

SOBRE ESTHER, GUEDALI, RAQUEL, ROSA, LEÃO E DÉBORA:
A LITERATURA DE MOACYR SCLiar E A TRANSMISSÃO
DO JUDAÍSMO NO BRASIL

*About Esther, Guedali, Raquel, Rosa, Leão and Débora: Moacyr Scliar's
Literature and the Transmission of Judaism in Brazil*

Cristine FORTES LIA*
Kelen Katlen STAEBLER INDICATTI**

Data da recepção: julho de 2017

Data da aceitação e versão final: agosto de 2017

RESUMO: A escrita da História se utiliza, cada vez mais, de elementos que promovam um reconhecimento da experiência histórica do outro. As narrativas sensíveis são incorporadas na produção historiográfica, estabelecendo uma conexão entre os agentes históricos. A literatura de testemunho constitui-se como um registro privilegiado destas trajetórias sociais, revelando particularidades sobre as sensibilidades cotidianas de diferentes grupos, possibilitando uma compreensão mais ampla do processo analisado. Este texto centra-se nas obras literárias *O centauro no jardim*, *O ciclo das águas* e *Os deuses de Raquel*, do escritor judeu gaúcho Moacyr Scliar, identificando a contribuição das mesmas para a compreensão da História da imigração e das formas de adaptação da comunidade judaica no sul do Brasil, no século XX.

PALAVRAS-CHAVE: judaísmo, testemunho, história, literatura, imigração.

ABSTRACT: History writing uses more and more elements that promote recognition of the historical experience of the other. The sensible narratives are incorporated in the historiographic production, establishing a connection among the historical agents. The testimony

* Cristine FORTES LIA, Doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Brasil). Professora e pesquisadora do Curso de Licenciatura e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Caxias do Sul (Brasil). E-mail: crisflia@bol.com.br.

** Kelen Katlen STAEBLER INDICATTI, Graduada em História pela Universidade de Caxias do Sul. Professora da Educação Básica e Vice-diretora da Escola Estadual Técnica de Caxias do Sul (Brasil). E-mail: kelen.staehler@gmail.com.



literature is constituted as a privileged register of these social paths, revealing particularities about the daily sensibilities of different groups, making a broader comprehension of the analyzed process possible. This text focuses on the literary works *O centauro no jardim*, *O ciclo das águas* and *Os deuses de Raquel*, by the *Gaúcho* Jewish writer Moacyr Scliar, identifying their contribution to the comprehension of the immigration History and the ways of adaption of the Jewish community in the South of Brazil, in the 20th century.

KEYWORDS: Judaism, testimony, history, literature, imigration.

HISTÓRIA, MEMÓRIA E TESTEMUNHO

Vive-se um momento da vida pós-moderna, onde há necessidade de um espaço maior para o sensível, proporcionando condições para que haja um engajamento das sociedades diante das situações oriundas dos processos históricos, despertando o interesse e a curiosidade pela história. “Toda a história é contemporânea, na medida em que o passado é apreendido no presente e responde, portanto, aos seus interesses, o que não só é inevitável, como legítimo” (Le Goff, 1990: 51). A ligação entre a memória e a história é geradora de curiosidade daquele que recebe as informações, o que torna mais fácil a apropriação e elaboração do conhecimento.

A narrativa da memória tem a capacidade de afetar o outro, de fazê-lo sensibilizar-se. A memória individual é a “(...) tradição vivida – ‘a memória é a vida’ – e sua atualização no presente é espontânea e afetiva, múltipla e vulnerável” (Seixas, 2012: 45). Seixas (2001) apresenta uma discussão a respeito da *memória historicizada*¹, afirmando que, dentro dos domínios do privado e do íntimo, ela se transformou em objeto e trama da história. Dentro dessa percepção, ressalta que a memória “atravessa”, que : “vence obstáculos”, que “emerge”, que irrompe pensando assim, num passado que retorna, sem modificação, atualizando-o. Acredita que a memória é ativada visando o controle do passado e, ainda, possibilitando reformar o passado em função do presente.

Quais são, portanto, os elementos constitutivos da memória, individual ou coletiva? Em primeiro lugar, são os acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são os acontecimentos que eu chamaria de “vividos por tabela”, ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. (Pollock, 1987: 02)

¹ Segundo Seixas (2001), quando ele aborda a memória historicizada, está a relacionando como prisioneira da história, transformada em objeto e trama da história, ou seja, acredita que a memória seria o olhar da história reconstituída.

O vivido, aquilo que vem à tona pela memória, desempenha um papel importante dentro do processo de construção da história individual, onde o sujeito se apropria dessa memória como se fosse sua. Tal apropriação se torna tão profunda que passa a desacomodar, podendo causar uma mobilização, já que surge como um ponto de partida para as novas abordagens, em relação ao estudo da história, e ao uso dessa memória na produção historiográfica. A partir disso, teremos uma ruptura do tempo, pois o distanciamento da história será suprido pela proximidade com aquilo que foi narrado, que faz parte do indivíduo ou de determinada sociedade.

