



Instituto de Letras

Departamento de Teoria Literária e Literaturas – TEL

Programa de Pós-Graduação em Literatura

Fatima Rejane de Meneses

**ALTERIDADE E INCOMUNICABILIDADE EM *CONTOS DO  
IMIGRANTE*, DE SAMUEL RAWET**

Brasília

2013

Fatima Rejane de Meneses

**ALTERIDADE E INCOMUNICABILIDADE EM *CONTOS DO  
IMIGRANTE*, DE SAMUEL RAWET**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura do Departamento de Teoria Literária e Literaturas, do Instituto de Letras da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Literatura.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Isabel Edom Pires

Brasília

2013

## **TERMO DE APROVAÇÃO**

Fatima Rejane de Meneses

### **ALTERIDADE E INCOMUNICABILIDADE EM *CONTOS DO IMIGRANTE*, DE SAMUEL RAWET**

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Literatura no Programa de Pós-Graduação em Literatura do Departamento de Teoria Literária e Literaturas, do Instituto de Letras da Universidade de Brasília.

Aprovada em 30 de julho de 2013

Comissão Examinadora

---

Profa. Dra. Maria Isabel Edom Pires  
Orientadora – UnB

---

Profa. Dra. Gislene Maria Barral Lima Felipe da Silva  
Membro Externo – Secretaria de Educação/GDF

---

Prof. Dra. Cíntia Carla Moreira Schwantes  
Membro Interno – UnB

---

Prof. Dr. Ricardo Araújo  
Membro Interno (Suplente) – UnB

Brasília, 30 de julho de 2013



**RELATÓRIO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO**

Universidade de Brasília - UnB  
Decanato de Pesquisa e Pós-Graduação - DPP  
Secretaria de Administração Acadêmica - SAA

**M E S T R A D O**

**1 - Identificação do Aluno**

Nome Fatima Rejane de Meneses		Matrícula 11/0002130
Curso Literatura		
Área de Concentração Literatura e Práticas Sociais	Código 4367	Departamento TEL

**2 - Sessão de Defesa de Dissertação**

Título  
Alteridade e Incomunicabilidade em Contos do Imigrante de Samuel Rawet

**3 - Comissão Examinadora**

Nome	Função	Assinatura
MARIA ISABEL EDOM PIRES (Doutor)	Membro Interno vinculado ao programa (Presidente) Departamento de Teoria Literária e Literatura	
CINTIA CARLA MOREIRA SCHWANTES (Doutor)	Membro Interno vinculado ao programa Departamento de Teoria Literária e Literatura	
GISLENE MARIA BARRAL LIMA FELIPE DA SILVA (Doutor)	Membro Externo não vinculado ao programa Secretaria de Educação do Distrito Federal	
RICARDO ARAUJO (Doutor)	Membro Interno vinculado ao programa (Suplente) Departamento de Teoria Literária e Literatura	

**4 - Resultado**

A Comissão Examinadora, em 30/07/2013 após exame da Defesa de Dissertação e arguição do candidato, decidiu:

Pela aprovação da Dissertação  Pela aprovação da Dissertação, com revisão de forma, indicando o prazo de até 30 dias para apresentação definitiva do trabalho revisado.

Pela reprovação da Dissertação  Pela reformulação da Dissertação, indicando o prazo de \_\_\_\_\_ para nova versão.

**Preencher somente em caso de revisão de forma:**

O aluno apresentou a revisão de forma e a Dissertação foi aprovada.

O aluno apresentou a revisão de forma e a Dissertação foi reprovada.

O aluno não apresentou a revisão de forma.

Autenticação  
Presidente da Comissão Examinadora

30, 7, 13

Data Assinatura/Carimbo

Autenticação  
Coordenador do Curso

Prof. Piero Luis Zanetti Eyben  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Letras  
pela Comissão de Pós-Graduação

\_\_\_\_\_  
Data Assinatura/Carimbo

Ciente  
Aluno

30, 07, 2013

Data Assinatura/Aluno

Este relatório não é conclusivo e não tem efeitos legais sem a aprovação do Decanato de Pesquisa e Pós-graduação da Universidade de Brasília.

