, os dos pés, a língua e o órgão sexual compreendem um total de 22 elementos, equivalentes às 22 letras do alfabeto hebraico. Então, o corpo do indivíduo torna-se um alfabeto com o qual pode “escrever” no domínio espiritual (KAPLAN, 2011, p. 65).

Doravante, John Zarco Stewart começa a compreender profunda e ontologicamente toda a carga histórica, genética e mística em torno do grafema *marrano*, e compreender que é o Judaísmo que ele estava conhecendo pela primeira vez através dos relatos de Luna e Graça Oliveira e de sua mãe. Assim, o narrador vê que sua judaicidade é uma identidade herdada por parte de sua mãe, não de seu pai, mesmo se ele fosse judeu. Todavia, John sinaliza um questionamento à essa definição de ser judeu apenas pelo viés da filiação uterina (matrilinear): “- Ora aí está, estão a ver? Não faz sentido. Se eu fosse

judeu, ele também seria. Não posso ser o que meu pai não é” (Idem, 2010, p. 154⁷³). Visto que nenhuma das irmãs Oliveira e nem sua mãe deram uma explicação sobre esse outro aspecto da discussão da identidade judaica, que perdura até hoje, cuido ser extremamente imprescindível fazer o(a) leitor(a) tomar conhecimento do assunto, complexo e polêmico, a partir das fontes judaicas, depois passando para os outros assuntos suscitados nos diálogos de John com Luna e Graça e com sua mãe.

Suzana Chwartz, em seu estudo *Descendência Patrilinear e Matrilinear no Judaísmo: Um Estudo da Lei Oral*, atesta que nos tempos bíblicos o princípio de transmissão da identidade judaica fora o da descendência patrilinear (mas ressalvo que o modelo matrilinear era permitido, com determinados requisitos). Esse princípio, como aponta Chwartz, é sustentado pelo “conceito bíblico primordial de *zera'* (semente, sêmen, descendência [em hebraico]), segundo o qual o pai é o que gera e a mãe é a que dá a luz” (In: CADERNOS DE LÍNGUA E LITERATURA HEBRAICA, 2010, p. 139). Para dar apenas um, entre vários exemplos, cito os filhos de Moisés com sua esposa não-judia etíope Zípora, filha de Jetro, sacerdote na região de Midiã, numa época em que não havia, ainda, processo formal e/ou oficial de conversão ao Judaísmo, visto que a Torá ainda não havia sido entregue.

Conforme o historiador e rabino Shaye Cohen, em seu livro *The Beginnings of the Jewishness*, fruto de anos de pesquisa, a mulher não-judia, nos raros casos em que sucedia, entrava no seio do povo judeu por meio da união com seu marido judeu, tendo antes deixado sua religião pagã. Desse modo se dava a aceitação dela do Judaísmo: “a ninguém ocorria de argumentar que os filhos dela não eram israelitas”, pois “desde que a ideia de ‘conversão ao Judaísmo’ ainda não existia”, como dito, “o ato do casamento [dela com seu marido israelita/judeu] foi funcionalmente o equivalente da posterior ideia de ‘conversão’” (COHEN, 2000, p. 265). Os dados bíblicos, no tocante ao acontecerem casamentos mistos, mostram que os filhos de mulheres judias com homens não-judeus “eram julgados matrilinearmente só se o casamento fosse matrilocal, ou seja, só se o esposo estrangeiro [não-

⁷³ “There, you see! It makes no sense. If I were Jewish, He would be too. I cannot be what my father is not” (ZIMLER, 2004, p. 159).

judeu] entrasse no domínio ou no clã da esposa”, e a Torá, em Levítico 24:10, além de textos como Crônicas I 2:17, demonstram essa matrilocidade, de modo que “o casamento era provavelmente uma forma de adoção” (COHEN, 2000, p. 266). Ainda conforme Shaye Cohen:

Se o casamento não fosse matrilocal – isto é, se a mulher israelita entrasse na casa de seu esposo estrangeiro – eu assumo que os vizinhos de nação de ambos considerariam os filhos como sendo da mesma nacionalidade de seu pai. Infelizmente, pouca evidência confirma essa declaração (2000, p. 266, 267)⁷⁴.

Diante do breve exposto, a origem do estabelecimento do princípio da filiação uterina judaica não data dos tempos bíblicos, mas “a partir do segundo século da Era Comum até o presente” (COHEN, 2000, p. 263). Por conseguinte, não é uma lei da Torá, mas uma interpretação legal essencialmente rabínica. Ela foi adotada para a determinação da judaicidade apenas da criança filha de mãe judia com pai não-judeu, ao passo que a Torá atesta o princípio da patrilinearidade (a criança fruto de uma união entre um judeu e uma não-judia é judia) e permite legalmente o reconhecimento de uma criança filha de mãe judia com pai gentio como judia desde que haja a uma união matrimonial matrilocal (o que pode ser visto em Levítico 24:10). Visto que o estabelecimento do princípio matrilinear anulando o princípio patrilinear é rabínico, sua fonte é a Mishná, cuja redação data do segundo século da Era Comum, constante do Talmude Babilônico.

O assunto é complexo e denso; não pode ser encerrado por aqui, de modo que mais reflexões precisariam ser colocadas neste trabalho. Como citei anteriormente, o então menino John – narrador-personagem do romance *Meia-Noite ou o princípio do mundo* – me permite tecê-las, quando questiona puerilmente à mãe o como ele é judeu se o seu pai também não o é. Certamente, se John Zarco tomasse conhecimento de sua identidade judaica adulto e com uma educação judaica desde o *rrêder* (escola elementar), seu questionamento seria refletido, muito provavelmente, da forma como venho

⁷⁴ Primeiro Livro dos Reis 7:13-14; Cf. Segundo Livro das Crônicas 2:12-13.

fazendo até aqui: fundamentado nas fontes judaicas, iniciando com a própria Torá, que é a portadora de mais autoridade em relação às fontes ulteriores.

Existem duas passagens do *Tanárr* (designação acróstica da Bíblia Hebraica) que foram e ainda são utilizadas legalmente (dentro da estrutura da lei rabínica – *Halarrá*) para sustentar o princípio da filiação uterina (ou matrilinear) em detrimento do princípio da patrilinearidade. A primeira se encontra na Torá, em Deuteronômio VII:3 e a segunda em Esdras 10:3. Seguirei a linha de argumentação de Shaye Cohen, de forma condensada, mas o(a) leitor(a) poderá ver as abordagens minuciosamente no livro dele.

É comum, em língua portuguesa, encontrarmos mais livros judaicos tratando da identidade judaica como sendo unicamente transmitida geracionalmente através da ascendência matrilinear do que nos depararmos com livros que fazem uma análise crítica desse princípio, mesmo que mantenham os dois princípios como válidos para a determinação de quem é judeu. Quando tais livros em língua portuguesa mostram alguma posição questionadora, a citada é a posição do judaísmo reformista (que a partir de 1983, numa decisão aprovada em assembleia rabínica, se posicionou a favor da patrilinearidade, desde que a criança seja criada como judia). Diante disso, fica parecendo que a aceitação haláquica do princípio da filiação uterina (em detrimento do patrilinear) – quando veio a lume a partir do segundo século da Era Comum, na Era Mishnáica – foi inquestionável, e as comunidades judaicas o assumiram unanimemente. No entanto, conforme sustenta Shaye Cohen, “o *status* da prole de uma mãe judia e de um pai gentio foi muito debatido na antiguidade rabínica”, de modo que – apesar de vários livros judaicos em língua portuguesa não mostrarem esse assunto em verve de debate haláquico – vários rabinos foram “discordantes do princípio matrilinear” (2000, p. 316). E as duas passagens bíblicas aludidas acima fizeram parte dos debates antes de o princípio da filiação uterina ser instaurado halaquicamente anulando o sistema patrilinear. Assim, é imprescindível o entendimento das duas passagens bíblicas tão propaladas como suporte para o princípio da filiação uterina **em detrimento do modelo patrilinear**.

As duas grandes obras enciclopédicas judaicas, que são o Talmude Babilônico e o Talmude Ierusalemite, apresentam suas tentativas exegéticas de

suporte para o favorecimento do princípio matrilinear citando Deuteronômio VII:3 e 4:

Está escrito: *Tu não ficarás parente por casamento com elas [nações não-judaicas]; tu não darás tua filha para o filho delas.* E está escrito: *Porque ele desviará teu filho de Mim.* Teu filho de uma pessoa israelita (mulher) é chamado *teu filho*, mas teu filho de uma mulher gentia não é chamado *teu filho*, mas filho dela.

Essa é a versão do Talmude Ierusalemite (*Talmud Ierushalmi*, em hebraico), Tratado Kidushin 3:14, interpretação apresentada pelo Rabi Iorranán em nome do Rabi Shimeon bar Iorrai citado e traduzido para o inglês por Cohen (2000, p. 285). Agora, a citação do Talmude Babilônico (Kidushin 3:12):

Como sabemos que os descendentes carregam o status dela [mulher não-judia]? Rabi Iorranán disse na autoridade de Rabi Shimeon bar Iorrai porque a Escritura declarou: *Pois ele desviará teu filho de me seguir*, teu filho de uma mulher israelita é chamado teu filho, mas o filho de um gentio não é chamado teu filho. Ravina disse: isso prova que o filho de tua filha [gerado] de um gentio é chamado teu filho.

Conforme Chwartz, “Ravina, no século 4 E.C., dá um passo esclarecedor em direção à instituição do princípio matrilinear, ao legitimar o filho da mãe israelita como israelita e não como *mamzer* [‘bastardo’]” (CADERNOS DE LÍNGUA E LITERATURA HEBRAICA, 2010, p. 142). Não obstante, há uma curiosidade lingüística nessa passagem citada da Torá que pode ter servido de fundamentação interpretativa de Ravina:

Em seus comentários sobre o [Talmude] Babilônico, Rashi (1040-1105) e Rabênu Tam (cerca de 1100-1171) sugerem que a dedução de Rabi Shimeon é baseada na sintaxe anômala de Deuteronômio 7:4. A Escritura proíbe o casamento dos homens israelitas com as mulheres canaanitas, como também o casamento de mulheres israelitas com homens canaanitas. Por que, então, a Escritura diz “Pois *ele* desviará teu *filho* de mim”? O versículo deveria ter lido tanto “Pois *ela* (ou *elas*) desviará teu filho de mim” ou “Pois ele desviará a tua *filha* de Mim”. Foi essa anomalia que impeliu Rabi Shimeon⁷⁵ a deduzir que o filho de uma mulher gentia com um homem israelita é “filho dela” e não “teu filho” (COHEN, 2000, p. 285-286).

⁷⁵ Outro sábio, anterior a Ravina, que viveu perto do fim do segundo século da Era Comum, ao passo que Ravina viveu perto do fim do século quarto da Era Comum. Assim, o princípio da instituição do modelo matrilinear cabe a Shimeon, mas o passo final cabe a Ravina.

Essa anomalia sintática a que se refere Cohen é o fato de que no início do versículo 4 (do capítulo 7 de Deuteronômio) aparece o verbo conjugado no masculino singular (*yasir* – “desviará”) sem a presença concreta de um pronome (ele [*hu*], ela [*hi*], isto [*zeh*]?) a ser relacionado com esse verbo. Conseqüentemente, *ki yasir et binrrá mearrarái* ficou “porque [ele] desviará teu filho de mim”. Diante disso, Shaye Cohen coloca duas possibilidades: ou “o texto sagrado sofreu uma alteração [o sumiço do pronome original]”, ou “o singular *ele* e *filho* devem ser compreendidos como equivalentes a “eles” e “filhos”. Assim, traduções aramaicas, como o Targum Neofiti, Targum Ionatan, Targum Onkelos, e o Rabi Saadia Gaon “compreendem *ele desviará* como denotando *eles desviarão* (o Neofiti mesmo suplementa um assunto: ‘suas filhas desviarão’”, considerando-se ainda outra explicação, dada pelos Tossafôt sobre Talmude Babilônico, Kidushin 68b (COHEN, 2000, p. 287):

Derivou por implicação de Maimônides, *Hilrrôt Yibum* 1:4 e *Hilrrôt Issurê Biá* 12:7-8: *pois isso* (o casamento) *desviará teu filho* (a descendência de teu filho com uma esposa gentia) *de mim* (a fim de que ele não mais seja mais considerado “teu filho”).

Desse modo, a compreensão original de Deuteronômio é que a passagem supracitada desse livro da Torá “proíbe o casamento misto [do povo judeu] com as sete nações canaanitas”, considerando enfaticamente que esse enlace levaria “a algo mais que fosse proibido (a idolatria)”, conforme Cohen (2000, p. 261). Ainda assim, um fato que imprescindivelmente deve ficar patente é que no período de estabelecimento do princípio matrilinear havia opiniões rabínicas contrárias a ele:

O anonimato das *mishnaiôt* [interpretações legais rabínicas] de Yevamôt 2:5, 7:5 e Kidushin 3:12 implica que o editor mishnáico considerou suas decisões como indiscutíveis. O consenso não era unânime, contudo. A literatura rabínica por fora da Mishná preserva muitos traços de uma visão anti-mishnáica (reliquias da visão pré-mishnáica [patrilinear]?). Alguns rabinos criam que os filhos de uma mãe não-judia com um pai judeu era um *mamzer* [“bastardo”], não um gentio. Rabi Tsadok se recusou a passar uma noite com uma mulher que lhe havia sido oferecida porque, ele disse, tinha medo de que

ele pudesse “multiplicar *mamzerim* em Israel”⁷⁶. [...] Considerando a descendência de mãe judia com um pai não-judeu [...] houve um vigoroso debate entre os [sábios] *amoraím*. Alguns, seguindo a Mishná, declararam os filhos como *mamzer*; outros, declararam o filho como legítimo, mas desonrado (*pasúl* [inapropriado], ou *mezuham* [maculado], ou *mequlqal* [desonrado]. E, se mulher, imprópria para casamento com um sacerdote; ainda outros, seguindo Rabi Shimeon, declararam como sendo *casher* (apropriada), legítima e pura. A visão leniente veio a prevalecer. Poucas passagens rabínicas sugerem que os filhos de uma mãe judia com um pai não-judeu são gentios (COHEN, 2000, p. 281-282).

Diante do exposto, vê-se claramente que a resolução haláquica a favor da filiação uterina em detrimento do modelo patrilinear foi se desenhando em meio a muitos debates com convergências e divergências entre os sábios. Diferentemente dos livros judaicos publicados atualmente, que aparentam ocultar esse fato, para denotar a filiação uterina como fato indiscutível e incontestável (repito, em detrimento do modelo [sistema] patrilinear, **pois ela foi instituída para desmerecê-lo, não para mantê-lo**). Para finalizar esta necessária reflexão suscitada pelo personagem John Zarco, vejamos se o texto do livro do escriba Esdras, capítulo 10, oferece uma interpretação indiscutível acerca do princípio matrilinear.

O texto inicialmente mostra uma intenção por parte (não do próprio Esdras, líder da comunidade judaica de então [retornada do exílio babilônico] de Sherraniah em querer expulsar mulheres não-judias com seus filhos (Esdras 10:2). Contudo, o texto, através do versículo 11, do capítulo 10 de seu livro, que tem um detalhe – que não pode passar despercebido – mostra Esdras pedindo apenas que os homens se apartassem apenas das mulheres estrangeiras não-judias, não delas e de seus filhos, ao mesmo tempo. O suporte para sustentar essa interpretação é buscado por Shaye Cohen na *halarrá* dos judeus caraítas, uma dissidência do judaísmo rabínico:

Conforme os caraítas, o(a) filho(a) de uma mãe não-judia com um pai judeu é judeu(ia). Consequentemente, eles argumentam: Esdras expulsou as mulheres estrangeiras

⁷⁶ *Avot d'Rabi Natan* 32a. “Cf. *Dar'rrê teshuvá* na *Responso* do Maharam de Rothenburg, Ed. Moshe Bloch (Budapest, 1895) 160c (= *Hilrrôt teshuvá* de Rabi Eleazar Roquê'a?): se um homem se torna pai de uma criança de uma mãe não-judia, ele requer uma penitência especial por estar-se dando ao trabalho de Deus criar um *mamzer*” [...] (COHEN, 2010, p. 280).

(porque elas não haviam se convertido ao Judaísmo), mas *não* expulsou os filhos delas (visto que eles, como seus pais, eram judeus) (COHEN, 2000, p. 283).

Ora, se os filhos não fossem considerados judeus por Esdras, líder comunitário de seu tempo e escriba da Torá, eles seriam expulsos juntamente com suas mães não-judias, que não se converteram ao Judaísmo. Na verdade, o que sucedeu foi apenas o afastamento das mulheres não-judias, valendo ressaltar que se houvessem homens não-judeus casados com judias, eles também seriam afastados. O versículo 19, do capítulo 10, confirma que houve o afastamento delas, de modo que **o texto de Esdras não sustenta a inquestionabilidade do princípio da filiação uterina, bem como sua instituição no tempo de Esdras.**

Cláudio Lottenberg, médico, ex-presidente da CONIB (Confederação Israelita do Brasil), entidade que representa a comunidade judaica brasileira, e presidente do Hospital Israelita Albert Einstein, registra uma conversa aberta que teve com um jovem sobre essa questão:

Recentemente conversei com um jovem de 17 anos, filho de um amigo, sobre o fato de a religião [judaica] considerar judeu aquele que é filho de mãe judia. Este rapaz lembrou que nem sempre foi assim, passando a ser quando nossas mulheres foram vítimas de violência por parte de inimigos. Até certo momento da história, judeu era aquele que era filho de pai judeu. Com o reconhecimento do DNA e os avanços da genética, será que não temos condições de saber quem é pai e quem é mãe? Não está na hora de fazermos uma reflexão acerca disso? O Supremo Tribunal de Israel, recentemente, tratou deste assunto de forma bastante diversa da tradicional (In: CHMELNITSKY (Org.), 2009, p. 68).

E assim eu maturo uma possível contestação de John Zarco ao princípio da matrilinearidade, que é um aspecto verossimilhantermente possível no romance. Possibilidade também sugerida pelo fato narrativo de que John estudou a Torá com o Sr. Benjamim, mas numa época de suspeita, medo e perseguição, como ainda era Portugal no século XIX, mesmo com a Inquisição arrefecida, a necessidade era de estudar a Torá para compreensão de seus fundamentos iniciais do Judaísmo, sem ainda se fazer uma crítica da crítica quando à filiação uterina. O excerto narrativo citado anteriormente também

mostra a própria mãe de John, mesmo com suas limitações de conhecimento, iniciando seu filho nesses fundamentos da fé judaica (Deus, Messias, etc.) e, logo depois, ela o encaminha para o Sr. Benjamim (Cf. ZIMLER, 2010, p. 161/164-169). Não obstante, o questionamento suscitado pelo garoto John Zarco é suficiente como provocação à clássica pergunta “quem é judeu?”, de modo que cuidou de ser necessário comentar mais criticamente essa questão, mesmo que os seus familiares e integrantes da comunidade (como a mãe e o Sr. Benjamim, que, aparentemente, admitem apenas o princípio matrilinear).

A iniciação de John Zarco nos estudos sobre o Judaísmo suscita outro tema relevante: **a herança judaica e suas implicações geracionais em seu substancial vínculo com a memória**. Esse legado herdado – em termos identitários – é também assinalado por um texto, por uma escritura que denota o vínculo geracional do povo judeu: a Torá, a narrativa da (transmissão da) memória e da história judaicas, profundamente vinculada ao mito e à sua ação verbo-gestual: o rito. Desse modo, mesmo com as diferentes identidades nas que se ramifica/plurifica o povo judeu – em decorrência da diáspora – a Torá faz as mais variadas identidades judaicas compartilharem dela como algo em comunidade e se reconhecerem como uma unidade (não unívoca, mas) compósita em seu(s) judaísmo(s). Diante desse fato, lembro o que ensinou o Rabino Avraham Itzchak HaCohen Kook: “o que nos une é muito maior do que o que nos separa”, citado pelo Rabino Avi Avraham Weiss em seu livro *Principles of Spiritual Activism* (2002, p. 75). Para retomar e analisar o conceito de herança e a sua aplicabilidade em sua personagem-principal e narrador John Zarco, vejamos, também, este excerto, que será um meio de entendimento do que foi respondido a John por sua mãe: que ele herdou a judaicidade⁷⁷.

O princípio do mês de Março trouxe a entrada dos vinte e cinco mil soldados franceses do general Solt em Portugal pela nossa fronteira montanhosa do Nordeste. Depois de tomada a cidade de Chaves, os refugiados começaram a encaminhar-se para o Porto. Os desgraçados traziam as suas vidas inteiras em carrinhos de mão de madeira.

⁷⁷ Vale ressaltar que no texto original do romance é dito que John herdou “Jewishness” (judaicidade ou judeidade), não “Judaism” (judaísmo).

Benjamim e eu distribuíamos pão e mel a estes infelizes, agora forçados a dormirem nas nossas praças e praias. Vê-los enchia-o de um temor respeitoso porque, como ele dizia, eram o Velho Testamento tornado presente. Quando lhe perguntei o que é que ele queria dizer, respondeu-me:

- Eles são os israelitas no exílio e estiveram todos presentes no Monte Sinai para a entrega dos Dez Mandamentos. Não te lembras? Tu também lá estiveste!

Chamando-me para perto dele, murmurou-me ao ouvido:

- Os ensinamentos de Moisés são para todos os minutos da existência, John. Cada vez que vemos como a Torá se reflecte nas nossas vidas, estamos novamente no sopé do Monte Sinai (ZIMLER, 2010, p. 215-216⁷⁸).

Essa cena narrativa recortada retrata a presença bélica francesa em solo lusitano após a invasão decretada por Napoleão Bonaparte (para subjugar Portugal também devido a seu vínculo político com a Inglaterra), com suas vítimas feridas em decorrência da guerra. Segundo minha leitura, é sugerido nesse recorte romanesco que Benjamim está vendo – com algum discernimento místico – que esses muitos combatentes feridos são cristãos-novos (“israelitas no exílio”). Nessa complexa conjuntura, é possível que Benjamim esteja se revelando um *mekubal* (cabalista), ou um conhecedor profundo da mística judaica (a Cabalá), quando ele – em sua enunciação diegética – recua no tempo e desloca esses combatentes do presente empírico para o passado mítico: “e estiveram todos presentes no Monte Sinai para a entrega dos Dez Mandamentos”, ocasião conhecida no Judaísmo como *Matan Torá* (Outorga da Torá) e *Ma’amad Har Sinai* (Revelação no Monte Sinai) e comemorada na Festa de Shavuôt (Semanas [pois a Torá foi outorgada sete semanas depois da Páscoa judaica]).

Para uma relativamente profunda compreensão da afirmação de Benjamim para John, é relevante entendermos como o Judaísmo interpreta a

⁷⁸ “Early March brought the arrival of General Soult’s twenty-five thousand French soldiers into Portugal, at our northeast fringe of mountains. After he took the town of Chaves, refugees began making their way to Porto. The poor carried their entire lives in wooden barrows. Benjamin and I gave out bread and honey to these downtrodden creatures now forced to sleep in our squares and on our beaches. Seeing them filled him with awe, as he said they were the Old Testament made present. When I asked what he meant, he said, ‘They are the Israelites in exile, and they were each and every one of them present at Mt. Sinai for the giving of the Ten Commandments. Don’t recall? You and I were there too!’ Summoning me closer to him, He whispered in my ear, ‘Moses’s teachings are for each and every minute of existence, John. Each time we see how the Torah is reflected in our lives, we stand again at the foot of Mount Sinai’” (ZIMLER, 2004, p. 222).

entrega da Torá como ocorrência presenciada por todas as almas judaicas. “E não somente convosco eu faço esta aliança e este juramento, mas com aquele que hoje está aqui presente diante do Eterno, nosso Deus, e com aquele que hoje não está aqui convosco” (Deuteronômio 29:13-14). Conforme o *Sêfer HaZôhar* (Livro do Esplendor), em sua interpretação cabalística, a expressão “e com aquele que hoje não está aqui conosco” “significa que todas aquelas almas ainda por serem criadas estavam lá no Monte Sinai” (Zohar - Perashat Lekh Lerrá 246). Noutras palavras, conforme o Midrash Tanruma, Nitsavim 3, “as almas estavam lá”, no Sinai, “muito embora os seus corpos ainda não houvessem sido criados”. Outro comentário rabínico que confirma essa interpretação cabalística é o *Sêfer Nishmat RRaím* (Livro da Alma Vivente), do Rabino Manoel Dias Soeiro (1604-1657), conhecido pelo seu nome hebraico Menasseh ben Israel, nascido na Ilha da Madeira, em Portugal, e que havia sido marrano, mas posteriormente retornou ao Judaísmo, vindo a ser líder rabínico da comunidade sefaradita de Amsterdam. Nessa obra (*Nishmat RRaím* 2:16), o Ribi Menasseh ben Israel sustenta que a supracitada passagem da Torá se refere não só às almas das pessoas vivas e presentes de forma corpórea na ocasião da Entrega da Torá, mas também às almas não-criadas das futuras gerações, de modo que as almas de todas as gerações judaicas ao mesmo tempo receberam a Torá no Monte Sinai. À vista do exposto, esse é o *background* rabínico-místico das palavras de Benjamim faladas a John; daí, ele dizer que John também se encontrava misticamente no Monte Sinai, junto com os combatentes feridos, dos quais ele e Benjamim estavam cuidando. Não obstante, nesse contexto, também está inserida a compreensão da Torá como uma herança em suas implicações geracionais, visto que transmissão e geração são aspectos que não só definem a Torá como herdada, mas também a ser herdada, num movimento ambivalente que admite, simultaneamente, passado e futuro.

John Zarco – no decurso do romance – se depara com uma dupla escritura, textos duplos – que trazem a lume a herança judaica: de um lado, a Torá e do outro o antigo manuscrito de seu ancestral Berequias Zarco, ambos potencializando diante dele a transmissibilidade dessa herança, em toda sua problemática histórica, para o atual momento conflituoso do então garoto

narrador: narra-a-dor. Primeiramente, John se inicia na Torá e posteriormente ele recebe (herda?) de sua mãe o manuscrito cunhado por seu antepassado do século catorze. Vários textos da Torá mostram essa compreensão, mas vamos nos restringir a estes: “A Torá que nos ordenou Moisés é herança da congregação de Jacob” (Deuteronômio 33:4); em hebraico: *Torá tsivá lánu Moshé, Morashá Kehilat Ya’akob*. “Lembra-te dos dias da antiguidade, atentai para os anos das gerações sucessivas; pergunta ao teu pai e ele te informará” (Deuteronômio 32:7); em hebraico: *zerrôr iemôt ‘olam bínu shenôt dor vadôr sheal avírra veiaquederrá zekenêrra veomerú larr*.

Antes de trazer algumas reflexões sobre esses versículos da Torá, convém salientar que o narrador John antes de se deparar com a *anagnórisis* (o reconhecimento) envolvendo sua condição judaica, fato que transmuta, com profundo impacto, o decurso de sua existência através da narrativa romanesca, ele achava-se um não-judeu. Fora educado dessa forma como *fictio marrani* para driblar os olhares aparentemente arrefecidos, mas atentos, da Inquisição em Portugal. Esse estado “proto-judaico” de John é designado na literatura talmúdica como criação entre não-judeus, especialmente num quadro de recorrência ao disfarce de identidades, para escapar-se à perseguição mortal. Dito de outro modo, conforme o Talmude, Tratados Shabat 68a e Shebuot 5a, o quadro situacional de John é halaquicamente (conceituado na jurisdição rabínica como) o de “uma criança que foi tomada cativa entre os não-judeus” – *tinôk shenishbáh lebêin hanarr’rím* (no caso, o cativo inquisitorial lusitano). Por conseguinte, essa criação enraizada como não-judeu (induzida e forçada por sua família), ou desconhecendo sua identidade cultural fê-lo achar-se um não-judeu⁷⁹.

⁷⁹ Não obstante, segundo o pai de John, mesmo com o clima de arrefecimento e conseqüente não-atuação dos tribunais inquisitoriais em Portugal, apesar da querência de que eles voltassem a impetrar os autos-de-fé, por parte de Lourenço Reis e da turba fanático-fundamentalista, havia um interesse de o senhor Stewart contar a John a judaicidade deste: “Para dizer a verdade, rapazinho, gostaria de te ter contado a tua herança judia quando ainda eras pequeno. E digo-te isto sem a menor hesitação: acho que tens muita sorte por seres uma liga de metais diferentes. Quem me dera ter a tua herança, meu filho”/“If the truth be told, iaddie, I should have liked to tell you about this Jewish heritage of yours when you were but a wee thing. And I say this to you with no hesitation whatsoever – I think you are all the more fortunate to be an alloy of different metals. Would that I had your inheritance, my son” (ZIMLER, 2010, p. 165; 2004, p. 170). Todavia, o receio de que a Inquisição voltasse a ativar seus tribunais fez o senhor Stewart, sua esposa e demais membros da comunidade cristã-nova do Porto manter o segredo identitário de John. O mesmo desejo de revelação de identidade é

Um infante garoto criado como não-judeu, sendo forçado desde o ventre, mesmo por um dado período (provisório) de tempo, a não tomar conhecimento de sua responsabilidade como judeu inserido em sua comunidade e no mundo. Com os últimos e/ou recentes acontecimentos provocados pelo acirramento antissemitico na cidade do Porto, conforme falei anteriormente, John deixa de ser “uma criança tomada cativa entre os não-judeus” e passa a ser um adulto em potencial e em retorno à sua identidade judaica por herança e em errância. Herança de dois textos primordiais e em errância de tradução de seus sentidos, da recomposição de sua identidade frente ao desmoronamento existencial de sua comunidade étnica sob o punhal da Inquisição, tendo que se parecer cristã-nova, para não se perecer: “desde a origem do original a traduzir, existe queda e exílio”, dizia Jacques Derrida em *Des Tours de Babel* (2002, p. 47). Assim, há um grau zerado de existência para o narrador depois de sua *anagnorisis* aristotélica, no choque turbulento dos acontecimentos com suas revelações: “eu já não tinha certeza de nada, nem sequer da minha identidade” (ZIMLER, 2010, p. 227⁸⁰), de forma que sua vida parece uma antropogonia – uma vida a sair de um *ex nihilo* para se recompor existencialmente.

Deuteronômio 32:7 e 33:4 são dois versículos da Torá que escolhi para esta discussão sobre o conceito de herança judaica. A primeira referência (Deuteronômio 32:7) pode ser lida como um detalhamento interpretativo da segunda, de caráter geral. Noutras palavras, a Torá como herança da comunidade de Jacob através das eras, do *kelal Israel*, depende de um encadeamento de transmissibilidade ininterrupta, a fim de que haja uma memória geracional desse legado. Esse encadeamento é formado por agentes-veículos, começando pelo indivíduo em ato indagativo de memória, mas que depende necessariamente das “gerações sucessivas” oriundas em cadeia dos “dias da antiguidade”, indagando-se ao pai e aos anciãos. Quem eles são?

externado por sua mãe, mas ela disse que contaria a ele quando ficasse maior de idade: “John, nós já estávamos... nós estávamos à espera para te dizer. Até seres um bocadinho crescido”/“John, we were... we were waiting to tell you. Until you were a bit older” (Idem, 2010, p. 157).

⁸⁰ “I wasn’t sure of anything anymore, not even my identity” (ZIMLER, 2004, p. 233).

Rashi (nome-acróstico para Rabino Shelomô ben Itsraq – 1040-1105), em seu *Perúsh al haTorá* (Comentário sobre a Torá), sustenta que "pai" são os profetas bíblicos (*êlu hanebi'ím*), pois um exemplo é dado por Elias, que é chamado de "pai" por Eliseu, em 2º Reis 2:12, enquanto que "anciãos" são os sábios rabínicos (*êlu harraramím*). Por sua vez, o rabino Yaakob ben Asher (1270-1340), conhecido como Ba'al HaTurím⁸¹, em seu comentário sobre a Torá, diz que Deuteronômio 32:7 menciona três gerações familiares (*harêi sheloshá dorôt* – eis que são três gerações): o filho, o pai e o avô, e ambas as interpretações são válidas, devido à dilatação semântica de, por exemplo, "av", que pode ser "pai" ou "antepassado". Ademais, há uma curiosidade observada por Ba'al HaTurím: a justaposição do versículo 7 com o 8 do capítulo 32 do referido livro, em que aparece a palavra "herança".

Conforme o rabino Yaakob ben Asher, essa justaposição significa que qualquer pessoa que seja, juntamente com seu filho e seu neto, sábios na Torá, o estudo da Torá será uma herança incessante. Essa interpretação é aceita por Rashi quando ele interpreta Eclesiastes 4:12: "quando um pode ser sobrepujado, dois podem resistir a um ataque e, mais ainda, uma corda de três fios [dobras] não pode ser rompida facilmente". Segundo Rashi, quem quer que seja uma pessoa sábia na Torá, juntamente com seu filho e com seu neto, a Torá não cessará de existir de sua descendência por causa do que Isaías 59:21 diz: "não moverei da tua boca, nem da boca da tua descendência, tampouco da boca da descendência da tua descendência". Essa interpretação tri-geracional provém do Talmude Babilônico, Tratado Bava Metsía 85a:

Ribi Parnárr disse [em nome] de Ribi Iorranán [João]: todo aquele que seja um sábio [*talmíd rrarrám*], [bem como] seu filho seja um sábio e o filho de seu filho seja um sábio, a Torá não será cessada de sua descendência, perpetuamente, pois foi dito [em Isaías 59:21]: "E de Mim mesmo, esta é a minha Aliança, etc. [com eles, diz o Eterno: Meu Espírito está sobre ti e as Minhas palavras que coloquei em tua boca] elas não se apartarão da tua boca, nem da boca da tua semente, tampouco da boca da semente da tua semente, diz o Eterno, desde agora em diante e para sempre". Que quer dizer? Disse o Santo,

⁸¹ Esse título é devido à sua obra principal de interpretação da lei judaica, *arba'á turím* (as quatro fileiras), dividida em quatro seções chamadas, respectivamente "tur" (fileira), fazendo alusão ao peitoral do *Cohen Gadol* (Sumo Sacerdote), constituído por quatro fileiras com as doze tribos de Israel.

Bendito seja Ele, "Eu me comprometo contigo neste assunto". O que significa desde de agora em diante e para sempre? Disse o Ribí Irmíá [Jeremias]: daqui para frente [significa que] a Torá retorna para sua hospedaria⁸².

É também digno de nota que Rashi ainda sustenta que as três dobras do cordão, além de serem três gerações de sábios na Torá, são, também, a Torá Escrita (o Pentateuco), a Torá Oral (o Talmude e as interpretações rabínicas pós-talmúdicas ao longo das gerações) e a ética no mundo (*Dérrer Érets*). Em suma, a simbiose entre a narrativa e o ser, nessa mão dupla de interpretação desse sábio judeu-francês, admite que esse vínculo torne as pessoas em narrativas vivas (considerando, de certo modo, a conceituação todoroviana⁸³). E essas narrativas (potencialmente) em existências geracionais, para além da estratificação fossilizante. Conseqüentemente, ainda conforme Rashi, quem se dedica a essas três dobras não se apressará em cometer pecado. Ademais, a relevância dessa interpretação tri-geracional não é só ressaltada pela narrativa talmúdica a ser esquadrinhada nas academias rabínicas (*ieshibôt*) e nas casas de estudo (*batê midrash*), mas também na reza matutina, *Scharrarít*, na qual o texto de Deuteronômio 32:7 é recitado duas vezes antes da leitura pública da Torá, às terças, quintas e aos Sábados, na sinagoga e diariamente, à noite, antes de dormir. Na referida reza, é dita a seguinte oração, constante dos *sidurím* (livros judaicos de preces), originária do Talmude, Tratado *Berarrôt* 11b, na qual se pede a Deus que a transmissão geracional seja mantida também por meio da dedicação prazerosa ao estudo da Torá:

E, por favor, ó Eterno, nosso Deus, torna agradáveis as palavras da Tua Torá na nossa boca e nas bocas do Teu povo, a Casa de Israel; e seremos nós, nossos descendentes e os descendentes dos nossos descendentes e os descendentes do Teu povo, a Casa de Israel todos conhecedores do Teu Nome

⁸² "isto é, ela [a Torá] se torna hereditária nessa família" (Nota de H. Freedman – Documento On-Line).

⁸³ "O personagem é uma historia virtual que é a historia de sua vida. Todo novo personagem significa uma nova intriga. Estamos no reino dos homens-narrativas", de modo que "ser narrativa de uma narrativa é o destino de toda a narrativa", mediante o encaixe (TODOROV, 2003, p. 99/103). Assim, pessoas e personagens significam e são uma história, uma narrativa e um enredo. Cada ser humano pressupõe potencialmente uma narratividade e uma historicidade própria à sua existência: "contar [narrar] equivale a viver" (TODOROV, 2003, p. 104).

e estudantes da Tua Torá, para sua honra. Bendito sejas Tu, Eterno, o que ensina Torá para Seu povo Israel (SIDUR KOREN, 2012, p. 7).

O que foi dito sobre as três gerações denota a transmissibilidade como um ato de memória para manter a Torá, para que – como dizem os rabinos – ela não se torne esquecida em Israel. Nesse contexto, Deuteronômio 33:4 demonstra a necessidade de se encarar a Torá como uma herança geracional de toda uma comunidade passada, presente e futura, tendo como marco progenitor a outorga no Monte Sinai, com, conforme a mística judaica, a presença de todas as almas dessa tríplice linha temporal, segundo disse anteriormente. Como uma herança? Qual o conceito judaico de herança, especificamente em relação à Torá?

O narrador-personagem John, ainda garoto, entabula uma discussão ambivalente através de seu posicionamento geracional frente à sua herança judaica. Ele faz duas perguntas para a sua mãe: o que ele herdou (*inherit*) e o que é a judaicidade (*Jewishness*). A propósito, recapitulando, sua pergunta é “que coisas é que eu herdei?”, para a qual a mãe responde: “o judaísmo” (embora, volto a reiterar, no texto original inglês esteja “judaicidade”, implicando que ambos os termos são e não são a mesma coisa). Por quê? O ensaio citado de Moacyr Scliar pode se inserir nesta discussão (com sua tríplice divisão de identidade judaica em religiosa, sionista e cultural). Uma distinção limiar entre judaísmo e judaicidade denota esta como sendo uma definição cultural e (ou não, como a conversão) por descendência ou transmissão ancestral, sem necessariamente ter vínculo religioso, embora isso não signifique que elementos religiosos não façam parte da vida dos judeus culturais. Já o judaísmo é concebido como religião, consistindo na observância diária dos mandamentos da Torá, embora – deixe-se claro – várias observâncias revelem traduções culturais na culinária, na indumentária em decorrência da diáspora. Assim, a distinção não é assim tão fácil quanto se parece. Não obstante, há quem dilate o conceito de judaísmo. Por exemplo, o rabino não-ortodoxo Nilton Bonder e o sociólogo Bernardo Sorj o definem assim: “A complexidade do judaísmo está em ser um pouco de tudo que não é:

não é religião, não é filosofia, não é cultura, não é etnia, não é estado e não é terra. É tudo ao mesmo tempo” (apud MINEIRO, 2008, p. 27).

Jacques Derrida, através de *Mal de arquivo*, concebe a judaicidade ou judeidade como sendo interminável, mas o judaísmo como terminável (DERRIDA, 2001, p. 104): “o judaísmo pode ser ‘terminável’ e finito enquanto religião, tradição ou cultura, a judeidade não”. Em outro lugar dessa obra, é dito que o judaísmo é “religião, crença em Deus, escolha de Israel” (Idem, 2001, p. 95), não o citando como também “cultura”. Talvez, o uso da palavra “cultura” por Derrida para designar o judaísmo, além de religião, seja problemático, porque há os chamados judeus culturais que não são judeus observantes ou religiosos, como já comentei anteriormente. Ademais, se Derrida concebe a “terminabilidade” do judaísmo como absoluta e não como relativa (nos judeus secularizados), ele se equivoca. Isaac Deutscher, um judeu marxista ateu (declarou-se “judeu não-judeu”), se deparou com essa questão de terminável e interminável quanto ao judaísmo, optando por querer acirradamente ver o judaísmo como terminado, mas suas palavras são ponto de discordância de Derrida:

Nós, que tantas vezes rejeitamos as tradições religiosas, agora pertencemos àquela comunidade negativa dos que, tantas vezes através da história, e mesmo bem recentemente, e de forma tão trágica, foram escolhidos para a perseguição e o extermínio. Para aqueles que sempre perseguiram os judeus, e tudo aquilo que com eles se relacionava, **é amargo e estranho pensar que o extermínio de seis milhões de judeus desse novo alento ao judaísmo. Eu preferiria seis milhões de homens, mulheres e crianças vivos e a extinção [terminável] do judaísmo. Das cinzas de seis milhões de judeus, ressurgiu a Fênix do judaísmo [interminável]! Que ressurreição!** (DEUTSCHER, 1970, p. 48. Grifo meu).

Retornando para uma compreensão devida do posicionamento de apropriação do herdeiro Zarco, como um ato (seletivo) de memória, as seguintes considerações são imprescindíveis. Conseqüentemente, veremos que tipo de judeu-herdeiro John pode ser, dependendo do grau de abertura da conceituação de seu modo de herdar a sua judaicidade e/ou o (seu) judaísmo. Noutras palavras, segundo a escritora e crítica literária Tatiana Salem Levy, trata-se das “formas com que a herança se apresenta – seja através de

arquivos familiares, de relações entre pais e filhos, ou de marcas corporais – e as possibilidades de escolha do herdeiro, ou seja, o processo de tornar a herança algo *seu*” (Documento On-line, p. 1. Itálicos de Levy). A autora do romance *A chave de casa*, à vista do exposto, dialoga, em seu ensaio *Do diário à ficção: um projeto de tese/romance*, de perto com o pensamento de Derrida a respeito da herança, fato demonstrado pela recorrência da escritora às reflexões do filósofo judeu franco-argelino. Essa perspectiva da herança como apresentação ao herdeiro e as suas possibilidades de escolha pode ser esquematizada ou classificada dentro destes quatro eixos propostos pelo jornalista Jacques Wainberg, em seu ensaio *O profano e o sagrado: o cânone judaico*:

(a) como há um patrimônio cultural judaico [leia-se também herança], (b) como há uma exegese [interpretação] permanente do mesmo, (c) como há múltiplas e variadas formas de entendê-lo, (d) como esse patrimônio toca-me afetivamente e emocionalmente, não posso negar: tenho algumas ações compradas desses títulos, ações que me são caras, herdadas e legadas (In: SLAVUTZKY, 1998, p. 127)

Mesmo que Deuteronômio 33:7 mostre a Torá como herança da congregação da Casa de Jacob, há uma frase de um texto rabínico, *Pirkê Abôt* (Ética dos Pais) II:17, que parece se contrapor a esse dito da Torá: “Ribi lossê disse: [...] repara-te a ti mesmo para estudar a Torá, pois ela não é uma herança para ti [...]” (in: SIDUR KOREN, 2012, p. 351). É ou não é uma contradição esse posicionamento rabínico frente ao texto sagrado da Torá? A interpretação que tecerei nas próximas linhas pode ser uma das influências do (bipolar) conceito de herança cunhado pelo filósofo Jacques Derrida, presente em seu livro *Espectros de Marx*. Antes de Derrida, frisarei as formas interpretativas pelas quais o judaísmo conceitua a herança em suas implicações geracionais. Assim, esta interpretação midráshica oferecida pelo Ba'al HaTurim, acerca da palavra “herança”, do texto hebraico original de Deuteronômio 33:4, é fundamental, porquanto esse sábio rabino justapõe esse versículo com o supracitado texto do *Pirkê Abôt*.