Segundo Fernandes, “a memória conta uma narrativa: o testemunho. O testemunho de uma lembrança que pretende uma ‘autoridade’ sobre a verdade que é narrada” (Fernandes, 2012: 87), ou seja, aquilo que testemunho representa o vivido e não tem preocupação com as verdades históricas impostas anteriormente, procurando um elo com o presente. Desta forma, “a ação da lembrança age como um fio que costura o ontem ao hoje, tornando tudo parte de uma só coisa” (Fernandes, 2012: 87). A singularidade expressada na lembrança, a partir das múltiplas formas de testemunhos, dá voz ao silêncio, sendo esse voluntário ou involuntário, assim como as experiências individuais e / ou coletivas.

O exercício da lembrança, que tradicionalmente chamamos memória, lança nossos olhos e nossos afetos ao passado em um esforço de arrastão, trazendo para o presente o passado como se vivo fosse, como se, por um passe de mágica, passado e presente estivessem reunidos e se transformassem em um único elemento (Fernandes, 2012: 87).

Pode-se, assim, identificar o grau de importância do testemunho em determinada sociedade e a representação dele para a construção de uma identidade individual. O testemunho é a história individual que passará a ser a memória do grupo. É a história revivida, a memória coletiva que, sendo afetiva, no que tange ao trauma vivido, passa a ser a atualização da história no presente.

O conceito de testemunho tornou-se uma peça central na teoria literária nas últimas décadas devido à sua capacidade de responder às novas questões (postas também pelos estudos Pós-coloniais) de se pensar um espaço para a escuta (e leitura) da voz (e escritura) daqueles que antes não tinham direito a ela. Daí também este conceito ter um papel central nos estudos de literaturas de minorias. Pode-se, de resto, estabelecer uma relação de proximidade entre este conceito e o de “minorização”, desenvolvido nos Estudos Culturais (Seligmann-Silva, 2008: 01).

A testemunha não é somente aquela que viu com os próprios olhos – testemunha direta – “mas aquele que consegue ouvir a narração insuportável do outro” (Gagnebin, 2006: 93). As falhas nos depoimentos podem contribuir para o entendimento da sensibilidade desse grupo, aproximando-nos da sensibilidade do passado traumático.

(...) o narrador e o historiador deveriam transmitir o que a tradição, oficial ou dominante, justamente não recorda (...) a rememoração implica uma certa ascese da atividade historiadora, que, em vez de repetir aquilo de que se lembra, abre-se aos brancos, aos buracos, ao esquecido e ao recalçado, para dizer (...) aquilo que ainda não teve direito nem à lembrança nem às palavras. A rememoração também significa uma atenção precisa ao presente, pois não se trata somente de não esquecer o passado, mas também de agir sobre o presente. A finalidade ao passado, não sendo um fim em si, visa à transformação do presente (Gagnebin, 2006: 90-91).

Seligmann-Silva aborda a questão do testemunho, que, em latim, utiliza-se de duas palavras *testis* e *superstes*, sendo que a primeira indica depoimento de um terceiro e a segunda sugere a pessoa que atravessou uma aprovação, aquela à qual chamam sobrevivente, o “conceito de mártir está próximo a esse significado do sobrevivente – *martyros*, em grego, significa testemunha” (Seligmann-Silva, 2008: 380).

O discurso testemunhal é analisado neste contexto como tendo a literalização e a fragmentação como as suas características centrais (e apenas à primeira vista incompatíveis). Ele é ainda marcado por uma tensão entre oralidade e escrita. A literalização consiste na incapacidade de traduzir o vivido em imagens ou metáforas. A fragmentação de certo modo também literaliza a psique cindida do traumatizado e a apresenta ao leitor. A incapacidade de incorporar em uma cadeia contínua as imagens “vivas”, “exatas” também marca a memória dos traumatizados. A tradução desses “nós de memória” (...) é o objetivo da terapia. O testemunho também é de certo modo uma tentativa de reunir os fragmentos do “passado” (que não passa) dando um nexos e um contexto aos mesmos (Seligmann-Silva, 2008: 380).

Os fragmentos do passado estão relacionados com as questões que envolvem as minorias, “minorização”, termo que ele utiliza para aproximar a literatura do testemunho, um espaço de escuta, de dar voz àqueles que antes não a tinham. Assim, aqueles que antes eram silenciados poderão ter um espaço de discussão, gerando possibilidades de estudos e inserção na história.

“O testemunho põe em questão as fronteiras entre o literário, o fictício e o descritivo” (Seligmann-Silva, 2003: 385), dando um sentido de significância em relação aos fatos históricos e aos “personagens”. O testemunho propõe-se não somente a falar a respeito dos grandes eventos da história, mas trazer para a reflexão a história local e social dos personagens ausentes. O testemunho deve ser compreendido “tanto no sentido jurídico e de testemunho histórico”, levando-se em consideração o sentido de sobreviver, de ter “passado pela morte”, de limites e de trauma.

“Não há testemunho sem experiência, mas tampouco há experiência sem narração” (Sarlo, 2007: 24). Em outras palavras, a narrativa tem importância fundamental no testemunho, já que ela vem carregada de historicidade. Não se pode deixar de citar que história e memória são diferentes e entre as duas há re-

lações claras, o saber histórico. A história é o reconhecimento do passado e a memória a representação do passado.

Para Seligmann-Silva (2003), o tema testemunho tem gerado muitos estudos em várias áreas do conhecimento, como na teologia, com a revelação da fé; na psicologia social, com a história de vida e de comunidades; na psicologia, que aborda as questões do trauma; na filosofia, que tem gerado estudos em relação aos atos de linguagem testemunhais; na literatura, com os estudos que giram em torno da relação entre a ficção e o factual, gerando indagações das questões sensíveis e possibilitando uma maior compreensão da história.