**Aprovação do Decanato de Pesquisa e Pós-Graduação**

Decisão:

Homologar

\_\_\_\_\_  
Data Assinatura do Decano

A Maria das Neves de Meneses e Silvino Sinésio de Meneses (*in memoriam*), pelo amor incondicional e o incentivo aos estudos.

A meus filhos Karla e Vítor, pelo carinho e pela oportunidade de vivenciar a experiência engrandecedora da maternidade.

## **AGRADECIMENTOS**

A todos que contribuíram, direta ou indiretamente, para a realização deste trabalho, minha eterna gratidão, em especial a minha orientadora, professora Maria Isabel Edom Pires, pela constante e valorosa contribuição, pelo carinho e pela disponibilidade com que sempre me acolheu.

Aos professores do mestrado em literatura, pela riqueza dos conhecimentos transmitidos. A Yana Palankof, Sonja Cavalcanti, Denise Hudson, Raimunda Dias e Maria de Nazaré Correa, que contribuíram mais diretamente com sugestões e troca de ideias. Aos colegas de curso e ao grupo de leitura, pela rica permuta de experiências e pela diversidade de leitura que compartilhamos. Aos amigos e familiares, que me ajudaram a persistir, mesmo quando o esgotamento físico e mental impedia a execução momentânea do trabalho intelectual.

Enfim, com o intuito de não omitir nomes, agradeço a todos que de uma forma ou de outra contribuíram para que esta etapa chegasse ao fim.

*Não sei quantos dos que escreveram a respeito leram o livro [É isto um homem?], mas duvido que em qualquer desses textos exista algo que não tenha sido mostrado por Primo Levi. Adorno escreveu que não há mais poesia depois de Auschwitz, Hannah Arendt escreveu que Auschwitz revelou a existência de uma forma específica de mal, e há os livros de Bruno Bettelheim, Victor Klemperer, [...] e tantos e tantos outros, mas de alguma forma eles não poderiam ir além do que Primo Levi diz sobre os companheiros de alojamento, os que estavam na mesma fila, os que dividiram a mesma caneca, os que fizeram a caminhada rumo à noite escura de 1945 onde mais de vinte mil pessoas sumiram sem deixar traço um dia antes da libertação do campo.*

Diário da queda (Michel Laub, 2011, p. 96)

## RESUMO

Nesta dissertação são analisados quatro contos de Samuel Rawet, da obra *Contos do imigrante*, mostrando como se dá a representação da incomunicabilidade na construção que o autor faz dos personagens imigrantes judeus no Brasil na década de 1950. O estudo toma como base os conceitos de alteridade e identidade de Stuart Hall e as bases da filosofia do diálogo, de Martin Buber. Os contos “O profeta” e “A prece” mostram as consequências da Segunda Guerra Mundial e o extermínio dos judeus nos campos de concentração. Em “Judith”, o ponto principal é o preconceito enfrentado pela protagonista judia por ter se casado com um não judeu. “Gringuinho” é o relato do sofrimento de uma criança que vive a alteridade como um sentimento de rejeição. Oscilando entre o passado e o presente, os personagens de Rawet encontram-se em situações de conflito geradas pelas diferenças étnicas e religiosas e pelas dificuldades com a língua, o que traz como consequência a solidão e o silêncio.

**Palavras-chave:** Rawet. Contos. Imigração. Incomunicabilidade. Alteridade. Identidade.

## ABSTRACT

This dissertation analyzed four tales by Samuel Rawet, *Contos do imigrante*, showing how is the representation of the incommunicado in the construction the author makes of Jewish immigrants characters in Brazil in the 1950s. The study builds on the concepts of otherness and identity by Stuart Hall and the foundation of the philosophy of the dialogue, by Martin Buber. The short stories “The Prophet” and “Prayer” show the consequences of the Second World War and the extermination of the Jews in the concentration camps. In “Judith”, the main point is the prejudices faced by the protagonist for having married a non-Jew. “Gringuinho” is the story of the sufferings of a child living the otherness as a feeling of rejection. Oscillating between the past and present, characters Rawet is e in a conflict generated by ethnic and religious differences and difficulties with language, which brings as a consequence the solitude and silence.