Ba'al HaTurim explica que a palavra *morashá* tem o significado distinto de outra palavra hebraica que aparece para herança, justamente a que

aparece no texto de *Pirkê Abôt. ierushá*. É interessante notar que esse rabino cita o texto sobredito desse tratado talmúdico, para reforçar o argumento de que a Torá é herdada e não é herdada, por causa precisamente dos distintos conceitos do ato de herdar, de modo que ele diz em seu comentário: *morishím velo ioreshím*, ou seja, herdeiros por legado a transmitir, mas não herdeiros por propriedade prontamente adquirida. Inclusive, na língua inglesa há duas palavras distintas para herança: *heritage* e *inheritance*. A primeira denota “herança” não necessariamente adquirida, mas a segunda significa “bens herdados”. Esse movimento semântico de mão dupla é assim resumido pelo Rabino Chaim Elazari, parafraseado pelo Rabino Moshe Freedman (2012⁸⁴), em seu breve ensaio *Two types of Inheritance*, constante de seu blog pessoal:

Ele [Elazari] questiona o porquê de o termo *morashá* ser usado ao invés do termo hebraico mais comum utilizado para herança: *ierushá*. Ele explica que o termo *ierushá* implica que o herdeiro recebe a herança exclusivamente. Consequentemente, não há a obrigação de o herdeiro fazer coisa alguma, uma vez tendo a herança sido obtida. Entretanto, *morashá* implica um tipo de herança que não deve ser apenas recebido, mas também que deve ser passado para a próxima geração; o beneficiário deve se tornar benfeitor.

Conforme essa reflexão, *morashá* denota recebimento e transmissibilidade consistindo na tríplice desse empreendimento geracional: passado, presente e futuro. Não fortuitamente, no rodapé da edição do texto da Torá publicado pelo Rabino Aryeh Kaplan, “A Torá Viva”, (2013, p. 1033), esse sábio enfatiza que no *Targum* de Onkelos (do segundo século da Era Comum) a palavra *morashá* é traduzida para o aramaico “legado”, como também na tradução grega da Torá e/ou do *Tanárr* (nome hebraico do “Antigo Testamento”), a Septuaginta. Não obstante, um legado a ser renovado pela geração seguinte, aspecto que me faz retornar à questão conceitual que Jacques Derrida ponhe sobre herança, e paralelamente vendo em seu conceito um diálogo com o texto de *Pirkê Abôt*, que ressalta que a Torá não é herança dada pronta, mas um legado a ser conquistado por meio da transmissão no recebedor.

⁸⁴ Arquivo acessado em 24 de novembro de 2014.
<http://www.moshefreedman.com/2012/07/vaera/>

Há uma frase-síntese de Derrida que dialoga de modo preciso com o conceito de herança dado em Pirkê Abôt: “A herança é jamais dada, é sempre uma tarefa” (1994, p. 78). Não obstante, essa frase-síntese é atravessada por profundos desdobramentos/prolongamentos conceituais que clarificam a herança como um empreendimento posicional de memória: “uma revivescência regeneradora do passado, do espírito, do espírito do passado, do espírito, do espírito do passado do que se herda” (DERRIDA, 1994, p. 150). Nesse contexto, “a herança é mais do que nunca um filtro crítico e transformador” (Idem, 1994, p. 140), “reafirmção crítica, seletiva e filtrante” (Idem, 1994, p. 124), não só em termos seculares, como também em termos religiosos. Não tenho só em mente o fato de, por exemplo, judeus nascidos e criados religiosamente no judaísmo posteriormente palmilharem o caminho do chamado secularismo judaico, ou a configuração secularizada de um judaísmo cultural, sem o vínculo com a fé judaica, ou sem acreditar na procedência divina da Torá (*Ma’amád Har Sinai*), concretizada na observância das *mitsvôt* (mandamentos). Mesmo no secularismo, esses judeus se identificam com o povo judeu, sua história, seu folclore, participando ativamente dentro das comunidades mesmo religiosas, mas sem uma identificação místico-religiosa. Esse, obviamente, é um posicionamento crítico, seletivo e filtrante da herança encarada como a continuidade religiosa do judaísmo, mas mesmo havendo uma ruptura com a religiosidade, há uma continuidade judaica, em termos culturais.

Também tenho em mente que mesmo dentro da religião judaica, a herança é filtrada, renovada: os movimentos reconstrucionista, reformista e *massortí* (conservativo) são exemplos de atitudes posicionais frente à necessidade de reavaliar o judaísmo ortodoxo. E mais intrigante é saber e constatar que mesmo dentro do judaísmo ortodoxo contemporâneo, há posicionamentos neo-ortodoxos que, por exemplo, reavaliam e aplicam, halaquicamente, a inclusão religiosa das mulheres na liturgia da sinagoga, partindo de uma volta às fontes rabínicas, nas quais há vozes de sábios favoráveis à inclusão religiosa das mulheres.

“[A herança] permanece diante de nós, tão incontestavelmente que, antes mesmo de querê-la ou recusá-la, somos herdeiros, e herdeiros

enlutados, como todos os herdeiros”, conforme salienta Jacques Derrida (1994, p. 78). Com essa declaração, retomo a ideia derridiana supracitada: a herança como um ato que revive o espírito do passado. Herdeiros que também recebem a transmissão de lutos geracionais, lutos trabalhados e perlaborados para manter a memória dos *abôt* (antepassados-pais): Abraão, Isaac e Jacob, ancestrais progenitores étnico-coletivos, incluindo os das subdivisões judaicas, *sefaradim*, *ashkenazim*, *mizrarrím*, *falashím*, *teimaním*, em contexto imediato ou remoto. Por conseguinte, instaura-se a herança como um ato testemunhal de memória, ou, conforme terminologia de Jonathan Boyarin (1992, p. 50), um *anamnestic and universal Judaism*. Anamnóstico porque constroi pontes sobre o tempo e universal porque constroi pontes sobre o espaço (considerando a diáspora judaica como fenômeno universal).

A construção das sobreditas pontes espaço-temporais denotam a continuidade judaica como transmissibilidade legada, em cujo ato mnemônico ou anametístico a herança é concebida como um testemunho da re-atualização dos *abôt*. Por exemplo, o Talmude, no Tratado Taanít 5, deixa expresso que “nosso pai Jacob não morreu”, ou seja, “do mesmo modo que sua descendência está viva, também ele está vivo” (LEI DE MOISÉS, 2001, p. 148). Trata-se, pois, de ver a herança judaica (uso aqui as reflexões de Derrida nesse viés) como algo a ser assumido paradoxalmente “para além da oposição entre a vida e a morte”, como “a-vida-a-morte” na superação desse dualismo (1994, p. 78), ou como a ausência-presença desse mesmo Jacob em seus descendentes no decurso das gerações dessa travessia transitiva herdada. Nesse contexto, Derrida ainda reforça e acentua:

Somos herdeiros, o que não quer dizer que temos, ou que recebemos isto ou aquilo, mas que o ser disso que somos é, primeiramente, herança, o queiramos, saibamos ou não. E sobre o quê, Hölderlin o diz tão bem, só podemos testemunhar. Testemunhar seria testemunhar do somos à medida que herdamos, e aí está o círculo, aí está a oportunidade ou a finitude [dependendo da reação do herdeiro], herdamos isto mesmo que nos permite dar testemunho. Hölderlin chama a isso de linguagem (1994, p. 79. Itálicos de Derrida).

Em termos judaicos, esboço uma explicação: conforme penso, Derrida, reforçando noutros termos o conceito rabínico de que a herança não algo

pronto, o herdeiro, sobretudo, precisa personificar a herança, centrada na questão da identidade, do ser judeu no mundo e na cadeia transmissiva dessa identidade. Não é uma questão de posses, bens, mas uma questão de ser. Em seu *Sêfer haMitsvôt* (Livro dos Mandamentos), Rambam (Rabí Moshé ben Maimon), ocidentalmente conhecido como Maimônides, comentando a *mitsvá* (mandamento) de que cada judeu deve escrever uma Torá, ele deixa claro que mesmo que um judeu herde (como bem ou posse) um *Sêfer Torá* (Rolo de Torá) de seu pai, ainda assim, terá de escrever o seu para si. Diante do exposto, cada pessoa judia deve escrever sua própria Torá na existência cotidiana (mesmo o judeu secular – por meio da negação – afirma essa reescrita⁸⁵).

Já o “testemunhar do *somos* à medida que *herdamos*” denota um processo em abertura ou uma construção de um contínuo vir-a-ser judeu. Na língua hebraica, o substantivo *‘edút* não significa apenas “testemunho”, mas também “memorial”, “sinal de advertência”, “documento” (KIRST et al., 2002, p. 173), sendo *‘ud* (“continuidade”) procedente da mesma raiz (Cf. Idem 2002, p. 174). Assim, testemunho, no contexto da língua hebraica enquanto conceito, é memória transmitida de um evento como sinal de advertência histórica pelas gerações do povo judeu, portanto, tendo intrínseca relação com o conceito de herança. É o *Zarrôr* herdado como linguagem da judaicidade, mesmo quando e onde não há a observância da Torá, documento atemporal que permanece no inconsciente do horizonte existencial do secularismo judaico.

⁸⁵ Evoco aqui a resenha do livro *A religião dos judeus sem religião*, de Rudolf Bienefeld (2012, p. 98-99), feita pelo crítico literário judeu alemão naturalizado brasileiro Anatol Rosenfeld: “o autor [Rudolf Bienefeld] faz uma correta observação [...] sobre os judeus sem religião, visto que eles não podem ser rotulados nem por filiação a uma nação judaica (falta compartilhar língua, cultura e estrutura social), nem à raça judaica (que não há), nem, muito menos, a uma confissão (pois eles não se sentem unidos). Não obstante, eles são parte da comunidade judaica. Em que, então, consiste essa comunhão incontestável? Na opinião do autor, é na sua orientação básica espiritual, no modo como o judeu é identificado. O fundamento íntimo de suas vidas é o mesmo: “Eu defendo que, inconscientemente, certas características básicas da religião judaica estão presentes nos judeus sem religião”. A religião sendo aquele princípio mental e emocional oculto, construindo a existência por sobre o espírito da humanidade, com todas aquelas orações que ele considera como tão naturais, e que, ainda assim, ele [o judeu sem religião], de modo algum pode pôr em dúvida como legado”. Esses sinais são: a ideia da fraternidade radical, da justiça [tsedacá], do conhecimento ou do primado da razão ou racionalidade [lastro maimônico] e a ideia do Mundo Vindouro [que se traduz secularmente como utopia de um mundo melhor fraternalmente].

Diante de todo este breve trajeto teórico sobre o conceito de herança, como podemos conceber John Zarco Stewart? Qual seu posicionamento como herdeiro-judeu? Deixemos ele próprio se des(rees)crever a si mesmo, no cotejo dos seguintes recortes do romance, após, tecerei minhas considerações. Paralelamente, seu amigo africano Midnight faz parte dessa construção identitária de John, de modo que incluirei o bosquímano nas reflexões, no contexto proposto do paralelismo de identidades, ou identidades duplas, especificamente quando ambos – John e Meia-Noite – compartilham entre si suas respectivas escrituras/tradições sagradas a respeito da cosmogonia.

Vamos voltar àquele dramático diálogo que John trava com sua mãe, por ocasião da descoberta de sua condição judaica. Diálogo dialético clivado por indagações e/ou questionamentos sobre sua identidade judaica, seja quanto ao Judaísmo, seja quanto à judaicidade, quando ambos são sinônimos, embora a mãe de John proponha um antônimo, ou melhor, uma antinomia dentro da identidade judaica a partir da condição identitária de seu marido escocês não-judeu:

- Mas o que é o Judaísmo?

A minha mãe soltou um suspiro profundo:

- Meu Deus, como eu gostaria que o meu pai ainda estivesse conosco. Tenho a certeza absoluta de que ele conseguiria explicar tudo isto muito melhor do que eu. John, querido, os judeus acreditam em certas coisas em que os cristãos não acreditam. É isso que quer dizer seu judeu.

- Por exemplo?

- Por exemplo, que Jesus não era o Messias. Sabes quem é o Messias?

Abanei a cabeça.

- Bem, é uma espécie de Salvador. Ora, os cristãos acreditam que Jesus era o Messias. Mas nós dizemos que o Messias ainda não veio.

- O Papá não acredita que Jesus seja o Messias, mas a mãe acabou de dizer que ele era cristão.

- Ele nasceu cristão, mas, por convicção, é um ateu. Os judeus e os ateus não acreditam que Jesus fosse o Messias.

Este último ponto pareceu melhorar ainda mais a minha situação.

- Então as pessoas podem mudar? Eu podia decidir que não sou meio judeu e tornar-se um quarto de judeu... ou... ainda menos?

- Receio que não seja exatamente assim que as coisas funcionem. O teu pai continua a ser cristão por tradição, ainda que não por crença. Tal como tu continuarás um judeu por

tradição, mas não por crença, se for isso que decidas (ZIMLER, 2010, p. 160⁸⁶).

Conforme se vê, o debate entre John e sua mãe gira em torno da tradição judaica consistente na religião judaica: a identidade judaica vinculada intrinsecamente à religiosidade judaica, que era muito comum entre os cripto-judeus, na medida em que podiam observar alguns aspectos do Judaísmo, driblando os olhares inquisitoriais. Ademais, a mãe de John lamenta a ausência física de seu pai para elucidar o Judaísmo para ele. Geralmente, os homens judeus se instruem em questões haláquicas (legais) e agadáticas (narrativas não-legais) mais profundas, mas não que as mulheres não fossem instruídas. As mulheres aprendiam/aprendem *Halarrá* (conduta legal) quanto aos mandamentos e suas implicações, por exemplo, relacionados a elas, como o acendimento das velas de Shabat⁸⁷, a feitura das *rralôt* (dois pães para as refeições do Shabat) e *nidá* (cuidados com o período menstrual, envolvendo a abstinência de relações sexuais durante ele). Também, como no caso da mãe de John⁸⁸, aprendiam/aprendem *Agadá* (narrativa, textos não-haláquicos)

⁸⁶ “ ‘But what is Jewishness?’

My mother sighed deeply. ‘My goodness, I wish my father were still with us. I am quite certain he could explain all this much better than I can. John, dear, the Jews believe certain things that Christians don’t. That’s what it means to be Jewish.’

‘For instance?’

‘For instance, that Jesus was not the Messiah. You know Who the Messiah is?’ I shook my head. ‘Well, he is a kind of savior. Now, the Christians believe he was Jesus. But we say that the Messiah has not yet come.’

‘Papa does not believe that Jesus is the Messiah, yet you just said that he was a Christian.’

‘He was born a Christian, but he is an atheist by conviction. Jews and atheists do not believe that Jesus was the Messiah.’

This last point seemed to improve my situation even further. ‘So people can change? I could decide I am not half-Jewish and become one-quarter Jewish ... or ... or even less?’

‘I fear that is not the way it works. Father remains a Christian by tradition, if not by belief. Just as you will remain a Jew by tradition, but not by belief, if that’s what you decide’ (ZIMLER, 2004, p. 165).

⁸⁷ De rito judaico, a mãe de John disse para ele: “a única coisa que eu sei é como acender as velas antes da ceia da noite de sexta-feira”/“All I know is how to light the candles before supper on Friday evening” (ZIMLER, 2010, p. 161; 2004, p. 166).

⁸⁸ Levando em consideração o fato de o estudo e a observância da Torá serem proibidos em Portugal desde 1497 (o que por si só denota a ausência de instrução religiosa judaica ou instrução fragmentada, devido à duração de alguns séculos até o século XIX, em que vive John), disse a mãe de John (excerto já citado): “Sou tão ignorante em relação a muitas coisas – demasiadas. Só sei o que o meu pai me disse. Estás a ver, eu fui educada aqui, em Portugal, onde coisas como o Judaísmo permanecem em grande parte secretas. Há muitas coisas que eu não aprendi, mas vou dizer-te aquilo que sei”, e assim John narra que sua mãe “iniciou então uma explicação muito pormenorizada de assuntos tão misteriosos como Deus, alma, a vida para além da morte, a possessão, as esferas demoníacas, os anjos e o inferno”/“I am

obtendo instruções religiosas sobre Deus, a alma, vida após a morte, anjos, inferno, etc. Com essa atitude, a mãe de John estava mostrando para seu filho que a identidade judaica é religiosa a partir de seu estabelecimento, mas que ele era livre para escolher se iria ser um judeu observante, ou secular, mas, ainda assim, ele continuaria judeu por tradição.

Após a mãe haver indicado o Sr. Benjamim para instruir John na Torá e o próprio John se sentir confuso em doravante combinar hibridamente os componentes de sua judaicidade com sua identidade escocesa, embora vendo nessas polarizações uma possível solução de conceituação identitária judaica plural, ele passa a ter aulas religiosas com Benjamim. Assim, o narrador recebe do boticário Benjamim a *morashá*, a herança escrita, a Torá em suas mãos, com as seguintes palavras:

- [Moisés] Um homem que viu Deus escreveu este livro. Com permissão do teu pai, recomendo-te que o leias. Podemos conversar sobre ele depois.

- O que é? Perguntei eu.

É a Torá – respondeu-me. - É o nome judeu para o Antigo Testamento. Houve uma vez um sábio que disse que há dois sítios onde podemos sempre encontrar a verdade – na Torá e no nosso coração (ZIMLER, 2010. p. 169⁸⁹).

Deleuze e Guattari conceberam a Torá (especificamente no contexto da entrega dos Dez Mandamentos) dentro da concepção da (des)territorialização. Mesmo que o livro tenha “sua interpretação pelos escribas ou pelos sacerdotes, que fixa o significado e fornece novamente o significante”, faz também existir “de signo em signo, um movimento que vai de um território a um outro e que, circulante, assegura uma certa velocidade de desterritorialização”. Uma desterritorialização exemplificada pela circulação por meio do “papel dos sacerdotes-escribas nas trocas de territorialidades e de genealogias”. Não obstante, para os dois filósofos franceses,

ignorant of many things – too many. I only know what my father told me. You see, I was raised here in Portugal, where such things as Jewishness remain largely in secret, but I shall tell you what I know....” (ZIMLER, 2010, p. 160; 2004, p. 165).

⁸⁹ “‘A man who saw God wrote this book. If your father’s permission, I recommend you read it. We can talk about it together.’

‘What is it?’ I asked.

‘The Torah’, he said. ‘That’s the Jewish name of the Old Testament. A sage once said that there are two places where we may always find the truth – in the Torah and our heart.’ (ZIMLER, 2004, p. 173-174).

Mas o que serve como livro tem sempre aqui um modelo exterior, um referente, rosto, família ou território que asseguram para o livro um caráter oral. Diríamos, ao contrário, que, no regime passional, o livro se interioriza, e interioriza tudo: torna-se Livro escrito sagrado. É ele que funciona como rosto, e Deus, que dissimula o seu, dá a Moisés as tábuas escritas. Deus se manifesta pelas trombetas e pela Voz; mas no som ouve-se o não-rosto, assim como no livro se vêem as palavras. *O livro tornou-se o corpo da paixão*, como o rosto era o corpo do significante. É agora o livro, o mais desterritorializado, que fixa os territórios e as genealogias. Estas são o que diz o livro, e aqueles o lugar onde o livro se diz (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 80, 81).

Benjamin, o cabalista e boticário, age como *cohen* (sacerdote) e *sofêr* (escriba) da Torá, mostra – por meio de seu ensinamento (fixando a interpretação e ao mesmo tempo proporcionando a abertura significante) para menino Zarco a entrada no território da identidade judaica: a genealogia abraâmica transgeracional tem um ramo nos Zarco. Essa mesma territorialização do menino narrador à sua identidade genealógico-ancestral impulsiona uma desterritorialização no contexto lusitano. Tendo recebido de Benjamin a mensagem de que a vinda do *Mashíach ben David* está vinculada à libertação dos escravos, John impõe sua caçada de libertação ao amigo Midnight escravo no sul dos Estados Unidos: a *gueulá* (redenção) é universal. Outrossim, a Torá, por meio de Benjamin, sendo desterritorializado livro (dado no deserto) fixa as territorializações e o pertencimento genealógico-judaico a John. É, em John, a lição de Heinrich Heine captada por George Steiner: para aonde quer que John vá (e ele vai com a [mensagem da] Torá do Êxodo para libertar Midnight), ela, como texto extraterritorial, o acompanha como sua *homeland*-reterritorializante nos Estados Unidos. A mensagem da Saída do Egito transculturalizada, pois conforme Zilá Bernd, o transcultural, inclusive ela lembra o *trans* – “ir além”, “ultrapassar”, promove “o entrecruzamento fertilizador, a valorização da diversidade [um aceno a Glissant], o reconhecimento das alteridades e, sobretudo”, ela enseja “dinâmicas relacionais” (2013, p. 217).

John se inicia no universo do estudo da Torá – com a permissão de seu pai, que não se opunha à sua herança judaica⁹⁰. Pelo contrário, até manifestou apreço por ela, o que pressuporia, talvez, uma possível conversão ao judaísmo, mesmo que posteriormente continuasse secular e mantendo seus traços comportamentais escoceses; não obstante, o Sr. Stewart já tinha uma identificação interior com a condição judaica e não desejava ser um judeu observante como o Sr. Benjamim:

- Com um sorriso provocador para o meu pai, Benjamim acrescentou:
- Se quiser acompanhar-nos na leitura, James, eu ficaria muito feliz.
- Receio que desse um judeu tão mau como sou cristão. Tudo o que preciso saber da religião é que estarei com a minha mulher, o meu filho, o senhor e Meia-Noite no Monte das Oliveiras (Idem, 2010, p. 169⁹¹).

Talvez, essa declaração de James Stewart possa ser considerada uma contradição com a declaração dada ao filho, o que pode pressupor um conflito religioso interior nele, oscilando entre a passada formação católica escocesa, o ateísmo presente e o judaísmo do possível porvir (ao também ver no filho uma multiplicidade de identidades em sua condição judaica). Não obstante, ele não se opôs à educação religiosa judaica que o Sr. Benjamim começava a proporcionar para o seu filho, outorgando-lhe, pois, o direito de conhecer sua herança judaica pela senda do Judaísmo.

A partir das reflexões sobreditas de Jacques Derrida sobre a herança, vinculando-a à revivificação do espírito do passado, ou seja, à memória ancestral, compreendo que as memórias africana e judaica compartilham um paralelismo cultural. Dois aspectos são ressaltados no romance: a cosmogonia, ou o relato mítico da criação do Cosmos, e o sofrimento exílico-diaspórico, aspectos sobre os quais tecerei reflexões, pois reitero que disse Robin Cohen, em seu livro *Global Diasporas*: “há paralelos potentes e óbvios entre as

⁹⁰ Reitero o já citado fragmento: “Quem me dera ter a tua herança, meu filho” (ZIMLER, 2010, p. 163).

⁹¹ “Smiling mischievously at Papa, Benjamin added, ‘If you should like to join us in reading it, James, I would be most pleased.’

‘I am afraid I should make as bad a Jew as I do a Christian. All religion I need know is that I shall be with my wife, my son, you, and Midnight on the Mount of Olives’” (ZIMLER, 2004, p. 174).

experiências históricas judaica e africana", exemplificados mediante casos de "escravidão, migração forçada, exílio e desenvolvimento de um movimento de retorno (2008, p. 39)". Com esse dado, penso ser relevante incluir a personagem Midnight (junto com John Zarco) nestas reflexões sobre a condição de herdeiros de ambos (diante de suas tradições religiosas), considerando possíveis distinções de suas respostas às suas heranças. Assim como a *Sefarad* é memória para John, assim também, "a África é memória" para Midnight, conforme suas palavras para o próprio John e a família deste (ZIMLER, 2010, p. 109⁹²).

Começo pelo paralelismo cultural oriundo do sofrimento com o seguinte excerto romanesco, curto na extensão, mas profundo na reflexão e na dimensão:

Apercebi-me de que tinha negligenciado a sua preocupação com a segurança da família. **Que ele [Midnight] tivesse visto pregadores como Lourenço Reis na sua terra natal – incitando os europeus a assassinar o seu povo – nunca me tinha ocorrido** (ZIMLER, 2010, p. 164. Grifo meu⁹³).

São palavras de John, mas que denotam que ele teve perspicácia suficientemente crítica para estabelecer um profundo paralelo identitário e cultural da perseguição de lastro inquisitorial contra a comunidade judaica lusitana com devastação colonial escravocrata contra o povo bosquímano, na África Austral. Disse perseguição de lastro inquisitorial porque a Inquisição estava com sua atuação arrefecida em Portugal, mas o fanático radicalista católico Lourenço Reis, um inquisidor, estava tramando para que os tribunais do Santo Ofício voltassem a operar em plena atividade. Não obstante, para não parecer aos leitores que John instaurou esse paralelo se antecipando à posição do próprio Midnight, este excerto mostra que este estava principiando um entendimento a respeito do que estava acontecendo com a comunidade judaica portuguesa, a partir do incidente antissemita suscitado pelo

⁹² "Africa is memory" (ZIMLER, 2004, p. 111).

⁹³ "I realized then that I had been neglectful of his concern for the safety of my family. That he had seen preachers like Lourenço Reis in his native country – inciting Europeans to murder *his* kin – had never occurred to me" (ZIMLER, 2004, p. 169).

pregador/inquisidor Lourenço Reis. Por sinal, esse inquisidor também queria colocar Midnight na fogueira:

E foi assim que as minhas reflexões chegaram a um beco sem saída e eu resolvi procurar Meia-Noite para discutir as minhas dúvidas com ele. Encontrei-o a arrancar ervas daninhas no jardim com uma expressão extremamente perturbada.

- O que é que se passa? - Perguntei-lhe.

Ele ignorou-me e continuou a arrancar ervas.

- Não me queres responder?

- John, não tenho a certeza de que tu e eu devamos ser amigos – replicou ele.

O meu coração parou.

- O que é que queres dizer com isso?

- Há tanta coisa que eu não compreendo. Tanta coisa em que não te posso ajudar. Às vezes penso que não devia ter vindo para cá.

A ideia de ele se ir embora era-me insuportável.

- Não poder ir embora! Não to permito!

Limpou a terra das mãos aos calções.

- Então, se queres que eu fique, tens de me ajudar. Tens de me explicar o significado daquilo que aconteceu hoje (ZIMLER, 2010, p. 163, 164⁹⁴).

Midnight teve um lampejo provocativo de ver a perseguição contra seu povo na perseguição aos judeus portugueses, ainda reforçado pela conversa que teve logo em seguida com Jonh: “sentámo-nos lado a lado um do outro e eu repeti o que a mãe me tinha dito acerca de eu ser judeu” (Idem, 2010, p. 164⁹⁵). E certamente, no bojo dessa definição de ser judeu, estava/está o sofrimento na *galút* (exílio), especificamente nos tempos de levantes antissemitas, como o perpetrado por Lourenço Reis. E também, nesse contexto, ambas as identidades compartilham, em suas idiossincrasias, as bordas fronteiriças do entre-lugar: “os fluxos, as trocas e os elementos

⁹⁴ “And so my reflections reached a dead end, and I went bounding off to discuss my confusion with Midnight, who I found weeding in our garden and looking extremely troubled.

‘What’s the matter?’ I asked. He ignored me and continued digging with his trowel. ‘Will you not answer me?’

‘John, I am not sure that you and I ought to be friends’, he replied.

My heart stopped. ‘What do mean?’

‘There is so much I do not understand. So much that I cannot help you with. I sometimes think I ought not to have come here.’

The thought of him leaving was unbearable to me. ‘You cannot go!’

He wiped the dirt from his hands on his beeches. ‘Then if you wish for me to stay you must help me. You must tell me the meaning of what took place today’ (ZIMLER, 2004, p. 169).

⁹⁵ “We sat together and I repeated what my Mother had told me about being a Jew” (ZIMLER, 2004, p. 169).

intermediários [entre-localizados]”, conforme argumenta Paul Gilroy, “podem colocar em questão o próprio desejo de ser centrado” (2012, p. 357).

Uma descentralização da africanidade e da judaicidade na errância do exílio com suas implicações de profundas e traumáticas demarcações no corpo físico do espaço e no corpo psíquico do tempo: uma psicossomática da errância. Consequentemente, trata-se de um reconhecimento da “história intercultural do conceito de diáspora e sua transcodificação pelos historiadores [e escritores] da dispersão negra no hemisfério ocidental” (GILROY, 2012, p. 394), que presta um fecundo serviço crítico de reflexão dos “problemas de identidade e diferença na diáspora do Atlântico negro”, por exemplo, conforme Paul Gilroy (2012, p. 383). Não obstante, Paul Gilroy critica o fato de que pensadores de ambas as culturas (a africana e a judaica) nem sempre estão com disposição para admitir as correspondências entre suas respectivas histórias diaspóricas, “para não falar de possíveis conexões de modo declarado” (2012, p. 384). Apesar da dificuldade, a contribuição para uma melhor relação política entre judeus e negros é um projeto válido (Cf. GILROY, 2012, p. 384-385), de modo que eu penso que Richard Zimler, especificamente por meio do romance *Hunting Midnight*, está indubitavelmente oferecendo sua contribuição literária para o entendimento e a concretização desse relacionamento diaspórico-cultural. Noutras palavras, o relacionamento comunal e existencial entre Jonh e Midnight, no contexto escravocrata do século XIX e ainda com resídua perseguição inquisitorial, é o ponto central e condutor do supracitado romance para discutir, problematizar e compreender esse relacionamento intercultural viabilizado historicamente pelo sofrimento exílico e pela fuga diaspórica, conexões partilhadas através dessas experiências.

Não obstante o exposto, parafraseando Fredric Jameson, Paul Gilroy (2012, p. 384) diz que Jameson “é perspicaz em sua observação de que elos frutíferos entre as experiências de opressão enfrentadas por esses grupos particulares [judeus e negros]” não podem ser deduzidas apenas pelo enfoque formal e estético na “dor e no sofrimento, na dissonância e na negativa, que o motivo cultural mais óbvio que eles possuem em comum, mas de”, conforme Jameson:

Uma experiência mais básica, a saber, a do medo e da vulnerabilidade – o fato primal, para Adorno e Horkheimer, da história humana em si daquela “dialética do Iluminismo”, o domínio científico da natureza e do eu, que constitui a máquina infernal da civilização ocidental. Mas esta expectativa de medo em toda a sua radicalidade, que trespassa a classe e o gênero até o ponto em que toca os burgueses no próprio isolamento de suas casas ou apartamentos suntuosos nas cidades, é certamente o próprio “momento da verdade” da vida do gueto em si, como os judeus e outros grupos étnicos o tiveram de viver: o desamparo da comunidade aldeã diante da iminência perpétua e imprevisível do linchamento ou do *pogrom*, o distúrbio racial (apud GILROY, 2012, p. 384-385).

Medo acompanhado pela vulnerabilidade diante da iminente ocorrência do distúrbio preconceituosamente racial por meio da “limpeza étnica”, oriundo de uma racionalidade científica provinda do Iluminismo, durante o qual ainda ocorriam a Inquisição, a escravidão colonial e por fim o Holocausto. Conseqüentemente, essas três experiências historicamente nefastas podem ter suas distinções de emprego e alcance, mas se correspondem essencialmente em seus pressupostos de distúrbios raciais contra a liberdade humana. Nessa conjuntura, essas experiências têm um fato protótipo: a opressão étnica que o povo judeu sofreu no Egito e sua libertação da escravidão egípcia, fato no qual um número significativo de africanos encontrou um profundo paralelo identitário existencial para gerar uma consciência ativa em busca do seu processo de libertação da escravidão colonial⁹⁶.

Para Paul Gilroy, “foi o Êxodo que forneceu o primeiro recurso semântico na elaboração da identidade e historicidade escravas e um sentido distintivo do tempo”, sobre o que o historiador da religião afro-americana Albert Raboteau diz: “a apropriação da história do Êxodo foi para os escravos uma maneira de articular sua consciência de identidade histórica como povo”, porquanto “o Êxodo funcionava como um evento arquetípico para os escravos”. Conseqüentemente, *Moshé* (Moisés) foi reescrito como líder libertador no

⁹⁶ Paul Gilroy cita o teólogo James Cone que, em seu livro *The Spirituals and the Blues: An Interpretation*, publicado em 1980, descreve o Êxodo bíblico como protótipo da consciência ativa dos africanos para a concretização da libertação da opressão escravocrata. Não obstante, judeus etiópes têm estrita relação com os africanos, a partir da história de Salomão e a Rainha de Sabá – evento progenitor da identidade judaico-etiópe, por causa dos vínculos etnológicos e histórico-culturais que ambas as comunidades compartilham.

tempo da escravidão africana mesmo em tempos modernos, por exemplo, nos grandes líderes Martin Luther King e Marcus Garvey, entre tantos outros (Cf. GILROY, 2012, p. 386), partindo – dentre outras – das experiências de Edward Wilmot Blyden, no século XIX⁹⁷, e de W. E. B. Du Bois, no século XX⁹⁸. No romance, quando Midnight e sua família vivenciavam a “escravatura na região do arroz da Carolina do Sul” (Cf. ZIMLER, 2010, p. 399⁹⁹), Jonh sai dos limites territoriais de Portugal e sai com o escopo de libertá-lo. E libertar Midnight da escravidão equivale a reviver a libertação do Egito (Idem, p. 406; 2004, p. 421); assim também via a filha de Midnight (Idem, 2010. p. 441; 2004, p. 458).

Consequentemente, instaura-se uma política de resistência e tradução através da permanência da tradição e da memória como seus agentes. Noutras palavras, “a memória dos terrores e da escravidão deixados para trás” assegura a continuidade étnica e “a unidade das comunidades de sentimento e interpretação” (GILROY, 2012, p. 396). Sentimento da universalidade da condição humana e a interpretação da convivência intercultural. Por conseguinte, tanto o afro-bosquímano Meia-Noite quanto o judeu-português Zohn Zarco – mesmo tendo herdado suas respectivas memórias com trauma, dor e sobretudo o medo e a vulnerabilidade, ressaltados por Adorno Horkheimer – reconfiguraram essas características geracionais, até certo ponto marcadas pela negatividade, para uma tradução de superação humana.

⁹⁷ Em sua obra sobre a Questão Judaica, Blyden ressaltou o paralelismo histórico-cultural: “O negro é encontrado em todas as partes do mundo. Ele atravessou a Arábia, a Pérsia e a Índia até a China. Atravessou o Atlântico até o hemisfério ocidental e aqui tem labutado nos novos e antigos núcleos de colonização da América... Por toda parte, ele é um objeto familiar e em todo lugar fora da África ele é servo dos outros... A África se distingue por ter servido e sofrido. Nisso sua sorte não é diferente da do antigo povo de Deus, os hebreus, que eram conhecidos entre os egípcios como servos de todos; e entre os romanos, tempos depois, eram arrolados por Cícero juntamente com as nações 'nascidas para as servidões', e eram protegidos, no meio de uma população arrogante, apenas 'pelo desprezo que inspiravam” (Apud GILROY, 2012, p. 392, 393).

⁹⁸ Já Du Bois, em sua autobiografia, como aponta Gilroy, “indicava o impacto desse episódio [o caso do processo Dreyfus, na França] em sua autobiografia e, em seguida, cogitava sobre o significado de ser confundido com um judeu ao viajar pela Europa Oriental”: “Chegando certa noite a uma cidade no norte da Eslovênia, o motorista de um táxi capenga sussurrou em meu ouvido: 'Unter die Juden?'. Arregalei os olhos e, em seguida, disse que sim. Hospedei-me em uma pequena pousada judia. Fiquei um pouco assustado enquanto atravessava, no crepúsculo que caía, as encostas das escuras montanhas. Tatra, a pé e sozinho” (Apud GILROY, 2012, p. 395). Evoco o fato narrativo de que no romance essa equivalência pode ser vista quando o inquisidor Lourenço Reis enquadra Meia-Noite na mesma categoria judaica dos perseguidos em Portugal, quando pede para que as irmãs Oliveira, judias portuguesas, e Meia-Noite saíssem da casa em que estavam refugiados, para serem atacados por ele, sem sucesso.

⁹⁹ “Slavery in the rice country of South Carolina” (ZIMLER, 2004, p. 414).

Um exemplo dessa superação é eles terem constituído famílias para depositar nelas o tesouro da continuidade cultural, legando para suas proles a herança bosquímane e a herança judaica, respectivamente.

À vista do exposto, é oportuna a reflexão de Paul Gilroy, quando ele argumenta que a memória do exílio não só se remete à “escravidão forçada”, ou “à separação forçada da terra natal”. Mas também, essa memória, na mais produtiva estabilidade comunitária, se reconstrói por intermédio do desenvolvimento do povo africano (argumento que também se aplica ao povo judeu) “fora de uma terra ancestral, particularmente quando um povo transplantado perdia o desejo de retornar para lá”. Consequentemente, ainda conforme Gilroy, “nessas circunstâncias, a memória da escravidão [e/ou do exílio, seja africano, seja judaico] torna-se um segredo aberto e domina as experiências pós-escravidão que são interpretadas como sua continuação camuflada” (2012, p. 388). Essa camuflagem continuamente camuflada da escravidão é – conforme penso – caracterizada pelo preconceito racial, no caso africano, e pelo antissemitismo, no caso judaico. Não obstante, tais manifestações milenarmente preconceituosas são enfrentadas por negros e judeus como canalizadores da continuidade cultural de ambos os povos. Fato que John Zarco e Meia-Noite realizam eficazmente, de modo que mesmo que a memória exílica seja rerepresentada no rito, é para que não se esqueça dos atos dos inimigos do passado, tampouco da identidade ancestral, a fim de que se trabalhe para um mundo existencialmente melhor. Nesse aspecto, conforme a filha de Midnight, também narradora-personagem, enquanto estava sendo transportado como escravo, ele talvez quisesse um filho, ao qual chamaria Memória, “porque todas as noites rezava para que as pegadas do seu povo não fossem esquecidas” (ZIMLER, 2010, p. 333¹⁰⁰), nome que foi outorgado a ela, pois nasceu uma filha. E John Zarco, certamente, após suas muitas sessões de “estudo da Torá com Benjamim, aos domingos à tarde” (Idem, 2010, 204), também via estes versículos da Torá pelo viés da filha de seu amigo boxímane: “Lembra o que Amalek te fez em teu caminho de saída do Egito. Quando eles te encontraram no caminho, e tu estavas cansado e

¹⁰⁰ “Because every night he prayed that the footprints of his people would not be forgotten” (ZIMLER, 2004, p. 344).

exausto, eles extirparam aqueles que se retardavam atrás de ti, e eles não temeram a Deus” (Deuteronômio 25:17-18). Nesse sentido, mesmo que os modos de herdar de Midnight e John sejam distintos no que tange à questão religiosa, ambos convergem essencialmente para a permanência/resistência cultural de suas identidades. Os próximos excertos romanescos dizem respeito à essa leitura; começemos por Midnight e logo após John Zarco:

[...] Minha filha, Morri. Nós chamamos-lhe assim, mas o seu nome verdadeiro é Memória. Ela é aquilo que eu fiz do meu passado. E também ela transporta dentro de si aquilo que resta de mim.

[...] Meia-Noite passou os quatro anos seguintes a seguir as chuvas e os relâmpagos nas montanhas e nos desertos do Sudoeste americano, vivendo como os Boximanes tinham vivido durante milênios.

- Eu andava devagar – disse-nos ele.

Sorriu para a filha e acariciou-lhe o cabelo.

- E chorei pela minha filha Morri em silêncio, sem falar durante muitos meses. Mas fui para muito longe. Depois o Louva-a-deus veio ter comigo e, juntos, andámos entre os dedos do gunga, e foi muito, muito bom (ZIMLER, 2010, p. 446/498¹⁰¹).

Esse recorte do romance integra a segunda parte/volume da obra. O primeiro parágrafo é de uma carta de Midnight endereçada a Jonh para que este cuide de sua filha. Já o parágrafo seguinte é uma intercalação de narrações: uma de Jonh e outra de Meia-Noite após ambos se reencontrarem depois de vinte anos de separação, pois seu amigo boximane foi vendido como escravo, indo parar nas plantações de arroz na Carolina do Sul, nos Estados Unidos. Esse recorte narrativo frisa, no final do romance, o modo como Midnight se posicionou diante de sua herança sob o ponto de vista religioso, até porque – dependendo-se do conceito de cultura – as identidades cultural e religiosa são sinônimas. A identidade africana é um exemplo dessa simbiose, embora não se possa dizer que todo africano se mantém fielmente observante de suas práticas religiosas, mas mesmo os que não têm uma relação religiosa,

¹⁰¹ “[...] My daughter, Morri. We call her that, but her true name is Memoria. She is what I have made of my past. And she, too, carries what remains of me”.

Midnight spent the next four years following the rains and the lightening in the mountains and deserts of the American Southwest, living as the Bushmen had for millennia.

‘I went slow,’ he told us. He smiled down at his daughter and caressed her hair. ‘And I grieved for my Morri in silence, without speaking for many months. But I went far. Then Mantis joined me, and together we rode between the toes of Eland, and it was very, very good”

(ZIMLER, 2004, p. 464).

mantém uma relação sentimental e cultural, com incentivo a elas. Nesse sentido, o que argumentei anteriormente sobre esse aspecto na identidade judaica moderna e contemporânea é indubitavelmente aplicável à africanidade em sua variedade de manifestações identitárias.

Midnight está no século XIX, não nos dias atuais, mas ainda assim está na Modernidade, período de questionamento da religião e da condição humana, com consequentes quebras com as tradições. No entanto, Meia-Noite não se assimila, não quebra sua identidade religiosa, mas a enriquece, após o pai de Jonh havê-lo trazido da África para a cidade do Porto. Saindo do contexto escravizador de onde veio, Midnight trabalha com o boticário Benjamim. É extremamente relevante salientar que Midnight enriqueceu-se culturalmente através de sua amizade intercultural com John Zarco, um judeu português, além da amizade com o boticário e cabalista também judeu Benjamim, com quem Meia-Noite teve aulas de Torá. Por exemplo, Midnight certamente não teve choque cultural quando se deparou com a concepção judaica da criação do Cosmos, e o mesmo ocorreu com seu amigo judeu, que ouviu de Meia-Noite os seguintes termos narrativos do *Bereshít* (No Princípio) na cosmovisão bosquímane:

NO PRINCÍPIO DO MUNDO, uma abelha-fêmea salvou o Louva-a-deus das águas do Grande Dilúvio agarrando nele e voando para longe. No terceiro dia de viagem por cima do mar infundável, exausta, voando cada vez com mais dificuldade, viu uma gigantesca flor branca. Estava meio aberta e erguia-se de dentro da água como se estivesse a chamar o Sol que ainda estava escondido atrás das zangadas nuvens cinzentas das chuvas diluvianas. Antes de renunciar à vida, depositou o Louva-a-deus no centro da flor. E nele plantou a semente dos primeiros homens e das primeiras mulheres (ZIMLER, 2010, p. 136. Caixa alta da tradução portuguesa¹⁰²).

Não sendo capaz de dar uma acurada descrição deleitosa do que ouvia, Jonh perscruta o entendimento dessa narrativa cosmogônica afro-bosquímane:

¹⁰² “At very beginning of the world, a female bee rescued Mantis from the rising waters of the Great Flood by snatching him up and buzzing away. On the third day of their voyage over the endless sea, exhausted, flying with ever more difficulty, she espied a gigantic white flower. It was half-open and rising out of the water as though to summon the sun, which was still hidden behind the angry gray clouds of the diluvial rains. Before giving up her life, she deposited Mantis at the very heart of the blossom. And in him, she planted the seed of the first men and woman” (ZIMLER, 2004, p. 141).

Meia-Noite tinha uma voz cativante e uma pronúncia inglesa delicada e musical. De vez em quando, dizia frases completas no idioma boximane, e eu tinha a sensação de estar a ouvir a primeira língua do mundo. Penso sempre em Adão e Eva como sendo do povo de Meia-Noite.

Ele contou-me este conto em particular quando estava sentado num pedregulho junto do rio, a alguns quilómetros para leste do Porto. Quase nunca falava destas coisas dentro dos muros da cidade, pois dizia que era praticamente impossível dar-se completa atenção a uma história com tantas pessoas a andar de um lado para o outro e a fazer barulho.

Quando lhe perguntei como é que uma semente de uma abelha se tinha transformado num homem, respondeu-me que todas as sementes eram essencialmente uma. Quando lhe pedi para se explicar melhor, tudo quanto disse foi que estas histórias tinham acontecido durante a Idade das Primeiras Pessoas, quando havia uma menor diferenciação entre as coisas. Não havia bem passado nem futuro. Era sempre agora (ZIMLER, 2010, p. 136¹⁰³).

Eis a cosmogonia segundo a tradição mítica bosquímane, que consiste em um bestiário como origem do Cosmos, com o Louva-a-deus protagonizando essa origem. Conforme o antropólogo Isaac Schapera, em seu livro *The Khoisan Peoples of South Africa*, publicado em 1930,

A figura mais importante da mitologia dos Bosquímanos de Cap é o louva-a-deus, ao redor do qual se formou todo um ciclo de mitos. Além de seu nome pessoal, esse personagem possui vários outros e o mesmo acontece com sua fêmea, cujo nome habitual é “coelho das rochas” (*Hyrax Copensis*). Todos esses personagens – o louva-a-deus, seus filhos e seus filhotes – no dizer dos Bosquímanes, foram outrora homens e mulheres. Eles pertenceram à raça primitiva que precedeu os Bosquímanes e agora são animais (apud BRUHL, 2015, p. 175).