A partir desses estudos sobre o testemunho e a narração, principalmente, no que tange ao testemunho traumático daqueles que vivenciaram uma catástrofe, que viveram momentos limites, tem-se os exemplos como as ditaduras militares, no Brasil e América Latina, e a Shoah², como um evento que tomou proporções mundiais, gerando traumas, não somente no sobrevivente, mas em toda a humanidade. Pensa-se que o testemunho e a narração do sofrimento podem ser usados como forma de se evitar novos eventos como o tal.

A LITERATURA DE TESTEMUNHO

A literatura de testemunho consiste em uma nova abordagem da produção literária e artística, também deve ser considerada uma manifestação contrária ao esquecimento. Pode-se perceber que a “arte deve auxiliar os homens a lembrar do que as gerações passadas foram capazes para, dessa maneira, poderem efetivamente evitar que a catástrofe possa ainda eclodir” (Franco, 2003: 356).

Para, além disso, o estudo do testemunho articula estética e ética como campos indissociáveis de pensamento. O problema do valor do texto, da relevância da escrita, não se insere em um campo de autonomia da arte, mas é lançado no âmbito abrangente da discussão de direitos civis, em que a escrita é vista como enunciação posicionada em um campo social marcado por conflitos, em que a imagem da alteridade pode ser constantemente colocada em questão (Hermann, 2001: 04).

A literatura de testemunho vai se relacionar com o mundo extraliterário, irá se posicionar diante dos eventos catastróficos, mas não somente em relação a eles. Na narrativa testemunhal não há um posicionamento ideológico, tampouco obediência às normas da historiografia canônica. De acordo com Ginzburg, “a voz testemunhal não se refere a uma generalidade universalizante, mas

² Opta-se pela utilização do termo *Shoah*, que em hebraico tem como significado catástrofe, destruição, aniquilamento. O termo Holocausto não deveria ser usado, devido à conotação de sacrifício, como se os judeus tivessem se sacrificado em nome de alguma coisa.

a uma posição específica” (Ginzburg, 2008: 03), principalmente, em relação aos eventos traumáticos.

O testemunho traz a possibilidade de a história ser contada por vozes antes negligenciadas, por vozes dos excluídos, daqueles que ficaram à margem da história oficial. Na narrativa desses testemunhos não há uma preocupação com os fatos estabelecidos como históricos, há uma singularidade que transforma o discurso livre, há também a necessidade de narrar aquilo que ficou obscuro na história.

A literatura de testemunho tem como incumbência lembrar a tragédia, relatar os fatos nos quais a testemunha esteve, direta ou indiretamente, envolvida. Assim, a narração cativa pelo discurso, pela retórica utilizada, pelos detalhes a respeito de determinados eventos, gerando um sentido de aproximação entre o narrador e aquele que lê e/ou ouve. Pode-se notar que há uma polaridade na literatura de testemunho pensada de forma conceitual.

Literatura é o oposto de testemunho e vice-versa (...) as considerações acerca desse tema envolvem questões de gênero, de valor, de saberes, que tencionam os limites entre estética e ética, entre verdade e ficção, entre realidade e representação (Salgueiro, 2012: 291).

Assim, pode-se afirmar que a literatura de testemunho tem seu início a partir dos testemunhos da Shoah, relacionada às narrativas dos sobreviventes da Segunda Guerra Mundial. As narrativas testemunhais apresentam características que podem gerar algumas reflexões acerca da importância que a literatura de testemunho pode representar para a história. Salgueiro (2012) relata algumas dessas características: normalmente, o testemunho tem um “registro em primeira pessoa”, que constitui “um compromisso com a sinceridade do relato”. Na literatura, o compromisso relaciona-se com a memória da testemunha e não apresenta um compromisso com os fatos, não possui relação direta com história oficial, somente com “a vontade de resistência” em manter a memória, para que os eventos traumáticos não caiam no esquecimento e, através da lembrança viva, tais eventos não tornem a acontecer.

Pensa-se na escrita da história a partir do testemunho, dessa memória fragmentada, cheia de detalhes, aqueles que foram, outrora, esquecidos pela história, a partir da sensibilidade daquilo que penetrou de forma tão brutal nos sobreviventes. O testemunho não tem preocupação com a “verdade”, preocupa-se com a sensibilização do ouvinte que, dessa forma, apropria-se e aproxima-se ao tempo histórico, percebendo que o testemunho tem relação com a história social em que está inserido. A literatura do testemunho conta uma narrativa de hesitação empolgante, assegurando a quem a recebe uma reflexão e construção empreendida na memória.

Os textos literários de forte teor testemunhal que abordam as grandes catástrofes predominantemente do século XX – como as guerras mundiais, as experiências nos campos de concentração e a violência de Estado durante as ditaduras civil-militares na América Latina – compõem o que se convencionou chamar de literatura de testemunho (Borges, 2010: 12).

As discussões que envolvem a literatura do testemunho e a história devem observar as necessidades do mundo pós-moderno, no que se relaciona à escrita da história. Pondera-se sobre a necessidade de novas abordagens no ensino de história, no qual a literatura de testemunho, fazendo uma memorização, traz à tona a lembrança, com significância ao presente.