**Keywords:** Rawet. Tales. Immigration. Incommunicado. Otherness. Identity.

# SUMÁRIO

## INTRODUÇÃO, 10

### CAPÍTULO 1

#### PANORAMA DA IMIGRAÇÃO NO SÉCULO XX, 14

1.1 A política racial nazista e a perseguição aos judeus, 16

### CAPÍTULO 2

#### A PRESENÇA DE RAWET NA LITERATURA BRASILEIRA, 19

2.1 O contexto da produção de Rawet, 19

2.2 O recorte da imigração judaica em *Contos do imigrante*, 20

### CAPÍTULO 3

#### INCOMUNICABILIDADE E ALTERIDADE NOS CONTOS, 24

3.1 Identidade e alteridade: a relação direta entre os conceitos, 25

3.2 Em *Contos do imigrante*, a imigração como consequência da guerra e do holocausto, 26

3.3 “O profeta” e o holocausto, 29

3.3.1 Ficar ou partir? O dilema do profeta, 43

3.4 “A prece”: a religião e a língua marcam a diferença e acentuam a identidade, 44

3.4.1 A fotografia como representação do passado, 52

3.5 “Judith”: a desagregação familiar e o preconceito entre iguais, 55

3.6 “Gringuinho”: a criança judia, 59

3.7 Tempo e espaço nos contos, 65

3.7.1 O tempo, 66

3.7.2 Os espaços nos quais transitam os personagens, 69

3.8 Analogia entre *Eu e tu* e os contos, 71

3.8.1 A língua como o grande empecilho ao diálogo, 81

## CONSIDERAÇÕES FINAIS, 83

## REFERÊNCIAS, 88

## INTRODUÇÃO

*Escritor: não somente uma certa maneira especial de ver as coisas, senão também uma impossibilidade de as ver de qualquer outra maneira.*

**Carlos Drummond de Andrade**

Durante o processo de escolha de um autor para analisar na dissertação de mestrado, a opção recaiu em Samuel Rawet e em sua obra *Contos do imigrante*. O que chamou a atenção foi o enfoque pessimista dado pelo autor à imigração, o que fazia com que seus contos se distanciassem da visão até então difundida de que este era um processo que só trazia benefícios para os envolvidos. As reflexões feitas aqui sobre Rawet abarcaram não só sua obra como um todo, também enveredaram por sua vida pessoal, alvo de curiosidade e muita especulação, bem como de justificativa para seus escritos.

O objetivo desta dissertação é mostrar como a alteridade e a incomunicabilidade – conceitos fulcrais na obra de Samuel Rawet – aparecem nos contos selecionados. A filosofia do diálogo, de Martin Buber, permeia o estudo e mostra-se essencial na discussão, notadamente quando se trata da dificuldade de comunicação dos personagens com os “outros”. Fugindo das perseguições étnicas dos nazistas ou simplesmente à procura de um novo território para viver, os judeus enfrentam a solidão e o preconceito por questões de etnia, língua e religião.

Rawet veio com a mãe para o Brasil a fim de encontrar-se com o pai, judeu-polonês que para cá migrara em 1933 em busca de trabalho e de uma nova nação onde pudesse viver com a família, uma vez que a perseguição aos judeus recrudescera com a ascensão de Hitler ao poder. Portanto, o autor conhecia de perto a experiência vivida por seus personagens, embora não de forma tão intensa como em seus enredos.

Samuel Urys Rawet nasceu em 23 de julho de 1929 em Klimontow, aldeia próxima a Varsóvia. Foi naturalizado brasileiro em 1936, no mesmo ano em que veio para o Brasil, com 7 anos de idade. Em 1957 começou a trabalhar como engenheiro de cálculo ao lado de Oscar Niemeyer, Lúcio Costa e Joaquim Cardoso, membros da equipe que construiu Brasília, cidade na qual viveu de 1962 a 1969. Voltou a morar na capital da República de 1974 a 1984, época em que se dedicou exclusivamente à literatura. Faleceu em agosto de 1984, aos 55 anos, na cidade-satélite de Sobradinho, Distrito Federal.

De temperamento introspectivo, Rawet era prisioneiro do isolamento e da angústia e carregava os conflitos oriundos da ascendência judaico-polonesa, da imigração, do ateísmo e da homossexualidade assumidos. Em sua biografia consta que sofria de transtornos mentais. Trazia consigo um sentimento de marginalização e exclusão, numa eterna e dolorosa dicotomia entre dois países: Brasil e Polônia.