¹⁰³ “Midnight possessed a captivating voice and had a delicate and musical English pronunciation. Occasionally, he spoke whole sentences in the Bushman idiom, and it was as though I were listening to the first language of the world. I have always thought of Adam and Eve as being of Midnight’s people.

He told me this particular tale while seated on a boulder upriver, a few miles east of Porto. He almost never spoke of such things inside the city’s walls, for he said that it was practically impossible to give one’s full attention to a story with so many people rushing about and making noise.

When I asked how a seed from a bee had become a man, he told me that all seeds were essentially one. Upon my request for a further explanation, all he would say was that these stories took place during the Age of the First People, when there was less differentiation between things. There was neither past nor future. It was always now” (ZIMLER, 2004, p. 140-141).

Tendo em mente essa afirmação de Isaac Schapera, o também antropólogo Lucien Lévy Bruhl, em seu livro *La Mythologie Primitive*, publicado em 1935, apresenta a estruturação mítica não só dos bosquímanes, mas também das primitivas tribos australianas, consiste na:

Crença em período extratemporal ou, se podemos dizer, pré-temporal, em que o mundo era diferente do atual; a existência nesse período de heróis civilizadores, que eram, ao mesmo tempo, pessoas e animais, inventores, fundadores de instituições, “criadores” de seres e objetos, ancestrais dos grupos humanos e das espécies vivas atuais; a “fluidez” que tornava possível, naquele período, todo tipo de transformações, pois nunca se encontrava, nas leis da natureza ou na rigidez das formas específicas, um obstáculo intransponível e nem uma impossibilidade física (2015, p. 175).

John Zarco ouve/compreende o outro na diferença através da semelhança do relato mítico da cosmogonia, e o mesmo faz Midnight com seu amigo judeu. Trata-se, pois, da “identidade-relação”, como concebe Édouard Glissant, em sua *Introdução A Uma Poética da Diversidade* (2005, p. 20/25): “a criouliização¹⁰⁴ exige que os elementos heterogêneos colocados em relação 'se intervalorizem', ou seja, que não haja degradação ou diminuição do ser nesse contato e nessa mistura”, tanto de dentro para fora quanto de fora para dentro. Desse modo, segundo o pensamento de Glissant, a tangência intercultural ou a simbiose identitário-crioula é um “ser a si mesmo sem se fechar ao outro” e um “abrir-se ao outro sem perder-se a si mesmo” (na assimilação), ou seja, “uma identidade que comporta uma abertura ao outro sem perigo de diluição”. Conseqüentemente, podemos ver na relação intercultural entre John e Meia-Noite uma amizade crioula, na qual este se mantém africano-bosquímane e aquele se mantém judeu-português, pois, indubitavelmente, “a criouliização supõe que os elementos culturais colocados em presença uns dos outros devam ser obrigatoriamente 'equivalentes em valor' para que essa criouliização se efetue realmente” (GLISSANT, 2005, p. 19). Nessa conjuntura intercultural, ambos, John e Midnight preludiam/realizam uma globalização de identidades

¹⁰⁴ Édouard Glissant sustenta que a criouliização diz respeito a choques, harmonias, distorções, recuos, atrações entre elementos culturais (2005, p. 21). Penso que entre John e Midnight ocorreu mais atração intercultural e harmonias do que choques, recuos e distorções, que obviamente ocorreram no primeiro estar-se diante do outro. Essa amizade crioula decorreu do compartilhamento de suas histórias de exílio e diáspora diante da intolerância lusitana.

em contato dialógico. Desse modo, como bem ressalta Roland Walter, em termos culturais, “a globalização pode ser vista enquanto encruzilhada mediada por transculturação: as diversas maneiras de elementos culturais se encontrarem e se renovarem no espaço *glocal*” (2008, p. 38, 39).

Glocal, ponto de entrecruzamento do global e do espacial, tanto que John e Midnight – ao fim do romance – não estão mais em Portugal, mas nos Estados Unidos, vindo a endossar uma transnacionalidade de pertença a todos os lugares geo-políticos do planeta e ao mesmo tempo a nenhum deles. Noutras palavras, “essas identificações traduzem uma identidade [tanto a de John quanto a de Meia-Noite] em processo porque constituída por posições *glocals*, ou seja, uma pertença translocal e transcultural” (Idem, 2008, p. 39); uma cidadania que compreende ou abarca todas diaspORIZAÇÕES possíveis. Dito de outro modo, “uma cidadania transcultural, multicultural, diaspórica, cosmopolita e transético-racial entre raízes e rotas” (Idem, 2008, p 40). Ou como sustenta Avtar Brah (apud WALTER, 2008, p. 43), trata-se de *diaspora space*, na condição dialógica de ser “a interseccionalidade de diáspora, fronteira, e des/locação [...] um ponto de confluência de processos econômicos, políticos, culturais e psíquicos”. Já o letramento de Midnight (aprendeu a ler a escrever por intermédio de John) é um prelúdio à emancipação cultural e intelectual dos negros sobre o discurso racista e escravocrata do Ocidente, que viria a ocorrer no século XX. O mesmo se pode dizer da filha dele, pois concerne profundamente à condição da mulher, que se sobrepõe à gama preconceituosa quanto à raça e ao gênero.

Passemos ao modo como John age como herdeiro da tradição judaica, que julgo ser distinto do de Midnight. Reconhecendo que seu antepassado Berequias Zarco vive dentro dele (do modo como Jacob vive no povo judeu, como comentei), John ao pensar nesse seu ascendente pergunta-se sobre o que deixar para os seus descendentes, depois de sua morte, do mesmo modo que seu antepassado Zarco legou para ele as iluminuras da capa de um manuscrito. John chega a pensar na possibilidade de entregar-lhes um retrato de Meia-Noite que fez em Alexandria (o que denota que seus descendentes deveriam seguir seu exemplo inter/transcultural com a diferença étnica). Sob o ponto de vista da crença judaica em Deus e na redenção final a

ser trazida pelo *Mashíach ben David* (Messias, descendente de Davi), que aprendeu de Benjamim, Jonh – segundo penso – converge para o conceito do marrano agnóstico, que Anita Novinsky, como vimos, chama de “alinhado”. Suas palavras têm um tom acentuadamente confessional, das quais transcrevo o seguinte excerto:

Acreditamos que somos criaturas do tempo, do espaço e de um lugar específico, quando não somos nada disso. Nestas últimas noites, tenho estado sentado no escuro, virado para Jerusalém, e vi isso com toda clareza. [...]

[...] Minhas filhas [...] contêm a mãe delas e a mim dentro de si [...].

Não acredito que haja uma vida eterna a seguir a esta, nem que nos vamos todos erguer no Monte das Oliveiras quando o Messias chegar. Pois o segredo é este:

O Messias está aqui agora e nós já estamos a viver no Monte das Oliveiras.

E assim, a vida é escrita no tempo presente, com a tinta que nos foi legada pelo passado. A morte também (ZIMLER, 2010, p. 309. Itálicos da versão portuguesa¹⁰⁵).

Vimos que Jacques Derrida ressaltou que a herança é passível de revisão por parte do herdeiro, o legado ancestral posto em dialética por ocasião do recebimento dos novos herdeiros geracionais (cada um respondendo de forma distinta ao ato de herdar). John não acredita na vinda redentora do Messias, ressaltando que o Messias, bem ao estilo do Judaísmo Reformista, surgido no século em que viveu o narrador-personagem, é uma era que a Humanidade deve impulsionar para a concretização de um mundo melhor e justo. No entanto, ao não falar sobre Deus, se cria ou não, fica a sugestão de um possível Teísmo, apenas crer na existência de Deus, mas não no *post-mortem*. Não obstante, mesmo tendo consolidado sua revisão religiosa diante do Judaísmo como herança religiosa, John, ainda assim, lia/ensinava a Torá às suas duas filhas, até mesmo o acendimento das velas de recebimento do

¹⁰⁵ “We believe we are creatures of time, space, and a specific place, when we are nothing of the sort. Over the last nights, I have sat in the dark, facing Jerusalem, and seen that plainly. [...]

My daughters [...] carry their mother and me inside them [...].

I do not believe that there will be life everlasting to follow, nor that we shall rise on the Mount of Olives when the Messiah comes. For the secret is this:

The Messiah is here now and we are already living on the Mount of Olives.

And so, life is written in the present tense, out of ink bequeathed to us from the past. Death too” (ZIMLER, 2004, p. 533, 534).

Shabat e algumas orações, e elas acendiam e rezavam: “às vezes, à noite, eu lia a Torá às duas meninas” (ZIMLER, 2010, p. 264¹⁰⁶).

Literalmente de uma noite para a outra, começamos a ter medo de exprimir em público as nossas opiniões sobre qualquer assunto, por muito insignificante que fosse. Eu nunca deixava que uma única palavra inglesa me saísse da boca quando estava na rua. Luna, Benjamim e eu deixamos de celebrar o jantar do Sabbath juntos. Em vez disso, Esther e Graça, à vez, acendiam as velas e eu dizia as [nossas] orações. Fechávamos as portas e as cortinas à noite (ZIMLER, 2010, p. 272¹⁰⁷).

Mas elas estavam mesclando seu Judaísmo (legado pelo pai) com uma aparente/dissimulada religiosidade católica, para despistar ao menos os traumas latentes e ancestrais da Inquisição, também legado – à guisa de memória genética – pelos seus antepassados, mas também aos observadores da vizinhança. Isso denota que John estava deixando as filhas decidirem como se portariam, posteriormente, como herdeiras da tradição religiosa judaica. Portanto, ele não impôs seu aparente agnosticismo para elas, vindo a corresponder ao marrano alinhado, cético, na classificação de Anita Novinsky, já apresentada nesta tese.

4.2 *Meia-noite ou o princípio do mundo* e seu bi/multilinguismo como projeto literário de desterritorialização/extraterritorialidade ambivalente de Richard Zimler

Como disse anteriormente, o romance *Meia-Noite Ou O Princípio do Mundo* é dividido em duas partes/blocos, pondo em destaque a identidade judaica na primeira e a identidade africana na segunda, mas se deve considerar que é uma questão de grau de enfoque narrativo, porque as identidades convivem em ambas as partes do romance de Zimler, interculturalmente. Na primeira parte ou volume do romance, no que tange à

¹⁰⁶ “At night I sometimes read to the girls from the Torah” (ZIMLER, 2004, p. 272).

¹⁰⁷ “Quite literally overnight, we were all afraid to voice opinions in public on any subject, no matter how trifling. I never let an English word pass my lips in the street. Luna, Benjamin, and I no longer celebrated Sabbath supper together. Instead, Esther and Graça took turns lightening the candles and I spoke our prayers. We kept our shutters and curtains closed in the evenings” (ZIMLER, 2004, p. 280).

língua, mesmo que aparentemente ocultado, sem grandes aparecimentos concretos no corpo do texto da narrativa romanesca, o hebraico tem sua presença, seja na explicitude do breve, seja na implicitude da dimensão.

As línguas nas quais o romance de Zimler foi escrito são o inglês e o português, línguas “maiores”, dentro das quais o hebraico realizará um deslocamento de sentidos, mesmo com sua ocorrência diminuta. Na segunda parte do romance, é o idioma boximane, que na voz narrativa da filha de Meia-Noite (Morri), assume um grau maior de enfoque. Através da leitura do romance, é notável que o uso do idioma boximane no corpo do texto narrativo seja mais predominante que o hebraico na primeira parte dele, no sentido de ter mais explicitude de ocorrência. Ainda assim, não há propriamente palavras ou frases escritas diretamente no idioma boximane, mas há uma intrusão textual no âmbito narrativo suficientemente eficaz para o veemente deslocamento linguístico proposto no romance. Vale ressaltar, nesse contexto, que o idioma boximane – em termos concretamente linguísticos de letramento, escrita, gramática – não existia até o momento em que Midnight é devidamente alfabetizado por Jonh e iniciado por ele no domínio da linguagem escrita. Essa iniciação à escrita não deixa de ter presente em suas letras o adorno do bestiário da comunidade afro-boximane, hibridizando a escrita rupestre ancestral com a escrita da língua “maior”, o inglês, na qual Midnight foi iniciado. Essa língua é legada por Meia-Noite para a sua filha Morri, na segunda parte/volume do romance, que assume o papel de narradora-personagem central, intercalando os capítulos dessa parte com John Zarco.

O hebraico, diferentemente do boximane, ocorre textualmente na narrativa, designando conceitos rabínicos e a Torá, por meio de poucas palavras, sendo – entretanto – mais presente, na primeira parte romanesca – por meio da ausência concreta, ou pela implicitude demonstrada pela simples menção a orações e ao ensino da Torá (este para Jonh e Midnight). Diante disso, mesmo que a língua hebraica esteja ausente de uma presença mais concretamente textual, o estado de *in absentia* gera uma sensação de *in praesentia* no leitor por meio dos conceitos expostos: as palavras presentes acabam orquestrando, de alguma forma, a presença na ausência. Portanto, a implicitude linguística de uma língua pode propor uma metáfora do *iceberg*:

suas dimensões mais profundas estão não na superfície, mas, sim, na profundidade da não-aparição na superfície do texto empiricamente perceptível pelo olho-humano-material.

Diante do exposto, o romance de Zimler possibilita uma análise que discuta as questões de identidade também no âmbito da língua e o seu uso no texto literário. Ou seja, partindo do pressuposto da impossibilidade de as línguas se manterem puras ou autóctones, sobretudo em tempos de transposições interculturais, impulsionadas pela globalização, os sentidos fechados de nacionalismo, nelas, é rasurado pelo deslocamento des-territorial(izante) gerado pela intrusão doutras línguas. Nesse sentido, as línguas boximane e hebraica têm um papel dissonantemente contestador das ligaduras estanques do nacionalismo nas línguas inglesa e portuguesa, desestabilizando suas atribuições de pureza étnica e mostrando que as línguas nascem de processos hibridizantes: as nações e suas línguas são implodidas pela disseminação dos sentidos, já que eles não podem ser controlados dentro do texto. Consequentemente, os sentidos são diasporizados, assim como a língua é sujeita à errância dos sentidos (DERRIDA, 1980). É precisamente partindo dessa reflexão derridiana, que Homi Bhabha (2005, p. 200/199) – em *O Local da Cultura* – expande esse conceito para falar da disseminação: “a sombra da nação se projeta completamente sobre a condição de exílio. Isso porque o conceito de “nação”, para Bhabha, denota “uma forma obscura e ubíqua de viver a localidade da cultura”, que, por exemplo, é “mais conotativa que 'país', “mais híbrida na articulação de diferenças e identificações culturais do que pode ser representado em qualquer estruturação hierárquica ou binária do antagonismo social” dos discursos de pureza étnica.

Consequentemente, a história da nação no Ocidente deve ser vista sob o contexto do exílio migratório. Noutras palavras, a diáspora se dissemina, se transforma “num tempo de reunião. Reunião de exilados, *émegrés* e refugiados, reunindo-se às margens de culturas 'estrangeiras', reunindo-se nas fronteiras”. Exemplificadas pela: “reunião nos guetos ou cafés dos centros da cidade; reunião na meia-vida, meia luz de línguas estrangeiras, ou na estranha influência da língua do outro, reunindo os signos de aprovação e aceitação”, culminando com a reunião do passado “num ritual de revivescência,

reunindo o presente” (BHABHA, 2005, p. 198-200). Assim, as bordas fronteiriças da resistência da língua, se que é que essa resistência existe, e sendo-o é fato ideológico, são atravessadas pela intrusão desterritorial de outras línguas, especialmente as ditas “menores”, que vão reconfigurar seus usos com uma “literatura menor”, através da “reunião de povos dispersos: com mitos, fantasias e experiências” (BHABHA, 2005, p. 198). Destarte, dentro da nação portuguesa, os povos africano e judaico impulsionam esse movimento de desterritorialização/extraterritorialidade com sua língua e cultura, os quais Richard Zimler utiliza para problematizar o conceito de língua-nação e seu pertencimento.

Em se tratando da literatura de expressão ou temática judaica, Hana Wirth-Nesher – a partir da experiência milenarmente migratória do povo judeu (já vista na Bíblia Hebraica, que funde hebraico com aramaico, a partir do pós-exílio babilônico) – sustenta que os escritores judeus produzem obras marcadas por uma *multilingual reading*. Essa leitura multilíngue é um “empreendimento histórico quando ele restaura não só os interesses da língua e das vozes de um período, mas também um empreendimento poético em seus olhos e ouvidos para a representação do 'estrangeiro'”. Também, como Wirth-Nesher ressalta, o multilinguismo judaico “é marcado por questões de sagrado e secular, exílio e lar, luto” numa materialização da língua “através da prece, da arte, bem como através de prática de tradução que têm caracterizado a cultura judaica” (2003, p. 111). Wirth-Nesher (In: KRAMER; WIRTH-NESHER (Ed.), 2003, p. 111) dá dois exemplos, nesse sentido:

Em Varsóvia [...], um judeu [ashkenazita] pode ter falado Ídiche em casa, rezado e estudado livros sagrados no Beit Midrash [Caso de Estudo] em hebraico e aramaico, feito transações comerciais em polonês e lido o mundo da literatura em russo ou em alemão. Em Alexandria [...], um judeu [sefaradita] pode ter falado francês em casa, rezado e estudado em hebraico e aramaico, lido um jornal em ladino [djudeo-espanyol] e conduzido sua vida profissional em árabe.

Assim, não se trata apenas de línguas diferentes serem usadas, mas de, também, uma negociação de identidades que cada uso de uma língua pode demandar de seu usuário no cotidiano, seja religioso, seja secular. No

caso judaico, conforme Cynthia Ozick, parafraseada por Wirth-Nesher, a materialização do hebraico no texto literário em inglês (ou em português) irá transmoldar o inglês e o português em línguas susceptíveis à expressão da experiência judaica (In: BIALE; GALCHINSKY; HESCHEL (Ed), 1998, p. 220). Destarte, os escritores judeus norte-americanos têm o intento de preservar algum signo linguístico da diferença cultural, seja a sonoridade do hebraico, do iídiche, do ladino, seja a intrusão do alfabeto hebraico no corpo do texto literário (Idem, p. 221). Esse fenômeno linguístico em sua textualização literária inscreve “traços da fala imigrante em sua escrita, por reter um acento de etnicidade”, de forma que “com o inglês [ou o português] como língua nativa, mas não sua única língua pátria, esses autores são todos tradutores no sentido cultural mais amplo” (Idem, p. 115). Portanto, é uma experiência de escrita textual que vai do bilinguismo para o multilinguismo como consequência das negociações interculturais decorrentes da experiência diaspórica, visto que o inglês e o português, no caso de Richard Zimler, são passíveis de intercambiar traduções culturais, não só em seu trânsito dual, mas também na hibridização com as chamadas línguas “menores” (seja o hebraico, seja o boximane).

No romance, há uma série de recortes de fatos marcantes que demonstram a desterritorialização/extraterritorialidade da língua “maior” em sua condição nacional. A aparição da palavra “marrano” logo no início (ZIMLER, 2010, p. 12-14; 2004, p. 10/19), quando a Tia Beatriz é espancada, é um aporte inicial da compreensão da presença da experiência judaica no decorrer da obra, que traz à tona o preconceito étnico da intolerância em Portugal, a cujo contexto se junta Meia-Noite, que – segundo o algoz inquisidor – deveria ser queimado junto com os cripto-judeus da cidade do Porto: africanos e judeus partilhando e enfrentando o radicalismo religioso. Consequentemente, a perseguição movida em terras lusitanas contra a comunidade judaica portuguesa desestabiliza a história portuguesa através da história desse “elemento estranho/estrangeiro” dentro do país. Mesmo não sendo hebraica, a palavra “marrano” remete para a perseguição contra os judeus portugueses e espanhóis, sendo, no entanto, desterritorializada da origem espanhola para ser ressignificada em hebraico como *mar annus* (forçado amargo), para designar

uma pessoa judia que foi compulsoriamente obrigada a abandonar sua fé sob pena de morte, como vimos anteriormente.

O hebraico aparece inicialmente num momento extremamente dramático da narrativa: Lourenço Reis, o fanático inquisidor, se reúne com uma turba furiosa diante da residência das irmãs Graça e Luna Oliveira, (cripto)judias portuguesas, exigindo a rendição dos presentes nela, incluindo Meia-Noite, para a fogueira. Nessa tensão veemente, que Luna murmurou esta pergunta: “O que é que fazemos se ele arrombar a porta? Graça estava a murmurar freneticamente para si própria numa mistura de português e outra língua que eu não compreendia. Apanhei a palavra *Adonai*” (ZIMLER, 2010, p. 149¹⁰⁸). *Adonai*, meu senhor, em hebraico, é usado precisamente na hora da prece como modo de pronunciar/evocar o Tetragrama *Yud-Hê-Vav-Hê* – YHVH, cuja pronúncia original se perdeu. Na tensão crítica do momento, Graça ergue uma prece a Deus, como judia, momentaneamente sem o simulacro cristão-novo. Esse ato é marco de desterritorialização da etnicidade da língua portuguesa pela “intrusão” estrangeira judaica e ao mesmo tempo uma reterritorialização da identidade judaica em solo lusitano. Conforme Guattari e Rolnik:

O território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga e até sair do seu curso e se destruir. A espécie humana está mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios “originais” se desfazem ininterruptamente com a divisão social do trabalho, com a ação dos deuses universais que ultrapassam os quadros da tribo e da etnia, com os sistemas maquínicos que a levam a atravessar cada vez mais rapidamente, as estratificações materiais e mentais (apud , 1986, p. 323).

Vale ressaltar que para Deleuze e Guattari, desterritorialização e reterritorialização andam de mãos dadas. Ademais, ainda conforme eles:

Não se deve confundir a reterritorialização com o retorno a uma territorialidade primitiva ou mais antiga: ela implica necessariamente um conjunto de artifícios pelos quais um

¹⁰⁸ “ ‘What shall we do if he breaks in?’ Graça was mumbling frantically to herself in a mixture of Portuguese and another language I did not understand. I caught the word *Adonai*” (ZIMLER, 2004, p. 154, 155).

elemento, ele mesmo desterritorializado, serve de territorialidade nova ao outro que também perdeu a sua (1996, p. 41).

Há outro uso do hebraico que dialoga com essa reflexão de Deleuze e Guattari: o Sr. Benjamim disse para John usar o mundo como um *erúv* simbólico: “farás de todo o mundo o teu *erúv* – a tua casa simbólica” (ZIMLER, 2010, p. 287¹⁰⁹). *Erúv* é uma palavra hebraica que significa literalmente “mistura”. Ela diz respeito, inicialmente, a uma cerimônia, cuja origem é atribuída ao rei Salomão, por meio da qual se pode carregar/transportar dentro do domínio delimitado pelo *erúv* o que geralmente, no Shabat e nas Festas, não se pode transportar da esfera privada para a esfera pública, sendo esse o *erúv rratserôt* – mistura de pátios. Consequentemente, mediante o *erúv*, um domínio privado – ao se fundir com o público – faz aquele ser um domínio particular alargado, para permitir o transporte de objetos no Shabat e nas Festas. Esse alargamento das fronteiras no Shabat chama-se *erúv terrumím* (mistura das fronteiras), de modo que “o lugar torna-se com isso um lar simbólico” (UNTERMAN, 1992, p. 91), devendo-se deixar duas refeições no limite fronteiro e geralmente cercado por um muro real ou simbólico.

O Sr. Benjamim disse para John fazer do planeta seu *erúv* simbólico, para denotar um aporte para os fluxos constantes de uma cidadania diaspórica, em constantes fluxos e refluxos de desterritorialização e reterritorialização. Nesse contexto, o *erúv* é a territorialização do extraterritorial (o fora-público que se torna privado, para as passagens territoriais). Esses processos-conceitos de Deleuze e Guattari, de fato, correspondem à cidadania diaspórica. Lembro aqui o título-ensaio-pensamento de Édouard Glissant: *Il n'est frontière qu'on n'outrepasse*, publicado no *Le Monde Diplomatique*, em 2006. Assim, como atesta Glissant, as fronteiras são ultrapassáveis. As fronteiras da cidadania clássica passam por uma dilatação transcultural, uma anexação do fora no/com o dentro, numa palavra, a cidadania é hifenizada. O imperativo de Benjamin para John, fazer do mundo seu *erúv* simbólico, é uma conclamação para que ele instaure novos passaportes de (trans-)passagens de um cidadão diaspórico. Portugal e os Estados Unidos fundem-se nessa aglutinação

¹⁰⁹ “Make all the world into your *eruv* – your symbolic home” (ZIMLER, 2005, p. 296).

transnacional da identidade de John. Nesse sentido, Michel Laguerre, em seu livro *Diasporic Citizenship: Haitian Americans in Transnational America*, atesta que as migrações étnicas têm suscitado uma revisão acentuada do conceito clássico de cidadania, “de modo que possa refletir o mundo transnacional em que nós vivemos”. Segundo Laguerre, há um foco simplista na idéia de etnicidade e nesse conceito tido como certo de cidadania. Assim, é demasiado simplório asseverar que só há uma única forma de cidadania, que consiste, em termos clássicos: “um *status* legal com um pacote de direitos adquiridos por meio do nascimento (*ius soli*), através de descendência (*ius sanguinis*), ou através da naturalização (*ius domicilli*)”. Todavia, “na realidade, há vários tipos de cidadania e muitas formas de práticas [dela]”, que consiste fundamentalmente na “capacidade do cidadão diaspórico ser um membro produtivo tanto da terra natal quanto do país de residência”, embora as pessoas restritas ao conceito de cidadão clássico não admitam essa dilatação trans-étnico-local. É porque “o conceito de cidadania diaspórica acrescenta o aspecto transnacional à definição clássica de cidadania”. Desse modo,

Nós concebemos a cidadania diaspórica como a situação do indivíduo que vive fora das fronteiras do Estado-Nação ao qual ele ou ela tinha mantido uma antiga e primeira lealdade, [indivíduo] que experiencia através da migração transnacional (ou do redesenho das fronteiras da terra natal) a realidade subjetiva de pertencimento a dois ou mais Estados-Nação (LAGUERRE, 1998, p. 12, 13).

E John, como reflexo ficcional da cosmovisão identitária de seu criador-autor, faz essa nova conceituação de cidadania também dizer respeito aos escritores, precisamente com o fito na questão da alteridade. Assim, como afirma o crítico literário norte-americano de origem portuguesa Nelson Vieira, por meio de suas obras literárias, “os escritores cruzam fronteiras culturais simbólicas e reais, uma espécie de desterritorialização em que a ótica da alteridade ilustra, ilumina e exemplifica outras diferenças e minorias”, de tal forma que “as diversas posições de alteridade produzem novos pontos de conhecimento sobre uma cultura, frequentemente despercebidos” (In: GRIN; VIEIRA (Org.), 2004, p. 88). O John judeu e o Meia-Noite africano, nas negociações identitárias que empreendem no decurso do romance,

estabelecem um diálogo das diferenças por meio de pontos de similitudes que frisam o particular enquanto particular como a afirmação delas.

Voltando à presença, no romance de palavras-expressões hebraicas desterritorializantes, há a palavra *Kadish*. Só que essa palavra, mesmo tendo sido incorporada ao uso linguístico hebraico, é de origem aramaica, cujo significado é “sagrado”. O *Kadish* é, como foi mencionado no Capítulo 1, uma prece de exaltação do Eterno e de sua santidade (*kedushá*), dita após finalização de alguma parte dos serviços religiosos, após o falecimento de um parente ou em um aniversário de morte (*narralá* ou *meldado*, no rito sefaradí; *iohrtzeit*, no rito ashkenazí). É muito conhecido como prece dos enlutados. “Foi composto em aramaico para que pudesse ser dito pelas pessoas simples, que não sabiam hebraico”, ou “que não haviam aprendido hebraico o bastante para utilizá-lo nos serviços religiosos” (UNTERMAN, 1992, p. 141/30). Conforme o professor Alan Unterman, o aramaico é uma língua semítica que tem parentesco com o hebraico (por exemplo, *kadôsh* é “santo” ou “sagrado”, em hebraico, e *cadish* o é em aramaico), sendo falado por todo Oriente Próximo “e tornou-se parte integrante da cultura linguística judaica” (1992, p. 29), especificamente durante e após o período do Exílio Babilônico de setenta anos. Nesse tocante, conforme o rabino Alfred Kolatch, em seu livro sobre os porquês do judaísmo, “por cerca de mil anos, desde o tempo de Esdras no século V a.e.c. até bem depois do final do período talmúdico, o aramaico era o idioma comum dos judeus na Babilônia e na Terra de Israel” (2001, p. 78). Com sua inclusão no uso linguístico judaico, o aramaico ocasionou um bilinguismo nos textos judaicos, começando pela Bíblia Hebraica: “Grandes seções da Bíblia (os livros de Daniel e de Esdras [como partes de Ester e Neemias]) são em aramaico, como o são os textos do Targum e da maior parte do Talmud”, bem como as partes das rezas “voltadas para uso popular” (UNTERMAN, 1992, p. 30).

No romance, a sobredita reza é recitada por John, após homens africanos haverem feito uma cova na terra para enterrar Weaver. O *Kadish* é pelo próprio Weaver, um ex-escravo morto na operação de fuga liderada por John Zarco na Carolina do Sul, para libertar os escravos dessa localidade (ZIMLER, 2011, p. 458; 2004, p. 477). John era o único judeu presente. De

acordo com o costume haláquico, é necessária a presença de dez homens judeus (o *minián* – quórum) para que o *Kadish* seja rezado. Não obstante, John – sob as circunstâncias excepcionais em que se encontrava – e visando tratar essa reza judaica universalmente, faz uma exceção e diz o *Kadish* pela elevação da alma de Weaver. Como John poderia fazer isso? Conforme o rabino Alfred Kolatch, um judeu convertido (prosélito, antes fora um não-judeu), segundo a tradição rabínica, pode dizer o *Kadish* por seus pais não-judeus, visto que seus laços não devem ser cortados com eles, conforme o mandamento da honra devida a eles. Kolatch atesta que os sábios rabinos “observaram que o *Cadish* é uma oração universal”, pois, por meio dele, “o enlutado reafirma sua crença na bondade Divina e que a vida vale a pena”, de modo que essa prece “é uma expressão de esperança e fé que pode ser pronunciada com propriedade por qualquer um em favor de outra pessoa” (1998, p. 146). Outrossim, o rabino Maurice Lamm, sem seu livro *Jewish Way in Death and Mourning*, conforme citado por Kolatch, “indica que a opinião atualmente seguida pelos ortodoxos é de permitir a recitação do *Cadish* junto à sepultura ‘a um amigo e também um gentio digno, desde que um *minián* devidamente constituído esteja presente” (1998, p. 375).

À vista disso, visto que John teve inúmeras aulas/lições (*shiurím*) de judaísmo com o Sr. Benjamin, certamente ele aprendeu esse expediente sobre a possibilidade de o *Kadish* poder ser dito para um não-judeu. Portanto, mesmo sem um *minián* judaico, John sob as circunstâncias naquele momento fatídico disse o *Kadish* por Weaver, pois era um amigo e um não-judeu africano digno. Essa atitude de John Zarco é uma concretização da definição que a filha de Midnight lhe conferiu quando o conheceu: “HOMEM branco com memória para os negros” (ZIMLER, 2011, p. 424. Caixa alta da versão portuguesa¹¹⁰). Diante do exposto, como não lembrar, à guisa de evocação, o rabino Abraham Joshua Heschel com o pastor Martin Luther King nos Estados Unidos lutando contra o preconceito racial?

Na segunda parte do romance, a filha de Midnight faz uma desterritorialização dentro do inglês no plano interno narrativo do romance (porque Morri nasceu nos Estados Unidos). Esse aspecto diz respeito ao fato

¹¹⁰ “A white man with a memory for black faces” (ZIMLER, p. 438).

de que, segundo Deleuze e Guattari, há “graus de desterritorialização que se acrescentam uns aos outros, picos que se conjugam uns com os outros” (1995, p. 104). Não obstante, o romance zimleriano possibilita uma compreensão de vermos a desterritorialização da forma clássica do romance histórico. Por meio da intrusão de outras formas (romance de formação e romance policial) e por meio de uma superposição de outras identidades (judeus, negros, árabes e indianos) para desconstruir a celebração de um território nacional específico, de uma nacionalidade específica, seja a portuguesa, seja a norte-americana. Esse experimentalismo na estrutura romanesca dialoga com o conceito de “espírito migrante”, de Pierre Ouellet, que engloba narrativa, memória, identidade e diáspora ao mesmo tempo, uma abrangência que mostra forma e conteúdo experimentados por meio do uso desse conceito. Isso porque, segundo Pierre Ouellet, no geral, “as narrativas de migração são histórias de despojamento e desapropriação”, que consistem numa “perda do eu”, a qual, “mais do que aumentar o sujeito de uma alteridade para libertá-lo de suas raízes, estende-se no tempo e no espaço, dando outro lugar e outra memória”. Por conseguinte, conforme Ouellet, “suas fronteiras interiores [do sujeito] e exteriores saltam umas após outras liberando uma passagem para algo que pode transformá-la, moldar novamente essa passagem, a partir de um *background* diferente”. Assim, “o estado de migrância denota uma instabilidade do sujeito quanto ao território [interior e exterior] e ao tempo aos quais se supõe pertencer”, de modo que “lugares e tempos se mesclam nele, numa espécie de mestiçagem e hibridização de espaços e de memórias” (OUELLET, 2003, p. 24). À memória judaico-portuguesa de John Zarco se funde a memória africana de Midnight, a memória do povo bosquímano. Essa mescla quando passada para a forma narrativa gera uma narrativa mesclada e superposta, como os movimentos interiores migratórios que experimentamos no nosso cotidiano, quando lembramos outras memórias identitárias na nossa. Portanto, o romance zimleriano é híbrido na forma e no conteúdo; na forma para questionar a definição clássica de romance (histórico) e no conteúdo para mesclar várias identidades (geralmente, as “menores”) como questionamento da identidade étnica “maior”, seja a portuguesa, seja a estadunidense.

John e Morri, nessa segunda parte do romance, juntam seus graus/modos de desterritorialização por meios de suas culturas ditas menores nos Estados Unidos. Ela ocorre por intermédio do uso da linguagem bosquímane, que aprendeu do pai (este tendo aprendido de John), gerando uma língua atravessada pela identidade afro-bosquímane no sofrimento da escravidão vivida nos Estados Unidos, no século XIX. Para Edouard Glissant: “o multilinguismo não supõe a coexistência das línguas, nem o conhecimento de várias línguas, mas a presença das línguas no mundo na prática de sua própria língua; é isso que chamamos de multilinguismo” (2013, p. 45). Paralelamente, essa “intrusão” desterritorializante do bosquímane tem um escopo, que é ser um ato de memória através da palavra, da escrita narrada, porquanto a oralidade bosquímane, em sua transmissibilidade por meio da linguagem verbal não-escrita, seria ou poderia ser silenciada completamente pela ideologia escravocrata. Diante disso, Morri, a filha de Midnight, após a morte da mãe e o sumiço do pai, é compelida a escrever sua narrativa, corporizar em texto a opressão vivida por ela e seu povo, porque, nesse contexto, a voz é uma enunciação que passa, mas a palavra escrita é um enunciado que permanece:

A Mamã morreu com as febres há sete anos, em Julho de 1817. O Papá foi o segundo a ir embora. Deixou-me completamente sozinha passados três anos e meio. Depois disso, eu era a única que restava da nossa família. É por isso que tenho de escrever estas coisas. Caso contrário, ninguém saberia nada de nós e isso seria a mesma coisa do que sermos engolidos pela terra. Como se nunca cá tivéssemos estado (ZIMLER, 2010, p. 294¹¹¹).

Por ora, nas minhas pesquisas e durante a redação deste trabalho, não encontrei que boxímanes tenham sido enviados como escravos para a Carolina do Sul. Assim, cuido que Richard Zimler ficcionaliza a ida do boxímane Midnight para o sul dos Estados Unidos, onde se casa mui provavelmente com uma africana não-boxímane: a filha apenas diz que a mãe

¹¹¹ “Mamma died of the fevers seven years ago, in June of 1817. Papa was the next to go. He left me all alone three and a half years later. After that, I was the only one from my family still around. That’s why I just had to write these things down. Otherwise, nobody’d know anything about us, and that would be like being swallowed up by the ground. Like we were never here” (ZIMLER, 2004, p. 304).

“veio da África” (ZIMLER, 2011, p. 293¹¹²). Consequentemente, Morri, filha desse relacionamento, é uma afro-estadunidense-boxímane. Sua participação efetiva como narradora na segunda parte do romance, como dito, desencadeia outro grau/modo desterritorializante, assim como o também narrador John, com a cultura judaica através do hebraico/aramaico. Nisso há outro aspecto de relevância ficcional para o romance *Meia-Noite ou o princípio do mundo*: Zimler mostra a formação do *Black English* como outro processo-grau de desterritorialização dentro do inglês norte-americano no âmbito linguístico (as personagens estão na Carolina do Sul, não no Porto), mas que atinge o português enquanto estranhamento étnico para os leitores lusitanos etnocêntricos. Mesmo assim, como veremos a seguir, a versão portuguesa do referido romance soube captar a desterritorialização causada pelos africanos, de modo que colocarei as versões inglesa e portuguesa lado a lado nas citações:

N'há ninguém mais ruim qu'aquele homem, costumava murmurar a minha mãe. E se me perguntarem, ela tinha razão. [...] Sim, Patão. Eu só fazê o qu'ó Patão diz. Às vezes, falo assim à frente dos brancos, uma vez que eles não apreciam muito que eu fale como se tivesse alguma educação. Mas o meu Papá conquistou a possibilidade de eu aprender a ler e a escrever quando eu mal tinha acabado de gatinhar (ZIMLER, 2011, p. 292, 293).

Ain't nobody look maw o'nerly den dat man, my mamma used to whisper. And if you ask me, she was right. [...] Yes, Massa, I's do jus' what ya seh, Massa.... I talk like that sometimes in front of the white folks, since they don't much appreciate me speaking like I've got any education. But my papa won me the chance to read and write when I was barely done crawling (ZIMLER, 2005, p. 303).

A desterritorialização balbucia sua desconstrução enquanto linguagem: africanos escravizados, no mesmo movimento, principiam seu processo de reterritorialização na África deslocada para o inglês e, por extensão, para a cultura estadunidense. Parafraseando George Steiner, a extraterritorialidade, inicialmente marcada por se estar linguisticamente “desabrigado” da língua materna para a língua de produção do *Black English*, em estado consequente de hesitação fronteira, não é de todo fatídico para os

¹¹² “Came over from Africa” (ZIMLER, 2005, p. 303).

africanos escravizados. Seu sofrimento exílico é uma semente (lembramos o étimo grego de *diásporas*: espalhar semente) de uma afro-territorialidade (para) dentro da língua e da cultura norte-americana, mesmo que os algozes escravocratas nem sequer vislumbrassem essa semente diasporicamente fecundadora: o *Master* virou *Massa* na língua afro-inglesa-norte-americana; segundo Glissant, “a criouliização compreende e supera todos os contrários possíveis” (2005, p. 506). Assim, a despeito de os escravizados haverem passado por uma ruptura traumática (com separação forçada da África), exemplar na história do mundo moderno, paradoxalmente, como atesta Stuart Hall, sucedeu uma sobrevivência hibridizante da cultura afro em e através dos seus descendentes (1996, p. 70):

Silenciada aparentemente além da memória pela força da experiência da escravidão, a África, na realidade, fez-se presente em toda parte: na vida cotidiana e costumes das senzalas, nas línguas e linguajares da grande lavoura em nomes e palavras frequentemente desconectados de suas taxinomias [sic], nas misteriosas estruturas sintáticas através dos quais eram faladas as outras línguas, nos contos e histórias narrados às crianças, nas crenças e práticas religiosas, na vida espiritual, nas artes e artesanato, nas músicas e ritmos da sociedade escravista e pós-emancipação. África, o significado que não podia ser representado diretamente na escravidão, manteve-se e se mantém como “presença” não dita e indizível na cultura” (HALL, 1996, p. 72).

Édouard Glissant, por sua vez, também confirma a reflexão de Hall:

Os africanos, vítimas do tráfico para as Américas, transportaram consigo para além da Imensidão das Águas o rastro/resíduo de seus deuses, de seus costumes, de suas linguagens. Confrontados à implacável desordem do colono, eles conheceram essa genialidade, atada aos sofrimentos que suportaram, de fertilizar esses rastros/resíduos, criando, melhor do que sínteses, resultantes das quais adquiriam o segredo. As línguas crioulas são rastros/resíduos singrados na grande bacia do Caribe e do oceano Índico (2005, p. 71).

A afinidade diaspórica, gerada pela similitude da experiência traumática de exílio, que judeus e africanos compartilham historicamente, é maior que as diferenças na expressão de suas respectivas particularidades culturais (suas respectivas desterritorializações produziram, por exemplo, os

dialetos “línguas menores” Ladino, Iídiche e o *Black English*, dentro das “línguas maiores”). A universalidade é intrínseca à condição humana, de modo que, inevitavelmente povos iriam/irão, de alguma forma ou de outra, compartilhar afinidades em seus dramas históricos, resultando na convergência entre o eu e outro e vice-versa. Conseqüentemente, essas afinidades colocarão a diferença a serviço da semelhança: “o diverso são as diferenças que se encontram, se ajustam, se opõem, afinam-se e produzem o imprevisível” (GLISSANT, 2005, p. 99), pois “no encontro das culturas do mundo, precisamos ter a força imaginária de conceber todas as culturas como agentes de unidade e diversidade libertadoras, ao mesmo tempo” (Idem, 2005, p. 73).

5 A SAGA TRANSCULTURAL DA FAMÍLIA ZARCO NO ROMANCE GOA OU O GUARDIÃO DA AURORA

Nesse terceiro romance do seu Ciclo Sefaradita, embora o último de uma trilogia mais específica que foca prioritariamente o período de extensão histórica da Inquisição com – em geral – duas identidades étnicas em paralelismo intercultural, Richard Zimler – dando prosseguimento ao seu projeto literário inter/transcultural – dessa vez coloca a condição judaica lado a lado com a condição indiana, na colônia portuguesa de Goa, no século XVI. A saga da família luso-judaica Zarco é continuada diaspórica e geracionalmente com o descendente Tiago Zarco, que foi preso pelos tribunais inquisitoriais e divide sua cela com um indiano, com quem compartilha seus dissabores e também a cultura judaica, estabelecendo um diálogo entre Judaísmo e Hinduísmo/Jainismo, ambos vitimados pelo punhal inquisidor. Diálogo também iniciado pela cozinheira hindu da família Zarco, em Goa. Assim, a análise desse terceiro romance zimleriano compreenderá as identidades e as memórias judaica e hindu/jaina nesse contexto de perseguição e intolerância religiosas.

Já no processo de desterritorialização/extraterritorialidade da língua, o hebraico e o idioma hindu desempenham esse papel determinante, trazendo em seu bojo a cosmovisão das diferenças culturais refletidas nessas respectivas línguas.

5.1 Diáspora sefaradita em Goa, memórias da perseguição inquisitorial e identidades-duplas: a condição judaica e a indiana em diálogo

[...] ficávamos em pé de igualdade nesse período que passaríamos juntos. [...] A nossa união parecia um sonho [...]. Tiago Zarco, narrador-personagem, sobre seu companheiro de prisão hindu Ravindra (ZIMLER, 2011, p. 20/23).

Tenho orgulho de ter feito o possível para indianos e judeus - que foram perseguidos e presos - a "falar" para leitores modernos por intermédio desse romance. Penso que isso é importante porque não quero que o sofrimento deles - e seu heroísmo - sejam esquecidos (Richard Zimler. Entrevista ao *Rediff India Abroad*, em setembro de 2005).