A literatura de testemunho permite visualizar experiências sociais de determinados grupos que a historiografia não consegue (ou ainda não conseguiu) registrar. As sensibilidades do cotidiano, os fragmentos da memória, os registros das sensações e vivências aparecem relatados de forma detalhada nesta escrita. O narrador é um sujeito histórico que, direta ou indiretamente, vivenciou um processo histórico e faz seu relato de “testemunha”, reconstruindo, assim, de forma sensível um momento da história.

A OBRA DE MOACYR SCLiar E A HISTÓRIA DOS JUDEUS NO SUL DO BRASIL

A historiografia cada vez mais faz uso de fontes de natureza sensível, como a literatura e a história oral. Busca-se a ampliação do potencial de investigação do historiador por meio de um contato privilegiado com seu tema. “Isso não significa se envolver emocionalmente com o tema, perdendo os limites da produção acadêmica, mas sim ter a capacidade de dialogar com todos os indícios do passado, buscando reconstruir toda a complexidade da “teia” dos acontecimentos” (Lia, 2004: 376).

Dentro da literatura de testemunho, observa-se a relevância da abordagem da obra de Moacyr Scliar para o estudo do processo de imigração e fixação da comunidade judaica no sul do Brasil. A historiografia sobre o tema³ debruça-se majoritariamente sobre os aspectos da vinda dos imigrantes para terras brasileiras e as estratégias para a formação das colônias. O cotidiano dos indivíduos recém-emigrados e suas sensibilidades diante da nova realidade são pouco contemplados nesta análise.

Moacyr Scliar, filho de imigrantes judeus russos, nasceu em Porto Alegre, em 23 de março de 1937. Sua vida acadêmica começou na faculdade de medicina da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, na qual em 1962 graduou-se, especializando-se, mais tarde, em saúde

³ Destacam-se as obras de Marta Rosa Borin (1993), Isabel Rosa Gritti (1993) e Lorena de Almeida Gil (2001).

pública. Sua “vocalização literária” fez-se sentir bem cedo e, ainda criança, Scliar já escrevia alguns pequenos contos que narravam às histórias dos habitantes do bairro Bom Fim de Porto Alegre. Apesar de nunca ter abandonado suas atividades na área de saúde pública, sempre revela sua profunda relação de satisfação em escrever suas novelas, crônicas e contos, bem como sua necessidade de escrever. A obra de Scliar apresenta-se marcada pela posição de observador do autor. Pela sua condição de imigrante, de um estrangeiro à terra local em constante luta pela adaptação, adquire uma condição de estranheza que lhe confere um posicionamento extremamente crítico a situações que lhe são apresentadas. Enquanto narrador, Scliar é o porta-voz de uma tradição (a judaica), o que o mantém como estrangeiro na sociedade da massificação. Essa condição de deserdado faz com que permaneça aproximado da condição de judeu na diáspora (*galut*). As temáticas abordadas em suas obras são provenientes do cotidiano e próximas das vivências do escritor e do leitor. Porém essa “realidade” é constantemente transformada e ampliada pela fantasia. O trabalho literário de Scliar também se utiliza constantemente do recurso do humor. É, muitas vezes, anedótico, lúdico, a realidade sob o espelho do humor (Batista, Lia, 2013: 03).

Dessa forma, na condição de narrador do inenarrável, Scliar recorre ao recurso do fantástico. Para caracterizar as situações de estranheza e de dificuldade de adaptação, utiliza a imagem das criaturas híbridas, como um centauro e uma sereia. Parte delas corresponde à assimilação da cultura local e, a outra parte, ao estranhamento que permanece. O indizível não se relaciona apenas à memória traumática, mas a todo um conjunto de sensibilidades que não encontra espaço no texto historiográfico sobre o assunto.

A opção pelas criaturas fantásticas contempla a comunicação com o leitor que precisa sentir a experiência do outro, sensibiliza diante de uma trajetória histórica da qual não faz parte, estreita laços com sujeitos históricos e permite ao historiador “«ir mais longe», ultrapassando a história factual, indo atrás das «sucatas do passado», buscando desvelar os silêncios, a literatura constitui um importante «instrumento» de trabalho” (Batista, Lia, 2013: 04).

Scliar não vivenciou muitos dos processos sociais que sua literatura retrata, mas sua condição de narrador/observador, de indivíduo pertencente à comunidade sobre qual escreve e que, desta forma, ouviu e sentiu os relatos deste grupo, permite que o autor faça uma narrativa de testemunho dessas pessoas. Muitas das memórias atribuídas às suas personagens são a representação das experiências dos imigrantes judeus, que ele coletava e transformava em uma literatura de testemunho, dando voz para aqueles indivíduos cujas experiências nem sempre são contempladas pelo texto historiográfico. Além disso, essas “vozes” passam a ter um grande número de ouvintes, potencializando seus papéis de sujeitos históricos.

Como foi dito anteriormente, testemunhar não significa especificamente estar presente ao longo de um determinado processo. Ouvir as memórias, guardá-las e transformá-las em uma forma de comunicação com o outro é uma for-

ma de testemunho. Na obra *O centauro no jardim* (1980)⁴, Scliar narra o testemunho da personagem Rosa, uma russa emigrada para o Brasil, que sofre com os pavores de estar em um local desconhecido. Na visão da personagem, a região na qual se encontrava era habitada por animais selvagens e índios, que, tal qual faziam os cossacos na Rússia, iriam invadir a sua residência e matar a todos.