O fato de ser judeu não impedia o autor de tecer críticas à comunidade judaica, o que implicava manter com esta um relacionamento conturbado. Seu desencanto por tudo o que cercava sua existência arrasta-o para o isolamento em Brasília. Seus contos são marcados por sua experiência como judeu, sua relação com a comunidade judaica e sua condição de imigrante. Ao mergulhar por inteiro no mundo das letras, constrói uma obra que vai do romance ao teatro. Se parece ter renegado seu povo, sua escrita o redime, pois acaba por mostrar as dificuldades enfrentadas pelos judeus no processo migratório.

O trabalho de Rawet vem obtendo nos últimos anos crescente visibilidade, principalmente nas universidades brasileiras, aparecendo como tema de grande número de dissertações e teses. Assim, alguns estudos críticos foram utilizados nesta dissertação para dar suporte às questões levantadas:

1) A tese de doutorado de Luiz Carlos Menezes dos Reis, *Deslocamentos e temporalidades: o contato possível em Samuel Rawet*, defendida em 2009 no Departamento de Teoria Literária e Literaturas da Universidade de Brasília. Embora os contos analisados por Reis sejam outros que não os tratados neste trabalho – com exceção de “O profeta” –, sua tese tem como objetivo “investigar a possibilidade do contato entre os personagens na obra de Samuel Rawet. Para tal, realiza a leitura de oito contos a partir dos quais analisa a trajetória dos personagens no espaço e no tempo” (REIS, 2009, p. 5). Nas considerações finais, diz Reis (ibidem, p. 180): “A tese confirma o contato possível nas narrativas. Este encontro se destaca como um momento especial nas inquietantes vidas dos personagens de Samuel Rawet. São momentos de quebra em sua cotidianidade marcada pela solidão e pelo passado ainda presente”.

2) A tese de doutorado de Stefania Chiarelli, *Vidas em trânsito: as ficções de Samuel Rawet e Milton Hatoum*, defendida em 2005 na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, que trata das ficções de Samuel Rawet e Milton Hatoum e deu origem a um livro homônimo. Nela, a autora busca produzir novas e insuspeitadas conexões entre dois autores tão distintos entre si: um escritor judeu e outro descendente de árabes. Esse “gesto intelectual enseja a possibilidade de promover a comunicação entre autores pertencentes a posições históricas muitas

vezes impossíveis de se verem aproximadas em uma perspectiva contemporânea” (CHIARELLI, 2007, p. 11). Na leitura que faz, a autora encontra “paralelos e paradoxos” entre os dois autores e considera vital a reflexão sobre o tema do imigrante tendo em vista as “circunstâncias em que explodem em todos os cantos do planeta demonstrações de xenofobia e intolerância” (ibidem, p. 151).

3) A dissertação de Saul Kirschbaum – *Samuel Rawet: o profeta da alteridade* –, apresentada na Universidade de São Paulo (USP) em 2000. Nesta, o autor pretende “contribuir para o resgate da obra de Rawet” além de buscar “estabelecer o lugar de sua [de Rawet] produção literária sobre duas óticas concomitantes e convergentes: a da literatura *judaica* produzida no Brasil e a da literatura *brasileira* no gênero que Rawet privilegiou, o *conto*” (KIRSCHBAUM, 2000, p. 6). Kirschbaum analisa na dissertação toda a obra *Contos do imigrante* e conclui: “É exatamente esse hibridismo de técnicas narrativas e de temáticas que caracterizam, a meu ver, a obra de Samuel Rawet como inovadora, justificando o comentário de Assis Brasil, para quem Rawet está para o conto como Geraldo Ferraz para a poesia e Guimarães Rosa para o romance, os três convergindo para uma nova fase da literatura nacional” (ibidem, p. 92).

4) A dissertação de Gabriel Antunes – *A escrita errante de Samuel Rawet* –, defendida na Universidade de Brasília (UnB) em 2011. O autor investiga em três contos e duas novelas a escrita errante de Rawet, procurando mostrar “o silêncio que envolve seu texto literário a partir de personagens no extremo do conflito e que por isso deforma a própria estrutura dos textos, criando espaços em branco, permitindo que certa mudez invada a literatura” (ANTUNES, 2011, p. 6). Ele compara o silêncio na obra de Rawet com o apresentado por Primo Levi em suas obras de testemunho sobre os campos de concentração. Em suas conclusões, o autor destaca que “a escrita de Rawet está ligada ao autor como a espada ao guerreiro” (ibidem, p. 85).