Em uma quebra cronológica, o romance *Goa ou o guardião da aurora*, faz um retorno do século XIX, tematizado pelo romance *Meia-Noite ou o princípio do mundo*, para o final do século XVI. Essa ruptura sugere, sob o ponto de vista cronológico, mas não do projeto estrutural da trilogia romanesca, uma continuidade do *Último cabalista de Lisboa*. Noutras palavras, se formos levar em conta o critério cronológico: o romance *Goa ou o guardião da aurora* seria o segundo romance do Ciclo Sefaradita de Zimler, e não *Meia-Noite ou o princípio do mundo*. Essa continuidade dialogicamente intrínseca é justificada pela proximidade geracional do Zarco de Goa do Zarco de Lisboa, não tendo a distância de cerca de três séculos, como acontece com Jonh Zarco, do romance *Meia-noite ou o princípio do mundo*. Assim, o primeiro e o terceiro romances do Ciclo Sefaradita, se formos pôr o critério cronológico de gerações, estão mais vinculados a ponto de poderem ser o primeiro e o segundo desse ciclo, mas Zimler rompeu com a ideia de cronologia, fato formalmente relevante para, talvez, sugerir a ideia de releitura do tempo histórico. A propósito desse tempo histórico, tematizado em *Goa ou o guardião da aurora*, convém que

mostre a origem, a vivência e a perseguição à comunidade judaica em Goa¹¹³, em suas idiossincrasias históricas, partindo de uma contextualização histórica dessa região. Esse informe, à guisa de contextualização, foi retirado do livro *História de Goa: de Afonso de Albuquerque a Vassalo e Silva*, publicado em 2012.

O que levou Portugal a Goa? Quais foram seus reais interesses nessa região? Duas razões fundamentadas no aspecto político-econômico e depois no aspecto religioso. Neste excerto, Pedro Avelar deixa patente essas razões, notadamente inseridas no contexto de Goa no que diz respeito à expansão da empreitada portuguesa para derrotar o comércio muçulmano então vigente, que era extremamente próspero, após a consolidação do domínio islâmico depois de 1471:

Goa, pela sua posição na costa ocidental da Índia, foi um dos grandes objectivos da expansão portuguesa de inícios do século XVI. Quem dominasse Goa, dominava grande parte do comércio marítimo do Índico. Era essa a prioridade dos portugueses quando chegaram a Índia: obter o máximo de lucro com o comércio marítimo (e só depois a expansão do cristianismo). Quando ali chegaram, os portugueses não encontraram povos selvagens, antes se depararam com populações civilizadas e bem organizadas, possuindo crenças e tradições antiquíssimas. Não eram inferiores aos ocidentais em quase nada, excepto talvez nas técnicas militares, em particular na sua componente naval.

Até ser conquistada pelos portugueses, Goa foi sucessivamente dos Máurias, dos Kadambas, dos Hindus e dos Muçulmanos. Quando estava sob dominação hindu e pertencia ao império de Vijayanagar, Goa era uma cidade rica e densamente povoada, com um comércio próspero e uma paisagem material magnificente, constituída por edifícios majestosos. Em 1471, toda aquela região foi invadida pelos muçulmanos do Sultanato de Bahmani, que depois se fragmentou em cinco estados, passando Goa a fazer parte do reino de Bijapur, liderado por Hidalcão, também chamado Sabaio. Apesar de continuar com uma população maioritariamente hindu, Goa tornou-se um ponto importante de onde irradiavam muitos dos muçulmanos em peregrinação para Meca. Nas margens do Madovi, um dos rios que banham Goa (o outro é o Zuari), passou a ver-se também uma mesquita sumptuosa e um estaleiro bem equipado.

¹¹³ Nesse período, Goa fora a capital do Estado da Índia, localizada estrategicamente no litoral ocidental indiano. Ela constituía as terras dominadas por Portugal, cuja extensão ia da costa oriental africana até Extremo-Oriente.

A partir do momento em que Vasco da Gama chegou à Índia, os portugueses tornaram-se, para os muçulmanos, perigosos concorrentes no comércio do Índico (além de inimigos da sua fé). Através das feitorias e das fortalezas colocadas em pontos estratégicos, resultado das alianças que estabeleceram com alguns governantes locais, os portugueses começaram a contrariar o domínio muçulmano e em 1510, com Afonso de Albuquerque a comandar as tropas, conquistaram Goa (o que permitiu incluir a Índia no final do título que definia os monarcas portugueses: “Reis de Portugal e dos Algarves de aquém e de além-mar em África, Senhores da Guiné e da Conquista e navegação e comércio da Etiópia, Arábia e Pérsia e da Índia”) (AVELAR, 2012, p. 5).

Depois da consolidação colonial no âmbito comercial, veio o assentamento religioso, sob a égide do decreto real lusitano de D. João III. Anteriormente, no reinado de D. Manuel I, a coroa portuguesa, segundo Avelar (2012), demonstrava certa permissibilidade respeitosa para o direito dos habitantes e os costumes de Goa, de modo que as atividades catequizantes não eram compulsórias. Diante desse contexto de tolerância, houve durante certo tempo em Goa uma convivência mútua das variações culturais, desde que houvesse pagamento de imposto, somando-se a isso o trabalho agrícola, o direito consuetudinário e a administração portuguesa sobre a região. Esse relativo respeito durou até perto de 1540. Na gênese de seu fim estão variados motivos: a ausência de referencial católico dos indianos que ocasionou a mestiçagem de homens portugueses com mulheres indianas (mesmo com o envio de algumas poucas mulheres portuguesas com a autorização da coroa, as quais não os satisfaziam).

A mestiçagem passou a ser considerada pelo Catolicismo como um pecado de concupiscência, concubinato e perversão sexual. Para a Igreja, a devassidão grassava Goa, porquanto seus habitantes, devido ao clima temperadamente quente da localidade, se locomoviam seminus, sobretudo em ambientes públicos. Esse fato, muito agravante, provocava impetuosa atração dos portugueses pelas mulheres exóticas locais, tanto as natas quanto as já mestiças, quiza pelo fato de as indianas não serem expostas às doenças, como era a situação das mulheres lusitanas (AVELAR, 2012). Ademais, as atenções germinantes de intolerância por parte da igreja lusitana iniciaram suas atividades vinte anos antes do estabelecimento da Inquisição em Goa. Em

1540, com toda a avidez catequética, a igreja destruiu os templos indianos e mesquitas muçulmanas existentes em Goa, contabilizando-se a destruição de trezentos templos, apesar de muitos terem salvo imagens religiosas, colocando-as fora do domínio lusitano. Assim, a partir de 1540, o número de igrejas, capelas, ermidas e mosteiros de Goa crescia exorbitantemente (só havendo quatorze até então), de modo que em 1541, o vigário-geral local ordenou o confisco dos terrenos desses templos, os quais foram entregues às ordens religiosas (AVELAR, 2012). À vista disso, instaurou-se um fanatismo religioso sem precedentes em Goa, vindo a ceifar uma convivência intercultural de respeito à alteridade. Todavia, conforme Patrícia Souza de Faria, “o fluxo migratório de judeus e de cristãos-novos para a Ásia estimulou a criação do tribunal do Santo Ofício de Goa¹¹⁴, em 1560, para perseguir e julgar, sobretudo, os cristãos-novos concebidos como judaizantes” (2008, p. 284). Esse é, pois, o motivo principal do estabelecimento dos tribunais inquisitoriais em Goa, não necessariamente a mestiçagem dos portugueses com as indianas, ou os códigos indumentários da forma de conduzir-se dos indianos, embora esses motivos estejam dentro do arcabouço do fito português em controlar a região mais severamente através desses tribunais.

Após o fim de um período de tolerância religiosa em Espanha e em Portugal, respectivamente, por causa das políticas de “limpeza de sangue”, culminando com as conversões forçadas, as perseguições mediante o punhal inquisitorial, muitas levas migratórias de comunidades judaicas ibéricas viram na Índia um horizonte esperançoso de dias melhores. Por conseguinte, essas comunidades fincaram suas tendas exílicas na Índia, tempos depois dos fatídicos anos de 1492 (decreto de conversão força e expulsão na Espanha) e de 1496-97 (decreto em Portugal, com prazo de dez meses). Diante desses dados episódicos, os deslocamentos diaspóricos das comunidades de judeus e de cristãos-novos abarcaram uma variedade de espaços étnicos: Itália, Flandres, Turquia, Índia, Magreb e as Américas (obviamente incluindo o Brasil).

¹¹⁴ A autora menciona o fato de que o estabelecimento dos tribunais do Santo Ofício em Goa é algo atípico porque “em nenhum outro domínio colonial português houve o estabelecimento formal de um tribunal inquisitorial” (2006, p. 284); o que havia eram as visitas inquisitoriais por meio de representantes oficiais para apurar os casos de heresia e os condenados serem levados para as penalizações nos lugares em que existiam tais tribunais.

A chegada à Índia até por volta de 1530 foi marcada por uma moderação quantitativa, conforme Souza de Faria (2008, p. 287), baseando-se em Ana Cannas da Cunha, considerando-se que as razões dessa chegada das comunidades de judeus e cristãos-novos não eram norteadas apenas pelo sofrimento exílico, mas também “pelas oportunidades oferecidas pelas atividades comerciais, pelas lucrativas trocas realizadas no Oriente e pela expectativa de ocuparem um cargo no aparelho administrativo, judicial, militar e político do Estado da Índia”. Portanto, fatores sócio-político-econômicos impulsionaram, também, as migrações das comunidades de judeus e de cristãos-novos para a Índia, especialmente para Goa, Cochim e Malaca¹¹⁵. Entre essas levas de judeus e cristãos-novos que chegaram ao território indiano estão os insignes Diogo Soares e Garcia da Orta. Ademais, em se estabilizando a convivência pacífica dos cristãos-novos na Índia, ocorreu a chegada de judeus turcos não só para ajudá-los, de alguma forma, a retornar para o Judaísmo (com instrução iniciática à observância judaica, cujo retorno se concretizava em algumas cidades italianas, como Ferrara, na Turquia, ou na Grécia), mas também para se relacionarem economicamente. Conforme, Patrícia Souza de Faria:

Alguns “judeus brancos” (descendentes de europeus que habitavam a Turquia e a Pérsia) deslocaram-se para regiões do Estado da Índia, como Goa, Cochim e Malaca. Em Cochim, os “judeus brancos” viviam separados dos “judeus negros” ou “judeus malabares” (grupos de judeus que existiam na Índia, mesmo antes da chegada dos portugueses) e os primeiros exerciam influência sobre os cristãos-novos portugueses, que procuravam os judeus brancos, como Isaque do Cairo, para seguirem práticas religiosas judaicas ou ativarem relações comerciais (2008, p. 288).

Contudo, o usufruto dessa relativa liberdade de expressão judaica e de tolerância religiosa teve seu final assinalado no ano de 1557, com um episódio de heresia, e com o estabelecimento oficial dos tribunais inquisitoriais em Goa, três anos depois. Episódios anteriores, aparentemente isolados, concorreram

¹¹⁵ Souza de Faria cita o historiador Leon Poliakov para demonstrar que as ondas migratórias dos cristãos-novos não visavam apenas fugir da Inquisição e manter o Judaísmo, mas também desenvolvimento do comércio (2008, p. 288).

para a consolidação da perseguição religiosa no território indiano: em 1539, em Goa, um cristão-novo fora condenado pela Inquisição à morte por motivos de blasfêmia e, nesse mesmo ano, Jerônimo Dias, médico e cristão-novo também fora condenado à morte e, nesse mesmo ano, o vigário-geral do Estado da Índia, pediu que os tribunais fossem criados nas colônias asiáticas, conforme Souza e Faria (2008, p. 289), “em decorrência do número elevado de cristãos-novos judaizantes presentes na Índia”. Como argumenta essa autora, 30 de abril de 1557 foi – mesmo sendo de *Corpus Christi*, “o dia fatídico” para os cristãos-novos na Índia, dia no qual “foram encontrados alguns escritos blasfemos na arca de esmolas do Santíssimo Sacramento, na região de Cochim – onde havia uma grande concentração de judeus na Índia”. Ademais, ainda houve “acusações contra hereges, identificadas na caixa de esmolas da igreja do convento de São Domingos”. Consequentemente, baseando-se em Ana Cannas da Cunha, Souza e Faria ressalta que

A criação do Tribunal da Inquisição de Goa surgiu como uma resposta aos acontecimentos de 1557, que levou à instauração de uma devassa episcopal, produzindo-se vinte processos contra cristãos-novos de Goa e de Cochim, que mantinham relações econômicas com judeus brancos de Cochim, com judeus que partiam da Turquia e com cristãos-novos de Lisboa (2008, p. 290).

A situação se torna complexamente agravada quando se descobre que as denúncias ou as acusações foram dadas por escravos de cristãos-novos, que conheciam suficientemente bem o deitar e o levantar domésticos de seus senhores em seu cotidiano. Fato que pode haver sido ocasionado por possíveis maus tratos que esses escravos tenham sofrido de seus senhores, ao passo que, até mesmo, familiares poderiam ser coagidos a delatar seus parentes cristãos-novos, assim como vizinhos ou colegas de relações comerciais, como elenca Souza e Faria (2008, p. 291).

É precisamente no contexto histórico acima frisado que se situa o enredo do romance *Goa ou o guardião da aurora*, de Richard Zimler, como também nas relações inter-culturais entre judeus e indianos, verificada entre o narrador e o hindu com o qual divide a mesma sela da prisão inquisitorial em Goa. A relevância desse romance também pode ser ressaltada pelo fato de que,

mesmo que a Inquisição seja de conhecimento geral, especificamente em sua atuação em Espanha, Portugal, contudo a sua atuação em Goa é de pouco ou escasso conhecimento geral. Assim, a atuação inquisitorial presente em *Goa ou o guardião da aurora* atinge, segundo compreendo, um patamar de relevância histórico-literária porque traz a lume um período extremamente esquecido ou pouco lembrado.

É supracitado fato que Richard Zimler critica em entrevistas dadas por ocasião do lançamento do romance *Goa ou o guardião da aurora*, de forma que essas entrevistas são fontes importantes de revelação da formação/criação genética desse romance, ressaltando-se o que levou o escritor a escrever sobre a crueldade inquisitorial em Goa. Por exemplo, em entrevista dada ao periódico indiano on-line *Rediff India Abroad* (www.rediff.com), em 14 de setembro de 2005, Richard Zimler deu a conhecer que no período em que gestava o romance *O último cabalista de Lisboa*, ele tomou conhecimento da Inquisição em Goa, em que judeus e hindus eram torturados e queimados por causa da observância religiosa de suas respectivas fés, quando não, eram expulsos ou desterrados. No entanto, mesmo Zimler tendo descoberto tamanha crueldade humana com humanos, ele optou por não pô-la em *O Último cabalista de Lisboa*, mas aguardar mais um período de tempo, para pesquisar mais sobre o assunto¹¹⁶ e lançar outro romance: o que aconteceu.

Outrossim, o escritor descobriu que desde 1560 até 1812, um grande número de hindus e judeus foram severamente perseguidos. Não obstante, Zimler diz que ficou horrorizado quando se deparou com esse fato, mas que ficou chocado quando soube que seus amigos portugueses nada sabiam sobre esse assunto, porquanto os lusitanos tendem a pensar em Goa como capital grandiosa da comercialização das especiarias cultivadas. Também, segundo Zimler, os portugueses creem que as pessoas provenientes de vários grupos étnicos viviam, em Goa, em tolerância e tranquilidade, não sabendo que

¹¹⁶ Zimler confessa que para escrever o romance recorreu a pesquisas de muita informação na internet e também a livros importantes: “há muita informação on-line. Também usei *The Goa Inquisition*, de A.K. Priorkar”, obra na qual se documentam datas de autos-de-fé públicos, havendo, segundo essa fonte, 16.172 casos julgados pela Inquisição entre 1561 e 1774. Zimler diz que outro livro lido/consultado foi *Goa*, de Romesh Brandari, no qual é dito que se estima que na época da Inquisição, Goa tinha uma população de 250.000 das quais 20.000 era de não-católicos, mas incluindo um largo número de visitantes.

tamanha crueldade foi perpetrada pelos líderes católicos contra a população local.

Além de conceber seu romance como uma defesa estética pelo respeito e a convivência pacífica contra a intolerância cultural, Zimler deixa claro que devemos aprender da antiga tradição asiática indiana o que é respeitar as crenças religiosas das outras pessoas, não vindo a impor as nossas concepções de Deus sobre elas (esse aspecto confirma o grau de respeito que os hindus nutriam pela comunidade judaica e vice-versa, de modo que – antes da chegada da Inquisição na Índia – judeus portugueses que para aí buscaram refúgio podiam livremente observar a Torá, como mencionei anteriormente). Nessa mesma entrevista, Zimler disse que não viajou a Goa para escrever seu romance, para que as imagens urbanísticas modernas dela não interferissem na gestação da obra, pois ele quis manter o espaço goanês de acordo com a segunda metade do século XVI, o que denota uma preocupação com a manutenção da historicidade do episódio negro da presença inquisitorial em Goa.

I do try to recreate the world as it once was, conforme disse Zimler nessa entrevista, a recriação do universo goanês do século XVI não infringe ou solapa sua historicidade, principalmente porque o romancista teve por objetivo manter esse mesmo universo histórico de crueldade e perseguições intolerantes, visando abalar as consciências adormecidas pela ignorância das páginas ensanguentadas pela Inquisição em Goa. O narrador e as personagens e várias ocorrências factuais à guisa de enredo foram em certa medida recriados, porque mesmo que Tiago Zarco e seu amigo jaina-indiano não tenham existido no plano histórico, mas eles – no plano literário – reatualizam as barbaridades inquisitoriais perpetradas contra os povos que eles representam, como um ato de memória que exige o não-esquecimento desse fato em Goa. Um ato ético para um feito estético que não abriu mão de – como Zimler disse – estar abrindo antigas feridas, e especialmente as feridas das memórias de judeus e hindus sob o fanatismo religioso inquisitorial na Índia colonizada por Portugal. Na parte final da entrevista, nesse contexto, Richard Zimler externa sua visão de mundo como escritor com uma missão através da literatura, fundamentada, também, em sua profissão como jornalista: “penso que podemos mudar o

mundo expondo as injustiças do passado”, pois “por meio da escrita de atrocidades, poderemos mudar a política e evitar guerras futuras”, de forma que “podemos obter punição para os criminosos de guerra” e “podemos ajudar as pessoas a ganhar direitos humanos fundamentais”. Mas, dispara, “há tanto jornalismo superficial e estúpido que há pouco lugar reservado para artigos importantes”. À vista disso, a obra romanesca de Zimler voltada para a escrita da história judaica sob perseguição dialoga conscientemente com a visão do escritor judeu Elie Wiesel, por exemplo, cuja obra ficcional e não-ficcional tematiza e problematiza o Holocausto. Muitos dos mortos da *Shoah* (termo hebraico para “Holocausto”) ficaram sem túmulo; no conto *Os meus professores*, de *Holocausto – canto de uma geração perdida*, publicado em 1966, diz Elie Wiesel: “para mim, o ato de escrever é uma *matzevá*, uma lápide invisível erguida em memória dos mortos que não foram sepultados”, de tal forma que “cada palavra corresponde a um rosto, uma oração [*kadish*], um[a] necessitando da outra para que não se perca no esquecimento” (WIESEL, 1978, p. 29). A memória não é apenas um ato estético, mas também um ato ético e essa simbiose é imprescindível na representação de catástrofes que atingiram africanos, judeus, armênios, etc.

Não obstante, mesmo tratando especificamente da Inquisição em seu Ciclo Sefaradita, sobretudo nos três primeiros romances dele, a que chamo de Trilogia da Inquisição, precisamente por causa desse tratamento particular. Noutras palavras, nos contemporâneos estudos sobre o Holocausto, iniciados na segunda metade do século passado, após essa barbárie, os conceitos de memória, trauma e testemunho são analisados frente à ética da representação estética das catástrofes. Nesse sentido, segundo Marianne Hirsch: O desafio para o artista pós-memorial é precisamente encontrar o equilíbrio que permita ao espectador [ou leitor] penetrar na imagem [ou no texto], imaginar o desastre”, atentando, todavia, para evitar “uma identificação super-apropriada que faça a distância desaparecer, criando o mais disponível possível, o mais fácil meio de acessar esse passado particular. (BAL; CREWE; SPITZER, 1999, p. 10).

A Inquisição tem a mesma dimensão absurda e catastrófica da *Shoá*, de modo que textos ficcionais e não-ficcionais que também

tematizem/problematizem a Inquisição podem se inserir nos estudos do Holocausto. Que é testemunho? O testemunho consiste, na conceituação da teoria literária alemã, sob a influência da psicanálise freudiana do trauma, no presenciar catástrofes (guerras, campos de concentração, etc.), presentes em obras dos sobreviventes e de outros autores, mesmo que nem todos os autores não hajam sido testemunhas diretas dessas catástrofes. Na **literatura de testemunho**, o “limite entre a ficção e a ‘realidade’ não pode ser delimitado”, de modo que “o testemunho quer resgatar o que existe de mais terrível no ‘real’ para apresentá-lo. Mesmo que para isso ele precise da literatura”. Assim, por exemplo, “um texto totalmente ficcional de testemunho, mas que é apresentado como autêntico, mobiliza os leitores como se não se tratasse de um texto apócrifo” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 375- 376). Além dessa concepção da teoria literária alemã para testemunho, há outra encontrada na língua hebraica, na qual *'edút* não significa apenas “testemunho”, mas também “memorial”, “sinal de advertência”, “documento” (KIRST et al., 2002, p. 173), sendo *'ud* (“continuidade”) procedente da mesma raiz (Cf. KIRST et al., 2002, p. 174). Assim, testemunho, em termos conceituais da língua hebraica, é uma transmissão memorial de um evento histórico como sinal de advertência histórica para as gerações vindouras, a fim de que barbáries não mais se repitam no mundo.

Mesmo que a entrevista sobredita de Richard Zimler tenha significativa relevância para a compreensão da gestação do romance *Goa ou o guardião da aurora*, bem como de sua finalidade ético-estética, seu autor não menciona a relação histórica entre judaísmo e hinduísmo e a presença histórica dos judeus indianos, comunidade que antecedeu os sefaraditas. Talvez, porque não tenha sido o foco da entrevista, aliás, do próprio romance. Todavia, é um dado significativamente histórico a ser considerado quando nos deparamos com a história judaica na Índia, que inclui os chamados *B'nei Menashé*, comunidade que há alguns anos foi reconhecida pelo Rabinato-Chefe Sefaradi do Estado de Israel, tendo feito imigração da Índia para o país israelense.

B'nei Menashé hebraico significa “filhos ou descendentes de Manassés”, uma das dez tribos do Reino do Norte de Israel que foram exiladas assimilatoriamente pelo Império Assírio há mais de vinte e sete séculos.

Segundo informação disponibilizada no site da *Shavei Israel*, uma organização que cuida do retorno de pessoas com ascendência/ancestralidade judaica para o Judaísmo, os antepassados dos *B'nei Menashé* puseram-se em exílio, com contínuos deslocamentos diaspóricos ao longo desses vinte e sete séculos. Nessa errância contínua e territorialmente descontínua, essa comunidade se estabeleceu aos arredores do Himalaia, pelo Extremo Oriente, antes de se fixar na região que hoje compreende o nordeste da Índia, através das linhas limítrofes da Birmânia e de Bangladesh. Apesar de tão severo e prolongado exílio, os *B'nei Menashé* mantiveram observâncias judaicas, como *Shabat* (Descanso do Sábado), *Cashrut* (Leis Alimentares) e *Taharát haMishparrá* (Pureza Familiar durante o ciclo menstrual) e os *Raguím* (Festas), aspectos religiosos que ajudou a comunidade em seu processo de retorno ao Judaísmo e em sua migração para o Estado de Israel.

À vista do exposto, é compreensível que Richard Zimler não tivesse colocado esse outro lado da história judaica na Índia no romance *Goa ou o guardião da aurora*, visto que demandaria uma fusão da Índia do século XVI (época presente nesse romance) com a Índia do século XX. Mesmo que partisse da origem diaspórica da comunidade dos *B'nei Menashé*, incluindo a vivência dessa comunidade na Índia colonial portuguesa do século XVI, essa empreitada literária foge ao escopo do romancista, porquanto, como foi ressaltado por ele na entrevista supracitada, ele queria colocar em sua obra a Índia do século XVI, focando a perseguição aos cristãos-novos sob as ações intolerantes dos tribunais inquisitoriais. Se Zimler tivesse escrito um romance contendo os *B'nei Menashé*, certamente poderia ser dividido em duas partes (como o romance *Meia-Noite ou o princípio do mundo*), ou em dois volumes, mantendo o enredo tal como está hoje, que seria primeira parte/volume.

Além da questão dos *B'nei Menashé*, ainda há a relação entre o Judaísmo e o Hinduísmo. Esse diálogo se dá em aspectos religiosos que ambas as religiões compartilham entre si, de modo que ainda hoje é comum haver encontros inter-religiosos entre representantes judeus e hindus, para reforçar os laços de respeito e convivência pacífica. Nesse sentido, nos dias 05 e 06 de fevereiro de 2007 ocorreu, em Delhi, o primeiro encontro das lideranças judaica e hindu – o Rabinato Chefe de Israel com os principais líderes do Hindu

Dharma, com o objetivo de compartilhar interesses comuns e valores e constituir um comitê de relações hindu-judaicas. Esse ato histórico consolida oficialmente as tentativas iniciais de estabelecer um relacionamento comparatista entre ambas as fés, tentativas que ocorreram no período do Iluminismo. Outrossim, é digno de nota ressaltar que judeus nunca foram perseguidos por hindus e vice-versa.

Hinduísmo e Judaísmo compartilham intrinsecamente leis de pureza/purificação, hierarquias religiosas, técnicas de meditação, tendência à ênfase mais da ortoprática do que da ortodoxia, cantilações/recitações de seus textos sagrados (Torá e Veda) e regras dietéticas na alimentação como um ato sagrado. Ademais, há semelhanças e diferenças quanto ao monoteísmo: enquanto que o Judaísmo é apenas monoteísta, as religiões indianas se ramificam em uma variedade de divisões religiosas que podem ser monoteístas (Hinduísmo), politeístas, panteístas e ateístas (Budismo e Jainismo). Por exemplo, o shavismo considera Shiva como divindade suprema, os upanishades veem Mahabharata e os puranas veem Narayana. Por conseguinte, as religiões indianas não dispõem de uma uniformidade de crença, sendo complexo afirmar se seus deuses são designações de manifestações/aspectos do poder de um Deus único e/ou central, se são seres espirituais – como os anjos – ou se representam uma impessoalidade absoluta.

Curiosamente, na tradição judaica, há uma crença corrente de que as religiões orientais são originárias de Abraão. Aspecto que o coloca não apenas como pai de judeus, muçulmanos e cristãos, mas também dos hindus, por exemplo, especialmente os do ramo brâmane, cujos fundadores são Brama e sua consorte Saraswathi (a esposa de Abraão, na Torá, se chama Sara). Segundo o site judaico www.aish.com, o *Sêfer haZohar* (Livro do Esplendor), obra da *Cabalá* (Mística Judaica), apresenta essa interpretação. Noutras palavras, depois da morte de sua esposa Sara, Abraão casou-se com outra mulher chamada Keturah, de modo que tiveram filhos (Gênesis 25:1-5). Isaac ficou estabelecido como herdeiro do legado espiritual de Abraão, ou seja, a capacidade de continuar a transmissão da fé judaica. “Contudo, os demais filhos não foram para o Oriente de mãos vazias”, pois a Torá diz que Abraão concedeu presentes para eles; “de acordo com o Zohar, os 'presentes' se

referem às muitas das tradições místicas de Abraão”, de modo que “daí, as antigas religiões orientais têm suas raízes com Abraão”. Mesmo com essa origem abraâmica, nem todos os filhos mantiveram o legado monoteísta, o que explica que essa diversidade de filhos redundou, segundo depreendo, em uma diversidade religiosa entre os indianos posteriormente.

Na questão das ramificações religiosas na Índia, o romance *Goa ou o guardião da aurora* apresenta o Jainismo, representado pela personagem que divide a mesma cela com Tiago Zarco, narrador-personagem desse romance. Essa personagem jaina se chama Ravindra, que quer dizer Sol, nome que os pais haviam lhe dado no nascimento, chamado de Phanishwar – Rei das Serpentes (ZIMLER, 2011, p. 22), também desde o berço. Esse segundo nome, no romance, tem um curioso porquê para a sua concessão, antes de dar uma explicação panorâmica a respeito do Jainismo: “uma noite, o pai fora encontrá-lo a dormir no pátio com uma cobra-capelo a guardá-lo” (Idem, 2011, p. 22¹¹⁷). Depois, os pais de Phanishwar o enviaram como aprendiz de um encantador de serpentes de Poona, quando ele tinha dez anos de idade; preso pela Inquisição, ele contava com cinquenta e sete anos. Com a chegada do jaina a sua cela, Tiago Zarco passa a adentrar na alteridade de seu companheiro de perseguição inquisitorial.

Visto que o Jainismo tem certa diferença do Hinduísmo, mais conhecido, convém uma breve elucidação dessa crença indiana, antes de continuar a análise em torno de Phanishwar também em sua relação de alteridade com seu amigo judeu Tiago Zarco. Conhecido na tradição indiana como Jain Dharma, o Jainismo é uma das mais antigas manifestações religiosas da Índia, transmitida em ciclos geracionais e “perdida” durante um período de tempo, vindo a ressurgir através dos purificados e iluminados *thirthankaras*, por meio de seus ensinamentos. O último deles é tido como o fundador do movimento, que destoa do Hinduísmo por causa da visão ateísta que preconiza, fincada na interpretação cósmica de que o Universo não teve começo e não terá fim: é um devenir cíclico, sem qualquer ruptura, apenas sucessão cíclica.

¹¹⁷ “His father had found him sleeping on their patio one night with a hooded cobra guarding over him” (ZIMLER, 2005, p. 12).

Segundo Agostín Pániker (2001, p. 35), “as concepções cosmológicas e cosmográficas do Jainismo devem ter se desvinculado muito cedo da ideia de um Criador”, de modo que “os jainistas não admitem a noção de um *big-bang* antes do qual não existira o tempo, nem a ideia de um Deus Criador (*isvara*) que, como o abraâmico, pusera um universo em marcha em um momento preciso, *ex-nihilo*, do nada”. Por conseguinte, o Universo “existe por sua própria natureza, sem suporte, suspenso no espaço, incriado, ingovernado” e a história é apenas “o resultado do *karma* coletivo dos seres”. Em contrapartida, o Hinduísmo ou o Bramanismo concebe “Deus como o princípio que colocou em marcha a primeira combinação atômica”, pois “o mundo está composto de átomos como causa material e tem a Deus como causa eficiente”, de modo que o Hinduísmo aceita piamente “a noção de um Absoluto (*brahman*), típica de Vedânta, a filosofia mais influente do Bramanismo” (PÁNIKER, 2001, p. 36). Essa noção foi confirmada na declaração do segundo encontro de lideranças judaicas e hinduístas, realizado em Jerusalém, em fevereiro de 2008, na qual é dito no item 2: “É reconhecido que o Único Supremo Ser, tanto sem forma quanto em seus aspectos manifestos, tem sido adorado pelos hindus mais do que milenarmente”. Essa declaração mantém que “isso não significa que os hindus adoram 'deuses' ou 'ídolos'”, visto que os hindus referem-se ao Único Ser Supremo quando oram para uma manifestação particular”. Obviamente, essa afirmação quanto ao credo hinduísta deixa de fora o Jainismo, precisamente por causa do ateísmo sustentado por esse desmembramento jaina, que concebe a elevação espiritual como um processo à parte de qualquer deísmo.

Mesmo que aparente ser um investimento incongruente, a presença do Jainismo, no romance *Goa ou o guardião da aurora*, contundentemente realça o objetivo literário de Richard Zimler: agregar os desagregados da diferença, tangenciar o eu com (e) o outro nos enfrentamentos das contradições da alteridade, podendo levar até as últimas consequências a dialética exaustiva da diferença. Desse modo, judeus, católicos, hindus e jainas tem uma compósita presença que problematiza o humano em suas composições dialéticas, colocando a antítese étnica a serviço da diferença. Todavia, sobressai a relação de alteridade que o escritor resolveu frisar entre a identidade judaica e

a identidade indiana (hindu/jaina) sob a repressão da Inquisição. A presença do jaina pode sugerir que religiosos e ateístas podem conviver juntos, compartilharem os mesmos dramas históricos de perseguição à sua particularidade da diferença identitária, indo de encontro à homogeneização da identidade, instrumentalizada no romance pela intolerância político-religiosa da coroa portuguesa contra a estrangeiridade do outro, sem a mínima possibilidade de ele exercer a livre prática de sua diferença cultural.

Não só as identidades são postas no diálogo da diferença, mas também as memórias dessas identidades, expondo suas feridas traumáticas de perseguição à sua condição de outridade, bem como pausando os próprios dissabores existenciais para terem momentos de alegria por intermédio da rememoração da infância. É precisamente nesse segundo aspecto de memória que o romance zimleriano principia, ressaltando já em suas primeiras páginas que a questão da memória é uma palavra-chave para a compreensão e a análise de seu nó narrativo, ponto fulcral de entrada narrativa que nos questiona se podemos conceituar a identidade cultural como uma construção acumulativa da memória. Consequentemente, o romance *Goa ou o guardião da aurora* é um romance de memória como instrumento que gesta a ciclicidade da identidade, denotando suas mutações a partir do devenir especialmente provocado pelo choque da existência estigmatizada pela intolerância. Assim, com a notação típica do romance de formação, vista nos dois romances anteriores através de seus narradores Berequias Zarco e Jonh Zarco, o narrador-personagem Tiago Zarco abre sua narrativa como sendo um *Sêfer haZikarôn* (Livro da Memória), com uma veemente e profunda indagação que perpassará todo o romance, apresentando na concretização as conceituações de memória individual e de memória coletiva, de Maurice Halbwachs, etc.:

- **De que pensas tu que é feita a memória?** - perguntou meu pai. Vendo-lhe a húmida ternura no olhar baixo e a mão a tremer no meu ombro, percebi que a minha mãe lhe estava a acariciar os pensamentos. Já fora enterrada há mais de dois anos, e fazer ele esta pergunta tão adulta a um rapaz de sete anos dava bem a dimensão da dor que continuava a sentir.

- Não sei, papá – respondi encolhendo os ombros, já que era demasiado novo para achar que me valia a pena arriscar uma conjectura. Mas, quando ele retirou a mão, o medo adejou as asas aos meus ouvidos. - **Talvez seja feita de tudo o que já vi**

– apresei-me a acrescentar, na esperança de que a resposta fosse suficientemente boa para o convencer a levar-me para o alpendre, onde podíamos observar o grandioso pôr do Sol de Indra por sobre a orela do nosso mundo (ZIMLER, 2011, p. 11. Grifo meu¹¹⁸).

Esse excerto narrativo, abertura paragráfica de um tenso diálogo entre pai e filho (o narrador Tiago Zarco), coloca o leitor em contato com a memória ferida de um pai devido à perda da esposa. Tamanho é o desespero ocasionado por essa perda familiar que o pai lança uma pergunta adulta para um “rapaz de sete anos”, notação de *Bildungsroman*, como salientei, que submete o infante narrador à uma prova(ção): maturar-se precocemente no entendimento existencial da memória, a partir da experiência fatídica do pai gestada pela morte da mãe, ao mesmo tempo envelhecido por essa ausência: a saudade é um envelhecimento? A psicóloga Ecléa Bosi, em seu livro *Memória e Sociedade – Lembrança de Velhos* (1994, p. 39), sustenta que “quando a memória amadurece e se extravasa lúcida, é através de um corpo alquebrado: dedos trêmulos, espinha torta, coração acelerado, dentes falhos, a íris apagada, as lágrimas incoercíveis”. Essa fragilidade psicossomática desestabiliza uma criança, mas a faz precocemente adentrar ao que Ecléa Bosi denomina de “uma comunidade de destino – o envelhecimento” (1994, p. 38), que – no romance – é a comunidade psíquica do próprio pai, em que congregam as mais distintas memórias: a da perda da esposa, a da perseguição implacável da Inquisição; um fato individual dentro de um episódio coletivo. Nesse sentido, o sociólogo da memória Maurice Halbwachs ressalta que a memória individual é uma interpretação da memória coletiva, porquanto não está fechada no subjetivismo do indivíduo, tampouco ela está isolada do contrato comunitário. Quando fatos individuais são evocados, “sou obrigado a me remeter inteiramente à memória dos outros, e esta não entra aqui para

¹¹⁸ “What do you think memory is made of?” my father asked me. From the moist tenderness in his downturned eyes and his hand quivering on my shoulder I knew that my mother was caressing his thoughts. Her funeral had been more than two years earlier, and it was a measure of his continuing grief that he put so adult a question to a boy of seven. “I don’t know, Papa,” I replied with a shrug, too young to think it worth my while to hazard a guess. But when he withdrew his hand, fear batted its wings at my ears. “Maybe it’s made of everything I ever saw,” I rushed to add, hoping this was a good enough answer to get him to carry me out to the verandah, where we could watch Indra’s great red sun set over the rim of our world (ZIMLER, p. 1).

completar ou reforçar a minha, mas é a única fonte do que posso repetir sobre a questão” (2006, p. 72).

A resposta de Tiago Zarco para o seu pai é uma conceituação de Halbwachs. Na sua especificidade de individualidade quanto à memória: “não é menos verdade que não conseguimos lembrar senão do que vimos, fizemos, sentimos, pensamos num momento do tempo, ou seja, nossa memória não se confunde com a dos outros” (2006, p. 72). Assim, a memória alquebrada de seu pai é constituída pela ausência da mãe morta: textura da ausência. Nesse aspecto, também para Ecléa Bosi, “a memória é um cabedal infinito do qual só registramos um fragmento” (1994, p. 39). “Cabedal infinito” corresponde, conforme penso, a uma metaforização da memória como o Cosmos coletivo, habitado pelos mais distintos planetas, considerando-se, não obstante, que cada planeta – dentro da grandiosa comunidade cósmica – é uma metáfora da memória individual.

A memória é a convergência do múltiplo e do diverso com o uno e o mesmo: personalidade única tecida de coletividade diversa. Ademais, mesmo em sua proposta de tratar psiquicamente a memória como percepção no presente profundamente impregnada de lembranças do passado, impulsionada a partir de estímulos-motores, Henri Bergson escoa germinações de uma sociologia da memória: “aos dados imediatos e presentes dos nossos sentidos nós misturamos milhares de pormenores da nossa experiência passada”, de forma que “quase sempre, essas lembranças deslocam nossas percepções reais, das quais retemos então apenas algumas indicações, meros 'signos' destinados a evocar antigas imagens” (apud BOSI, 1994, p. 46). Parafrazeando essas significativas palavras bergsonianas, disserta Ecléa Bosi: “a percepção concreta precisa valer-se do passado que de algum modo se conservou; a memória é essa reserva crescente a cada instante e que dispõe da nossa experiência adquirida” (1994, p. 47). Diante desse dado, tanto para o narrador-personagem quando para seu pai, a memória é um corpo presente marcado pelas feridas do passado, tanto coletivo (a Inquisição) quando individual (as perdas familiares, como a da mulher, mãe e esposa).

Em sua estreita simbiose com a identidade, a memória é vista por Stuart Hall como um dos “pontos de identificação” cultural do indivíduo em um mundo

de constantes deslocamentos geo-existenciais, pontos que são instáveis, de modo que a identidade cultural é tangenciada pela memória; edifício arqueológico com porões e sótãos. Para Hall, “o passado continua a nos falar. Mas já não é como um simples passado factual que se dirige a nós, pois nossa relação com ele, como a relação de uma criança com a mãe, é sempre já 'depois da separação', de forma que “é construído sempre por intermédio de memória, fantasia, narrativa e mito”. Dessa maneira, “as identidades culturais são os pontos de identificação” instáveis “feitos no interior dos discursos da cultura e da história”, vindo a ser um “*posicionamento*” (1996, p. 70. Itálicos de Stuart Hall). Ainda ressaltando a questão da memória, Ann Hua, em sua paráfrase teórica de Marianne Hirsch e Valerie Smith, afirma que os “atos mnemônicos de transferência envolvem negociação dinâmica entre”, à guisa de exemplificação, “passado e presente”, “trauma e nostalgia”, “medos e desejos” (In: AGNEW (Ed.), 2005, p. 199). Assim, segundo Hua, a “análise da memória pode desdobrar um processo laborioso de vários traumas”, como, por exemplo, escravidão, guerras, o Holocausto, Guerra do Vietnã e abusos sexuais (Idem, 2005, p. 199-200), visto que a memória cultural lida com processos de identificação individual e coletiva.

Não fortuitamente, o romance zimleriano, ora analisado, principia expondo a gestação da identidade de um menino judeu (narrando retrospectivamente já adulto) intrinsecamente relacionada com a memória em seus aspectos individual (morte da mãe com as lembranças dela, infância alegre com sua irmã, antes da perseguição inquisitorial) e coletivo (perseguição e prisão dele e de seu pai pelos tribunais do Santo Ofício). É um mundo fraturado ao qual, como uma narrativa de um espaço deslocado pelo trauma, o narrador-menino-adulto “volta”. Esse fenômeno, conforme Stuart Hall, quando fala do Novo Mundo no imaginário africano pós-colonial (também aplicável ao mundo do narrador), “provoca de modo tão profundo uma certa plenitude imaginária, recriando o desejo infinito de retornar às 'origens perdidas', de ser de novo um só com a mãe, de voltar ao começo” (1996, p. 75). Memória-repositório, memória-arquivo, com gavetas empoeiradas com velhos documentos rasurados de dor exílica. Nesse sentido, Tiago Zarco empreende o que o filósofo Jacques Derrida denomina de “mal de arquivo”:

A perturbação do arquivo deriva de um mal de arquivo. Estamos com mal de arquivo (*en mal d'archive*). Escutando o idioma francês e nele, o atributo “*em mal de*”, estar *com mal de arquivo*, pode significar outra coisa que não sofrer de um mal, de uma perturbação ou disso que o nome “mal” poderia nomear. É arder de paixão. É não ter sossego, é incessantemente, interminavelmente procurar o arquivo onde ele se esconde. É correr atrás dele ali onde, mesmo se há bastante, alguma coisa nele se anarquiva. É dirigir-se a ele com um desejo compulsivo, repetitivo e nostálgico, um desejo irreprimível de retorno à origem, uma dor da pátria, uma saudade de casa, uma nostalgia do retorno ao lugar mais arcaico do começo absoluto (DERRIDA, 2001, p. 118).

Assim, o romance se apresenta como uma compulsão narrativa de uma memória arquivada em dor e sofrimento; uma inquietação existencial que busca colocar o lugar mais recôndito da memória na prosa; escrita agônica do *tropos* da saudade de um Éden. Mesmo que o retorno a esse arquivo/passado seja doloroso ou um labor nostálgico, o narrador-personagem Tiago Zarco não se esquia de abrir-lhe as gavetas e transpôr-lhe as penas na lavra da palavra: o registro escrito como ato de resistência ao esquecimento, um dever e uma missão de uma geração para a outra: memória como herança-tarefa. Desse modo, conforme Paul Ricoeur, “dizer 'você se lembrará, também significa dizer 'você não esquecerá”, pois “o dever da memória se formula como uma tarefa”, bipolarizado em (1) “dever de fazer justiça, pela lembrança, a um outro que não o si”, e (2) culminando com ato de dívida, cuja “ideia é inseparável da de herança”. Por essa razão, “somos devedores de parte do que somos aos que nos precederam”, de tal modo que “o dever da memória não se limita a guardar o rastro material, escrito ou outro, mas entretém o sentimento de dever a outros” (2007, p. 100, 101). Portanto, penso que esses dois aspectos norteiam os pergaminhos narrativos de Tiago Zarco, que vê neles um ato de justiça e de dívida àqueles que lhe constituíram a identidade, judeus e não-judeus, de modo que a memória gesta a identidade como uma contínua herança-tarefa geracional.

A narrativa se adensa *in continuum* na particularidade da memória de uma mãe/esposa ausente, acentuando a dor da ausência sentida no pai do narrador, mas o filho também não se esquia de trazer às margens da palavra

escrita essa dor, mas um tanto diferenciada da do pai, porquanto está assinalada por uma saudosa rememoração da busca da infância com a mãe:

POR MUITOS ANOS após a morte da minha mãe, costumava infiltrar-me em bicos dos pés no silêncio alcatifado da biblioteca do meu pai, abrir a gaveta de baixo da secretária, e extrair de lá o estojo de couro onde ele guardava os desenhos em que a retratava. Ansioso por estudar a face dela e compará-la com a minha, levava os desenhos para junto do espelho preso à parede no meu quarto e encostava-os sucessivamente ao vidro. Por vezes, imaginava que era o meu reflexo – que éramos a mesma pessoa (ZIMLER, 2011, p. 24¹¹⁹).