Os imigrantes *achquenazin* chegaram oficialmente no Brasil no início do século XX. Por iniciativa do Movimento Sionista Internacional e com a ajuda econômica de filantropos judeus, lotes de terras foram comprados no sul do território brasileiro, com a função de fundar lares nacionais para os indivíduos que sofriam com as perseguições na Europa. O estado do Rio Grande do Sul abrigou estes lotes, mas impôs as condições de que a comunidade que para lá se dirigisse, constituísse colônias agrícolas. No início do século XX, as autoridades brasileiras só permitiam a entrada de imigrantes que se dedicassem às atividades agrícolas.

Em *O centauro no jardim* é possível identificar as expectativas, positivas e negativas, com a experiência da emigração. Leão, marido de Rosa, confia nas intenções do Barão Hirsch, um dos filantropos responsáveis pela colônia, e acredita que tudo dará certo. Seu maior desafio, inicialmente, é lidar com os medos da esposa. Ela não acredita no sucesso da sua permanência no sul do Brasil. Sua visão sobre a localidade está alicerçada nos estereótipos sobre a natureza brasileira e a presença indígena.

Rosa insiste com o marido para irem a um local mais urbano. Passa as noites acordada, ouvindo os supostos animais, como macacos, invadindo a sua casa. Sua percepção sobre o Brasil é reveladora, especialmente sobre a imagem internacional constituída a respeito do país. Além de ampliar o entendimento sobre identidade nacional, também revela a fragilidade da propaganda imigratória para os judeus, que, em busca de sobrevivência, vieram para um lugar bastante desconhecido por eles.

Meu pai insiste em ficar. Por que, Leão? – pergunta minha mãe. Por que essa teimosia? Porque o Barão Hirsch confia em nós, ele responde. O Barão não nos trouxe da Europa para nada. Ele quer que a gente fique aqui, trabalhando a terra, plantando e colhendo, mostrando aos *góim* que os judeus são iguais a todos os outros povos. (...) O Barão foi bom para nós, repete meu pai constantemente. Um homem rico como ele não precisava se preocupar com os pobres. Mas não, ele não esqueceu seus patrícios. A gente agora tem que se esforçar para não decepcionar um homem tão caridoso. Um santo. Se esforçam meus pais. É uma existência ingrata (...). Vivem cheios de temores, tudo os ameaça (...). Mas meus filhos vão ter

⁴ As datas indicadas ao lado das obras referem-se ao ano de publicação da primeira edição das mesmas.

uma vida melhor, consola-se meu pai. Estudarão, serão doutores. E um dia me agradecerão pelos sacrifícios que fiz. Por eles e pelo Barão Hirsch (Scliar, 2011: 13-14).

Para Leão, o consolo centra-se na crença nas boas intenções do Barão. Ele é a representação das tentativas de adaptação, enquanto a esposa personifica a luta pela preservação da identidade. Essa situação marca a trajetória destes imigrantes. É neste ambiente de resistência e adaptação que nasce Guedali, filho do casal russo, mas já brasileiro. O menino, nascido de um longo e doloroso parto, tem a aparência de um centauro, metade homem, metade cavalo. A mãe, aterrorizada com a imagem do filho, responsabiliza o Brasil e suas condições exóticas pelo acontecido. Não consegue, inicialmente, cuidar e nem mesmo olhar para o menino. É a parteira quem assume os afazeres da casa, e quem cuida da criança.

A família apenas lamenta e tenta entender o acontecido. Seria um castigo? Uma infidelidade? Leão, apesar de descender de uma família de rabinos, é um homem limitado, então, como entender tamanha catástrofe?! A parteira tenta minimizar o mal estar: “Até que ele não é feio, suspira, enquanto me coloca, adormecido no caixote: um menino de feições agradáveis, cabelos e olhos castanhos. Mas da cintura para abaixo... Coisa horrível.” (Scliar, 2011: 16)

Com o passar do tempo, o menino é aceito pela família, realiza os ritos judaicos, mas mantém a sua condição de estranhamento. A dualidade que Guedali manifesta pode ser compreendida como a percepção que os judeus têm de si mesmo ao chegarem nas colônias agrícolas brasileiras. Uma parte do indivíduo adaptando-se a nova terra e outra resistindo e permanecendo estranha à cultura local. O hibridismo do centauro, também visualizado em outras narrativas de Scliar, é um testemunho das dificuldades da adaptação.

Com efeito, se o centauro representava tanto a assimilação da cultura local pelos descendentes dos primeiros imigrantes, como, paradoxalmente, a permanência da condição ambígua do judeu em Guedali, a amputação deste estado ambivalente aponta à resolução da contradição. Ao mesmo tempo, porém, sintetiza a morte das culturas originais que viviam no duplice herói – seu ‘gauchismo’ e seu ‘judaísmo’, que, por mais antagônicos que sejam, convergem num aspecto: a situação mútua de exílio e descentramento social (Zilberman, 1998: 341).

Toda a trajetória da família Tratskovsky revela as incertezas da adaptação. Leão, o pai, entrega-se totalmente à assimilação da nova cultura; Rosa, a mãe, resiste imensamente e implora pelo retorno à Rússia; Débora, uma das irmãs do centauro, ocupa-se em criar vínculos da família com o local, integra-se à comunidade e estabelece laços com judeus da capital gaúcha; Guedali traz em si toda a contradição de ser imigrante. Cada uma das personagens apresenta um testemunho sobre a condição de estrangeiro.