Pretende-se aqui mostrar como o diálogo, considerado por Buber essencial na vida de qualquer pessoa, se confirma na obra de Rawet, mais especificamente como a falta de comunicação na vida dos personagens dos contos analisados tem como consequência o silêncio e a solidão. Como alternativa, alguns personagens buscam o diálogo com Deus por meio da fé ou voltam-se para dentro de si mesmos à procura do “outro” que existe em cada um.

O *corpus* analisado nesta dissertação é constituído por quatro contos que fazem parte da obra *Contos do imigrante*, de 1956, cujo foco são as dificuldades de adaptação dos imigrantes judeus ao Brasil. As relações dos personagens com o tempo e o espaço são uma constante e uma faceta decisiva nos textos. As lembranças vão e vêm. Neste trabalho busca-se

mostrar como a representação do imigrante judeu nos quatro contos tem na ausência do diálogo, ou seja, na incomunicabilidade a que os personagens são submetidos, o maior problema sob a perspectiva da filosofia do diálogo de Buber, contida na obra *Eu e tu*.

A dissertação foi dividida em três capítulos, além da Introdução, das Considerações finais e das Referências:

No capítulo 1 – Panorama da imigração no século XX – elabora-se um breve relato sobre o processo migratório e suas causas, destacando-se como se deu a recepção do imigrante no Brasil, em especial do judeu, e sua participação no contexto socioeconômico e cultural brasileiro.

No capítulo 2 – A presença de Rawet na literatura brasileira – faz-se um apanhado sobre a vida e a obra do autor aqui estudado, em especial sobre as características e a repercussão de *Contos do imigrante*.

No capítulo 3 – Incomunicabilidade e alteridade nos contos – estudam-se as formas como os personagens judeus foram construídos pelo autor nos contos “O profeta”, “A prece”, “Judith” e “Gringuinho”; como convivem com as diferenças; a barreira da língua; a religião e a etnia como marca da alteridade; a solidão e a falta de diálogo; a supressão da identidade; a relação dos personagens com o tempo e o espaço, numa oscilação constante entre passado e presente; e propõe-se uma aproximação entre a obra de Buber *Eu e tu* e os contos de Rawet.

## CAPÍTULO 1

### PANORAMA DA IMIGRAÇÃO NO SÉCULO XX

*O preconceito é um fardo que confunde o passado, ameaça o futuro e torna o presente inacessível.*

**Maya Angelou** (poetisa e escritora norte-americana)

Desde a época da colonização, o Brasil conheceu a miscigenação entre brancos (em especial os portugueses), negros (os escravos) e índios (os nativos da terra). Posteriormente cresce essa mistura de raças e povos com a vinda de espanhóis, judeus, árabes, turcos, poloneses, italianos, japoneses, chineses, franceses e, mais recentemente, sul-americanos. Eram considerados imigrantes os povos que vinham para cá com o intuito de morar, adaptar-se, constituir família e se fixar no país. Aqueles em situação de transitoriedade não eram considerados imigrantes.

Oliveira (2006, p. 26) explica que no século XIX o governo imperial sentiu necessidade de “atrair estrangeiros para povoar e colonizar os vazios demográficos, permitindo a posse do território e a produção de riquezas”, e acrescenta:

O imigrante desejado era o agricultor, que viveria em colônias organizadas nas terras devolutas do governo e em sistema de pequena propriedade. Não era fácil atrair imigrantes durante o século XIX: o latifúndio, a escravidão e a Igreja Católica dificultavam a vinda de colonos protestantes. As colônias de italianos e de alemães do sul do Brasil são exemplos dessa política imperial. Por outro lado, as transformações na economia do país recolocavam a carência de mão de obra como questão-chave. O tráfico de escravos tinha sido oficialmente proibido; a libertação dos escravos de mais de 60 anos e, por fim, a abolição em 1888 alçaram a questão de braços para os cafezais – a mais importante atividade econômica do país – a questão central.