Como se pode perceber, tanto do primeiro excerto (que mostra o pai dolorosamente preenchido pelo vazio da ausência da mulher, interpretado como memória individual, em termos halbwachsianos), quanto desse segundo supracitado, também o filho-narrador Tiago Zarco é afetado pela perda da mãe. Por conseguinte, o narrador-filho empreende uma nostálgica “caçada” à face materna ausente, numa fusão plástica de espelho e cores, o reflexo de si mesmo no espelho figurando mais a face materna do que a paterna. Nesse aspecto particular de memória, na esteira freudiana, Paul Ricoeur, sustenta que a memória, na condição de ser um ato justo de dívida àqueles que nos precederam, instaura um imperativo que gera um impulso, impulso oriundo do trabalho da própria memória quanto do trabalho de luto e que integra esse mesmo impulso “a uma economia das pulsões” (2007, p. 101), de modo que, conforme penso, o objeto ausente perlaborado é matéria psíquica que dialetiza a presença na ausência. No romance, a causa da morte da mãe é descrita pelo próprio filho-narrador: “a minha mãe caiu de cama com febre e arrepios no princípio de Junho de 1576, quando eu tinha quatro anos e meio”, de modo que “ficava aterrorizado ao ver como os dentes lhe batiam e como adormecia com os olhos abertos”, considerando que “mesmo no calor húmido do Verão, o meu

¹¹⁹ “For several years after my mother died, I used to sneak on tiptoe across the carpeted silence of my father's library, ease open the bottommost drawer of his desk, and slip out the leather case in which he kept his drawings of her. Eager to study her face and compare it with my own, I would carry the sketches to the mirror hanging in my room and press them, one after another, against the glass. Sometimes I imagined she was my reflection – that we were the same person” (ZIMLER, 2005, p. 16).

pai tinha de a cobrir com pesados cobertores de lã e viu-se obrigado a levar a cama dela para junto da lareira” (ZIMLER, 2011, p. 26¹²⁰).

Segundo o narrador-filho, sua mãe “muitas vezes, tinha uma respiração desesperada, como se estivesse faminta de ar, e amiúde estava demasiado fraca até para sussurrar”, mas ao final desse mês ela veio a falecer, com o pai colocando as pontas dos dedos do filho sobre os olhos dela e depois nos olhos dele, “murmurando o *kadish*, a oração judaica pelos mortos¹²¹” (Idem, 2011, p. 26/28). A propósito, é precisamente, também, na questão do *post-mortem*, que hindus e judeus compartilham de uma crença, a qual o pai de Tiago disse para ele. No fatídico dia da morte da esposa, o pai sentou o filho no regaço e disse-lhe “que os judeus como nós, e os hindus como Nupi e Kiran, acreditam que a alma de uma pessoa morta podia voltar a cruzar a ponte para a vida por um breve período – se tivesse ficado algo por dizer ou fazer”. Zarco, então, concluiu: “Fora isso que eu vira a minha mãe fazer” (ZIMLER, 2011, p. 29, 30¹²²). O houve foi que ela subitamente após morta acordar e dizer para o pai de Tiago: “- Não te aflijas, Berequias – murmurou subitamente a minha mãe, chamando o meu pai pelo nome. - O ti e a Sofia amparam-se um ao outro (Idem, 2011, p. 29¹²³).

Voltando para a questão da perda da mãe, a transferência (ou a projeção do si presente no outro ausente) precisa, impreterivelmente, empreender o processo do luto, para que a melancolia não ocasione uma hetero-destrutividade ou uma auto-destrutividade em seu agente. Ainda assim, em sua paráfrase do pensamento freudiano, Ricoeur deixa patente que, por seu turno, “o trabalho de luto, na medida em que exige tempo, projeta o artesão [o seu feitor em sua dor enlutada] desse trabalho à frente de si mesmo”. Consequentemente, “doravante, ele continuará a cortar um por um os vínculos

¹²⁰ “Mama became ill with trembling fevers and chills in early June of 1576, when I was four and half years old. It scared me the way her teeth chattered and how she would fall asleep with her eyes wide open. Even in the moist summer heat, Papa had to cover her with heavy woolen blankets and move her bed next to the hearth” (Idem, 2005, p. 17).

¹²¹ “Her breathing was often desperate, as though she were starved for air, and much of the time she was too frail even to whisper”. “Whispering the Kaddish prayer in Hebrew”. Nota-se que no texto inglês não há explicação conceitual do *Cadish*.

¹²² “That Jews like us, and Hindus like Nupi and Kiran, believed that the soul of a dead person could cross a bridge back to life for a brief time – if there had been something left unsaid or undone. That was what I had seen Mama do” (ZIMLER, 2005, p. 20).

¹²³ “Don’t worry Berequiah,” my mother suddenly whispered, using my father’s name. “Ti and Sofia have each other” (Idem, 2005, p. 20).

que o submetem ao império dos objetos perdidos do seu amor [no caso do narrador: a mãe] e de seu ódio [a Inquisição]”, de forma que “quanto à reconciliação com a própria perda, ela permanece para sempre uma tarefa inacabada”, porquanto “essa paciência consigo mesmo reveste-se mesmo dos traços de uma virtude quando a opomos, como tentamos fazer, a esse vício”, consistente “no consentimento à tristeza, à acídia dos mestres espirituais, essa paixão dissimulada que arrasta a melancolia para baixo” (2007, p. 100). Assim, já adulto e livre das selas inquisitoriais, o narrador vê na narrativa um trabalho de luto e de memória com seus pais, buscando, com e através da escritura, uma reconciliação “no âmbito preciso da cura terapêutica” (RICOEUR, 2007, p. 100), para arrastar para baixo a melancolia como patologia a ser evitada, e passar do luto às recordações da saudade. Talvez, o narrador-filho não tenha perlaborado o seu trabalho de luto, nessa narrativa-transferência-projeção, mas, ao menos, iniciou esse trabalho, considerando-o, dialeticamente, como uma tarefa infinda, em aberto, porque o objeto da ausência, a mãe, foi – para ele – uma parte de si que se foi, deixando-o à lacuna: esse vazio cheio dessa ausência. Esse aspecto ratifica a simbiose entre identidade e memória, desde os genes ancestrais-paternais-maternais legados ao narrador-filho, essa memória gesta sua identidade, uma identidade-processo, que continuará transmigrando de uma geração à outra, *ledor vador* (de geração em geração).

A não-perlaboração do narrador-filho em relação à mãe ausente apresenta um grau de dificuldade extremada quando o leitor se depara com o fato narrativo de que essa perda maternal ocorreu na infância, o que é extremamente complexo para uma criança de cerca de seis anos digerir. Essa memória infante é atingida por uma fratura veemente, que sugere um desequilíbrio traumático. Na narrativa romanesca, Tiago Zarco com oito ou nove anos externa uma angústia pujante, uma dor enlutada de certa forma precoce para uma criança, que viu seu reino paradisíaco, sem violência, acabar com essa perda particular. Uma dessas reações é ter rasgado uma das fotos maternas de que mais gostava:

Uma vez saíra com meu pai para Goa, rasguei um dos retratos dela de que eu mais gostava. Devia ter oito ou nove anos. Não me lembro que raciocínio retorcido tive – só sei que estava tão zangado que senti ganas de destruir algo belo e valioso. Pode

ter sido o meu modo de tentar armazenar a sua recordação num lugar seguro da minha cabeça – ou até restituí-la à vida por uma chispa de magia perversa (ZIMLER, 2011, p. 24¹²⁴).

É um tenso quadro perfeitamente aceitável de perlaboração, de trabalho de luto, de memória-dívida à mãe que o precedeu em uma criança, que abruptamente parece adentrar no reino dos adultos por meio de uma perda familiar: “mas, naquela idade”, diz Tiago Zarco, “nunca conseguiria verter em palavras pensamentos tão complexos. E nunca seria capaz de o magoar [ao pai] de propósito” (Idem, 2011, p. 25¹²⁵). À vista disso, a reação instavelmente emocional é impulsionada pelo rasgo de um dos desenhos com a face da mãe, ato dialetizado pela sua exposição no espelho que antecede seu despedaçamento e seu lançamento “às águas do Riacho do Moinho, um braço preguiçoso do rio Zuari que se esgueirava pelo estreito vale de plantações de banana e palmeiras junto à borda oriental da nossa propriedade” (Idem, 2011, p. 24¹²⁶). Mas o pai não o castiga; pega-o no braços e ao ar e passa a andar com ele. Nesse ínterim, o pai disse a Tiago que estar com ele não se compara com um desenho velho, mas exige que ele, quando tiver apetite para rasgar outro desenho, ou realizar outro tipo desse estrago, venha conversar com o pai, sem tomar essa decisão impulsivamente. O ponto culminante dessa conversa-proposta é a equalização da dor provocada pela morte da mãe e da esposa no filho e no pai, simultaneamente: “ - Escuta, meu filho, a morte da tua mãe põe-me tão zangado como a ti. Há alturas em que me apetece rasgar todas as recordações dela” (ZIMLER, 2011, p. 25¹²⁷). Ambas as memórias, tanto do pai quanto do filho, são traumáticas, fraturadas por essa perda familiar, ambas destilando suas golpeações patológicas.

¹²⁴ “Once, when my father was away in Goa, I tore up one of my favorite portraits of her. I must have been eight or nine. I don't remember my cramped reasoning – I know only that I was so angry that I felt compelled to destroy something beautiful and valuable. It may have been my own way of trying to consign her death to a safe place in my mind – or even restoring her to life through a flash of wicked magic (ZIMLER, 2005, p. 15).

¹²⁵ “But I could never have put such complex thoughts into feelings” (ZIMLER, 2005, p. 16).

¹²⁶ “Into the waters of Indra's Millstream, a lazy branch of the Zuari River that slipped through the slender valley of banana groves and palms at the eastern edge of our property” (ZIMLER, 2005, p. 15).

¹²⁷ “Look, son, your mother's death makes me as angry as it does you. There are times when I want to tear up every memory I have of her” (ZIMLER, 2005, p. 16).

A memória particular de Tiago Zarco, narrador-filho, que no romance é, também, um narra-dor, dialoga com o citado conceito de Paul Ricoeur, memória como dever-dívida a quem nos antecede(u), como uma dívida-herança. Dessa maneira, o narrador passa a dar uma fisionomia maternal a si, dito de outro modo, ver a si mesmo como herança descendida do ventre materno. Quando cresceu, o narrador percebeu que herdou os lábios curvados maternais, junto com suavidade profunda dos olhos, embora dos dele fossem azuis e os da mãe castanho-claros (da cor da amêndoa, segundo o pai), de modo que o pai disse que Ti, apelido do narrador-filho, herdou toda a maldade da mãe, dizendo comicamente, o que denota algum tipo de travessura. Assim, por mais que Tiago Zarco rasgasse todos os desenhos faciais de sua mãe ausente, a face dela reapareceria em si no diante de si, a cada olhar projetado no espelho, fazendo de si próprio um pedaço materno, metonímia de toda a vida da mãe, aparecendo, ora sim, ora não, nas imagens da infância com ela, esculpidas na dimensão psíquica do filho. Tendo esse fato narrativo em mente, é possível compreender que – como sustenta Ecléa Bosi – “a criança recebe do passado não só os dados da história escrita; [a criança] mergulha suas raízes na história vivida, ou melhor, sobrevivida, das pessoas de idade [mas não necessariamente os idosos] que tomaram parte na sua socialização”. Consequentemente, segundo essa psicóloga, “sem estas [pessoas adultas, sejam idosas ou não] haveria apenas uma competência abstrata para lidar com os dados do passado, mas não a memória” (1994, p. 73). Portanto, no caso do narrador Tiago Zarco, ele não só foi marcado pela perda precoce da mãe, mas também pelas imagens alegres em sua infância, uma mãe gestando, mesmo por tão pouco tempo, o filho para a memória dela como matéria concreta, sentida, vivida, não uma abstração intelectual de experiências alheias mediante leituras de outras fontes, sejam livros, sejam pessoas.

Não só o narrador-filho é marcado por essa memória materno-filial específica, que, como frisei, serve como ponto de partida para que ela seja inserida como um ponto de vista da memória coletiva ou comunitária, assinalada pela perseguição étnico-religiosa que a comunidade sefaradita sofreu na Índia. Isso ocorre porque é projeto ético-estético de Richard Zimler colocar outras identidades partilhando desse tipo de perseguição. Dessa forma,

no romance *Goa ou o guardião da aurora*, o já citado indiano jaina Panishwar, companheiro de prisão do narrador Tiago Zarco, faz um belo e profundo paralelo identitário com o novo amigo judeu, também no quesito infância. À vista disso, mesmo com a apresentação narrativa sucinta, é possível ver no jaina o sentimento da perda dos pais, todavia, não no mesmo grau de ocorrência vivido por Tiago, por causa do ascetismo jainista de auto-anulação frente aos problemas da existência.

A ênfase que o jaina concede é ao seu pai: “- Até eu próprio ser pai também nunca me ocorreu que o meu pai poderia ter inventado a história da cobra-capelo para ajudar aos planos que tinha para mim – disse-me [a Tiago]. - Era mesmo dele. Como se preocupava conosco quando éramos crianças!” (ZIMLER, 2011, p. 22¹²⁸). Ainda diz de seu pai o jaina: “que bom homem ele era, sempre a jejuar e ir ao templo. Nunca conseguiu aceitar que os hindus e os muçulmanos matassem as serpentes como se estas não tivessem um lugar no mundo”, de modo que o pai disse para Phanishwar: “- Panishwar, tens de lhes mostrar que há outras maneiras de proceder” (ZIMLER, 2011, p. 22¹²⁹). Do pai jaina já morto, o filho herda um dos grandes ensinamentos de seu segmento religioso: o respeito por qualquer vida, assegurando-lhe o direito planetário.

Tiago Zarco e Panishwar configuram experiências distintas, mas infâncias paralelizadas através do ato da memória individual (e coletiva) (sobre)vivida por ambos. Hibridização de memórias com vistas para a universalidade, de modo que essa simbiose inter-cultural é para salientar que a convivência cultural e respeitosa à diferença é possível, não uma utopia distante. Diante do exposto, essas duas personagens estabelecem pontos de referência cultural a partir de suas memórias particulares, numa gradação que se adensa nas suas memórias coletivas, nas memórias em carne-viva que suas respectivas comunidades sofrem violentamente sob o punhal inquisitorial. Memórias individuais e memórias coletivas que instauram pontos de afinidades

¹²⁸ “It only occurred to me when I was already a parent myself that my father might have made up the story of the cobra to suit his plans for me”, he told me. “That would be just like him. How he worried over us when we were children!” (ZIMLER, 2005, p. 12).

¹²⁹ “Such a good man He was – always fasting and going to temple. He could never bear how Hindus and Moslems would kill snakes as if they had no place in the world. ‘Phanishwar, you shall show them there is another way’ (ZIMLER, 2005, p. 13).

interculturais como um contra-discurso a serviço da multiculturalidade, em sua expressão de outridade junto com a ipseidade, ou do uno junto com o diverso, comportamento extremamente inaceitável naqueles dias pela intolerância luso-inquisitorial.

É um fato que é resultado da experiência da diáspora, a qual, como bem enfatiza Stuart Hall, “não é definida por pureza ou essência [incluo também a singularidade], mas pelo reconhecimento de uma diversidade e heterogeneidade necessárias”. Outrossim, “por uma concepção de 'identidade' que vive com e através, não a despeito, da diferença; por *hibridização*” (1996, p. 75. Itálicos de Stuart Hall). É um ato contínuo de escovar, escavar, descobrir, mesmo que o seja a contrapelo, a unidade profunda na superfície da diferença, mesmo na descontinuidade provocada pelo exílio, pelos traumas, pela perseguição. Ademais, é precisamente a experiência do desenraizamento exílico externo da identidade judaica na Índia, quanto do interno indiano (hindu ou jaina, no âmbito ontológico), sob a perseguição inquisitorial, que fará franca oposição contra-ideológica à intolerância que ambas sofreram. E, simultaneamente, as fará unidas através de suas diferenças étnicas, a despeito de serem impedidas de viver abertamente essas diferenças. Assim, no romance zimleriano, a comunidade judaica e a comunidade indiana são um posicionamento de identidades em diálogo, são a escrita crioulezada da diferença. Uma escrita crioulezada por meio da qual as identidades distintas, quando se colocam em contato, não permitem “que haja degradação ou diminuição do ser nesse contato”, mas uma intervalorização de suas diferenças, de dentro para fora e de fora para dentro (GLISSANT, 2005, p. 20), identidades que se encontram sem temer o perigo da diluição da alteridade na ipseidade, do si no outro.

A partir das reflexões tecidas até o momento, penso que a memória no romance atua como elemento determinante das configurações narrativas da identidade cultural e da diáspora. Dito de outro modo, as personagens – com seus dramas existenciais norteados dolorosamente pela intolerante perseguição inquisitorial – mostram, no romance, que tanto a sua situação diaspórica (não os indianos, mas a comunidade judaico-sefaradita) quanto sua

condição identitária estão sendo configuradas pela memória, sendo marco-estrutura determinante delas.

Penso que os indianos, sejam hindus, sejam jainas, não se enquadram necessariamente numa situação diaspórica, até porque eles estão em sua terra natal. Todavia, a Inquisição no solo indiano provocou um desenraizamento ontológico nos hindus e nos jainas, de modo que podemos falar que eles viveram um exílio dentro de si mesmos, na própria terra, devido ao fato de não poderem praticar livremente sua cultura em função da presença da Coroa Portuguesa com a Inquisição. São desagregados, deslocados de sua própria identidade cultural, estrangeiros no solo, não por uma auto-decisão secularizantemente ocidental, mas por uma coerção externa provinda dessa estranha/estrangeira presença. Nesse quadro de instabilidade social, sem a possibilidade cultural de inter-eticidade, a chance de enfrentar esse exílio ontológico se dá por meio da morte ou da fuga, quando não por meio da cripticidade (já inaugurada na Espanha inquisitorial por meio dos marranos, passando por Portugal e chegando à própria Índia).

Em seu primoroso ensaio *Reflexões sobre o exílio*, Edward Said sugere um duplo viés conceitual para a compreensão do exílio não apenas como fato geográfico, mas também como fenômeno psíquico: “o exílio nos compele estranhamente a pensar sobre ele, mas é terrível de experimentar”, de tal modo que “ele é uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar: sua tristeza essencial jamais pode ser superada”. Ademais, ainda segundo Said, “embora seja verdade que a literatura e a história contêm episódios heróicos, românticos, gloriosos e até triunfais da vida de um exilado, eles não são mais do que esforços para superar a dor mutiladora da separação”, porquanto “as realizações do exílio são permanentemente minadas pela perda de algo deixado para trás para sempre (2003, p. 46). E estas palavras pungentes do filósofo Luiz Felipe Pondé conceituam esse quadro fenomenológico vivido pelos indianos: “Você é o só, o *lastimável*, uma mísera sombra refugiada no recanto mais distante do reino. [...] Essa nulidade materializa-se na sensação esmagadora de exílio ontológico, pois ser uma sombra solitária e miserável é não ter ser” (2010, p. ?. Itálicos de Luiz Felipe Pondé). Esse exílio ontológico é uma profunda fissura ou

fratura do eu violentamente arrancado/deslocado/desagregado de si, dentro de si mesmo, provocada pelo outro.

Ou seja, no que diz respeito à situação vivida pelos indianos sob a Inquisição, trata-se de um encontrar-se estrangeiro para si mesmos quando são vistos como rebeldes/hereses contra os vínculos comunitários lusitanos de então, vigiados pelos ditames inquisitoriais. Evoco, tendo em mente esse conceito de exílio ontológico, esta bela trova do poeta português Francisco de Sá de Miranda, que segundo o poeta e crítico literário português Jorge de Sena, se encontra na galeria de “todos os *estrangeirados* torturadamente patriotas” (1981, p. 50):

Comigo me desavim, / sou posto todo em perigo; / não posso viver comigo / nem posso fugir de mim. // Com dor, da gente fugia, / antes que esta assi crescesse; / agora já fugiria / de mim, se de mim pudesse. // Que meio espero ou que fim / do vão trabalho que sigo, / pois que trago comigo, / tamanho imigo [inimigo] de mim? (apud MOISÉS, 2009, p. 109).

Ademais, uma relevante problematização fulcral desse exílio intrínseco, no romance *Goa ou o guardião da aurora*, é que ele é agregado – no caso da comunidade judaica – ao exílio geográfico, porquanto a Inquisição atinge a essa comunidade depois de sua fuga de Portugal para a Índia. A análise do romance sugere uma compreensão da condição exílica intrínseca e extrínseca da e na personagem Tiago Zarco, que consequentemente coloca a memória em um movimento de gradação, indo de individual/infante para coletiva/comunitária. Essa gradação/transição pode ser vista a partir da prisão dele no calabouço inquisitorial, alçando-se à condição de personagem-tipo. Um uno-tipo que encarna a condição humana comunitário-social de seu povo perseguido, com seu padrão de comportamento gerador de uma identidade fissurada e bifronte (o cripto-judaísmo, defeito para a doutrina eclesiástica no século XVI), mas também encarnando o diverso quando universaliza a sua identidade judaica ao ser colocada em partilha com o jaina em sua prisão. Partilha das dores exílicas, com as mesmas cores acinzentadas, empastadas nas paredes das noites sombrias de um calabouço compartilhado, que calou duas culturas que conviviam inter-eticamente, antes da chegada dos tribunais luso-inquisitoriais.

O exílio ontológico de Tiago Zarco principia no momento em que ele foi aprisionado nos cárceres inquisitoriais por meio de uma delação efetuada contra ele e contra seu pai, logo após ele haver visitado seu pai na prisão. Nesse sentido, esse aspecto dá ao romance *Goa ou o guardião da aurora* característica típica de narrativa policial, visto que o narrador busca saber quem foi o delator dele e de seu pai, mas não é foco desta tese lidar com essa temática, tampouco com a questão da mística judaica e do romance histórico, como frisei. Cada uma dessas temáticas são trabalhos de tese separados, pois a obra de Richard Zimler é múltipla em hipóteses de teses a serem sustentadas. Dito isso, vejamos como o narrador-personagem, evocando Charles Dellon, descreve densamente sua condição de exilado ontológico, expondo o início de seu encarceramento, antes da chegada do indiano jaina Panishwar, que se tornou seu companheiro de detenção em Goa:

PRENDERAM-ME em Novembro de 1591 e, durante quase onze meses, não falei a mais ninguém para além do guarda prisional. Nem fui informado das acusações que pendiam sobre mim, nem autorizado a ler fosse o que fosse, e a minha janela, uma fenda mesquinha na pedra nua, estava tão alta que não me permitia espreitar para a cidade lá em baixo. A esperança agarrava-se às recordações de Tejal, e por vezes, também, ao tamborilar da chuva, a qual me lembrava que havia um mundo onde os meus carcereiros não tinham poder. Uma vez, durante uma tempestade, pus-me a lamber umas gotas que escorriam pela parede. Souberam-me ao Riacho do Moinho e, por uns instantes, os meus pensamentos chapinharam em toda a minha liberdade de criança, mas muitas vezes penso que acabaram por me trair; nessa mesma noite, Deus foi-me roubado, e, ao acordar, senti-me mais sozinho do que já alguma vez estivera, expulso do mundo sobre o qual Ele sempre velara.

[...] Silenciosamente, pedi perdão ao meu pai por não fazer a vida melhor que ele desejara para mim, e fui buscar o precioso instrumento feito de ferrugem e ponta acerada que escondera no fundo do penico havia umas semanas. Farejando-lhe o odor sagrado do desígnio metálico, confiante na derrota como a minha última amiga, sulquei com ele um braço e depois o outro. O meu retrato final havia de ser quente e desenhado no meu próprio sangue como se impunha.

Percebi que era um homem amaldiçoado quando nem sequer, apesar das minhas preces, conseguia afundar o prego o suficiente para fazer o milagre de que precisava. Mesmo assim, sangrei bastante, e o rio que fica além do Sabat levou-me para longe na sua corrente. Pousando a cabeça na verdade das suas águas, sonhei com um horizonte de pinheiros e cedros

muito ao longe a ocidente, nas margens do rio Jordão (ZIMLER, 2011, 15¹³⁰).

Minha menção a Chales Dellon (1650- [cerca de] 1710) não é de modo algum fortuita. Ele foi um médico cristão-velho francês que nos legou o primeiro relato de pessoas sobreviventes dos autos-de-fé, tendo sido preso em 1673, acusado de praticar “atos libertinos”. Depois de dezoito sofríveis anos de prisão, tendo sido açoitado em um auto-de-fé (mas não foi para a fogueira), Dellon escreveu seu livro *Relation de l'Inquisition de Goa*, escrito em 1709, mas publicado em 1787. Esse relato, dividido em quarenta e oito capítulos, descreve o tormento psicológico vivido por Dellon no cárcere inquisitorial, bem como o funcionamento intolerante da máquina inquisitorial. Diante desse dado, é interessante que o leitor se depare com a possibilidade de o narrador-personagem Tiago Zarco ser uma recriação baseada em Charles Dellon, principalmente quanto à tentativa de suicídio. A propósito, nos “Agradecimentos” do romance, Richard Zimler deixa seu último agradecimento particularmente para o médico Dellon: “por último, desejo exprimir a minha admiração por todas essas pessoas¹³¹ extraordinariamente corajosas que

¹³⁰ “After my arrest in November of 1591, I spoke to no one but my prison guard for nearly eleven months. I was neither informed of the charges against me nor allowed anything to read, and my window, a grudging slit in barren stone, was too high up to allow me a glimpse of the city bellow. Hope clung to memories of Tejal, and sometimes, too, to the drumming of rain, which reminded me there was a world beyond the control of my jailors. Once, during a storm, I licked a few drops as they scurried down my wall. They tasted of Indra Millstream and, for a time, my thoughts were splashed with all my childhood freedom, but I often think they betrayed me in the end; I was robbed of God that very night, awoke to find myself more alone than I’d ever been before, banished from the world He’d always watched over. [...] Apologizing silently to Papa for not making the better life he’d wished for me, I reached for the treasure made of rust and sharpness I’d hidden at the bottom of me earthenware chamber pot weeks before. Sniffing its holy scent of metallic purpose, counting on defeat as my last friend, I drew it across one arm and then the other. My final portrait would be warm, and designed in my own blood, as it should be. I knew I was damned when not even my prayers could make the nail dig deeply enough in my life to create the miracle I needed. Still, I bled well, and the river that lies beyond the Sabbath carried me far in its current. Laying my head into the justice of its waters, I dreamed of a horizon of pine and cedar far in the west, on the banks of the Jordan River” (ZIMLER, 2005, p. 5).

¹³¹ Obviamente, Zimler, mesmo tendo explicitamente mencionado o médico católico francês Charles Dellon, faz menção implícita a outras pessoas que tiveram a mesma audácia de escrever narrativas com suas experiências durante a Inquisição. Essas pessoas são: o cristão protestante Isaac Martin, que foi sentenciado e penalizado com duzentas chibatadas diante do público, em Granada, no ano de 1718, teve acusação de prática de judaísmo somente por causa de o seu nome ser judaico. A outra é o maçom suíço naturalizado inglês Jonh Coustos, que – mesmo tendo recebido sentença condenatória para o auto-de-fé de 21 de junho de 1734 – conseguiu fugir do solo português. Estando a salvo na Inglaterra, Jonh Coustos – em 1746 – publicou *The Suffering of Jonh Coustos for free-masonry, and for his refusing to turn Roman*

ousaram passar a escrito as suas experiências como prisioneiros da Inquisição, **especialmente Charles Dellon**". Segundo Zimler, **"Não poderia ter escrito este livro sem as suas palavras"** (2011, p. 9. **Grifo meu**¹³²). Embora possa ser uma hipótese de pesquisa à parte, friso a possibilidade, como disse logo acima, de Tiago Zarco ser uma recriação literária de Charles Dellon quanto a algumas particularidades comportamentais do estado de prisioneiro. Dessas particularidades, destaco as tentativas de suicídio, principalmente a segunda delas, que foi feita por Dellon no cárcere, que constam em seu relato, nos capítulos XX ("Como o desespero levou-me a atentar contra a minha própria vida") e XXI ("Novos excessos a que o desespero me levou"), que se aproximam da tentativa de Tiago Zarco:

Eis que chego ao momento mais tenebroso de meu cativo, pois por mais difícil que ele tenha sido até então, consolava-me ao menos o fato de eu tê-lo sofrido com alguma paciência e, ainda, de ter feito bom uso de minhas palavras. Ora, a fé nos obriga a crer que os piores males são verdadeiros bens para os que deles fazem bom uso [...] Confesso que o insucesso da minha última audiência, que pensei dever-me ser tão favorável, foi um golpe insuportável para mim, e encarando a liberdade como um bem ao qual eu não poderia mais pretender alcançar, abandonei-me de tal modo à tristeza e ao desespero que foi por pouco que não perdi completamente a razão. Eu não havia esquecido a proibição de destruir-se a si próprio, e não tinha o intento de perder-me eternamente, mas não queria mais viver, e o desejo extremo que tinha de morrer turvou minha razão. [...] Levado pelo meu desespero, [...] peguei uma destas moedas, que parti em dois, afiando uma das partes num pote de terra. Fi-lo com tanto cuidado que consegui torná-la pontuda e cortante dos dois lados; servi-me dela como uma lanceta, com o fito de abrir-me as artérias do braço; tomei para isso todas as precauções necessárias e enfiei-a mais fundo que pude, mas apesar de todos os meus cuidados, não consegui terminar o que havia iniciado, e em vez das artérias, não consegui abrir mais que as veias que lhes ficam por cima. Nada mais me retinha, e não me contentando em tirar sangue aos poucos, fi-lo correr dos dois braços até que, caindo de fraqueza, esvai-me em meu sangue, que escorreu por todo o quarto; e é certo que se Deus, por uma particular bondade, não tivesse permitido que alguém abrisse a porta para dar-me algo num momento em que não tinham costume de vir, eu teria

Catholic, in the Inquisition at Lisbon, que é seu relato testemunhal sobre o que passou durante a Inquisição.

¹³² **"I could not have written this book without their words"** (ZIMLER, 2005, p. iii. Grifo meu).

miseravelmente perdido minha vida e minha alma (DELLON, 2014, p. 76-78/80).

Vítima, assim como os outros cristãos-novos ou cristãos-velhos (como Dellon) na colônia indiana, Tiago Zarco é encarcerado sem saber a razão de sua prisão. Diante desse aspecto, é inevitável não sermos levados a ver, nessa situação sem-razão, absurda, uma condição kafkiana na detenção do narrador Zarco. Essa interpretação provém do crítico literário português António José Saraiva, constante de seu livro *Inquisição e cristãos-novos*, publicado originalmente em 1969:

Há que se considerar também a situação kafkiana em que se encontravam os Cristãos-Novos, e não só os das aldeias, como os das cidades. Há uma incomodidade essencial na situação do Cristão-Novo que, como já vimos, se encontra no primeiro degrau da escada que conduz, através de corredores sem destino, à morte sem culpa e sem causa. Ele é um prisioneiro virtual, como Joseph K. que, mesmo fora do cárcere, está emparedado dentro dos olhares que de todo o lado seguem como interrogando-o e culpando-o em silêncio. Procura disfarçar-se, mudar de nome e de estado, ganhar brasões de fidalgo ou ordens de clérigo; mas este mesmo disfarce acentuava a sua consciência de uma situação particular na sociedade. Esta situação levava-o a problematizar o mundo em que vivia. Não porque a “raça” judaica o marcasse, ou porque a fé judaica guardasse raízes no seu coração, mas porque era visto de fora, visto pela gente “normal” como um espúrio, um marginal e um culpado virtual (SARAIVA, 1985, p. 153).

António José Saraiva, nesse contexto kafkiano de enxergar a condição dos cristãos-novos, argumenta (listando exemplos de cristãos-novos portugueses, como António José da Silva, Francisco Rodrigues Lobo e Fernão Mendes Pinto) que não é a origem deles, mas a sua situação e sua relação com o mundo suscita uma consciência particular que consiste nas seguintes indagações: “O que é a Justiça? O que é a condição humana? O que é a sociedade mesma? São perguntas que o Joseph K. dos séculos XVI e XVII era inevitavelmente levado a fazer” (Idem, 1985, p. 153). São questionamentos que certamente passaram pela cabeça de Tiago Zarco em seu encarceramento. Não obstante, o excerto narrativo sobredito frisa outras questões que estavam marcando aqueles primeiros tempos de prisão inquisitorial, questão que

fundem o exílio ontológico que ele passara a viver com a memória individual (do pai, de Tejal e da infância) e coletiva (de perseguição ao seu povo). Não podendo ler livros (por causa do *Index*, livros proibidos pelo Santo Ofício, tanto os judaicos quanto os indianos), Zarco recorre à leitura da memória, num mergulho metafísico dentro de si mesmo, porquanto se encontra exilado da vivência livre de sua identidade judaica.

As reflexões do narrador em sua cela se adensam profundamente quando ele expõe dois aspectos que constituem uma dialética caracterizante de seu exílio pessoal (e também comunitário): (1) a libertação redentora desse exílio para um horizonte, um mundo de repouso “nas margens do Rio Jordão” com (2) o fato de o narrador haver sido exilado/arrancado do seu mundo judaico, do seu mundo com Deus. À vista disso, tamanha fronteira dialética instaura uma antítese entre este mundo e o Mundo Vindouro (*Olám Hazé* e *Olám Habá*, na terminologia rabínica). Não obstante, o profundo estado de solidão que assolava o narrador na prisão ocasionou um pendor suicida, a “possibilidade” da libertação por meio dessa morte induzida. A identidade libertada é a identidade do porvir, pois ela “está sempre em processo” (HALL, 1996, p. 68).

É possível que suas preces, mesmo nas condições em que se encontrava, fossem a causa do não conseguir “afundar o prego o suficiente” para consolidar o suicídio. Assim, a contemplação do sangue, de um rio de sangue em formação, fê-lo sonhar acordado com o *Olam Habá*, sem a presença do sofrimento, e, especialmente, no caso de Tiago Zarco, um mundo fora do controle implacavelmente opressor dos inquisidores. Esses dois aspectos dialéticos expressam algumas características que Pierre Nora elenca para a memória: porque ela “na medida em que é afetiva e mágica, acomoda fatos que a confortam”, pois “ela se nutre de recordações que podem ser fora de foco, ou telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas”, estando ela “reagindo a todas vias de transporte ou exibição fenomênica, a cada censura ou projeção”, de modo que “a memória instala a lembrança dentro do sagrado” (1999, p. 9). O narrador Tiago Zarco projeta suas imagens (Rio Sambation, Jordão) em condução utópica como um contra-discurso, um ato de resistência que se nutre do sagrado escatológico judaico para ao menos entrever sua *gueulá* (redenção) pessoal e comunitária da Inquisição. Assim, é

precisamente por beber dessa fonte sagrada, que a memória “é absoluta enquanto que a história só pode conceber o relativo” (NORA, In: REPRESENTATIONS, 1999, p. 9). Com esse dado narrativo, entramos no âmbito da diáspora em sua relação com a utopia ou com a redenção.

Como conceber a diáspora sendo a potência ou a germinação do retorno? Qual tipo de retorno? Simbólico-imaginário, geográfico, os ambos? Penso que o excerto do narrador Tiago Zarco, judeu exilado na Índia sob a Inquisição, problematiza essa questão da diáspora. E, na sua condição particular de judeu, seu horizonte concerne à experiência histórica judaica na diáspora, que nunca foi encarada como um fenômeno *ad aeternum*. Por conseguinte, em sua particularidade de início ou origem, a diáspora judaica é uma diáspora “utópica” (o motivo das aspas será explicado adiante, a partir das reflexões de Lionel Kochan). Todavia, essa ideia não lida apenas com o conceito de um retorno simbólico ou imaginário. Ou seja, como no caso específico dos africanos, como o define Stuart Hall, esse regresso simbólico é um retorno deslocado ao lar, um retorno para uma África que está em toda a parte do mundo, não para uma geografia espacial/localizada: o continente africano propriamente dito. Destarte, trata-se de uma África cósmica, mas não localizadamente continental. “O significado disso é uma 'nova' África do Novo Mundo, assentada na 'velha' África”, de modo que “uma jornada espiritual de descoberta que levou, no Caribe [por exemplo], a uma [...] África, como se poderia dizer, necessariamente 'diferida' – como uma metáfora espiritual, cultural e política”, pois “a 'África' original não se encontra mais lá. Já foi muito transformada” (HALL, 1996, p. 72-73).

A diáspora judaica em suas conceituações divide interpretações. Como vimos, há quem a veja, como George Steiner e Heinrich Heine, como tendo a sua utopia de retorno realizada na *Tsion* simbólica, ou seja, na Torá, uma Sião textual, entendimento que dialoga com a compreensão sobredita de Stuart Hall. Entretanto, conforme penso, a compreensão do narrador-personagem Tiago Zarco converge para outra conceituação de retorno diaspórico, e, interessantemente, aceitando como ponto de partida para sua concretização, o retorno simbólico. Nesse contexto, não é impossível encontrar afro-descendentes que vejam o retorno para a África continental como sendo mais

realizável do que o simbólico em qualquer outro continente do mundo. O retorno para *Érets Yisrael* é o que o narrador Zarco entrevê (“Jordão” se torna metonímia). Uma compreensão desse aspecto oferecida pelo historiador britânico judeu Lionel Kochan, em seu ensaio *The Messianic Society: a Jewish Utopia*, publicado originalmente em 1988, iniciando pelo conceito-étimo de utopia: “no significado estrito do termo – 'não-lugar' – o conceito de utopia não tem aplicação no judaísmo”, pois “o traço característico comum da utopia é o seu deslocamento no tempo e no espaço”. Desse modo, a utopia “será inacessível ou exista, talvez, em área não reconhecível do mundo”, ou, ela “mesmo pode ser localizada na lua”. Ademais, a utopia “é também frequentemente colocada em uma data futura, ou, talvez, como sendo uma construção puramente intelectual”, de modo que “nesse sentido, esquemas de utopias judaicas parecem não existir”, pois “mesmo os esquemas mais próximos da utopia são inequivocadamente localizados na terra de Israel”. Contudo, conforme Kochan, “se a utopia é tomada para denotar o impulso em direção a algum tipo de sociedade ideal, então, naturalmente, ela [a utopia] tem a sua contraparte judaica, se não for um equivalente preciso, no conceito da Era Messiânica”. Consequentemente. “o que pertence ao gênero utópico no mundo não-judaico pertence à Era Messiânica no mundo judaico”, porquanto mesmo “que certamente não haja identidade entre eles [os termos/conceitos], existe, contudo, uma sobreposição considerável”. Assim, é precisamente “isso que ajuda a explicar a contribuição judaica, na forma de um messianismo secularizado, para movimentos radicais e liberais de variadas perspectivas”. No entanto, ainda segundo Kochan, “a força dominante dentro do contexto judaico é enfatizar a indispensabilidade da dimensão territorial e física, embora haja tendências ocasionais posteriores no Cabalismo e no Hassidismo de espiritualizar o ideal messiânico e mesmo espiritualizar a terra”. Consequentemente, “a sociedade ideal só pode existir dentro da terra de Israel (embora isso, naturalmente, possa ser bem variavelmente definido) e tendo em si mesma uma aplicabilidade universal”¹³³.

¹³³ Extraído de: <http://www.myjewishlearning.com/article/the-messianic-society-a-jewish-utopia/>
Acesso em 31 de maio de 2015.

Essa utopia judaica é mais precisamente chamada nos textos rabínicos de *Olam Habá*, o Mundo Vindouro, e que não é necessariamente a Era do Messias. Nesse sentido, conforme Abraham Cohen, em seu livro *Everyman's Talmud* (1995, p.364), “na doutrina escatológica do Talmude, uma clara divergência de opinião pode ser traçada”, pois, por um lado, “as antigas gerações de rabinos identificaram a Era Messiânica com o Mundo Vindouro”, considerando que “o prometido Redentor traria a atual ordem do mundo ao fim e inauguraria a esfera atemporal na qual os justos conduziriam uma existência puramente espiritual livre dos compassos da carne”. Por outro lado, “mestres subsequentes consideraram o período messiânico apenas como um estágio transitório entre este mundo e o Mundo Vindouro”. Nesse sentido, é oportuno e relevante que algumas conceituações rabínicas do Mundo Vindouro sejam exemplificadas, conforme esta síntese:

O mundo ordinário dos afazeres cotidianos é descrito como um corredor para o *Olam Habá*, onde o homem deve preparar-se antes do salão principal. Todo israelita, se for digno, tem reservada para ele uma porção no *Olám Habá*, assim como a tem os gentios [não judeus] justos. [...] No *Olám Habá* o mundo estará pleno do conhecimento de Deus, assim como as águas cobrem o mar (Isa[ías] 11:19). Não haverá comida ou bebida, nem procriação ou negócios, nem inveja, ódio ou competição, mas os justos sentar-se-ão com coroas em suas cabeças, mantidos em bem-aventurança pela luz da Shechiná [leia-se *Sherriná*] (UNTERMAN, 1992, p. 195)

Há um outro aspecto relevantíssimo: os sofrimentos constituem um meio meritório de herdar um quinhão no Mundo Vindouro. Assim, conforme o Talmud Babilônico (Cf. COHEN, 1995), Tratado *Berarrôt* (Bênçãos) 5, folha a, o Mundo Vindouro é um presente de Deus que é outorgado por meio de sofrimento. Então, qual é a finalidade do sofrimento nessa senda preparatória para o *Olam Habá*? Refletir sobre esse aspecto é necessário para a compreensão da atitude tomada pelo pai de Tiago Zarco, Sr. Berequias Zarco, mas não Tiago Zarco, que analisarei brevemente, e o entendimento do sofrimento como *zerrút* (mérito) para a herança no Mundo Vindouro também é relacionada ao *tsadík* (pessoa justa). A propósito, esse aspecto contribui para o entendimento da remissão do exílio ontológico. Segundo o rabino Moshé Rraím Luzzatto, em sua obra *Dérerr HaShem* (O Caminho do Eterno),

[...] O sofrimento e a dor podem ser impostos a um Tzadik (uma pessoa justa), como redenção pela totalidade de sua geração. Então, esse Tzadik deve aceitar esse sofrimento com amor, para o Bem de sua geração, da mesma forma que ele aceita o sofrimento a ele imposto para o seu próprio Bem. Ao fazer isto, ele beneficia sua geração redimindo-se por ela, e ao mesmo tempo ele próprio é elevado até um grau muito alto. Porque um Tzadik como este torna-se-á um dos líderes da Comunidade do Mundo Futuro [...]. Tudo isto envolve um Tzadik que é atingido porque sua geração está a ponto de ser aniquilada, e seria destruída, caso não houvesse esse sofrimento. Ao redimir-se por eles através de seu sofrimento, este Tzadik salva-os neste mundo e os beneficia em grande escala no Mundo Vindouro. Contudo, dentro desta mesma categoria, existe uma classe muito mais alta que esta. Existe um sofrimento que atinge a um Tzadik que é ainda maior e mais aperfeiçoado que os examinados. Esse sofrimento chega para propiciar a ajuda necessária para provocar a cadeia de eventos que levam à perfeição derradeira da humanidade. De acordo com o plano original, a sequência dos eventos terrenos exigia que o ser humano fosse submetido a pelo menos algum sofrimento, antes que ele e o mundo pudessem atingir a perfeição. Isto fora exigido exatamente devido ao fato de que um dos conceitos básicos da provação do ser humano era que Deus deveria reter a Sua Luz e esconder Sua presença [...]. Isto se tornou ainda mais necessário em consequência da corrupção e do dano espiritual causados por muitos pecados humanos que retiveram o Bem ainda, e fizeram com que a presença de Deus se tornasse cada vez menos aparente. Portanto, o mundo e tudo o que ele contém estão num estado de Mal muito degradado, e exigem que a sabedoria impenetrável de Deus provoque numerosas cadeias de eventos, para alcançar sua retificação. Entre os elementos dessa sequência está a exigência de que o homem seja castigado pela sua maldade, até que o atributo de justiça seja satisfeito. No entanto, Deus organizou as questões, de modo que indivíduos aperfeiçoados possa retificar coisas no lugar de outros indivíduos (LUZZATTO, 1992, p. 88-89).