O menino centauro passa por um longo processo de integração à sociedade. Por meio de uma cirurgia, amputa as patas e adquire aparência normal. Sem ser o bastante, muda-se para Porto Alegre e depois para São Paulo, pois, segundo sua mãe, quanto mais urbana a localidade, mais fácil seria a aceitação das diferenças. O abandono das colônias agrícolas foi uma prática recorrente entre os imigrantes judeus. A história da Guedali inicia com o seu fim, com a personagem já integrada à sociedade local, junto de sua esposa Tita, que também fora um centauro.

Somos, agora, iguais a todos. Já não chamamos a atenção de ninguém. Passou a época em que éramos considerados esquisitos – porque nunca íamos à praia, porque a Tita, minha mulher, andava sempre de calças compridas. Esquisitos, nós? Não. Na semana passada veio procurar a Tita o feiteiro Peri, e, aquele sim, era um homem esquisito – um bugre pequeno e magro, de barbicha rala, usando anéis e colares, empunhando um cajado e falando uma língua arrevesada. Talvez pareça inusitado uma criatura tão estranha ter vindo nos procurar; contudo qualquer um é livre para tocar campainhas. E, mesmo, quem estava vestido esquisito era ele, não nós. Nós? Não. Nós temos uma aparência absolutamente normal (Scliar, 2011: 07).

O homem, que um dia fora centauro, revela um aspecto do processo de adaptação dos imigrantes: uma vez sentindo-se assimilado pela sociedade local, passa a manifestar o mesmo estranhamento que sofreu em relação a outros, com culturas distintas. O testemunho de Guedali identifica uma característica de sociedades que, como a brasileira, receberam grandes levas de migrantes: a constituição de uma hierarquia das relações étnicas e culturais, estabelecendo relações de poder.

Bernardo Sorj (1997) chama a atenção para o modelo brasileiro de aceitação do imigrante como um agente social capaz de trazer o progresso. Nesta análise, muitas vezes os estrangeiros são considerados como os únicos com competência para desenvolver o país. Assim, brancos e europeus sempre estarão em vantagem, se comparados a outros grupos, já que a ideia de desenvolvimento credita sucesso a este perfil. Dessa forma, o próprio antisemitismo assumiu características específicas no Brasil. A identidade do imigrante não se constitui na sociedade brasileira pela via da alteridade, mas pela adaptação cultural e posterior sagração das diferenças.

Toda a identidade é incompleta sem uma imagem da alteridade. Os mitos de origem nacional na tradição europeia se constituíram na contraposição, e por vezes na negação, do outro. Na cultura brasileira o outro é necessário para constitui-se a si mesmo. No lugar da degeneração, o estranho traz o progresso. Esta mitologia nacional se constituiu no preço altíssimo da desvalorização do negro (Sorj, 1997: 28-29).

Scliar nasceu na cidade de Porto Alegre, mas sua família viveu na colônia agrícola. Assim, ouviu relatos e memórias sobre as estratégias de sobrevivência e adaptação cultural da comunidade judaica, bem como pertenceu ao grupo que assimilou a cultura local, constituindo identidade própria e suas marcas nas relações de poder. Em *A guerra no Bom Fim* (1972), o autor revela, em uma narrativa quase autobiográfica, o quanto percebia o estabelecimento destas hierarquias durante a sua infância, na capital gaúcha.

Da mesma forma que “testemunhou” sobre o desenvolvimento da vida dos imigrantes judeus nas colônias, observou o grupo se estabelecendo nos centros urbanos, por meio de diferentes atividades econômicas. É o caso da personagem Esther, de *O ciclo das águas* (1977), que chega à cidade de Porto Alegre por meio de uma rede de prostituição. Saída da Polônia sob a falsa promessa de casamento, a personagem é direcionada para a América do Sul, onde é obrigada a se prostituir. Ao longo do percurso, a jovem furta de um bordel de Paris uma estátua de uma sereia de mármore. O objeto acompanhará Esther por toda a sua vida.

A imagem da sereia, criatura híbrida como o centauro, volta a marcar as dificuldades de adaptação destes imigrantes. “A história de Esther é contada conjuntamente à história de seu filho, revelando não apenas o processo de integração e deslocamento dos judeus na nova pátria, como o próprio processo de desenvolvimento e de modificações da cidade de Porto Alegre” (Lia, 2004: 259). A moça não chega ao Brasil com esperanças de uma nova vida, mas com a decepção e a amargura de ter sido enganada.

Além disso, a personagem torna-se duplamente repudiada, pela sociedade local, com a cultura com a qual não se identifica, e pela comunidade judaica, por ser prostituta. Mesmo sem conseguir viver plenamente em nenhum dos grupos, tal qual a sereia, Esther permanece na cidade, tem um filho e morre bastante idosa. Enquanto médico sanitário, Scliar conheceu e ouviu inúmeros relatos de moças com a mesma trajetória. A trágica história das redes de prostituição de moças judias polonesas, traficadas para o Brasil e para a Argentina, nas primeiras décadas do século XX, ainda tem muito a ser contada.