O pai Berequias Zarco estava provavelmente com esses conceitos em sua mente durante seu profundo sofrimento e exílio ontológico, mas apesar de o filho Tiago Zarco esboçar a esperança de um mundo/rio para além do Sabá (chamado assim em judeo-português), ele teve sua utopia judaica seriamente abalada por tudo que passou nos cárceres inquisitoriais, com marcas traumáticas. A questão que o filho estava estudando com o pai a Torá e os segredos da mística judaica, mas teve esses estudos interrompidos pela prisão de ambos. Não obstante, o pai estava espiritualmente preparado para o

martírio, mas o filho, preso com cerca de dezenove anos, não havia maturado uma compreensão transcendental do sofrimento quanto recai sobre uma pessoa justa, como o pai dele.

Estes excertos, posteriores ao que esboça a utopia judaica de Tiago Zarco no início da prisão, mostram o abalo sofrido nos horizontes utópicos dele: “Quando o cansaço me venceu, os meus sonhos eram contos de vingança tecidos com velhas histórias da Torá em que já não acreditava”; “O meu pai sempre nos dissera, a mim e à Sofia [durante os estudos de Torá], que o amor fora utilizado por Deus durante os seis dias da Criação para moldar o mundo, mas ao abraçar Panishwar, que soluçava, deixei de acreditar nisso¹³⁴”, “Comecei então as minhas preces finais a um Senhor em que já não acreditava” (achando que seria queimado vivo, mas fora apenas sentenciado a hábito penitencial temporário de seis anos, em Lisboa), “exilado de mim próprio”, “disse a mim próprio que iria voltar a Deus, mas a verdade era que eu vivia num mundo sem significado transcendente. Sabia que ia morrer sozinho ao fim de uma vida demasiado curta” (ZIMLER, 2011, p. 84/90/183-184¹³⁵).

Como asseverou o escritor e crítico Elias Canetti, em seu ensaio *Diálogo com o interlocutor cruel*, publicado em 1965, “um ser humano (e esta é a sua

¹³⁴ É interessante e muito oportuno considerar que o jaina indiano Panishwar, a exemplo do pai do narrador, estava preparado para o martírio, apesar de algum abalo sofrido em sua crença jaina num dado momento da prisão (em que ele disse que “Parsva está morto e enterrado”/“Parsva is dead and buried” (ZIMLER, 2011, p. 87/2005, p. 77, original inglês), após o inquisidor haver dito que destruiria as religiões indianas. Todavia, numa espécie de revisão que o jaina faz de seu ceticismo religioso, Tiago diz que “mais tarde, o velho [Panishwar] recordou-me que os hindus e os jainas tinham um nome para a nossa era de crueldade: chamavam-lhe a Idade de Kali, um período de rebaixamento e de trevas espirituais sem fundo contra as quais vão lutar”/“Later, he reminded me that Hindus and Jains had a name for our era of cruelty: they called it the Age of Kali, a period of debasement and ever-deepening spiritual darkness against which all our struggles were useless” (Idem, 2011, p. 90/2005, p. 81). Paralelamente, o Judaísmo ensina que no período antes da vinda do Messias, trevas cobririam a terra. Declaração do Rabi Abahu citando Isaías 60:2, no Talmude Babilônico, Tratado San'hedrín 99, folha a.

Ademais, logo depois, Panishwar disse para Tiago Zarco: “- Vais ver, Parsva e Dharanendra um dia hão-de destruir as cruces de todos os cristãos da Índia”/“You will see – Parsva and Dharanendra will one day shatter the crosses of all the Christians in India” (Idem, 2011, p. 87/2005, p. 78). Panishwar morreu queimado como jaina convicto, assim como o pai de Tiago Zarco morreu como judeu praticante convicto.

¹³⁵ “When exhaustion overcame, my dreams were tales of revenge cobbled together from the old Torah stories that I no longer believed in”/“Papa always told Sofia and me that love had been used by God during the six days of Creation to fashion the world, but holding Panishwar as he sobbed, I stopped believing that”/“Then I began my final prayers to a Lord I no longer believed in”/“exiled from myself”/“I told myself that I'd be returning to God, but the truth was that I was living in a world without higher meaning. I knew I'd be dying alone after too brief a life” (ZIMLER, 2005, 75/81/174/).

maior felicidade) possui muitas facetas, milhares delas, e só por algum tempo pode viver como se não as possuísse”, de modo que, “nesses momentos, em que se vê como escravo de seu intento, só uma coisa lhe ampara: ele tem de ceder à diversidade de suas aptidões e registrar ao acaso o que lhe passa pela cabeça” (CANETTI, 2011, p. 61). Transidentificar-se na ambivalência implodida pelo choque do trauma existencial, e é o que Tiago Zarco faz no decurso sofrível de seu diário de memórias em carne-viva: “a condição marrana testemunha exemplarmente dramas, angústias, ambiguidades” (WACHTEL, 2009, p. 13). Desse modo, o encarceramento inquisitorial desestabilizou sua estrutura psíquica a ponto de afetar profundamente sua identidade, redundando em uma paralização traumática: “Senti que o mundo estava a rodar lentamente à minha volta. *Vai tudo parar dentro em pouco*, pensei. *Dentro em pouco, também vou descobrir que já não sou quem pensei que era* (ZIMLER, 2011, p. 149¹³⁶. Itálicos de Zimler e grifo meu). Ainda conforme o narra-dor disforme:

Rebusquei milhares de recordações para tentar perceber como pudera ir parar ali quando tudo o que eu sabia estava lá fora, mas até as ideias mais simples se me tornavam impossíveis de imaginar. O dentro e o fora, a falsidade e a verdade, a compaixão e a crueldade – tudo isso eram tintas que se tinham misturado nos recessos do meu espírito e agora nunca mais se poderiam separar completamente (Idem, 2011, p. 176¹³⁷).

Essas tintas empastadas no âmago do ser do narrador constituem uma hibridização ontológica negativa oriunda da prisão inquisitorial, ou do que é ser cristão-novo sob o punhal do Santo Ofício: “vida errante, longos anos de prisão e, enfim, a morte na fogueira: destino corriqueiro de muitos cristãos-novos” (WACHTEL, 2009, p. 39). Mais do que uma vida errante em âmbito geográfico, com os deslocamentos que iam desde a prisão em uma cidade e a sentença em outra (seja à fogueira, seja aos hábitos temporário e perpétuo), a errância

¹³⁶ “I felt as if the world were revolving slowly around me. *Everything is coming to a stop*, I thought. *Soon I too will find I am no longer who I thought I was*” (ZIMLER, 2005, p. 139).

¹³⁷ “I searched through thousands of memories for an understanding of how I could be here when everything I knew was outside, but even the simplest ideas became too much for me to fathom. Inside and outside, falsity and truth, compassion and cruelty – all were dyes that had run together in the recesses of my mind and would never now be completely separated again” (ZIMLER, 2005, p. 166).

mais profunda era a instaurada dentro do ser do cristão-novo encarcerado. Errância intrinsecamente vital ou exílio ontológico; Tiago Zarco não foi para a fogueira, mas o hábito penitencial temporário, de seis anos em Lisboa, implodiu uma desmontagem profunda de seu ser: sobraram as ruínas vitais, os resíduos traumatizados de um ser humano destruído. Nesse sentido, conforme Luiz Nazário, parafraseando Orwell, “o terror psicológico que aniquila o espírito é muitas vezes mais eficaz que a violência física” (2005, p. 17).

Mesmo os tão presentes monólogos interiores, como o supracitado, que atravessam o romance durante e após o encarceramento de Tiago Zarco, são um recurso digno de ser notado, pois a forma de sua apresentação lida diretamente com a(s) identidade(s) do narrador Tiago Zarco. No romance, seus monólogos interiores constituem uma forma que visa – a partir mesmo da forma do *itálico* – denotar para os leitores tanto uma tentativa de *cogito* quanto o desmoronamento desse *cogito* para um declive ontológico. Desmoronamento, sobretudo, durante o encarceramento e depois dele, quando o narrador, já de volta a Goa, maquina para matar (embora não o faça) Wadi, o adotado mouro batizado cristão que pode ter colaborado para a delação de Tiago e do pai para o Santo Ofício e que detinha o controle existencial de Sofia, irmã de Tiago, controle que pode ter contribuído para a entrega dela do manuscrito ancestral de Berequias Zarco para a Inquisição.

Trata-se da identidade posicionada a cada situação ou acontecimento, gerando um eu-sou em devir, em migrância. Uma identidade intrinsecamente vinculada a uma memória traumática que lhe molda o posicionar-se frente ao mundo. Nesse sentido, conforme atesta Susan Brison, em seu artigo *Trauma narratives and the Remaking of the Self*, “a memória traumática também é caracterizada por uma destruição de um sentido do eu como continuando sobre o tempo”, além de “terror, perda de controle e medo intenso de aniquilação” (In: BAL; CREWE; SPITZER, 1999, p. 40, 43). Brison ainda sustenta que “o estudo do trauma também sustenta a visão da memória como multiforme e frequentemente em fluxo”. Por conseguinte, “memórias de eventos traumáticos podem ser, por si mesmas, traumáticas: incontroláveis, intrusas, e frequentemente somáticas” (Idem, 1999, p. 40). Diante desse dado, penso que um evento-chave no romance afetou profundamente a estrutura psíquica de

Tiago Zarco, conduzindo-o para a desmontagem humana que sofreu: o auto-de-fé que ele presenciou/testemunhou vividamente em Goa, com suas consequentes procissões para a morte na fogueira e para o hábito temporário ou perpétuo.

O encarceramento fora uma experiência terrificante, com a tortura e o isolamento social na quadratura pungente dos negrimes das paredes da prisão. Todavia, a marcha em direção ao auto-de-fé, precedida da forçada confissão dos crimes de heresia judaizante (para livrar-se da fogueira), com a finalização da cerimônia pública, foi – para Tiago Zarco – um abalo sísmico em suas estruturas terrenas. Assim, a dramaticidade com que Zarco narra densamente esse famigerado evento-chave faz-nos vê-lo como um teatro público da morte, com a grande massa do populacho a reviver o que antes era feito com cristãos no coliseu de Roma: fatídico reverso. Uma dramaticidade plástica que evoca os quadros pungentes do pintor espanhol Francisco Goya, o qual, conforme bem observa Luiz Nazário, foi o pintor que “melhor captou em óleos como *Procesión de disciplinantes*, *Tribunal de Inquisición*, *Auto de Fé*, *Escena de Inquisición* ou *Paseo do Santo Ofício*, a dimensão apocalíptica dos autos-de-fé”. Uma captação densamente plástica “em imagens carregadas de som e fúria sugeridos pela escuridão que contornar os condenados, destacados pela luz que é a do fogo no qual serão brevemente lançados” (2005, p. 25). Outrossim, Goya, ainda segundo Nazário, “em suas águas fortes”, como em *El carcere* e *Prisionero*, pôde captar “de forma ainda mais crua a solidão dos prisioneiros, a humilhação dos condenados e o escândalo de seus 'delitos', em obras capazes de transmitir o *horror do horror*” (2005, p. 26).

No romance, os seguintes excertos descrevem os momentos precedentes e o horror do auto-de-fé vivido por Tiago Zarco, segundo suas próprias palavras neste necessariamente longo excerto romanescos, com ênfase na horrível morte de seu amigo jaina Phanishwar na fogueira, a despeito de todos os esforços de o narrador haver tentado fazer o jaina confessar-se para não ser queimado vivo:

Um documento arrolando os meus crimes foi-me lido na Sala Magna por um padre que nunca vira. Assinei-o com mão

hesitante; o Inquisidor recusou-se a dizer se aquilo significava morte ou vida para mim. Só consentia em dizer que este era o único caminho para Cristo.

Obrigou-me então a jurar que nunca revelaria nada do que me acontecera enquanto estivera sob a jurisdição do Santo Ofício. Depois disso, caí de joelhos e voltei a implorar-me que me dissesse o que seria de mim.

- Vais esperar – respondeu o padre com indiferença. [...] Imediatamente a seguir ao repicar das vésperas na catedral, os sinos soaram segunda vez. Perguntei a mim próprio se estava para haver alguma cerimónia especial. [...] O guarda entrou de rompante e entregou-me umas vestes escuras e uma lamparina de barro. Mandou-me vestir depressa e disse que dentro em breve voltaria para me buscar.

- Se vou morrer, por favor, diz-me – implorei. - Tenho de me preparar.

- Não estou autorizado a dizer-te nada do que te espera.

Enfiei a jaqueta de mangas compridas e as calças – ambas as peças negras com listas brancas – como se me estivesse a vestir pela última vez, tremendo como uma criança perdida. Todas as sensações do meu corpo pareciam espinhos vivos. [...] Quando o guarda voltou, escoltou-me até uma câmara sombria, de tecto baixo, onde estavam alinhados dezenas de prisioneiros de costas para a parede, imóveis, sem dúvida receosos até de respirar fundo, para não sabotarem as suas frágeis esperanças de liberdade. Na sua maior parte, fitavam sombrios os pés nus; alguns deles soluçavam, escondendo com as mãos os olhos e a boca. Pelo menos dois tinham desmaiado e jaziam no chão, e alguns padres davam-lhes água. [...] Vi-me junto de muitos homens, e todos tinham sofrido como eu. E, no entanto, isso não me trazia consolo; sentia-me distante deles e exilado de mim próprio. Deram a cada um dos prisioneiros uma pequena vela acesa, que projectava sombras distorcidas das nossas faces descarnadas, como se as paredes que acolhiam essas sombras devessem saber e registrar o nosso sofrimento. Quando me pus a fitar a minha chama, as minhas forças parece que desistiram.

[...] Os padres distribuíram uma túnica a cada homem. Como a maior parte dos prisioneiros, eu devia vestir uma amarela com um grande X vermelho pintado na frente e nas costas – mais tarde, disseram-me que era uma cruz de Santo André, e que davam estes sambenitos a quem tivesse praticado heresias ou outros crimes contra a Igreja. A cerca de vinte outros homens, a maior parte deles indianos, mandaram que envergassem túnicas cinzentas com as suas imagens pintadas cercadas de toros a arder, e diabos de asas e rabos dardejantes a afastar-se, voando, das chamas. Eram prisioneiros que haviam sido obrigados a confesar feitiçaria.

[...] Ao romper da aurora, os sinos da catedral começaram outra vez a repicar e fomos chamados um por um à Sala Magna, onde o secretário da Inquisição nos atribuiu a cada um de nós um acompanhante para andar conosco durante todo o auto-de-fé. [...] À nossa volta, a multidão que nos cercava. [...] Por uma hora fomos exibidos pelas ruas, e eu nunca vira uma

grande massa de gente assim amontoada, a acotovelar-se e a gritar. Os mais excitados forçavam para terem uma vista mais perfeita da nossa desgraça. Os pés começaram-me a sangrar, e eu fazia todos os esforços para não coxear, para não dar mais nas vistas. [...] A terrível solenidade da ocasião era como um jugo nos meus ombros. Tenho a certeza de que os outros prisioneiros sentiam o mesmo, pois estávamos ali todos sentados como quem quer reduzir-se à ínfima expressão. [...] Um rapaz de olhos encovados e cabeça rapada, e sem ponta de barba nas faces rosadas, urinou pelas pernas abaixo ao arrastar-se para o altar. Alguns presentes riram-se, zombeteiros. Passado pouco tempo, já vários outros prisioneiros, incluindo uma velha, tinham tido desastres piores. [...]

Ajoelhei-me com a mão num missal. Sentindo que a minha vida girava em torno daquele momento, comecei por saber que era excomungado e que todas as minhas posses terrenas eram expropriadas em proveito da Coroa, embora não possuísse em Goa nem um simples grão de açafão. Até aqui, tudo bem, e senti-me respirar de alívio, como se fosse quase um homem livre; mas logo a seguir disseram-me que era expulso da Índia Portuguesa e condenado a quatro anos de prisão em Lisboa na cadeia da Galé [aos quais mais dois anos foram acrescidos porque Tiago tentou ajudar Panishwar a não ser queimado].

[...] A multidão soltava vivas após cada execução, mas nós, prisioneiros, não deixámos escapar um só. Panishwar e o cristão tomista recusaram-se a tornar-se católicos romanos. As suas piras foram acesas. [...] As chamas pegaram-se logo às calças de Panishwar. Num abrir e fechar de olhos, ficou envolto em rolos de fumo. Começou a berrar de dor, puxando as cordas, de dentes cerrados. Sabia agora que ir morrer na dor. - Parsva, socorro! - gritou. Chegava-nos agora o terrível cheiro a carne a estorricar. [...] Não disse mais nada até ele não ser mais do que um monte de peles e ossos carbonizados (ZIMLER, 2011, p. 183-186/188/190¹³⁸).

¹³⁸ "Two days later, a document listing my crimes was read out to me in the Grand Hall by a priest I'd never seen before. I signed it with a hesitant hand; the Inquisitor refused to tell me if this meant death of life for me. All he'd say was that it was the only way toward Christ. He then made me swear that I'd never reveal anything of what befell me while under the jurisdiction of the Holy Office. Afterward, I fell to my knees and again begged him to tell me what would happen me. 'You will wait', the priest replied indifferently. [...] Immediately following the chiming of vespers at the cathedral, the bells sounded a second time. I wondered if some special ceremony was under way. [...] The warden stepped briskly inside and handed me dark garments and an earthenware oil lamp. He instructed me to dress quickly and said he'd be back for me soon. 'If I'm die, please tell me', I implored him. 'I need to prepare'. 'I'm not permitted to tell you anything of what awaits you'. I put on my long-sleeved jacket and trousers – both black with white stripes – as if dressing for the last time, shivering like a lost child. All of my body's sensations seemed prickly and alive. [...] When the warden returned, he escorted me into a gloomy, a lowceilinged chamber where dozens of prisoners were lined up with their backs to the wall, motionless, no doubt afraid even to breathe deeply, lest they sabotage their fragile chances for freedom. Most gazed glumly down at their bare feet; some sobbed with hands over their eyes and mouths. At least two had fainted and were lying on the ground, being given water by priests. [...] I found myself with so many men, all of whom had suffered just like me. And yet there was no comfort in it; I felt distant from them and exiled from myself. A lit taper was given to

Excerto que mostra muito tristemente a encenação da crueldade imposta pelo Santo Ofício com suas vítimas, com o espetáculo da morte no tablado da vida. Essa terrificante amostra vívida do narrador, passando por um auto-de-fé¹³⁹, é verídica, palpáveis aos dedos sensoriais da dor histórica: “a humilhação pública constitui uma técnica de dominação e pressupõe uma íntima cumplicidade entre o poder que a promove e o público que a goza. Diante essa cumplicidade, as vítimas experimentam a culpa de existir” (NAZÁRIO, 2005, p. 17). Ademais, retificando o excerto narrativo supracitado, conforme Alan Unterman, “a população local era convocada a um auto-de-fé, onde se proferia um sermão”, e assim “a cerimônia era acompanhada de um espetáculo público, com procissões e pecadores penitentes que vestiam roupas especiais, indicando seus pecados”, de forma que “antes do auto-de-fé

each of the prisoners, and it seemed fitting that we began to cast distorted shadows of our gaunt faces along the walls, as though the stone should know and record what we had endured. Staring at my flame, my strength seemed to give out.

[...] Priests distributed a robe to each man. Like most prisoners, I was made to wear a yellow one with a large red X painted on both the front and back – later I was told this was a cross of Saint Andrew, and that these *sambenitos* were given to those who had committed herey or other crimes against the Church. About twenty other men, mostly Indians, were instructed to put on gray robes on which their likeness were depicted inside burning firebands, with winged, barb-tailed devils flying away from the flames. These prisoners who'd been made to confess to sorcery. [...] The bells of the cathedral began ringing again at daybreak and we were summoned on by one to the Great Hall, where the secretary of the Inquisition gave each of us an escort to accompany us through the Act of Faith. [...] All around us were the crowds. [...] For an hour or more we were paraded through the streets, and I'd never seen such tangled masses of people scrambling and shouting. The more eager amongst them pawed for a clearer view of our wretchedness. [...] The dreadful solemnity of the occasion was like a yoke on my there as though trying to shrink to nothingness. [...] A hollow-eyed boy with a shaved head, not a whisker on his pink cheeks, peed down his trouser leg as he shuffled to the altar. Some onlookers laughed mockingly. Soon, several other prisoners, including one old woman, had made worse messes of themselves. [...] I kneeled with my hand on a missal. Feeling my life turning around this moment, I learned first that I was excommunicated and that all my earthly possessions were forfeited in favor of the Crown, though I owned not só much as a single grain of saffron in Goa. So far so good, and I felt my breathing easing, as though I were nearly a free man, but then I was told that I was banished from Portuguese India and sentenced to four years in a Lisbon prison known as the Galé. [...] A great cheer rose up from the crowd after each execution, but we prisoners made not a noise. Panishwar and the Thomasite Christian refused to become Roman Catholics. Their logs were set ablaze. [...] The flames caught right away on Phanishwar's trousers. All too soon, billows of smoke were engulfing him. He began to howl in agony, pulling at his bindings, his face clenched. He knew now was about to die in agony. 'Parsva, help me!' He shouted. The terrible smell of charring skin reached us now. [...] I said nothing more until he was just a lump of charred skin and bone” (ZIMLER, 2005, p. 173-176/177-179/181/183).

¹³⁹ Segundo atesta Luiz Nazário (2005, p. 40-53), a queima pública dos hereges não foi iniciada ou institucionalizada pela Inquisição nos autos-de-fé, mas ela provém de uma longa tradição iniciada na era dos cruzados, com a então cremação pública dos hereges. Conforme Alan Unterman, “o último auto-de-fé de que se tem registro aconteceu em 1826 em Valência, na Espanha” (1992, p. 36).

os acusados eram torturados pelos inquisidores para que confessassem e se arrependessem, e as propriedades dos que eram condenados à morte [e também à hábito penitencial] eram confiscados pela Igreja” (1992, p. 36).

Destarte, “os autos-de-fé, verdadeiras festas de conagração entre o Povo, a Igreja e o Estado, os hereges eram obrigados a desfilarem como feras domadas, dóceis à execração pública, reconciliados com o todo social ou cremados vivos por sua cegueira”, de modo que essa cerimônia espetacular de teatralização da morte e da sentença dos condenados “reafirmava a sociedade tutelada como um todo homogêneo e uniforme, transparente e consagrado, sem diferenças nem injustiças” (NAZÁRIO, 2005, p. 34). Não obstante, também é impactante a forma como a Inquisição manipulava a população como um fantoche, com seus usos e abusos para a finalidade da perseguição intolerante aos hereges, mas um fantoche consciente dessa ação com cumplicidade. Luiz Nazário esquematiza essa relação do povo massificado com a Inquisição. Vejamos alguns dos aspectos esquematizados em seu livro sobre os autos-de-fé:

A propaganda anti-judaica fomentada pelo baixo clero levou as massas a tomar os judeus como bodes expiatórios para todos os males que escapavam ao controle da sociedade. Os clérigos agiram como “cristais de massa” nos tumultos que resultaram em massacres de judeus em toda a Europa e, na Península Ibérica, pouco antes do estabelecimento da Inquisição.

A violência praticada pela “massa aberta” fez com que essa experimentasse seu *poder de matar*, abalando as instituições que tradicionalmente detinham o “monopólio legal da violência”. A Igreja, depois de induzir a massa à violência, “desmoralizando” a Justiça, ofereceu a Inquisição ao Estado como único meio de voltar a “fechar” a massa, canalizando sua agressividade para os “verdadeiros” inimigos [os hereges].

A massa perdia seu poder de matar, mas ganhava uma satisfação dos poderes constituídos por meio do *auto-da-fé geral*, verdadeiros rituais totalitários que mostravam como a qualificação estava sendo bem realizada. Os “inimigos” em desfile aí se reconciliavam em desespero com o todo social reunido em praça pública, ou dele eram definitivamente separados pelo fogo.

O auto-de-fé público geral tornava-se o lugar de uma catarse coletiva, onde a sociedade apresentava-se una e indivisível, física e espiritualmente projetada num só corpo, para celebrar o “triunfo da fé” - a coesão obtida pela repressão e pelo expurgo espetacular dos que se mostravam refratários à

própria assimilação nessa totalidade “boa” (NAZÁRIO, 2005, p. 34, 35).

A espetacularidade da maldade humana tentando ir além das margens da crueldade: a encenação fatídica dos autos-de-fé, mais terríveis em Goa, legariam às gerações seguintes que a intolerância à diferença identitária mostraria o pendor do humano para o exercício do mal. À vista disso, a narrativa instaura-se como um grande legado para relatar as minúcias dessa encenação do mal em pleno período renascentista. Porém, como lembra Luiz Nazário, não obstante haver narrativas de cristãos-novos que fugiram da perseguição inquisitorial, como o caso do livro *Mikvé Israel* (Esperança de Israel, 1649), do rabino português Menasseh ben Israel (Manoel Dias Soeiro), no qual ele designa a monstruosidade inquisitorial como barbárie humana, ainda – citando Frédéric Max - “não se conhece [narrativas] de judeus ou conversos” (2005, p. 30).

Conforme Nazário, o rabino Manoel Dias Soeiro tinha a pretensão de escrever *História*, uma narrativa na qual traria um relato também sobre um auto-de-fé ocorrido em Madrid, em 1632. Infelizmente, esse projeto não veio à consolidação e nada sobrou dele. O testemunho de Menasseh ben Israel “permanece o de um historiador”. “Mesmo exilado, e transmitindo o ponto de vista da vítima, não possui o *pathos* que possivelmente conteriam relatos de judeus, judaizantes ou cristãos-novos sobreviventes de autos-de-fé”, narrativas ou “documentos que equivaleriam às memórias dos prisioneiros retornados quase mortos de Auschwitz” (NAZÁRIO, 2005, p. 31). Assim, “com raríssimas exceções, o ponto de vista das vítimas da Inquisição Ibérica ficou praticamente relegado à ficção”, como em *O judeu*, *O olho de vidro* e *A caveira do mártir*, de Camilo Castelo Branco, *Memorial do convento*, de José Saramago, *Don Carlos*, de Friedrich Schiller, *Torquemada*, de Victor Hugo, *A feiticeira de Castela*, de Scholem Asch, etc. Para essa galeria, entra Richard Zimler, especificamente com o romance *Goa ou o guardião da aurora*, mas com acenos para *O último cabalista de Lisboa* e *Meia-noite ou o princípio do mundo*, por cobrirem o antes e o depois da atuação dos tribunais do Santo Ofício. Esses dois romances cobrem o período da Inquisição, iniciada na Espanha (antes de Portugal), seus preparativos para seu estabelecimento em Portugal, iniciados/ensaiados com o

massacre de 1506, em Lisboa (*O último cabalista de Lisboa*), e seu arrefecimento no século XIX, o que não impede manifestações populares fortemente antissemitas (*Meia-noite ou o princípio do mundo*).

Um parêntese faz-se necessário nesta discussão: foi sobredito que caso testemunhas-sobreviventes dos autos-de-fé tivessem escrito suas narrativas estas corresponderiam às narrativas dos sobreviventes da Shoá (o Holocausto). À vista disso, a Inquisição, com seus autos-de-fé, é paralela ao Holocausto, a despeito de aquela ter durado muito mais tempo e ter assassinado muito mais que este. O historiador Natan Wechtel, em seu livro *A fé na lembrança: labirintos marranos*, oferece essa compreensão:

Em uma vasta perspectiva de história comparada, pôde-se fazer o paralelo entre duas séries de fenômenos sem ligação no espaço e muito distantes no tempo: de um lado a trajetória histórica do judaísmo ibérico durante os séculos XV e XVI e, de outro, a do judaísmo alemão (e mesmo europeu) no século XIX e na primeira metade do século XX (2009, p. 13).

Natan Wachtel – para reforçar essa conclusão paralelística – cita outros historiadores que também compreendem o paralelismo entre as duas barbáries humanas. Eles são, por exemplo, Yitzhak Baer (WACHTEL, 2009, p. 13), que “fazia essa comparação, em 1936, na angústia e no pressentimento da catástrofe iminente, enquanto redigia [seu livro] *Galout*”: “os marranos daquela época já se pareciam, em muitos aspectos, com os judeus da Europa Ocidental na época moderna”, “Na Espanha e em Portugal, a questão marrana engendrou uma literatura anti-semita [sic] idêntica, até nos detalhes, à literatura moderna sobre o assunto”. Yosef Hayim Yerushalmi, que deu uma conferência em que fez esse paralelismo, denominada *Assimilation and Racial Anti-Semitism: The Iberian and the German Models*, em 1982. e o outro é Jacques Ehrenfreund, em *Mémoire juive et nationalité allemande: Les juifs berlinois à la Belle Époque*, publicado em 2000. Como cita Wachtel, “na seção intitulada 'Expulsion d'Espagne: un traumatisme judéo-allemand', Jacques Ehrenfreund “desenvolve a observação segundo a qual 'o judaísmo espanhol desempenha um papel de primeira ordem nas representações coletivas do passado dos judeus alemães”, de modo que Ehrenfreund conclui categoricamente que “o

jogo dos espelhos entre a situação dos judeus espanhóis [bem como portugueses] e judeus alemães é total” (*apud* WACHTEL, 2009, p. 13).

Homi Bhabha, em *O local da cultura*, disse que o Holocausto é “o pesadelo da racionalidade” (1998, p. 346). Digo que também a Inquisição foi o pesadelo da racionalidade, pois este provém de algum modo daquela, em seus dispositivos antissemiticos de lastro medieval. Diante disso, também devido a esse paralelismo entre essas catástrofes ocorridas, respectivamente, com o judaísmo sefaradí ibérico e com o judaísmo ashkenazí europeu, assim como existe o *lom haShoá* (Dia do Holocausto), assim também deveria haver um dia no calendário judaico reservado, também, para a memória dos tantos mortos nas fogueiras dos autos-de-fé, tão terríveis quanto os crematórios dos e os campos de concentração. Portanto, especialmente nas comunidades judaicas mundiais, urge a necessidade histórico-contemporânea de se instaurar devidamente um grande Dia da Recordação da Inquisição: יום הזיכרון האינקוויזיציה – *lom haZikaron haInkvizitsiah*, a ser realizado junto com o Dia do Holocausto – יום השואה – *lom haShoah*.

Auto-de-fé; tamanho evento-limite presenciado por Tiago Zarco inevitavelmente o atingiria com proporções gigantescas de abalo psíquico, mas também com uma rachadura de dor exílica impregnada de ódio e sentimento de vingança. Não obstante, o narrador teria de se “restabelecer” para construir uma narrativa acerca desse evento-limite. Antes desse “restabelecimento”, ele cumpre sua pena de hábito penitencial temporário de seis anos em Lisboa, como estivador, com a obrigatoriedade de frequentar as missas todos os domingos e confessar-se mensalmente. Nesse período em Lisboa, ele cria nomes falsos com envios de cartas para se vingar de seus algozes em Goa, começando pela Inquisição. Nessas cartas, Zarco consegue incriminar o padre Carlos, o guarda que o maltratou na prisão, e Jácome Morais, que o transportou, fazendo deles participantes de uma grande conspiração de cristãos-novos contra o Santo Ofício. Um detalhe interessantíssimo é o fato narrativo de que Tiago Zarco aprende a caligrafia exata do padre para incriminá-lo nessas cartas, de modo que eles foram presos pelo Santo Ofício. Posteriormente, após chegar/retornar a Goa, consegue criar modos identitários de ser embusteiros para se vingar da tia cristã-velha e do mouro batizado

Francisco Xavier (parecendo-se, inclusive já desde Lisboa, cristão sincero para Wadi e a tia, suspeitos da delação de Tiago e do pai para a Inquisição). Não chegou a matar Wadi e a tia, mas maquinou um jogo de traição amorosa que fez Wadi matar o noivo da amante e a ela própria com uma faca, e logo após a tia sai de Goa para enlutar-se em Lisboa.

Em suma e dito de outro modo, no início (após sua libertação do cárcere em Goa, para cumprir seis anos de hábito penitencial em Lisboa), o narrador passa a usar a cripto-judaicidade como estratégia vingativa (ZIMLER, 2011, p. 270). Contudo, as esboçadas estratégias e/ou os planos de vingança acabaram redundando em fissuras na identidade, implodindo um excesso psicótico em um eu em desequilíbrio existencial. Isso está vinculado à hibridização ontológica negativa, definida pelo próprio narrador como mistura de sentimentos díspares (como compaixão *versus* [com] crueldade). O resultado dessa empreitada de ódio e vingança é uma evocação midráshica do *Kohélet*, Eclesiastes de Salomão, com um esvaziamento existencial com dois exílios, o ontológico, que não o deixou desde a prisão inquisitorial (só se tornou mais profundo), e o geográfico, em Bijapur, parte da Índia sob domínio muçulmano, onde Zarco ficou aos cuidados do sultão local:

Precisei de muitos anos para perceber com alguma clareza a forma distorcida de tudo o que fizera, mas, quando o percebi, a minha compreensão não parecia já ter qualquer utilidade para ninguém. Quando não estava a trabalhar na minha pequena casa, ia dar longos passeios pelo campo. Fechava-me em mim, para evitar causar estragos nos anos que me restavam. A maioria das pessoas pensava que eu fizera voto de silêncio.

Passado um ano ao serviço do sultão, soube que Wadi fora executado e a sua cabeça espetada num poste nas docas. Foi como se me dissessem que a Lua nunca voltaria a nascer à noite. Desmaiei pela primeira vez na minha vida.

Mais tarde, soube também que o Padre Carlos fora assassinado por um companheiro de cela na cadeia de Galé em Lisboa. A notícia perturbou-me só por uns instantes, visto que sabia que ele matara muitos mais jainas e hindus que tivesse podido. O Analfabeto [guarda] e Jácome Morais, os outros dois homens que eu incriminara nas minhas cartas, tinham sobrevivido a vários anos de cárcere e estavam agora a viver outra vez em Goa.

Após a terrível morte do seu querido filho, a tia Maria fugira às suas mágoas indo para Lisboa (ZIMLER, 2011, p. 364¹⁴⁰).

¹⁴⁰ "It took me many years to see with any clarity the distorted shape of all I'd done, but by then my understanding seemed of no use to anyone. When not at work in my small home, I'd go for

O acúmulo excessivo de perdas atravessa densamente a vida de Tiago Zarco, reforçado com essas últimas mortes (ao passo que uma delas foi um ganho vingativo). Como, então, recompor-se nessas circunstâncias existenciais para narrar um passado tão trágico com sequelas profundamente sentidas no presente, sob a rachadura traumática na memória? Parafraseando Primo Levi, sobrevivente de Auschwitz, Jeanne Marie Gagnebin, em seu ensaio *O que significa elaborar o passado?*, diz o que pode ser aplicado ao narrador Tiago Zarco:

Os sobreviventes, aqueles que ficaram e não se afogaram definitivamente, e não conseguiram esquecer-se nem que o desejassem. É próprio da experiência traumática essa impossibilidade do esquecimento, essa insistência na repetição. Assim, seu primeiro esforço consistia em tentar dizer o indizível, numa tentativa de elaboração simbólica do trauma que lhes permitisse continuar a viver e, simultaneamente, numa atitude de testemunha de algo que não podia, nem devia ser apagado da memória e da consciência da humanidade (GANGNEBIN, 2009, p. 99).

No final do romance, estando exilado em Bijapur, um dono de teatro em Madrid que o visitara, pediu a Tiago Zarco que escrevesse “umas memórias”, para que ele pudesse “contar tudo da maneira que quiser”, visto que – devido ao interesse de montar uma peça teatral sobre a vida de Zarco – o senhor Wood disse que cortaria a infância do narrador na montagem. Nesse ínterim, é que Tiago Zarco recobra forças para tecer sua narrativa, para dizer o indizível

long walks in the countryside. I kept to myself, wanting to do as little damage as possible in the years remaining to me. Most people thought I'd taken a vow of silence.

A year into my service, I learned that Wadi had been executed, his head stuck on a post at the wharf. It was like being told the moon would never rise again in the evening. I fainted for the first time in my life.

Later, I found out that Father Carlos had been murdered by a cellmate at the Galé Prison in Lisbon. The news troubled me only briefly, since I knew he'd have killed many more Jains and Hindus if he could have. The Illiterate and Jácome Moraes, the other two men I'd complicate in my letters, survived several years of incarceration and were living again in Goa.

After her beloved son's terrible death, Aunt Maria had fled her sorrows for Lisbon” (ZIMLER, 2005, p. 355).

drama experienciado sob os horrores inquisitoriais, legando seu relato para as próximas gerações:

Parecia-me uma ideia absurda, mas, alguns dias depois de ele [o sr. Wood] ter partido, peguei no cálamo e na tinta. Trabalhar dessa maneira produziu em mim uma estranha sensação de estar a fazer o que era correcto. Mais tarde, percebi que estivera à espera de dar voz à minha história desde que o Grande Inquisidor me dissera pela primeira vez a sua charada sobre um livro poder continuar a falar aos leitores muito depois de o terem terminado. Afinal, reduzir a minha história a escrito era a única maneira que tinha de, a partir do meu túmulo, falar de tudo o que acontecera. E era alguma coisa – talvez a única coisa – que podia dar de volta ao mundo em troca de todo mal que fizera (ZIMLER, 2011, p. 366¹⁴¹).

O absurdo indizível de uma história trágica marcada pelo punhal da Inquisição e nessas palavras de Tiago Zarco vejo estas de Walter Benjamin, extraídas de seu célebre ensaio sobre o narrador:

Ora, é no momento da morte que o saber e a sabedoria do homem e sobretudo sua existência vivida – e é dessa substância que são feitas as histórias – assumem pela primeira vez uma forma transmissível. Assim como no interior do agonizante desfilam inúmeras imagens - visões de si mesmo, nas quais ele se havia encontrado sem se dar conta disso -, assim o inesquecível aflora de repente em seus gestos e olhares, conferindo a tudo o que lhe diz respeito aquela autoridade (1994, p. 207).

Consequentemente, “a morte é a sanção de tudo que o narrador pode contar”, porquanto “é da morte que ele deriva sua autoridade” (BENJAMIN, 1994, p. 208). Portanto, a morte do narrador confere para a narrativa uma autoridade de legado. Ademais, de alguma maneira, para Tiago Zarco, o imperativo hebraico זכור – *Zarrôr* (*Lembra-te*) urgia tornar-se memória palpável pela escrita, a fim de que não fosse apagada pelo esquecimento e que ficasse como lembrança para as futuras gerações: um horror histórico desse porte

¹⁴¹ “It seemed an absurd idea, but a few days after he departed, I got out my calamus and my ink. Working in this way produced an odd feeling of rightness in me. Later, I understood that I'd been waiting to give voice to my story since the Grand Inquisitor first told me his riddle about how a book can continue speaking to readers long after they've finished it. After all, putting my story down on paper was the only way I could speak of all that had happened from out my grave. And it was something – maybe the only thing – I could give back to the world for all the evil I'd created” (ZIMLER, 2005, p. 357).

desumano não deveria mais se repetir. Nesse preciso sentido e escopo humanitário, o historiador medievalista Jacques Le Goff, em sua obra *História e Memória*, diz enfaticamente que “a memória procura salvar o passado para servir ao presente e ao futuro” (1994, p. 471). Conseqüentemente, diante da contemporânea onda de negacionismo da Shoá e do massacre genocida armênio, também um Holocausto, que alcança seu centenário, a luta da memória desses eventos fatídicos ainda prevelece por meio da narrativa. Nesse aspecto, conforme lembra Gagnebin, “se essa luta é necessária, é porque não só a tendência a esquecer é forte, mas também a vontade, o desejo de esquecer”, pois “há um esquecer natural, feliz, necessário à vida, dizia Nietzsche”. Contudo, ainda segundo Gagnebin, “existem também outras formas de esquecimento, duvidosas: não saber, saber mas não querer saber, fazer de conta que não se sabe, denegar, recalcar” (2009, p. 101). Por conseguinte, a memória assume uma injunção de admoestação contra o negacionismo da barbárie, característica possibilitada pelo étimo; assim, conforme atesta Flavio Di Giorgi:

A raiz bruta *mn* em seu grau 1 expressa o caso individual, como *memini* (*eu me lembro*). Em seu grau 0 a raiz *mn* entra no nível da atuação social: como *moneo* (*eu advirto, ou eu admoesto*). Este grau pode permitir a formação de palavras carregadas de ambigüidade cultural como “monitor” (conselheiro), de conotação positiva. Mas também “admoestador” (*corregedor*), de conotação negativa (*apud* BOSI, 2003, p. 90).

Sendo assim, (re)memorar é admoestar tanto a quem realiza o ato de memória, seja pela narrativa, seja por outro meio, quanto a quem é receptor desse ato de memória, de modo que a advertência seja transgeracional e para que barbáries não mais se repitam. Ao mesmo tempo, a memória – tratada, segundo Ecléa Bosi, como “faculdade épica por excelência” (2003, p. 90) – não denota, no narra-dor Zarco, uma narrativa laureada da epicidade no sentido clássico, com a conotação positiva do heroísmo assinalado pela invencibilidade homérica de seu Ulisses: Zarco não é *monitor*. Que epicidade triunfante Zarco narra com sua faculdade épica, a memória? Seu reverso, uma existência de uma epopeia negativa: Zarco é um narrador *corregedor*. Não se prioriza o

conselho, mas a admoestação por meio da negação do triunfalismo épico, porquanto a vitória da epopeia negativa é a dos “vencidos” pelo Santo Ofício: esta maquinaria da morte não conseguiu silenciar sua própria derrota histórica. A propósito teórico, esse conceito de epopeia negativa foi lançado por Theodor Adorno, em seu ensaio *A posição do narrador no romance contemporâneo*: “De fato, os romances que hoje contam, aqueles em que a subjetividade liberada é levada por sua própria força de gravidade a converter-se em seu contrário, assemelham-se a epopéias negativas” (2003, p. 62). Nesse mesmo ensaio, Adorno lança uma definição de sujeito literário que coaduna com o conceito de epopeia negativa: “o sujeito literário, quando se declara livre das convenções da representação do objeto, reconhece ao mesmo tempo a própria impotência, a supremacia do mundo das coisas, que reaparece em meio ao monólogo” (2003, p. 62). Com isso é preparada uma linguagem deteriorada, “uma segunda linguagem [épica negativa], destilada de várias maneiras do refugio da primeira [épica, realista], uma linguagem de coisa, [...] como a que entremeia o monólogo”, composta pela massa alienada da linguagem primeira (ADORNO, 2003, p. 62).

Da onisciência da objetividade, o narrador, no romance moderno, se desagrega na impotência da subjetividade, diluindo-se no espaço narrativo e nas personagens, desprendendo-se da aparente inalcançabilidade posicional desde os tempos homéricos até o realismo/naturalismo. Diante disso, “a epopeia negativa [...] configura os romances de vanguarda pela impotência e pela precariedade dos personagens” (GOUVEIA, In: GOUVEIA; MELO, 2004, p. 25). Assim, conforme Arturo Gouveia, “a epopeia negativa ganha terreno exatamente no excesso de introspecção dos personagens” (In: Idem, 2004, p. 26), pois esses personagens não são mais os invencíveis heróis épicos clássicos, mas frágeis diante do sistema opressor. Nos romances marcados pela epopeia negativa, os personagens “não têm condições concretas de estabelecer rupturas, ainda que breves, contra a opressão do mundo externo”, conforme Arturo Gouveia (In: Idem, 2004, p. 37). Portanto, os obstáculos não são vencidos, como na epopeia homérica, as personagens da epopeia negativa são vencidas pela realidade da opressão: o mundo é fissurado, e a desintegração do herói épico negativo com esse mundo é tônica constante.

Antes de ser endereçada para os futuros leitores, imediatos e remotos no tempo e no espaço históricos, Tiago Zarco ergue sua narrativa tal como uma lápide tumular em homenagem aos seus, aliás, como uma *matsevá* (lápide) de palavras contendo a dedicação aos seus, tanto aos mortos quanto aos vivos:

Em breve o leitor há-de fechar a capa deste manuscrito, selar-me lá dentro, e seguir o seu caminho, como lhe compete, mas talvez pense nesses prisioneiros – e em mim – de tempos em tempos. Agora que pego no último desenho da minha irmã e olho para ele à luz de uma única vela, talvez o leitor possa sentir até morna a brisa que entra pela minha janela em Bijapur, arrastando consigo o odor das flores de tamarindo. Conseguir ver-me a pôr a mão sobre o contorno dos dedos que Sofia desenhou há tanto tempo?

Vou rezar para que possa, e por muitas outras coisas:

Que Ana, Gonçalo, o meu pai, Sofia, Wadi, e todos os mortos descansem em paz.

Que Panishwar tenha tido uma boa reencarnação.

Que Nupi tenha perdoado o afilhado.

Que o meu filho nunca tenha sabido de mim e que Tejal tenha sido feliz (ZIMLER, 2011, p. 367¹⁴²).

Na solidão de Bijapur, Tiago Zarco termina “suas memórias” com uma homenagem intercultural àqueles e àquelas que passaram pela sua vida. À vista disso, a diferença étnica mais presente no romance foi a indiana, que começa com a mãe do narrador (mesmo sendo judia convertida, ainda era indiana, oriunda do Hinduísmo) e a empregada hindu Nupi, etc., passando pelo indiano jaina Panishwar, companheiro de cárcere de Tiago Zarco durante algum tempo. Assim o romance termina como principia: celebrando a união das etnicidades em suas ipseidades e alteridades (na próxima secção ou sub-item, a análise se deterá no âmbito linguístico do hebraico com o concani dentro do português/inglês – línguas do romance zimleriano). Nesse sentido, as

¹⁴² “Soon you will close the cover of this manuscript, seal me inside, and go on your way, as you should, but maybe you'll think of these prisoners – and me – from time to time. As I take out my sister's last drawing and look at it by the light of a single candle, maybe you can even feel the warm breeze coming in my window in Bijapur, trailing the scent of tamarind blossoms. Can you see me putting my hand over the outline of fingers that Sofia drew so long ago? I'll pray you can, and for many other things:

That Ana, Gonçalo, Papa, Sofia, Wadi, and all the dead may rest in peace.

That Phanishwar has had a good rebirth.

That Nupi has forgiven her godson.

That my son never learned of me and that Tejal has been happy” (ZIMLER, 2005, p. 357).

aproximações entre a identidade judaica e a identidade indiana (jaina-hindu) constituem a tônica inter e trans-cultural do romance *Goa ou o guardião da aurora*.

Aspectos religiosos como a reencarnação, a meditação ou a oração – que merecem um trabalho de análise mais acurado à parte, noutro possível trabalho, porque entram no campo da Cabalá – são elementos relevantes que atestam, no decorrer da narrativa romanesca, as negociações culturais empreendidas entre judeus, hindus e jainas, cujos personagens-tipo no romance são Tiago Zarco, Nupi e Phanishwar. Exemplos, nesse sentido, abundam no romance zimleriano: existência espiritual *post-mortem*, consistindo, especificamente, em que judeus e hindus, cito novamente, “acreditam que a alma de uma pessoa morta podia voltar a cruzar a ponte para a vida por um breve período – se tivesse ficado algo por dizer ou fazer” (ZIMLER, 2011, p. 30¹⁴³). Também, os ditados/provérbios hindus, as trocas gastronômicas com as brincadeiras em sociedade: “os nossos vizinhos hindus e os meus pequenos parceiros de brincadeira de Ramnath [...]; sempre me senti mais à vontade com os Indianos do que com os Europeus”, e “comíamos o nosso *dal*” (Idem, 2011, p. 36/43¹⁴⁴).

Todos esses aspectos são salientados no romance para assinalar que essas referências étnicas, a judaica e a indiana, se negociam por meio da hifenização: “a referência hifenizada já marca o funcionamento do processo de diáspora”, conforme Stuart Hall (2003, p. 41), instaurando um dêitico existencial entre-dois-mundos. Muito provavelmente seguindo o conselho de Homi Bhabha, o romance zimleriano enfoca “aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais”, de modo que “esses 'entre-lugares' fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade” por meio do que “o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados” (1998, p. 20). Há, também, uma hibridização de memórias étnicas nessa negociação inter-cultural, em que a unidade é precisamente celebrada

¹⁴³ “Believed that the soul of a dead person could cross a bridge back to life for a brief time – if there had been something left unsaid or undone” (ZIMLER, 2005, p. 20).

¹⁴⁴ “Our Hindu neighbors and my little playmates from Ramnath [...]; I've always felt more at ease with Indians than Europeans”. “We ate our *dal*” (ZIMLER, 2005, p. 27, 28).

na diferença. Assim, no romance, ambas as identidades “em termos de diáspora” constituem, de per si, “forma de diferença étnica que constantemente negocia sua similaridade e sua diferença no que tange às identificações nacionais” (MOLTKE, In: BOYARIN (Ed.), 1997, p. 94). Portanto, como sustenta Roland Walter, “qualquer processo trans-cultural reconhece que a identidade é construída por meio de uma negociação de diferença e que a presença de fissuras, lacunas e contradições é uma parte necessária deste processo”, uma hifenização constantemente aberta “pela transculturação: as diversas maneiras de elementos culturais se encontrarem e se renovarem no espaço glocal” (In: SCHNEIDER; LÚCIO, 2010, p. 100/103).

Trata-se, pois, de um fecundo conceito de uma nova etnicidade a partir de uma releitura do conceito clássico hegemônico de etnicidade, impregnado de racismo e de rejeição a outras minorias étnicas, que constituem, nesse conceito, um outro radicalmente antagônico. Nesse sentido, Jonannes von Moltke, em seu *paper Identities on display: Jewishness and the Representational Politics of the Museum*, lança mão do conceito de nova etnicidade, constante de um artigo de Hall com o mesmo nome, que relê o conceito clássico de etnicidade britânica, para aplicá-lo a condição judaica na etnicidade alemã, a fim de desconstruir o mito ariano. No romance *Goa ou o guardião da aurora*, esse processo de contestação é feito dentro da etnicidade lusitana por meio das diferenças étnicas hindu e judaica, para desconstruir o preconceito racial e o nacionalismo da Coroa Portuguesa. No artigo do próprio Stuart Hall, ele atesta que “começamos a ver construções dessa nova concepção de etnicidade”, que é “uma nova política cultural que se engaja com a *diferença* em vez de suprimi-la, e que, em parte, depende da construção cultural de novas identidades étnicas”. Mesmo assim, Hall (1996, p. 447, 448) reconhece que “ainda temos muito trabalho a fazer para *dissociar* etnicidade, como ela funciona no discurso dominante, de sua equivalência com o nacionalismo, o imperialismo, o racismo e o Estado, que”, para ele, “são pontos de fixação em torno do qual a etnicidade britânica – ou mais acuradamente inglesa – foram construídos”. Conseqüentemente:

O que está envolvido é a ruptura da noção de etnicidade entre, por um lado, a noção dominante que a vincula à nação e à

“raça” e, por outro lado, o que penso que é o início de uma concepção positiva da etnicidade das margens, da periferia. Ou seja, um reconhecimento de que todos nós falamos a partir de um local particular, de uma história particular, de uma experiência particular, de uma cultura particular. [...] Todos nós, nesse sentido, etnicamente localizados e as nossas próprias identidades étnicas são cruciais para o significado subjetivo de quem nós somos. Todavia, isso também é um reconhecimento de que esta não é uma etnia que está condenada a sobreviver, como a *Englishness* estava só em marginalizar, desapropriar, deslocar e esquecer outras etnicidades. Essa é, precisamente, a política de etnicidade firmada na diferença e na diversidade (HALL, 1996, p. 447)

Dessa forma, o romance zimleriano faz-nos ver a judaicidade, primeiramente como “um construto cultural” e um construto cultural compósito. Nesse sentido, “representada através de objetos de vários âmbitos culturais, a judaicidade emerge, além disso, distintamente como uma categoria relacional que entra e sai de diferentes narrativas [...], para apresentar a vida judaica em diferentes culturas” (MOLTKE, In: BOYARIN (Ed.), 1997, p. 96). No romance, Tiago Zarco não só se relaciona com a cultura indiana (penso em Nupi, Tejal representando o Hinduísmo, e Panishwar representando o Jainismo), mas ele próprio é judeu-indiano, de modo que faz – quando estava preso com o jaina, por exemplo – um intercâmbio cultural. Um intercâmbio que não agradaria a seu pai Berequias Zarco, visto que se tratava não de diálogo inter-religioso, mas de sincretismo religioso:

AO RAIAR DA AURORA, ensinei a Phanishwar as orações judias da manhã [especialmente as *tefilôt hashárrar* – orações matinais, mas deve ter ensinado todo o *Sharrarít* – serviço da manhã], e ele mostrou-me como começar o dia como os jainas. Começou por entoar a palavra *nisihi*, que queria dizer “abandono”, disse, e que significava o entrarmos num espaço sagrado. Depois, fez-me rodar três vezes em torno do centro da cela, onde deveria estar a imagem em talha de Parsva¹⁴⁵ a subir para o céu por uma serpente enrolada [...]. Espargimos ambos água sobre o santo invisível. E então era chegada a altura de lhe oferecer arroz, doces e fruta. Depôs arroz em forma de crescente junto à flor. Ao repetir as preces de Phanishwar, sabia que o meu teria ficado furioso comigo por me estar dirigindo a um ídolo – ainda que um ídolo invisível conjurado pela imaginação de um bom e honesto

¹⁴⁵ Foi o 23º e penúltimo Tirthankara do Jainismo, cujo símbolo é uma serpente e cuja cor é o verde; modelo de espiritualidade.

homem. Mas também sabia que o meu pai agora estava morto e que a minha vida tinha de trilhar caminhos que nenhum de nós alguma vez previra (ZIMLER, 2011, p. 76-77¹⁴⁶).

No âmago de seu sofrimento inquisitorial, Tiago Zarco estava perdendo sua fé, mas, mesmo com esse contato sincretista, o jaina o trouxe “lentamente de volta a um mundo guardado por Deus” (Idem, 2011, p. 77¹⁴⁷). Ou seja, mesmo por meio do sincretismo, exemplificado nesse excerto narrativo, Zarco não trocou sua religiosidade judaica pela a do jaina. Por meio disso, e, além disso, pode estar a visão do escritor que pode usar a personagem como um *alter-ego*, a intencionalidade sugere uma compreensão da judaicidade “como uma etnicidade que continuamente renegocia seu espaço [...] entre a reivindicação de transmitir uma herança e a questão da assimilação” (MOLTKE, In: BOYARIN (Ed.), 1997, p. 96). As negociações e/ou as traduções culturais podem apresentar modos distintos de realizações por meio de seus agentes, de modo que no âmbito religioso, por exemplo, uns podem praticar o diálogo inter-religioso e outros o sincretismo religioso.

Por fim, é oportuno salientar que Tiago Zarco, por meio de sua “ficção marrana” (já conceituada quando analisei o romance *Meia-noite ou o princípio do mundo*), fincada em sua duplicidade identitária, profundamente forjada nos calabouços da Inquisição, suscita o seguinte questionamento: que tipo de marrano ou cristão-novo ele é? No excerto romanesco supracitado, o narrador diz que vai rezar pelos que partiram e ficaram. A não menção direta de Deus permite uma leitura de que Zarco usou o verbo como força de hábito/expressão. Citei excertos do romance que mostram seu desvínculo da observância religiosa judaica, aprendida e vivida ao lado do pai, de modo que o narrador, a exemplo de John Zarco Stewart de *Meia-noite ou o princípio do*

¹⁴⁶ “At dawn I taught Phanishwar the Jewish morning prayers, and he showed me how to begin the day as a Jain. First we intoned the word *nisihi*, which meant ‘abandonment’, he said, and which signified our moving into a sacred space. He then had me walk clockwise three times around the center of our cell, where his wooden carving of Parsva climbing up a coiled serpent [...]. Together we sprinkled water onto the invisible saint. Soon it came time for us to offer rice, sweets, and fruit”. “[...] We designed of breakfast of breakfast nice to the blossom. As a repeat Phanishwar’s prayers, I knew that Papa would have been furious with me for addressing an idol – even an invisible one conjured up from the imagination of a good and honest man. But also I also knew that my father was dead now and that my life had to move in directions neither of us could ever have foreseen” (ZIMLER, 2005, p. 67-68).

¹⁴⁷ “Slowly brought me back into a world watched by God” (ZIMLER, 2005, p. 68).

mundo, mas ainda não o Berequias Zarco de *O último cabalista de Lisboa*, Tiago se enquadra na segunda categoria de marrano; cito novamente Anita Novinsky: “os *marranos* 'alinhados' (agnósticos, céticos), que se opunham a qualquer dogma cristão e não acreditavam em nenhuma religião; não eram cripto-judeus [que observavam clandestinamente ritos do judaísmo], mas se identificavam com os judeus” (2002, p. 70). Mais uma consequência, portanto, do hibridismo ontológico, cindido entre dois mundos, o cristão-novo “alinhado” sai dessa fissura com a égide do não-pertencimento, do não-lugar, numa existência constantemente atravessada/assinalada pela dispersão do sentido, em ininterrupta diáspora existencial.

5.2 *Goa ou o guardião da aurora* e seu bi/multilinguismo como projeto literário de desterritorialização/extraterritorialidade ambivalente de Richard Zimler

No sub-item anterior, já nos deparamos com a questão da hibrididade das personagens em seus atos de identidade/identificação. A Índia é o espaço romanesco de *Goa ou o guardião da aurora*, locus da ação das identidades em trânsito. Um trânsito que não sucede, necessariamente, mediante deslocamento geográfico, embora esse esteja presente, especialmente, mas de vidas/identidades que são forçadas a colocar a sua condição humana em trânsito ontológico. Assim, mesmo que cristãos-novos e hindus tenham sido deslocados para hábitos penitenciais perpétuos ou temporários em Lisboa, essas vidas tiveram suas condições humanas postas em trânsito com muita violência inquisitorial.

No romance que ora analiso há outro tipo de identidade em trânsito. Deparamo-nos com o processo de hibrididade na constituição e na condição das personagens, processo que é intrínseco (no *ethos* e no *pathos*) e extrínseco (nos espaçamentos culturais), como contestação étnica do fechamento da identidade nacional de Portugal, que via na Inquisição a manutenção “purificad(or)a” de sua comunidade imaginada. Não obstante, o romance *Goa ou o guardião da aurora* apresenta a sua tecitura narrativa em trânsito identitário na constituição linguística. Para fazer valer a contestação da

fechada etnicidade lusitana, então perseguidora das minorias étnicas do período histórico abarcado por esse romance, judeus e indianos mais precisamente, a narrativa romanesca zimleriana instaura uma linguagem compósita para um romance que se propõe ser português ou norte-americano. Essa caracterização no plano da linguagem narrativa atinge em cheio os leitores com um veemente estranhamento: a apatricidade da forma de expressão da linguagem narrativa objetiva uma hibridização que atinge as estruturas romanescas, seja o narrador, seja o tempo, seja o espaço, sejam as personagens. Talvez se propondo a parafrasear Fernando Pessoa, o romance zimleriano sugere que a pátria é a língua e os demais elementos são atravessados pela transitividade apátrida.

Transitividade apátrida que é agenciada pelas línguas das minorias étnicas do período inquisitorial que compreende o romance *Goa ou o guardião da aurora*. Um agenciamento de tradução cultural operacionalizado dentro das duas línguas (ditas maiores) utilizadas nesse romance: o português e o inglês, sobretudo para um país que colonizou (Portugal). Veremos o processo de bi/multilinguismo como atividade estética que visa desestabilizar a visão unívoca de nacionalismo necessariamente atrelada à língua: “identidade histórica da cultura como força homogeneizante, unificadora, autenticada pelo Passado originário mantido vivo na tradição nacional de um Povo”, como conceitua Homi Bhabha, em *O local da cultura* (1998, p. 67).

Foge ao meu escopo explorar questões de regras de linguística aplicada, e isso ficou evidente nas análises dos romances anteriores. Outrossim, devido ao fato de Richard Zimler enfrentar, ainda, certa resistência em Portugal por causa de sua condição de “cidadania diaspórica”, a ênfase da minha leitura neste trabalho recai na língua portuguesa em seu atrelamento ao nacionalismo, enfrentado por Zimler através de sua obra ficcional. Isso porque nos Estados Unidos, a norte-americanidade, ou o conceito de etnicidade norte-americana, passa por um revisionismo de tradução cultural ao qual Portugal ainda resiste de alguma forma.

Sobejam escritores norte-americanos que fazem bi/multilinguismo na literatura estadunidense e há uma significativa aceitação da multi-etnicidade dentro do utilização da língua inglesa como fenômeno de grande escala,

exemplificado pelos afro-descendentes e pelos judeus ashkenazitas por intermédio do iídiche “inglesado”, ou o *New Yiddish*, como concebe Cyntia Ozick. Portugal ainda não presencia uma escala maior de “intromissão” bi/multilinguística dentro da língua de Camões, de modo que a ênfase da análise deste sub-item recai sobre ela, considerando o projeto estético de Richard Zimler em desconstruir o conceito de nacionalidade estritamente atrelado à língua, como sucede na Lusitânia. À vista disso, no romance *Goa ou o guardião da aurora*, a presença do concani e do hebraico instaura um estranhamento tanto aos lusos (e principalmente para eles) e aos norte-americanos.

Conforme disse, para Portugal, estranhamento é mais acentuado, também levando-se em conta o fato de que, como disse Zimler em uma entrevista mencionada neste capítulo, geralmente, os portugueses falam da “Idade de Ouro de Goa” sem conhecer o que de fato houve de terrível nesse período. Assim, o romance escrito por Zimler sobre a fatídica e cruel história da dominação colonial-inquisitorial na Índia, no século XVI, desconstrói essa concepção ufanista, de forma a esclarecer ou trazer a lume essa história trágica da qual se tem pouco conhecimento no mundo contemporâneo. O leitor português apegado a essa concepção ufanista de etnicidade nacional certamente é/será impactado pelo estranhamento ocasionado pela presença enfática de indianos e judeus direcionada para impactá-lo sensivelmente. Deparar-se com a presença da cultura judaica e da cultura indiana (seja hindu, seja jaina), colocadas no romance como celebração cultural da unidade na diferença, mas simultaneamente, também, deparar-se com a crítica à homogeneização opressora da identidade lusitana por meio da Inquisição é de causar mesmo impacto nos leitores lusitanos partidários do ufanismo étnico do Estado-Nação. Por conseguinte, o leitor se deparará com uma escrita híbrida de etnicidades com a língua lusitana recebendo alteridades de migrâncias étnicas no plano da linguagem narrativa. À vista disso, pensar a “intrusão” linguística dessas migrâncias dentro do próprio Estado-Nação. Desse modo, conforme Jonathan e Daniel Boyarin, o ato crítico de pensar:

As diásporas dentro dos Estados pode, igualmente, nos proporcionar novas formas de pensar através da dinâmica

cultural de grupos tais como os Native Americans – dinâmica que pode muito bem até agora incluir as instâncias negligenciadas da persistência de específicas identidades. Assim, embora a população indígena Delaware da Costa Leste tenha perdido sua identidade local corporativa em uma etapa relativamente cedo da história dos encontros entre europeus e índios, atualmente, existem indivíduos nascidos e que ainda vivem no Oeste do Mississippi que se identificam como índios Dalaware (2002, p. 23).

A utilização, à guisa de exemplo ilustrativo, da identidade indígena, nesse excerto, nos leva a pensar que dentro do Estado-Nação existe uma resistência do outro étnico à concepção clássica do etnocentrismo. No caso de Portugal, esse excerto serve para contestar sua concepção de etnicidade fundamentada no Estado-Nação. Contestação que consiste no fato de que a nação portuguesa foi formada pela invasão romana quando Portugal era composto de tribos lusas, de modo que tal invasão resultou em uma romanização hibridizante, mesmo com a resistência imposta por Viriato, líder das tribos lusitanas na Península Ibérica, as que mais resistiram à invasão romana. Diante disso, não há como Portugal defender uma lusitanidade étnica exclusiva (e excludente de outras etnias) com um histórico de invasão romana que redundou num povo híbrido, mas que com o surgimento do Estado-Nação passou a conceber-se como nação com uma originalidade étnica portuguesa. Todavia, para a alegria de Richard Zimler e de tantos outros, procedentes de outras etnias, que se naturalizam portugueses, o conceito de língua atrelado ao nacionalismo português começa a ser refutado por meio desse histórico quanto à formação originariamente híbrida do povo português. Portanto, como argumenta Homi Bhabha:

É apenas quando compreendemos que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação [é] que começamos a compreender porque as reivindicações hierárquicas de originalidade ou “pureza” inerentes às culturas são insustentáveis, mesmo antes de recorrermos a instâncias históricas empíricas que demonstram seu hibridismo [na sua formação] (1998, p. 67).

Se no âmbito da identidade é assim, quão mais o é na língua, sua expressão verbal. Disseram Deleuze e Guattari com agudeza: “ora, não existe língua que não tenha suas minorias internas, endógenas, intralinguísticas” (1995, p. 48, 49), denotando, no deslocamento do sentido, a inoculação de outros agentes étnicos dentro da estrutura da língua nacional.

Conseqüentemente, abre-se, dilata-se a possibilidade real de, por exemplo, um escritor/poeta dizer para si mesmo: “é em sua própria língua que se é bilíngue ou multilíngue” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 51). Nesse sentido, penso que Zimler empreende, por via de mão dupla, na língua portuguesa e na inglesa, aquilo que precisamente Kafka fez dentro do alemão, nessa busca do deslocamento da e na linguagem falada e escrita, partindo da condição multilíngue que caracteriza a literatura judaica:

Cada um deve encontrar a língua menor, dialeto ou antes idioleto, a partir do qual tornará menor sua própria língua maior. Essa é a força dos autores que chamamos “menores”, e que são os maiores, os únicos grandes: ter que conquistar sua própria língua, isto é, chegar a essa sobriedade no uso da língua maior, para colocá-la em estado de variação contínua (o contrário de um regionalismo [leia-se, etnocentrismo linguístico]). [...] Conquistar a língua maior para nela traçar línguas menores ainda desconhecidas [penso precisamente no concani]. Servir-se da língua menor para *por em fuga* a língua maior. O autor menor é o estrangeiro em sua própria língua. Se é bastardo, se vive como bastardo, não é por um caráter misto ou mistura de línguas, mas antes por subtração e variação da sua, por muito ter entesado tensores em sua própria língua (Idem, 1995, p. 51).

A escritora e crítica literária judia estadunidense Cynthia Ozick, em 1970, propugnava que “não existem escritores judeus maiores” (1984, p. 167), em seu ensaio *Por um Novo Ídiche*. Até porque para que esse Novo Ídiche se torne uma realidade, a língua maior (o inglês estadunidense) precisa ser deslocada, descentrada na diáspora de seus semas linguísticos e identitários, por meio da migração do ídiche, dialeto judaico-alemão (que já é um produto de intervenção desterritorializante do hebraico dentro da língua alemã, iniciada na Idade Média): “quando judeus [falantes do hebraico] verteram ideias judaicas dentro do vaso germânico, eles inventaram o ídiche” (OZICK, 1984, p. 176). Mas, fazendo um parêntese (mas que continua o fio condutor das minhas reflexões): como assim *New Yiddish*? Cito excertos da conceituação de Ozick, que também inclui a comunidade sefaradita em sua *lecture*. Inicialmente, será uma língua dentro das línguas não-judaicas, como o inglês, por exemplo.

Esta nova língua, eu a chamarei, para fins taquigráficos, Novo Lídice (se vocês são provenientes da tradição sefaradita, Novo Ladino servirá tão bem quanto). Como o antigo iídiche, o novo será a língua de uma cultura que é centralmente judaica em seus interesses e, desse modo, litúrgico em natureza. Como o antigo iídiche antes de seu massacre por Hitler, o novo será a língua de multidões de judeus: falado para judeus por judeus, escrito por judeus para judeus. E, o mais necessário de tudo, o novo iídiche, como o antigo, estará na posse de uma significativa literatura capaz de ressonâncias concebíveis. Mas visto que o Novo Lídice será uma língua judaica, as ressonâncias serão principalmente litúrgicas. Isso não quer dizer que todos os tipos de técnicas e planos linguísticos não sejam aplicáveis: uma literatura litúrgica é livre tanto quanto outra para desenvolver-se em qualquer modo. [...] Uma literatura litúrgica judaica dá sua força para seu povo e toda a nota humana é ouvida em qualquer lugar, alargada. A literatura litúrgica produzida pelo Novo Lídice pode incluir uma consciência religiosa, mas, em geral, ela não será religiosa no seu sentido mais explícito. [...] O modo litúrgico produzirá novas formas, de fato *será* uma nova forma. [...] O romance litúrgico [, por exemplo], por causa de sua visão especial da história, será duramente capaz de evitar o lado escuro da terra, ou a faca da ironia; o romance litúrgico não será didático ou prescritivo. Pelo contrário, ele será agádico, totalmente livre para invenção, discurso, parábola, experimento, iluminação, profundidade, humanidade. Todas essas coisas serão características da literatura do Novo Lídice. [...] Quanto mais e mais nós vertermos não meramente a sensibilidade judaica, mas a visão judaica dentro do vaso do inglês, nós alcançaremos a mais profunda invenção de todas: uma língua para a nossa necessidade, nossa possibilidade, nossa *idea* irresistível. [...] O Novo Lídice pode ser compreendido pela cultura gentílica ao nosso redor. [...] Se nós tirarmos do inglês um Novo Lídice, então, nós podemos dar feitio a uma Yavné não só para nossa própria renovação, mas também como uma demonstração para os nossos compatriotas (OZICK, 1984, p. 174-177).

Pontos de referência utilizados por Cynthia Ozick em sua palestra são Yavné, liturgia e agadá. Yavné remete à reforma que foi operada dentro do Judaísmo, após a destruição do Templo Sagrado, em Jerusalém, em 70 d.E.C., impulsionada pelo Raban Iorranán ben Zacái. Sem o *Beit haMicdás* (o Templo Sagrado), o Judaísmo teria de sobreviver por meio do rito através da prece, substituindo os *corbanót* (oferendas) pela *tefilá* (prece) e do estudo da Torá (*Talmud Torá*) e sua observância (*shemirá*). Houve uma redefinição da identidade judaica nesse século em diante (na diáspora ou *Galút*). Esta prosa que solta poesia de conceitua bem a importância de Yavné para o Judaísmo na

diáspora:

Na verdade, o tema da sobrevivência parece ser um dos aspectos constitutivos da identidade judaica. Sobreviver é uma das bênçãos escritas nos textos originários e sobreviver é uma das tarefas históricas. A própria concepção de um D'us [leia-se Deus] eterno traz em si algo como a impossibilidade de um cessar. Acrescente-se à enorme quantidade de parágrafos em que essa Voz Eterna afirma e reafirma um pacto de permanência, a manutenção e a perseverança na leitura desses textos e na constante reafirmação da fidelidade originária, em contextos tão diversos que só o desenfreado curso da história é capaz de criar. Teremos então no sobreviver um modo de viver. O ser judeu quando vinculado aos aspectos presentes nos textos originários [os cinco primeiros livros que constituem a Torá], ou seja, como modo de leitura de sua bagagem tradicional, não apresenta em si nenhum mistério: a obra produz o seu leitor, que encontra guardada na tessitura de significados que a constitui e passa a constituí-lo, pulsando em ressonância com as histórias e manifestações significativas que compõem o texto. O pacto reafirma-se no próprio ato de debruçar-se sobre o texto, a ponto de penetrar no seu interior como lugar de cidadania (se é possível assim dizer) e de enfrentamento da realidade. Uma velha história [no Talmude] conta que quando da destruição do Segundo Templo e da autonomia judaica nacional (anos 70 da Era Comum), o mandatário romano perguntou ao rabino Yochanan [leia-se Iorranán] ben Zakai o que ele gostaria de manter. A resposta foi “uma academia de estudos”. O texto como lugar de moradia. E assim foi por muito tempo. Viver do texto e no texto permitiu sobreviver (MANDELBAUM, 2003, p. 201).

Liturgia remete para a fusão entre palavra e melodia, porque as leituras dos textos sagrados, como a Torá, ocorrem por meio de cantilação, fazendo-se uma *proesia*, com o balançar-se corporal. Ozick pretende, com esse conceito, que a nova literatura da nova língua ídiche não terá o vício totalizante de Realismo no romance, contaminado pelo vericismo historicista, e excludente das formas poéticas, tal como o que houve no século XIX, mas que ainda alimenta escritores contemporaneamente: “pelo contrário, para incluir história, tem de incluir tudo. São as literaturas não-litúrgicas que deixam coisas de fora, que se restringem a percepções sensoriais exatas e cometem enormes indiferenças” (OZICK, 1984, p. 174). *Agadá* remete para os relatos ou as narrativas de cunho não haláquico (jurisprudente), com parábolas, ética, folclore, misticismo, etc., abordando assuntos seculares e religiosos. Dessa forma, o Novo Ídiche – já híbrido em sua constituição (hebraico e alemão) –

hibridizará ainda mais o inglês, caso esse projeto magno de Ozick se concretize plenamente, a longo prazo. A propósito, à guisa de exemplificação, há várias palavras de origem ídiche no léxico norte-americano: **kosher** (no original hebraico, כשר – **kashér** – literalmente, “apropriado”), que se refere aos alimentos permitidos e aos artigos religiosos ritualmente utilizáveis, como *Tefilín*, *Talét*, **davening**, que provém do ídiche דאַװנען – **daven**, “orar/rezar”; **mazel tov** (no hebraico, **mazal tov**, literalmente, “boa constelação”, “boa sorte”; sefaradím usam mais *siman tov* – “bom sinal”, “bom augúrio”), muito usada em aniversários e casamentos; **mentsch**, uma pessoa autêntica e que ajuda às demais quando precisam dela (proveniente do lídiche מענטש - **mentsh** - “pessoa”, cf. *mensh*, em alemão); **yarmulke** (do ídiche יאַרמלקע – *yarmlke*), solidéu redonda de pano que se usa sobre a cabeça, e no hebraico כיפה – *kipá*. Para mais e mais exemplos, leia-se o livro *Yiddish and English: The Story of Yiddish in America*, de Sol Steinmetz (2001).

À vista do exposto, Zimler é escritor judeu ashkenazí, e constatei que mesmo no romance *Goa ou o guardião da aurora*, ele introduz o ídiche na textura narrativa. Não são frases, diálogos, mas duas palavras. Não existem termos em *djudeo-espanyol* ou ladino, mas expressões em hebraico, concani e em ídiche: “Também lhe garantiu que pedira que dessem peixe fresco e fruta ao meu pai, e nunca porco ou lulas, embora não ousasse referir que isso era por razões religiosas relacionadas com as nossas leis *kosher*”. “Ele [o pai de Tiago Zarco] estava sentado à secretária, com o dedo a mexer num pião de quatro lados – um *dreidl* – que me tinha feito quando eu era pequeno (ZIMLER, 2011, p. 252, 253/98¹⁴⁸. Itálicos de Zimler). Sob o ponto de vista da verossimilhança externa, é um erro colocar palavras em ídiche na boca de um judeu hispano-português, como Tiago Zarco, que cresceu em uma família, mas precisamente com o pai (que veio de uma comunidade sefaradita turca falante de *djudeo-espanyol* (ZIMLER, 2011, p. 34; 2005, p. 25). A verossimilhança só se sustentaria, no caso de *Goa ou o guardião da aurora*, se a personagem fosse ashkenazita ou, quando muito, um *sefaradí* “assimilado” a uma

¹⁴⁸ “He also assured them that he’d requested that Papa be given fresh fish and fruit to eat, and never pork or squid, though he dared not mention that this was for religious reasons having to do with our kosher laws”/“He was seated at his desk, fingering a four-sided top – a *dreidl* – that he’d made for me when I was small” (ZIMLER, 2005, p. 242).

comunidade ashkenazí, ou que tenha aprendido alguns termos em iídiche através do contato com amigos dessa comunidade.

Não há menção a *ashkenazím* nesse romance, bem como sequer contatos com eles por parte da família Zarco, seja em Constantinopla, seja noutro lugar. Portanto, penso que houve um problema de verossimilhança interna nesse caso específico. Contudo, eu vejo um possível uso propositalmente crítico e bem direcionado dessa inverossimilhança externa para aguçar a problematização suscitada por Zimler no seu projeto literário de revisão do conceito de identidade nacional em Portugal a partir da condição dele como judeu *ashkenazí*, norte-americano e até mesmo como escritor português. Dito de outro modo, mesmo indo de encontro à verossimilhança de suas personagens sefaraditas, Richard Zimler acentua a presença de sua identidade judaica particular, a *ashkenazí*, como escritor falando a partir de um lugar étnico, mas falando junto, por meio da literatura, com a etnia judaica sefaradita portuguesa, cuja história sob a perseguição inquisitorial em Goa é ignorada por muitos portugueses. Com esse ato no texto romanesco, o autor de *Goa ou o guardião da aurora* quer denotar que mesmo amante da cultura judaica sefaradita, ainda permanece fiel à sua origem asquenazita. Outrossim, esse ato pode ser interpretado como uma crítica a sefaraditas e asquenazitas que não se conhecem mutual e culturalmente, mantendo rixas comunitárias. Com isso, é importante que o sefaradita conheça o asquenazita em sua expressão judaica (costumes, tradições, pronúncia do hebraico, ritos de orações) e vice-versa.

Independentemente de ser *kosher* ou *kasher*, *dreidl* ou *sevivon* (o nome hebraico), a “intrusão” do hebraico e do iídiche assinalam um hibridismo linguístico desterritorializante dentro do português e dentro do inglês, mais acentuado pela também “intrusão” do concani com sua cosmovisão hindu-jaina. Zimler coloca duas etnias minorizadas pela opressão inquisitorial da Coroa Portuguesa, mas frisando a resistência delas na(s) língua(s) maior(es). Nessa conjuntura de contestação, “a língua enquanto lar *unheimlich* – uma língua (a correspondente episteme cultural) do colonizador/opressor que tem subalternizado o afro-descendente [ou o judeu português e o indiano hindu e jaina] – tem que ser transformada”, conforme sustenta Roland Walter, “num lar

heimlich". Consequentemente, Walter cita a escritora afro-antilhana/canadense Marlene Philip, "a única maneira de realizar este objetivo era e é a de 'dar voz à *split i-magem* do silêncio vocalizado". Assim, "o lar e sua construção na língua, portanto, é um dos meios pós-coloniais cruciais para lembrar (e assim juntar) os fragmentos de uma cultura/história/identidade estilhaçada e parcialmente perdida nos traços nômades entre mares e (não)lugares" (WALTER, In: SCHNEIDER; LÚCIO (Org.), 2010, p. 89).

A escritura do romance zimleriano transforma "a dor [ou mesmo a não-dor] da violação linguística num prazer antropofágico", que consiste em ser "um ato de transculturação que liga elementos contraditórios numa estrutura dialógica conflituosa e, deste modo, inscreve *blackness* [*jewishness* e *indianness*] no discurso branco [opressor] da cena colonial" (WALTER, In: SCHNEIDER; LÚCIO (Org.), 2010, p. 90. Desse modo, o concani, o hebraico, o iídiche implodem a territorialidade étnica especialmente da língua portuguesa, mas também do inglês, por meio do estranhamento trans-cultural. A clássica *portuguesness* e a *englishness* são dialetizadas pela *jewishness* e pela *indianness* no plano/processo da enunciação narrativa do romance zimleriano:

Sempre gostei do [sic] Chanuká, a festa judia das Luzes, por isso conduzi a oração que o meu pai me ensinara no ano anterior [a bênção do acendimento das velas durante os oito dias de duração da festa]: *Baruch ata Adonai, Eloheynu Melech ha'olam, asher kidshanu bemitzvotav, vetzivanu lehadleek ner shel chanukah*. - Bendito sejas, Senhor, que nos santificas dando-nos um modo de vida dirigido pelos sagrados mandamentos e que nos cominaste a acender as luzes do Chanuká.

Nessa noite, o meu pai chegou a pederneira a um pavio de cera de abelha e deixou-me levar a chama a cada uma das sete velas do [sic] nosso menorá [mais precisamente a *menorat RRanuká* – o candelabro de Rranucá ou *Rranukiá*, composto de nove braços], que colocámos numa mesa (ZIMLER, 2011, p. 53¹⁴⁹).

Foi com Nupi que aprendi todos os provérbios locais [hindus]

¹⁴⁹ "I had always liked Hanukkah, the Jewish Festival of Lights, so I led us in prayer that Papa had taught me year before: *Baruch Ata Adonai, Eloheynu Melech ha'olam, asher kidshanu bemitzvotav, vetzivanu, lehadleek ner, shel Chanukah*. Blessed are you, O Lord, who sanctifies us by giving us a way of life directed by holy commandments and who has commanded us to light the lights of Hanukkah.

That night, Papa set his flint to a beeswax taper and let me bestow its flame on each of the seven candles of our menorah" (ZIMLER, 2005, p. 44).

que conhecia. “*Bhaanshira zari aayla*” (“o trapo de repente tem fios de seda”), dizia ela em concani quando Sofia ou eu nos punhâmos nas nossas tamanquinhas. “Cada grão de areia da praia tem o seu lugar”, dizia sempre que eu ousava pôr em causa o valor de uma tarefa aparentemente sem sentido. [...] No entanto, das suas expressões [em concani], a minha favorita era: “Os guardiães da aurora conhecem a noite melhor como ninguém”. Nupi utilizava-a sempre que a minha família passava alguma dificuldade, e geralmente queria dizer que a esperança nos faz sentir mais profundamente as épocas de escuridão. A esse respeito, era muito parecida com o dito “*Só quem conhece a tristeza conhece também a alegria*” ... No entanto, ao crescer, comecei também a perceber que podia utilizar o provérbio para dizer que quem protege os outros muitas vezes se vê perante os piores perigos (ZIMLER, 2011, p. 34¹⁵⁰).

A etnicidade das margens, das linhas limítrofes das fronteiras da nação, dilata-lhe o sentido, a linguagem. A etnicidade da diferença desestabilizada a ipseidade portuguesa/norte-americana por meio da estrangeiridade descentralizadora da alteridade judaica e indiana, fazendo valer a presença de suas respectivas identidades, seja por meio da religião, dos provérbios e da gastronomia. Abundam no romance vários exemplos outros, mas esses dois excertos são suficientes para essa compreensão da tradução cultural operacionalizada pela condição de hindus e judeus, também num contexto de opressão inquisitorial. Assim, esses dois excertos frisam um narrador filho de pai judeu turco-português com uma mãe indiana/judia que transporta, na zona intersticial do local e do universal, a memória de duas culturas como ato de resistência ao etnocentrismo preponderantemente atuante no(s) exílio(s) de ambas no solo indiano. Por conseguinte, ambas as memórias constituem o tipo transitivo da memória que é “rizomática e errante”, a qual “constitui (ao criar) um espaço de resistência que difere/suplementa o tempo histórico e suas forças dominadoras”, sendo “um espaço onde a compreensão e a seguinte

¹⁵⁰ “I learned all my local proverbs from Nupi. ‘*Bhaanshira zari aayla*’ – ‘the rag has suddenly got a strand of silk’ – she’d say in Konkani if Sofia or I got too big for our britches. ‘Every grain of sand on a beach has its place’, she’d tell us whenever I dared to question the value of a seemingly meaningless chore. [...] My favorite of her expressions, however, was, ‘The guardians of the dawn know the night better than anyone’. Nupi used it whenever my family faced hardship, and it generally meant that hope made us feel times of darkness more deeply. In that respect, it was very much like *Only those who know sadness also know joy...* Yet as I grew older, I also began to understand the she could use it to mean the people who protected others often faced the most danger” (ZIMLER, 2005, p. 24, 25).

desconstrução do discurso e da ideologia (neo)colonial, imperialista e consumista liberam a mente e o corpo para uma episteme multilateral, fractal e diaspórica” (WALTER, In: SCHNEIDER; LÚCIO (Org.), 2010, p. 91).

A festa de RRanucá não aparece fortuitamente: os irmãos macabeus, liderados por lehudá ben Matityáhu, afugentaram o imperador Antíoco Epifânio da Judeia, a ideologia da opressão colonial, e evoco Anatol Rosenfeld, em sua identidade judaica hifenizada no Brasil: “a luta pelo pluralismo cultural *versus* a tendência dos Estados modernos de interferir em tudo, inclusive na esfera cultural e, portanto, a nivelar a vida humana numa forma perigosa para nossa civilização, é”, segundo esse crítico literário, “tão importante para outras minorias religiosas, culturais ou nacionais, como para nós judeus” (2012, p. 215). A luta dos indianos, hindus, jainas e judeus, representados por Zarco, Nupi e Phanishwar, demoraria alguns séculos para concretizar esse seu ideal de liberdade intercultural: 1961, ano em que a Operação Vijay destronou quatrocentos e cinquenta e um anos de colonização portuguesa em apenas trinta e seis horas de combate por terra, ar e mar.

A etnicidade da diferença instaura suas charadas anagramáticas na língua, na terminologia, para sobressaltar a leitura indigesta dos etnocentristas: G-O-A = Guardian Of the Dawn – Guardião da Aurora. O guardião da aurora é uma identidade-espaco, com sua territorialidade em transitividade contra-discursiva:

Bem, lembras-te [diz o pai a Tiago Zarco na cela inquisitorial] daquela expressão da Nupi sobre o Guardião da Aurora? Lembras-te de que ela por vezes a empregava para dizer que temos de nos proteger uns aos outros, seja qual for o risco?

- Claro.

- Vais ser o meu Guardião. [...]

- Vais ter de ser. Só tu podes ser o meu Guardião. Compreendes? És o único que pode garantir que a aurora vai continuar a chegar para todos os judeus que eu conheço. Ti, a Torá diz que ao salvares uma pessoa, salvas todo um universo. Imagina seres capaz de proteger todas as boas pessoas que podia denunciar sob a tortura. Imagina salvares vinte ou trinta! O teu nome será escrito pelo Anjo Metatron no Livro dos Justos (ZIMLER, 2011, p. 240/242¹⁵¹).

¹⁵¹ Now, do you remember that expression of Nupi’s about the Guardian of the Dawn? Remember how she sometimes used it to mean that we must protect one another – no matter what the risk?

Of course.

A morte por meio do suicídio é ato de resistência derradeira que o pai de Tiago Zarco encontra para não delatar para Inquisição os nomes dos muitos cristãos-novos que andavam a praticar clandestinamente o Judaísmo, amparado na Torá Oral (Talmude Babilônico – Tradado San'hedrín 37, folha a). Um parêntesis: e o suicídio? Inicialmente, o Judaísmo proíbe que se tire a vida de uma pessoa inocente, incluindo a própria vida e por essa razão havia a crença de que o suicida não teria sua porção no Mundo Vindouro, “porque só a Deus cabia tomar-lhe a vida”, de modo que antigamente [não se precisa exatamente quando], o suicida ficava numa ala separada do cemitério e a sua família não observava as leis de luto por ele. Mas, conforme Alan Unterman, “hoje em dia, no entanto, presume-se que os suicidas não sejam responsáveis por suas ações, e são tratados como qualquer outra pessoa”, de forma que “há várias circunstâncias em que o suicídio é permitido ou prescrito”. Assim, exemplificando, “deve-se estar preparado para morrer, mesmo pelas próprias mãos, em vez de cometer os três pecados cardeais da idolatria, da imoralidade sexual e do homicídio”, de modo que “é preferível a morte como mártir à conversão forçada a outra fé”. Assim, “o suicídio de Sansão, que se matou junto com os filisteus, ou de Saul, que se deixou cair sobre sua espada para evitar degradação e morte nas mãos de seus inimigos”. Outrossim, o “dos habitantes de Massada, que preferiram matar-se uns aos outros a serem capturados pelos romanos”, ou o suicídio dos judeus de York, “que se queimaram vivos para não serem convertidos ao cristianismo” (UNTERMAN, 1992, p. 254). Diante disso, o suicídio do pai de Tiago Zarco se enquadra na categoria dos permitidos, e ele com sua morte como mártir ajudou a salvar muitas vidas judaicas e até hindus que conhecia das garras da Inquisição. Morte diaspórica: *diasporas*, em grego, lançar semente, espalhar semente. Os amigos cristãos-novos não denunciados poderiam manter o curso diaspórico de suas vidas por causa do ato heróico de Berequias Zarco.

Ti, you're going to be my Guardian. [...]

You'll have to. Only you can be my Guardian. You understand? You're the only who can make sure that dawn continues to come for all the Jews I know. Ti, the Torah says that in saving one person, you save a entire universe. Imagine being able to protect all the good people. I might name under torture. Imagine saving Twenty or Thirty of them! You name will be written by the Angel Metatron” (ZIMLER, 2005, p. 232).