No navio, dirigindo-se de Buenos Aires para Porto Alegre, a moça pensava como seria a nova terra, e refletia todas as imagens divulgadas na Europa, naquele período, sobre o Brasil, a existência de índios, feras, ausência de civilização; os mesmos temores que atormentaram a mãe de Guedali, em *O centauro no jardim*, durante sua transferência para a colônia agrícola de Quatro Irmãos. Na trajetória de Esther também identificamos o repúdio que a comunidade judaica tinha em relação às prostitutas judias e seus agenciadores. A moça enfrenta dificuldades para realizar os ritos religiosos, não encontra espaço para se inserir na comunidade e frequentemente é hostilizada pelas senhoras do grupo judaico (Lia, 2004: 261).

O desenvolvimento das atividades religiosas foi um desafio para os imigrantes judeus. Em um país majoritariamente católico, era difícil ostentar uma religião distinta. No período da chegada oficial da comunidade *achquenazin* inexistiam sinagogas e escolas israelitas. Além disso, a assimilação cultural conduzia o grupo a interagir com os cristãos, comprometendo a identidade religiosa judaica, promovendo uma dificuldade em harmonizar o coletivo com o individual. É necessário pensar que, independentemente das especificidades do antisemitismo no Brasil, o preconceito religioso sempre existiu e deixou marcas nos religiosamente distintos.

Pela ausência de documentação que evidencie perseguições religiosas aos judeus no Brasil, a historiografia tende a construir uma visão de pretensa harmonia social do grupo. Contudo, os testemunhos da comunidade identificam outra realidade. Em *Os deuses de Raquel* (1978), Scliar retrata o conflito da menina judia que estuda em uma escola católica. O pai de Raquel, o húngaro Ferenc Szenes, queria que a filha tivesse uma educação de qualidade e acreditava que o colégio das freiras era o melhor. “A mãe não agradava a ideia de ter a filha estudando num colégio de freiras. Somos judeus, dizia, por que não colocamos a menina em outro colégio? Quero que ela aprenda latim, respondia ele” (Scliar, 2001: 8).

Ferenc vem para o Brasil disposto a ser professor de latim, no entanto, suas credenciais de judeu não o habilitam a atuar nas escolas predominantemente católicas. Acaba por abrir uma loja, mas não desanima, acredita no sucesso, na promissora terra brasileira. A família Szenes corresponde a outro grupo de imigrantes que chega ao Rio Grande do Sul em busca de oportunidades. Constituem uma parcela minoritária dos imigrantes judeus que emigraram para o sul brasileiro. Por não terem passado pelo processo oficial de imigração eram vistos com mais desconfiança pela sociedade local. Em especial, aqueles que, como Ferenc, dedicavam-se ao comércio, despertando a dúvida, por parte dos cristãos, de serem usurpadores da boa-fé local, vivendo da usura.

No que se refere ao conflito religioso, Raquel protagoniza toda a angústia de ser judia em uma terra de católicos. Sofre com as dúvidas sobre a salvação e a legitimidade de suas crenças. Temendo o inferno, passa secretamente a cultivar referências do cristianismo. Seu sofrimento aumenta à medida que seus relacionamentos de amor e de amizade também se constituem fora da comunidade judaica.

Raquel, ameaçada pelo inferno, toma uma decisão: converte-se ao cristianismo. Mas não publicamente. Não – este prazer ela não dará à Irmã Teresa, e além disso quer poupar a mãe o desgosto. Concebe para si um cristianismo peculiar, que inclui o culto à Virgem e a Cristo – mas não as orações, nem a missa, nem a confissão, nem a comunhão, nada que torne a religião visível. E mantém em segredo a sua fé, à semelhança dos primeiros cristãos que se reuniam no interior da terra, em catacumbas, para orar diante dos ossos dos mártires e do símbolo de Cristo: o peixe, o animal que se move em silêncio no ventre frio e escuro das águas. Assim operará esta guerrilheira da fé, esta agente secreta, esta cavaleira andante disfarçada: por dentro, cristã; por fora, judia, negando a chegada do Messias e se recusando a fazer o sinal da cruz (Scliar, 2001: 25-26).

A ideia de distinção religiosa empregada no Brasil tende a ser banalizada. Em um país com uma população com manifestações de fé bastante recorrentes, são imprescindíveis estudos que abordem as trajetórias históricas dos “distintos” religiosamente, ou seja, os não católicos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os estudos sobre a comunidade judaica no Brasil, como já foi dito anteriormente são escassos se comparados a outras comunidades imigrantes, quer seja sob a análise das questões imigratórias, religiosas ou de práticas de antissemitismo. Bernardo Sorj afirma que a “comunidade judaica aparece como mais um componente do lado bem-sucedido e moderno do Brasil contemporâneo” (Sorj, 1997: 7) do que como uma temática de pesquisa acadêmica. O grupo é numericamente pequeno e pouco explorado pela historiografia.

No entanto, acredita-se, assim como Sorj, que uma análise do processo de integração dos judeus na sociedade brasileira permite ampliar a compreensão sobre as práticas antissemitas, o judaísmo e o preconceito étnico e religioso no Brasil. Por mais que o conceito de antissemitismo tenha especificidades, o mesmo não pode ser desconsiderado enquanto ação de exclusão social.

Destaca-se o estudo de Maria Luiza Tucci Carneiro que aponta para a única forma de compreender o preconceito, centrada na análise “das relações de interação/conflito entre judeus e não judeus” (Carneiro, 2003: 18). Somente reconstruindo a memória do grupo torna-se possível identificar esse padrão de relações sociais estabelecidas com a comunidade. Também é necessário romper com referências prévias, da ideia de país que assimila a todos os estrangeiros, para ter a dimensão da experiência do grupo judaico no Brasil.

Essa reconstrução da memória precisa acontecer por meio de uma experiência sensível, do contato com a trajetória do outro. Para isto, a literatura de testemunho apresenta-se como um recurso importante. Não se constitui como fon-

te, mas como meio de aproximação da vivência social do grupo em estudo. As obras de Moacyr Scliar, utilizadas neste estudo, revelam a contribuição da abordagem do texto literário para o entendimento das estratégias de adaptação da comunidade judaica no sul do Brasil.

As narrativas de Scliar não caracterizam de forma plena a literatura de testemunho, reconhecida por meio de obras como *O diário de Anne Frank*. Mas, o autor é o porta voz de uma comunidade pouco “escutada” pela historiografia tradicional. Suas personagens expressam uma trajetória marcada por especificidades que escapam as fontes documentais e, por isso, acredita-se que corresponde a um testemunho de toda a experiência histórica dos imigrantes judeus no Brasil meridional.

Guedali, Raquel, Esther, Rosa, Leão e Débora nos permitem compreender a complexidade do processo de assimilação cultural de um grupo de imigrantes: as dificuldades de ser judeu em um país de maioria católica. Por meio da narrativa ficcional de suas histórias torna-se possível ter uma visão mais ampla sobre uma experiência do passado; o “real”, desta forma, aparece sensibilizado.

BIBLIOGRAFIA

- Batista Ody, A.P., Lia Fortes, C. (2013). Esther, Guedali e Raquel: a imigração judaica na América Latina na visão de Moacyr Scliar. *Anais do II Congresso Internacional de História Regional*. Passo Fundo: UPF.
- Borges, Rezende V. (2010). História e literatura: algumas considerações. *Revista de Teoria da História*, 1 (3).
- Borin, M.R. (1993). *Memória e história: os sefardim em Porto Alegre*. Dissertação (Mestrado em História). Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- Carneiro Tucci, M.L. (2003). *O veneno da serpente*. São Paulo: Perspectiva.
- Chartier, R. (2010). *História cultural: entre práticas e representações*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Difel.
- Fernandes Barros Barcelos, E. (2012). Do dever de memória ao dever de história: um exercício de deslocamento. In: M. de A. Gonçalves (org.). *Qual o valor da história hoje?* Rio de Janeiro: FGV.
- Franco, R. (2003). Literatura e catástrofe no Brasil: anos 70. In: M. Seligmann-Silva (org.), *História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas: Ed. Unicamp.
- Frank, O., Pressler, M. (org.) (2014). *O diário de Anne Frank*. São Paulo: Record.
- Gagnebin, J.M. (2006). *Lembrar/escrever/esquecer*. São Paulo: 34.
- Gill Almeida, L. (1993). *Clientelciks: os judeus da prestação em Pelotas (RS): 1920-1944*. Pelotas: Universitária.

- Ginzburg, J. (2008). *Linguagem e trauma na escrita do testemunho*, <http://www.artigosgachos.com/conexões/3/cap6.pdf>.
- Gritti, I.R. (1993). *A imigração judaica para o Rio Grande do Sul: a Jewish Colonization Association e a colonização de Quatro Irmãos*. Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Hermann, N. (2001). *Ética, estética e alteridade*, <http://www.ufsm.br/gpracioform/>.
- Le Goff, J. (1990). *História e memória*. Campinas: Ed. Unicamp.
- Lia Fortes, C. (2004). *Bons cidadãos: a comunidade judaica do Rio Grande do Sul durante o Estado Novo (1937-1945)*. Tese (Doutorado em História). Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- Pollak, M. (1987). Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, 2 (3).
- Pollak, M. (1992). Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, 5 (10), 200-212.
- Salgueiro, W. (2012). *O que é literatura de testemunho. Considerações em torno de Graciliano Ramos, Alex Polari e André Du Rap*. Rio de Janeiro: Matruga.
- Sarlo, B. (2007). *Tempo passado: cultura dá memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Scliar, M. (1972). *A guerra no Bom Fim*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura.
- Scliar, M. (1977). *O ciclo das águas*. Porto Alegre: Globo.
- Scliar, M. (2001). *Os deuses de Raquel*. Porto Alegre: L&PM.
- Scliar, M. (2011). *O centauro no jardim*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Seixas Alves, J. (2001). Os tempos da memória: (des)continuidade e projeção. Uma reflexão (in)atual para a história? *Proj. História*, São Paulo.
- Seligmann-Silva, M., Nestrovski, A. (2000). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta.
- Seligmann-Silva, M. (2003). O testemunho: entre a ficção e o "real". In: *História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas: Ed. Unicamp.
- Seligmann-Silva, M. (2008). *Narrar o trauma: a questão dos testemunhos das catástrofes históricas*, <http://www.scielo.br/pdf/pc/v20n1/05.pdf>.
- Sorj, B. (1997). Sociabilidade brasileira e identidade judaica. In: B. Sorj (org.), *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago.
- Zilberman, R. (1998). Moacyr Scliar e a história dos judeus no Brasil. In: A. Slavutzky (org.), *A paixão de ser: depoimentos e ensaios sobre a identidade judaica*. Porto Alegre: Artes e Ofícios.