Ter e manter o curso diaspórico significa desterritorializar, extraterritorializar, nas terminologias de Deleuze e Guattari e Steiner, respectivamente. Mesmo o trágico suicídio do pai de Tiago Zarco lança na narrativa e no projeto literário de Zimler a crítica à ideologia etnocentrista na sua vertente opressora por meio da Inquisição. Uma crítica a favor da inter/transculturalidade, não só de suas personagens, mas também da dele, do escritor tanto, enquanto e porquanto extraterritorial, mesmo escrevendo em sua língua materna, o inglês, mas também em sua língua adotiva, o português: “a estranheza *a priori* da idéia de um escritor linguisticamente 'desabrigado', de um poeta, romancista, dramaturgo não completamente em casa na língua de sua produção, mas deslocado ou em hesitação na fronteira (STEINER, 1990, p. 15). Mas não é um “desabrigo”, como George Steiner salienta, fincado no cômodo, etnocêntrico e aristocrático bilinguismo da Renascença (o falante do italiano, por exemplo, se deleitava no latim e/ou no grego), mas, sim, na acepção moderna, visível, talvez, pela primeira vez, em Heinrich Heine, segundo Steiner amparado em Theodor Adorno, que disse sobre aquele: “A fluência e a clareza que Heine apreendeu da fala comum [diz T. W. Adorno] são exatamente o oposto do 'em casa' [*Geborgenheit*] nativo. Apenas ele, que não está verdadeiramente em casa dentro de uma língua, usa-a como um instrumento (1990, p. 1990, p. 16). Chega às raias dos multilíngues Borges, Pound, Nabokov (com seu “nabokês”: “com que frequência, pergunta Steiner, “suas frases inglesas são metatraduções do russo?”), entre outros, para se deixar patente que “está em dúvida a equiparação de um único eixo lingüístico, de profundo enraizamento nativo, à autoridade poética [ou à criação ficcional em prosa]” (Idem, 1990, p. 17). Assim, arremata Steiner:

Um grande escritor compelido de língua para língua por convulsão social e guerra é um símbolo adequado para a época do refugiado. Nenhum exílio é mais radical, nenhuma proeza de adaptação e nova vida mais exigente. Parece apropriado que os que criam arte em uma civilização de quase barbárie que gerou tantos desabrigados, que arrancou línguas e povos pela raiz, deveriam ser poetas desabrigados e errantes através da língua (1990, p. 21).

Zimler, à vista disso, transita do bilinguismo para o multilinguismo em sua

obra romanesca *Goa ou o guardião da aurora*, indo do inglês/português para o hebraico/concani/iídiche. Mesmo nos outros romances, o processo de deslizar/deslocar-se por entre as línguas: em *O último cabalista de Lisboa*, o bilinguismo se torna multilinguismo com a “intromissão” extraterritorializante do hebraico e do árabe (de Farid, amigo de Berequias Zarco) e em *Meia-noite ou o princípio do mundo*, esse mesmo bilinguismo redundando em multilinguismo por meio da “invasão” desterritorializante do hebraico, do bosquímano e do *black English* (híbrido do bosquímano com o inglês norte-americano). Não obstante, leitores podem questionar: como, se não há uma presença mais maçica de trechos narrativos enormes nessas línguas outras que consolidam o multilinguismo. Não precisa de tanto, caros leitores, pois conforme Hana Wirth-Nesher, fato em que Zimler se enquadra como escritor da literatura judaico-norte-americana:

A literatura judaico-norte-americana oferece testemunho de uma consciência multilíngue não só entre os escritores imigrantes (de quem nós esperaríamos ser o caso), mas também entre seus descendentes que reteram vínculos para outras línguas do que o inglês, a despeito de seu conhecimento escasso delas. De fato, por vezes, o mero som da língua ou a vista de uma letra do alfabeto hebraico [tanto com seus caracteres quadráticos quanto em sua transliteração, inclusive, o árabe, o concani, o *black English* e o iídiche] têm sido suficientes para causar sentimentos poderosos de pertencimento [transcultural] (2003, p. 111).

Diante disso, são suficientes para efeito de desterritorialização/reterritorialização a bênção do acendimento das velas da Festa da Dedicção, os provérbios em concani de Nupi, a palavra *Cadish* para apenas mostrar o pai de Tiago Zarco rezando essa prece dos enlutados sem necessariamente iniciar com *Itgadál velcadásh* (Exaltado e Santificado), ou quando o Sr. Berequias reza com o *Talêl* pela saúde de sua filha Sofia e várias outras palavras hebraicas, os termos-chave da cosmovisão jaina de Phanishwar, ou a cena da festa hindu na aldeia dos familiares de Nupi. Nesse sentido, segundo Berta Waldman, “somos colocados diante de uma situação em que pulsa no português [e no inglês], de modos distintos, a força de outros idiomas”, de modo que “os ecos estrangeiros assinalam as marcas de línguas latentes, que se traduzem em expressividade literária, ao mesmo tempo que

fundam na dissonância um lugar identitário de renovado exílio” (In: AMÂNCIO (Org.), 2005, p. 54). Todos esses aspectos ocasionam densamente uma desterritorialização na(s) língua(s) maior(es) utilizadas por Richard Zimler, o português e o inglês, implodindo seu clássico fechamento etnocêntrico luso e anglo-saxônico, para dilatá-lo em rizomas étnicos. É o devir vitorioso das línguas menores dentro das maiores, uma desterritorialização absoluta, que não cessa em suas linhas diaspóricas de fuga, junto com o seu correlato, a reterritorialização, numa terra ilimitada, na qual o nômade “se reterritorializa sobre a própria desterritorialização” (apud ZOURABICHVILI, 2004, p. 23):

Sutrar e colocar em variação, diminuir e colocar em variação é uma só e mesma operação. Não existe uma pobreza e uma sobrecarga que caracterizariam as línguas menores em relação a uma língua maior ou padrão; há uma sobriedade e uma variação que são como um tratamento menor da língua padrão, um devir-menor da língua maior. O problema não é o de uma distinção entre língua maior e língua menor, mas o de um devir. A questão não é a de reterritorializar em um dialeto ou um patuá, mas de desterritorializar a língua maior (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 51).

CONCLUSÃO

A operação desterritorializante é efetuada pelas personagens zimlerianas e por Zimler mesmo. Suas diásporas, memórias e identidades culturais estão na transitividade intersticial: Portugal, Turquia, África, América do Norte, Índia e até mesmo o Brasil (Tiago Zarco desembarca em Salvador antes de ir cumprir hábito penitencial em Lisboa). Hebraico, iídiche, inglês norte-americano, bosquímane, concani, árabe. Abraham Vital, Abraão Zarco, Berequias Zarco, Farid, Jonh Zarco, Mr. Stewart, Meia-noite, Morri, as irmãs Graça e Luna Oliveira, Berequias Zarco bisneto, Tiago Zarco, Nupi, Phanishwar, etc. Lugares/línguas/perssoas/identidades dos três romances zimlerianos que se interpenetram na encruzilhada da tradução cultural, ou da transculturação. Todos esses consolidam o projeto literário de Richard Zimler que, a meu ver, atingiu seu escopo. Que é fazer dele um escritor que pertence tanto à literatura portuguesa (pela escrita e pela temática portuguesa em diálogo com outras diferenças) quanto à norte-americana (pelo apego ao inglês como língua-mãe, de nascimento e eventualmente algum tema fincado nos EUA, como a escravidão na Carolina do Sul) e nesse entremeio a literatura judaica em seu nomadismo. Uma cidadania diaspórica, transnacional/transcultural com hifenização das identidades e da cidadania no seu sentido clássico, conciliando “diversas formas e dimensões de pertencer e ser-estar entre lugares e mares, rotas, raízes, partidas e chegadas” na glocalidade (WALTER, In: SCHNEIDER; LÚCIO (Org.), 2010, p. 104). Ora, até o crítico brasileiro Alceu Amoroso Lima já pensava assim há algumas décadas, em sua *Introdução à Literatura Brasileira* (1968, p. 149, 150):

É o [fenômeno] da dupla integração literária. Que importa? Que importa que um escritor pertença simultaneamente, e por direito, a duas literaturas? Que importa que Rousseau pertença simultaneamente à literatura francesa e à literatura suíça? Que importa que um Cláudio Manuel ou um Antônio Vieira, este ainda com mais razões do que aquele, figurem, simultaneamente, em nossas letras e nas de Portugal? São escritores de fronteira. Uma de suas características será justamente participarem de dois conjuntos culturais [...].

Um último aspecto que justificou a análise do ciclo sefaradita zimleriano, especificamente da trilogia escolhida para este trabalho de tese, quanto a paradigmas do gênero romance histórico, embora não tenha sido foco principal, mas sinalizado, é que constatei a quebra de um desses paradigmas:

A narrativa deve apresentar um tom conclusivo quanto aos eventos históricos focalizados, com a presença, explícita ou não, de um epílogo, de modo a não restarem pendências quanto ao destino das personagens e ao desdobramento das ações narradas para além do tempo cronológico objeto da reconstituição histórica (BASTOS, 2007, p. 107).

O Último Cabalista de Lisboa rompe com esse paradigma quando deixa em aberto o possível salvamento da irmã do narrador Berequias Zarco da cidade de Lisboa para Constantinopla, para onde se mudou o narrador, visto que a Inquisição está às portas de ser estabelecida em Portugal. Esse rompimento fica mais acentuado pelo fato de Berequias Zarco pedir que todos os seus descendentes leiam a sua narrativa sobre a trágica história dos judeus portugueses, de modo que ele se torna o significante-ancestral dos Zarcos de *Meia-Noite ou O Princípio do Mundo*, de *Goa ou O Guardião da Aurora* e de *A Sétima Porta*. Todavia, a travessia desta análise se deteve apenas nos três primeiros romances de Richard Zimler, porque esse quarto romance e *Os anagramas de Varsóvia* merecem uma pesquisa à parte, sob a configuração da reescrita do Holocausto, mas com a integração posterior dessa outra pesquisa a esta da tese, sob a saga transcultural dos Zarcos, que (trans)continuam nos anagramas.

Retornando à questão da dupla pertença identitária e literária de Richard Zimler, mais ainda sobre esta, a crítica Rosalind Reisner tem um

critério interessante para também incluir o autor de *O último cabalista de Lisboa* em seu guia de literatura judaica... norte-americana. É justamente quando ela defende Isaac Bashevis Singer e Elie Wiesel como (também) pertencentes à literatura judaico-estadunidense que Reisner permite a inclusão de Zimler em seu *Jewish American Literature: A Guide to Reading Interests*:

A ênfase em autores estadunidenses e títulos tornados disponíveis nas livrarias deste país. Autores canadenses são descritos se os seus livros foram publicados nos Estados Unidos. Para autores latino-americanos, só títulos publicados em inglês nos Estados Unidos são incluídos [neste guia de leitura]. **Os únicos outros títulos traduzidos são de escritores que fizeram morada nos Estados Unidos, mas escrevem em outras línguas. Dois exemplos de escritores que recaem nessa categoria são Isaac Bashevis Singer, cujos romances [e contos] são publicados em íidiche primeiro, e Elie Wiesel, que escreve em francês. Como regra geral, somente escritores vivendo e publicando no Hemisfério Ocidental [o que inclui Portugal] foram considerados para a inclusão** (REISNER, 2004, p. xiv. Grifo meu).

Ora, Zimler não fez morada nos Estados Unidos: ele é dos Estados Unidos, mas fez morada em Portugal, consolidada por meio de sua naturalização, **mas ainda continua a escrever primeiro em inglês**. Depois é que seus romances são vertidos para a língua de Camões, que faz parte do “Hemisfério Ocidental”. Esse hemisfério que Reisner concebe é como ponto de dilatação inclusiva proposta pela autora para considerar autores judeus bilíngues (desde que uma das línguas seja o inglês) como pertencentes à literatura judaica norte-americana. Ela, por alguma possível outra razão, inclui Zimler, que – diferentemente de Bashevis Singer e Elie Wiesel – não faz morada nos Estados Unidos, faz em Portugal. Não obstante, muito provavelmente por haver Zimler nascido nos Estados Unidos e continuar a escrever no inglês como língua primeira (não o português), critério que faz o autor *de Goa ou o guardião da aurora* sobrepular esse dois escritores oriundos de outros países, Reisner considera o romance zimleriano como norte-americano.

Já em Portugal, o processo é mais complexo, mas críticos como Arnaldo Saraiva, bem como alguns jornais, algumas revistas, livrarias e editoras

portuguesas têm dado seu aval de reconhecimento da pertença cultural e literária de Zimler ao país lusitano. As publicações em português (embora não a escrita da obra em si, já que ela é vertida para o português por tradutores portugueses e brasileiros) e a ênfase em fatos históricos relacionados à comunidade sefardita portuguesa correspondem aos critérios. Ainda assim, **parte** da população lusitana, aferrada ao conceito etnocêntrico de língua vinculado ao nascimento no país, não o considere ainda como tal. Diante do exposto, apesar de seu monolinguismo inglês na escrita, mas com o bi/multilinguismo da obra ora analisada nesta tese, Richard Zimler é um escritor luso-norte-americano transnacional, com a cidadania diaspórica em seu passaporte literário.

Para Michel Laguerre, a cidadania diaspórica resolve os dilemas suscitados pelo clássico Estado-nação a partir do momento em que há uma ruptura com ele nesse sentido clássico, pois o cidadão diaspórico realiza uma retribuição ao investimento empreendido em prol de um só corpo nacional, indo de encontro ao conceito contraditório: “cidadania minoritária”, pois o conceito de cidadão pressupõe igualdade de direitos. Nesse tocante, “quanto à propriedade do corpo e a tentativa do Estado-nação para discipliná-lo e controlá-lo”, conforme Laguerre, “a cidadania diaspórica pode ser vista como uma forma de emancipação das restrições de um único Estado-nação e a expressão de uma liberdade expandida [a transnacionalidade] por meio do sujeito-cidadão diaspórico” (1998, p. 189).

Zimler e sua obra transitam para além das fronteiras nacionalistas lusitanas e norte-americanas. Esse duplo pertencimento se deve ao fato de que sua hifenização dilata (quanto ao conceito clássico) o Estado-nação português e o norte-americano para heterogeizá-lo na movimentação das transferências culturais por meio de sua obra diasporicamente literária.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE RICHARD ZIMLER, ENTREVISTAS E TEXTOS SOBRE SUAS OBRAS

ZIMLER, Richard. **The Last Kabbalist of Lisbon**. New York: The Overlook Press, 1998.

_____. **O Último Cabalista de Lisboa**. Trad. Fernando Klabin. Adaptação para o português brasileiro de Silvia Kaczan. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2007.

_____. **Hunting Midnight**. London: Constable & Robson Ltda, 2004.

_____. **Meia-Noite ou o Princípio do Mundo**. Trad. Maria Dulce Guimarães da Costa. 7. ed. Alfraguide-Portugal: Publicações Dom Quixote, 2010.

_____. **The Guardian of the Dawn**. New York: Delta, 2005.

_____. **Goa ou o Guardião da Aurora**. Trad. Manuel de Resende. Alfraguide-Portugal: Publicações Dom Quixote, 2011.

_____. **The Seventh Gate**. New York: The Overlook Press, 2012.

_____. **A Sétima Porta**: um romance de Berlim, profecias cabalísticas e vidas duplas. Trad. Daniela Carvalho Garcia. 2. ed. Lisboa: Oceanos, 2008.

_____. **The Warsaw Anagrams**. New York: The Overlook Press, 2012.

_____. **Os Anagramas de Varsóvia**. Trad. Daniela Carvalho Garcia com adaptação para o português brasileiro pela Editora Record. Rio de Janeiro: Record, 2010.

_____. **A Sentinela**. Porto: Porto Editora, 2013.

_____. **The Angelic Darkness**. New York: W. W. Norton & Company, 1999.

_____. **Trevas de luz**. Trad. José Lima com adaptação para o português brasileiro pela Companhia das Letras. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Unholy Ghosts**. United Kingdom: Heretic Books, 1996.

_____. **Strawberry Fields Forever**. London: Arcadia Books, 2012.

_____. **Ilha Teresa**. Trad. José Lima. Alfraguide-Portugal: Publicações Dom Quixote, 2011.

_____. **Love's voice: 72 Kabbalistic Haiku**. New York: Penguin Books, 2011. (Kabbalah-Poetry).

_____. **Hugo e Eu e as Mangas de Marte**. Ilustrações de Bernardo Carvalho. Lisboa: Editorial Caminho, 2011. (Infanto-juvenil).

_____. **Confundir a Cidade com o Mar**. Lisboa: Oceanos, 2008. (Coleção Mar de Histórias – Contos).

_____. **The Slow Mirror**. Tikkun, S. Francisco, EUA, 1999.

_____. O Espelho Lento. Trad. Brigith Guimarães, Carla Morais Pires, Gisela Leal, Jorge Miguel Osório, Julita Figueiredo e Vera Carvalho. Adaptação para o português brasileiro por Lyslei Nascimento. In: **Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG**. Belo Horizonte, v. 6, n. 10, mar. 2012. ISSN: 1982-3053. Disponível em: <https://www.ufmg.br/nej/maaravi/contorichard-exilio.html>

_____. **Dança quando chegares ao fim**. Ilustrações de Bernardo Carvalho. Lisboa: Editorial Caminho, 2009. (Infanto-juvenil).

_____. "From Mount Olympus to Mount Sinai". Site. Disponível em: <http://talkingwriting.com/mount-olympus-mount-sinai#.UrIFZqEkYLc.twitter> Acesso em dezembro de 2013.

_____. Entrevista com o escritor Richard Zimler no Blog da Criança sobre sua obra infanto-juvenil (2011). Site: <http://www.blogdacrianca.com/entrevista-com-o-escritor-richard-zimler/> Acesso em 31 de outubro de 2012

_____. *Found in Portugal: World Famous Jewish-American Novelist*. Entrevista com Jessica Siegel no Jewish Daily Forward, dos Estados Unidos (2009). Site: <http://forward.com/articles/117272/found-in-portugal-world-famous-jewish-american-no/> Acesso em 31 de outubro de 2012

_____. Entrevista com Richard Zimler com João Céu e Silva no *Diário de Notícias*, de Portugal, sobre ser escritor português (2009). Site: http://www.dn.pt/inicio/artes/interior.aspx?content_id=1421712&seccao=Livros Acesso em 31 de outubro de 2012.

_____. Richard Zimler: “The Subversive Side of My Personality”. Entrevista com Lorraine Berry. Site. Disponível em: <http://talkingwriting.com/richard-zimler-the-subversive-side-of-my-personality> Acesso em 5 de dezembro de 2013.

_____. Interview with Richard Zimler by Ben Naparstek. Tikkun 20(6):66. Site. Disponível em: <http://www.tikkun.org/article.php/Naparstek-InterviewWithRichardZimler/>

REFERÊNCIAS GERAIS

ADORNO, Theodor W. A posição do narrador no romance contemporâneo. In: ADORNO, Theodor W. **Notas de Literatura I**. São Paulo: Duas Cidades, 2003.

A TORÁ VIVA. **Pentateuco e as Haftarôt** [Porção dos Profetas]. 2.ed. Trad. Adolpho Wasserman. Comentários de Rabino Aryeh Kaplan. São Paulo: Maayanot, 2013.

AISH RABBI. **Hinduism and Judaism**. Site. Disponível em: http://www.aish.com/atr/Hinduism_and_Judaism.html Acesso em abril, 2015.

AMÂNCIO, Moacir. A gagueira de Moisés (Tradução-criação na Bíblia, no Talmud e no Zohar). In: LÚCIO, Ana Cristina; SCHNEIDER, Liane (Org.) **Cultura e Tradução: interfaces entre teoria e prática**. João Pessoa: Ideia, 2010.

AVELAR, Pedro. **História de Goa: de Afonso de Albuquerque a Vassalo e Silva**. Alfragide – Portugal: Texto Editores, Ltda, 2012.

BAAL HATURÍM. **Bereishis/Genesis**. Trad. Rabbi Eliyahu Touger; Edited, elucidated and annotated by Rabbi Avie Gold. New York: Mesorah Publications, Ltd., 1999.

_____. **Shemos/Exodus**. 2.ed. Trad. Rabbi Eliyahu Touger; Edited, elucidated, and annotated by Rabbi Avie Gold. New York: Mesorah Publications, Ltd., 2004.

BAAL-MAKHSHOVES. One Literature in Two Languages. In: WIRTH-NESHER, Hana (Ed.) **What Is Jewish Literature?**. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1994.

BAER, Itzack. **Galut**. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1977.

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Trad. Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

BASTOS, Alcmeno. **Introdução ao Romance Histórico**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007.

BATSRI, Ezra (Ed.). **Sidur Mishkan Aharon**: Hebrew-English. Trad. Y. L.. Jerusalem: Ketav Institute, 2006.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Trad. Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

BERND, Zilá. Transferências culturais: diversidade e metamorfoses. In: BERND, Zilá (Org.). **Americanidade e Transferências Culturais**. Porto Alegre: Movimento, 2003.

_____. Afrontando fronteiras da literatura comparada: da transnacionalidade à transculturalidade. In: **Revista Brasileira de Literatura Comparada**. Nº 23, São Paulo, 2013. pp. 211-222.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOYARIN, Jonathan; BOYARIN, Daniel. Introduction / So what's new? In: BOYARIN, Jonathan e Daniel. **Jews and Other Differences**: The New Jewish Cultural Studies (Org.). Minnesota: University of Minnesota Press, 1997, p. vii-xxii.

_____. Introduction. In: _____. **Powers of Diaspora**: Two Essays on The Relevance of Jewish Culture. London: University of Minnesota Press, 2002.

_____. Circumscribing Constitutional Identities in *Kirias Joel*. In: _____. **Powers of Diaspora**: Two Essays on The Relevance of Jewish Culture. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

_____. Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity, In: **Critical Inquiry**, Vol. 19, No. 4, p. 693-725, 1993.

BOYARIN, Jonathan. **Storm from Paradise**: The Politics of Jewish Memory. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.

BLUMENTHAL, David R. Where "Jewish Studies" Belong? In: **Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 44. No. 3 (Sep., 1976), pp. 535-546.

BRAVO, Nicole Fernandez. Duplo. In: BRUNEL, Pierre (Org.). **Dicionário de Mitos Literários**. 4. ed. Trad. Carlos Sussekind et. al. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

BRISON, Susan. Trauma Narratives and the Remaking of the Self. In: BAL, Mieke; CREWE, Jonathan; SPITZER, Leo (Org.). **Acts of Memory: Cultural Recall in the Present**. United States of America: University Press of New England, Hanover, 1999.

BRUHL, Lucien Lévy. **A Mitologia Primitiva**. Trad. E. L. de Souza Campos. Niterói: Teodoro Editor, 2015.

BRUMER, Anita. A identidade judaica em questão. In: SLAVUTSKY, Abrão (Org.). **A paixão de ser: depoimentos e ensaios sobre a identidade judaica**. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1998.

BURKE, Peter. (Org.). **A Escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992.

_____. **O que é História Cultural?** 2. ed. e amp. Trad. Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CANDIDO, Antonio. A personagem do romance, In: CANDIDO, Antonio *et. al.* **A personagem de ficção**. 10. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

CANETTI, Elias. Diálogo com o interlocutor cruel. In: _____. **A consciência das palavras**. Márcio Suzuki; Hebert Caro (“O outro processo”). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CARVAJAL, Doreen. Genetic Memory: Feeling Jewish, In: **My Jewish Learning**. Site. Disponível em: <http://www.myjewishlearning.com/members-of-the-scribe/genetic-memory-feeling-jewish/> Acesso: mar. 2015.

CARVALHO, Flávio Mendes. **Raízes Judaicas no Brasil: o arquivo secreto da Inquisição**. São Paulo: Nova Arcádia, 1992.

CHWARTS, Suzana. Descendência Patrilinear e Matrilinear no Judaísmo: um estudo da lei oral. **Cadernos de Língua e Literatura Hebraica**, v. 8, p. 139-147, 2010.

COHEN, Robin. **Global Diasporas: an Introduction**. 2. ed. London; New York: Routledge, 2008.

COHEN, Shaye. **The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties**. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, Ltd., 1999.

CORREIA NETO, Francisco. **Os Judeus: povo ou religião?** Rio de Janeiro: Edição do autor, 1987.

DE BRESLOV, Nachman. **Nunca perca a esperança: mensagens de perseverança, otimismo e fé de um grande mestre espiritual**. Trad. Bruno Alexander. Rio de Janeiro: Sextante, 2013.

DECLARATION OF THE SECOND HINDU-JEWISH LEADERSHIP SUMMIT. 2008. Site. Disponível em: http://www.millenniumpeacesummit.org/2nd_Hindu-Jewish_Leadership_Summit_Declaration.pdf Acesso: Maio, 2015.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka**: por uma literatura menor. Trad. Júlio Castañon Guimarães, Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. **Kafka**: por uma literatura menor. Trad. Port. Rafael Goldinho. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.

_____. **Mil platôs** – capitalismo e esquizofrenia. Vol 1. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed 34, 1995.

DELLON, Charles. **A Inquisição em Goa**. Trad. Bruno Feitler. Estudo, edição e notas Charles Amiel e Anne Lima. São Paulo: Phoebus, 2014.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800** – Uma cidade citiada. Trad. Maria Lucia Machado; Trad. de Notas por Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. **Mal de arquivo**: uma impressão freudiana. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

DEUTSCHER, Isaac. Quem é judeu? In: _____. **O Judeu não-judeu e outros ensaios**. Trad. Moniz Bandeira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

DÍAZ-MAS, Paloma. **Los sefardíes: una cultura del exilio (1)**. Boletín de la Fundación Juan March. Madrid. Noviembre y Diciembre, 2002.

DOUEK, Sybil Safdie. **Memória e Exílio**. São Paulo: Escuta, 2003.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arquetipologia geral. Trad. Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. 2.ed. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

EPSTEIN, I. (Ed.). **The Babilonian Talmud**. London: Soncino Press, 1952. Site. Disponível em: <http://www.come-and-hear.com/talmud/index.html> Acesso em 27 de mar. 2011.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina. Estudos culturais: *uma introdução*, In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **O que é, afinal, estudos culturais?** 3. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 133-166.

FAIGUENBOIM, Guilherme; VALADARES, Paulo; CAMPAGNANO, Anna Rosa. **Dicionário sefardi de sobrenomes**: inclusive cristãos-novos,

conversos, marranos, italianos, berberes e sua história na Espanha, Portugal e Itália. São Paulo: Fraiha, 2003.

FARIA, Patrícia Souza de. "Todos desterrados, & espalhados pelo mundo": a perseguição inquisitorial de judeus e de cristãos-novos na Índia Portuguesa (séculos XVI e XVII), In: **Antíteses**, vol. 1, n. 2, jul.-dez. de 2008, pp. 283-304.

FLORES, Elio Chaves. Nós e Eles: etnia, etnicidade, etnocentrismo. In: Maria Nazaré T. Zenaide; Rosa M. G. Silveira; Adelaide A. Dias. (Org.). **Direitos Humanos: capacitação de educadores**. Brasília; João Pessoa: MEC/UFPB, 2008.

FLUSSER, Vilém. **Bodenlos: uma autobiografia filosófica**. São Paulo: Annablume, 2007.

FORSTER, Ricardo. **A Ficção Marrana: Uma antecipação das estéticas pós-modernas**. Trad. Lyslei Nascimento; Miriam Volpe. Belo Horizonte; Editora UFMG, 2006.

FREEDMAN, Moshe. Two Types of Inheritance. Site, Disponível em: <http://www.moshefreedman.com/2012/07/vaera/> Acesso em Novembro, 2014.

FRIDLIN, Jairo (Org.). **Hagadá de Pêssach**. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer, 2001/5761.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. O que significa elaborar o passado? In: _____ . **Lembrar, escrever, esquecer**. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

GALINKIN, Ana Lúcia. Judaísmo e identidade judaica. In: **Interações - Cultura e Comunidade / v. 3 n. 4 / p. 87-98 / 2008**.

GALLAGHER, Catherine. Ficção. In: MORETTI, Franco (Org.). **A Cultura do Romance**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: _____ . **A Interpretação das Culturas**. Trad. LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. 2.ed. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GITLITZ, David. **Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews**. Philadelphia; Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1996.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Trad. Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GOUVEIA, Arturo. A epopeia negativa do século XX. In: GOUVEIA, Arturo; MELO, Anaína Clara de. **Dois ensaios frankfurtianos**. João Pessoa: Idéia, 2004.

GUINSBURG, Jacó. **Aventuras de uma língua errante**: ensaios de literatura e teatro ídiche. São Paulo: Perspectiva, 1996.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HAESBAERT, Rogério; BRUCE; Glauco. A Desterritorialização na obra de Deleuze e Guattari, In: **Unbral Fronteiras**. Acessado em: Julho, 2015, <http://unbral.nuvem.ufrgs.br/base/items/show/1545>.

HALL, Stuart. Pensando a Diáspora (Reflexões Sobre a Terra no Exterior). In: **Da Diáspora**: Identidades e Mediações Culturais. Liv Sovik (org); Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

_____. Identidade Cultural e Diáspora. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Nº 24, p. 68-75, 1996.

_____. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 6a. Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. New Ethnicities. In: _____. **Critical Dialogues in Cultural Studies**. London; New York: Routledge, 2005.

HASSAN, Abraham. **Shul'han Aruj de Rabi Yosef Caro**: Recopilación de las leyes prácticas y sus comentarios hasta los Sábios contemporáneos según la tradición sefaradí. México, D.F.: Editorial Jerusalem, 1995.

HEINE, Heinrich. **O Rabi de Bacherach e três ensaios sobre o ódio racial**. Trad. Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Hedra, 2009.

HIRSCH, Marianne. Project Memory: Holocaust Photographs in Personal and Public Fantasy, em BAL, Mieke; CREWE, Jonathan; SPITZER, Leo (Org.). **Acts of Memory**: Cultural Recall in the Present. United States of America: University Press of New England, Hanover, 1999.

_____. The Generation of Postmemory In, **Poetics Today**. Porter Institute for Poetics and Semiotics. 29:1 (Spring 2008). DOI 10.1215/03335372-2007-019.

HOCHMAN, Lea. Approaches to Jewish Studies: Teaching a Methods Class. In: **Teaching Theology and Religion**. Vol. 8, No. 2, 2005, pp. 78-85.

HUA, Anh. Diaspora and Cultural Memory, In: AGNEW, Vijai (Ed.). **Diaspora, Memory, and Identity**: A search for home. Totonto: University of Toronto Press, 2005.

IBRAHIM, I. A. **Um breve guia ilustrado para compreender o Islã**. Trad. Maria Christina da S. Moreira. Ed. Darussalam, 1996.

IGEL, Regina. **Imigrantes Judeus, Escritores Brasileiros**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1997.

KAPLAN, Arie. **Sêfer Ietsirá: teoria e prática**. Trad. Erwin Von-Rommel Vianna Pamplona. São Paulo: Sefer, 2002.

KIRST, Nelson *et al.* **Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2002.

KOLATCH, Alfred. **1º Livro Judaico dos Porquês**. 3.ed. Trad. Dagoberto Mensch. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer, 2001.

_____. **2º Livro Judaico dos Porquês**. Trad. Dagoberto Mensch. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer, 1998.

KOCHAN, Lionel. **The Messianic Society: A Jewish Utopia**. Site. Disponível em: <http://www.myjewishlearning.com/article/the-messianic-society-a-jewish-utopia/> Acesso em: maio, 2015.

LAGERRE, Michel. **Diasporic Citizenship: Haitians Americans in Transnational America**. New York: St. Martin's Press, 1998.

LE GOFF, Jacques. (Dir.). **História e Memória**. Tradução Irene Ferreira et alli. 5a Ed. Campinas,SP: Editora da UNICAMP, 2003.

LE GOFF, Jacques, CHARTIER, Roger e REVEL, Jacques (dir.) **A história nova**. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

LEVY, David B. The Making of Encyclopedia Judaica and Jewish Encyclopedia. In: **Proceedings of the 37th Annual Convention of the Association of Jewish Libraries**. Denver, CO – June 23-26, 2002.

LEVY, Tatiana Salem. **Do diário à ficção: um projeto de tese/romance**. Disponível em: www.avatar.ime.uerj.br, acesso: março de 2015.

LILENBAUM, Patrícia Chiganer. **Judeus escritos no Brasil**: Samuel Rawet, Moacyr Scliar e Cíntia Moscovich. 2009. 232 f.. Tese (Doutorado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Rio de Janeiro, 2009.

LIMA, Alceu Amoroso. Divisão segundo o critério espacial. In: _____ . **Introdução à Literatura Brasileira**. 4.ed. Rio de Janeiro: Agir, 1968.

LOTTENBERG, Cláudio. Ética para um novo mundo. In: CHMELNITSKY, Henry (Org.). **Ideias memoráveis: o judaísmo e o mundo contemporâneo**.

Porto Alegre: Federação Israelita do Rio Grande do Sul, 2009

LUZZATO, Moshé Hayym. **O Caminho de Deus**. Trad. do inglês Esther Eva Horowitz. São Paulo: Maayanot, 1992.

MANDELBAUM, Enrique. **Franz Kafka**: um judaísmo na ponte do impossível. São Paulo: Perspectiva, 2003.

MINEIRO, Cláudio Roberto da Silva. **No País do Bom Fim**: a representação da identidade judaica em *A guerra do Bom Fim*. Frederico Westphalen, 73 folhas: Dissertação (Mestrado). URI – Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões. Departamento de Linguística, Letras e Artes, 2008.

MALANGA, Eliana Branco. Uma análise psicopedagógica da identidade marrana. **Vértices**, São Paulo, n.6, p. 63-78, 2004.

MINISTÉRIO DA CULTURA. República de Angola. **Etnias de Angola**: área étno-linguística khoisan. Site. Disponível em: http://www.mincultura.gv.ao/etnias_angola_khoisan.htm Acesso em maio de 2015.

MIZRACHI, Robert. Uma humanidade original. In: GUINSBURG, Jacó (Org.) **O Judeu e a modernidade**: súpula do pensamento judeu. São Paulo: Perspectiva, 1970.

MOISÉS, Massaud. MOISÉS, Massaud. **A literatura portuguesa através dos textos**. 35. reed. São Paulo: Cultrix, 2009.

_____. **A Análise Literária**. 14.ed. São Paulo: Cultrix, 2003.

_____. **Dicionário de termos literários**. 12. ed. rev. e ampl. São Paulo: Cultrix, 2004.

MOLTKE, Johannes von. Identities on Display: Jewishness and the Representational Politics of the Museum. In: BOYARIN, Jonathan e Daniel. **Jews and Other Differences**: The New Jewish Cultural Studies (Org.). Minnesota: University of Minnesota Press, 1997.

MORETTI, F. (Org.). **A Cultura do Romance**: o romance: 1. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

NASCIMENTO, Lyslei. Da circuncisão de um centauro. In: **Arquivo Maaraví**. Vol. 6, Nº 11, 2012. pp. 86-92.

NAZARIO, Luiz. **Autos-de-fé como espetáculo de massa**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005, 210p.

NORA, Pierre. Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. In: **Representations**, Nº. 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory (Spring, 1989), pp. 7-24.

_____. Entre Memória e História: A Problemática dos Lugares. In: **Projeto História**, Nº 10, Dezembro, 1993, pp. 7-28.

NOVINSKY, Anita Waingort. Os cristãos-novos no Brasil Colonial: reflexões sobre a questão do marranismo. **Tempo** - Revista do Departamento de História da UFF, Niterói, v. 6, n. 11, p. 67-75, 2001.

OUELLET, Pierre. **L'esprit migrateur**. Essai sur le non-sens commun. Montréal, Trait d'union, coll. «le soi et l'autre», 2003.

OZICK, Cynthia. Toward a New Yiddish. In: _____. **Art and Ardor: Essays**. New York: Alfred A. Knopf, 1983.

PÁNIKER, Agustín. **El Jainismo: historia, sociedad, filosofía y práctica**. 2.ed. Barcelona: Kairós, 2001.

PATRAKA, Vivian M. Situating History and Difference: The Performance of the Term Holocaust in Public Discourse, In: BOYARIN, Jonathan e Daniel (Org.). **Jews and Other Differences: The New Jewish Cultural Studies**. Minnesota: University of Minnesota Press, 1997.

PINTO, Júlio Pimentel. História, memória, ficção: notícias da zona de sombra. In: GALLE, Helmut; SCHMIDT, Rainer (Org.). **A Memória e as Ciências Humanas: um conceito transdisciplinar em pesquisas atuais na Alemanha e no Brasil**. São Paulo: Humanitas, 2010.

PONDÉ, Luiz Felipe. **Contra um mundo melhor**. São Paulo: Leya, 2010.

RATOSH, Yonatan. Israeli or Jewish Literature? In: WIRTH-NESHER, Hana (Ed.). **What Is Jewish Literature?**. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1994.

REAL, Miguel. **O romance histórico em Portugal (1982-2008)**. Site. Disponível em: <http://www.pedroalmeidavieira.com/assets/media/O%20ROMANCE%20HIST%C3%93RICO%20EM%20PORTUGAL.pdf> Acesso em jan. 2012.

REISNER, Rosalind. **Jewish American Literature: A Guide to Reading Interests**. Westport: Libraries Unlimited, 2004.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François [et al.]. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ROSENFELD, Anatol. **Judaísmo, reflexões e vivências**. Organização e notas Nanci Fernandes. São Paulo: Perspectiva, 2012.

RUTHERFORD, J. The Third Space. Interview with Homi Bhabha. In: Ders. (Hg): **Identity: Community, Culture, Difference**. London: Lawrence and Wishart, 1990.

SACKS, Jonathan. **A Dignidade da Diferença**: como evitar o choque de civilizações. Trad. Bernardo Lerer. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer, 2013.

SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. Trad. de Pedro Maia Soares. São Paulo, Companhia das Letras, 2003

SANTOS, Eduardo dos. **Elementos de etnologia africana**. Lisboa: Editorial J. Castelo Branco, 1969.

SARAIVA, Antonio José. **Inquisição e cristãos-novos**. Porto: Estampa, 1985.

SARAIVA, Arnaldo. **Cabalas e anagramas em Lisboa, Varsóvia e mais além Richard Zimler**. 2010. Disponível em: <<<http://www.youtube.com/watch?v=ovVP-3AFVT4>>> Acesso em: dezembro de 2012

SARAMAGO, José: A História como ficção, a ficção como História. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis: EDUFSC, n° 27, abr. 2000, p. 9 – 17.

SCLIAR, Moacyr. Identidade Judaica. In: FUCKS, Saul (Org.). **Tribunal da História**: julgando as controvérsias da história judaica I. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2005.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento. In: SELIGMAN-SILVA, Márcio (Org.). **História, memória, literatura**: o testemunho na era das catástrofes. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.

_____. Literatura e trauma: um novo paradigma, In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. **O local da diferença: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução**. São Paulo: Editora 34, 2005.

SENA, Jorge de. O poeta Bernadim Ribeiro. In: _____. **Estudos de Literatura Portuguesa - I**. Lisboa: Edições 70, 1981.

SIDUR KOREN. **Ke-Min'hág Kahal Kadôsh Sefaradím** [Conforme o costume da congregação sagrada dos sefaraditas]. Ieruschaláim [Jerusalém]: Hotsaat [Editora] Koren Ieruschaláim, 2012.

SILBERSTEIN, Laurence. Mapping, Not Tracing: Opening Reflection, In: SILBERSTEIN, Laurence (Ed.). **Mapping Jewish Identities**. New York: University of New York Press, 2000.

SILVERMAN, Lisa. "Jewish Cultural Studies and Austrian Cultural History. **Ludwig Boltzmann Institut für Geschichte und Theorie der Biographie**. s/n,

p.01-03, 2006. Site. Disponível em: gtb.lbg.ac.at/files/sites/gtb/docs/lisa_silverman.pdf Acesso em: 26 de abril de 2010.

SORJ, Bernardo. Exílio-diáspora, os judeus e Israel. In: FUKS, Saul (Org.). **Tribunal da história: julgando as controvérsias do povo judeu**. Rio de Janeiro: Relume, Centro de História e Cultura Judaica, 2005.

_____. Identidade e Identidades Judaicas. In: AMÂNCIO, Moacir (Org.). **Hinêni: ato de presença**. São Paulo: Humanitas, 2005.

STEINMETZ, Sol. **Yiddish and English: The Story of Yiddish in America**. 2. ed. Reprint. University of Alabama Press, 2001.

STEINER, George. **Linguagem e silêncio: ensaios sobre a crise da palavra**. Trad. Gilda Stuart e Felipe Rajabally. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. **Extraterritorial – a literatura e a revolução da linguagem**. Trad. Júlio Castañon Guimarães São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. Our Homeland, the Text. In: BOYERS, Robert e Peggy (Org.). **The New Salmagundi Reader**. USA: Library of Congress, 1996. p. 99-121

_____. **Errata – An Examined Life**. London: Weidenfeld & Nicolson, 1997.

Torá – A Lei de Moisés. Trad. Matzliah Melamed. São Paulo: Sêfer, 2001.

STROLOVITCH, Devon L. **Old Portuguese in Hebrew Script: Convention, Contact, and Convivência**. Ph.D. dissertation, Cornell University, Ithaca, NY, 2005.

UNTERMAN, Alan. **Dicionário judaico de lendas e tradições**. Trad. Paulo Geiger. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

USQUE, Samuel. **Consolaçam ás tribulaçoens de Israel**. Com revisão e prefácio de José Mendes dos Remédios. Lisboa: França Amado Editor, 1906.

_____. **Consolação às Tribulações de Israel**, Edição de Ferrara, 1553, com estudos introdutórios por Yosef Hayim Yerushalmi e José V. de Pina Martins (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989).

VIEIRA, Nelson. Estudos Culturais Judaico-Brasileiros e Latino-Americanos: uma abordagem para mapear o híbrido-diaspórico. In: GRIN, Monica; VIEIRA, Nelson (Org.). **Experiência Cultural Judaica no Brasil: recepção, inclusão e ambivalência**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

WACHTEL, Nathan. **A fé na lembrança: labirintos marranos**. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: EDUSP, 2009.

WAINBERG, Jacques Alkalai. “O profano e o sagrado: o cânone judaico”, In: SLAVUTZKI, Abraão (Org.). **A paixão de ser: depoimentos e ensaios sobre a identidade judaica**. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1998

WALTER, Roland. **Narrative Identities: (Inter) Cultural In-Betweenness in the Americas**. Berlin, Germany: Peter Lang AG, European Academic Publishers, 2003.

_____. (Trans)Cultura e Tradução. In: LÚCIO, Ana Cristina; SCHNEIDER, Liane (Org.) **Cultura e Tradução: interfaces entre teoria e prática**. João Pessoa: Ideia, 2010.

_____. Mobilidade cultural: o (não-)lugar na encruzilhada transnacional e transcultural. In: **Interfaces Brasil/Canadá**. Nº 8, Rio Grande, 2008.

WEISS, Avraham. **Principles of Spiritual Activism**. New Jersey: Ktav Publishing House, Inc., 2002.

WEXLER, P. Linguística Judeo-Lusitânica. In: Benabu, I.; Sermoneta, J. (Eds.), **Judeo-Romance Languages**. Jerusalem: Misgav Yerushalayim & the Hebrew University, 1985.

WHITE, Hayden. **Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura**. Trad. Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: EDUSP, 1994.

WIESEL, Elie. Por que escrevo?, In: VIEIRA, Nelson H. (Org.). **Construindo a imagem do judeu: algumas abordagens teóricas**. Trad. Alexandre Lisovsky, Elizabeth Lisovsky. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

_____. **Holocausto: canto de uma geração perdida**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Editora Documentário, 1978.

WIRTH-NESHER, Hana (Ed.). **What Is Jewish Literature?**. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1994.

_____. Traces of the past: multilingual Jewish American Writing. In: KRAMER, Michael P.; WIRTH-NESHER, Hana (Ed.). **The Cambridge Companion to Jewish American Literature**. New York: Cambridge University Press, 2003.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. Exile and Expulsion in Jewish History, In: **Crisis e Creativity in the Sephardic World: 1391-1648**. Edited by Benjamin R. Gampel. Columbia University Press: New York, 1997.

_____. **Zakhor: Jewish History and Jewish Memory**. Washington: University of Washington Press, 1996.

_____. **História judaica e memória judaica**. Trad. Lina Gorenstein Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

ZOURABICHVILI, François. **O Vocabulário de Deleuze**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Centro Interdisciplinar de Estudo em Novas Tecnologias e Informação, 2004.