Por volta de 1908 vieram os japoneses, com sua agricultura de qualidade; os espanhóis, com suas afinidades linguísticas, concentrados principalmente em São Paulo e na Bahia; os italianos e os alemães dirigem-se para o Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, e os poloneses concentram-se em Curitiba; os portugueses, com um contingente enorme devido à relação destes com a colonização do Brasil e à facilidade do intercâmbio entre os dois povos de mesma língua.

Todavia, o processo migratório no Brasil torna-se mais intenso entre 1880 e 1920 – cerca de 1,2 milhão de imigrantes. A partir de 1933, com a ascensão de Hitler ao poder, a

imigração de judeus recrudescou, em especial de judeus alemães e poloneses, que tinham por objetivo fugir da guerra e, posteriormente, das perseguições nazistas.

Quando tratamos da imigração em seu aspecto mais amplo, observamos as similaridades e as generalidades das ocorrências: luta pela sobrevivência; discriminação; dificuldades com a língua da nação receptora, sem esquecer que a mudança de língua representava mudança de *status*; submissão a empregos considerados inferiores, tais como agricultura, pecuária e o trabalho no comércio, necessidades mais prementes do Brasil na época das imigrações. As singularidades são expressas pelos sentimentos, pelo olhar de cada um sobre suas condições de vida, seu tempo e a localidade em que vive.

No entanto, também havia imigrantes que pertenciam às classes mais abastadas. Estes se dedicavam a profissões mais valorizadas tanto social como econômica e culturalmente: eram artistas, construtores, comerciantes, industriais, professores. Mas esses profissionais também sofriam discriminação, inclusive pelos intelectuais da época. Tomemos como exemplo Mário de Andrade, intelectual modernista que dá mostras de preconceito ao escrever sobre arte, conforme destaca Oliveira (2006, p. 62):

Tudo incultura, tudo superstição. Tudo estupidez de guarani apolainado, agravado pela boçalidade de estrangeiros mal transplantados, que gemendo de gratidão idiota e saudade idólatra pela pátria em que não conseguiram ganhar o pão vêm envenenar a água da gente com uns Denzas, uns René Batons, uns edicéteras de porcarias inomináveis.

Em vários trabalhos sobre o Brasil e os brasileiros, o imigrante ou é muitas vezes apagado ou, quando aparece, é em forma de personagens estereotipados negativamente, responsáveis pela problemática da miscigenação e pela nacionalidade heterogênea, como se essa mistura fosse um defeito que provocasse uma ausência de identidade. A discriminação chega ao ponto de culpar o negro por inúmeros problemas nacionais, conforme observa Prado (1981, p. 99):

[...] o negro escravo foi a base da economia agrícola brasileira e, em represália aos horrores da escravidão, perturbou e envenenou a formação da nacionalidade, não tanto pela mescla de seu sangue como pelo relaxamento dos costumes e pela dissolução do caráter social, de consequências ainda incalculáveis.

Há um caráter sociopolítico que envolve o movimento migratório. A vinda dos judeus para o Brasil e para outros países das Américas está vinculada a um dos acontecimentos mais terríveis do século XX, como consequência do poderio dado a Hitler pela Alemanha: a perseguição aos judeus, que se intensificou após o início da Segunda Guerra, gerando uma corrida

desesperada destes para sair da Europa, dizimada e vigiada, e escapar dos campos de extermínio nazistas. A América Latina tornou-se um dos destinos mais procurados, e após sua instalação, os imigrantes incentivavam a vinda de familiares e amigos.

Em alguns países, como Brasil, Argentina, Uruguai, Chile, Peru, Colômbia, Guatemala e El Salvador, havia resistência aos imigrantes. Encontrar um país que aceitasse receber os judeus, apesar das oposições, inclusive consulares, significava para eles sair do inferno para o céu, pelo menos num primeiro momento. Além da necessidade de deixar os países devastados pela guerra, para os judeus a fuga significava um rompimento com seu passado e com tudo o que este representava de sofrimento e aviltamento.

Para construir uma nova unidade é preciso antes de tudo esquecer o passado de disputas, guerras e extermínio. Contudo, em razão da dimensão do holocausto e para que este não se repetisse, os judeus, do mesmo modo que outros povos – como os japoneses, por exemplo, em relação à destruição de Hiroshima e Nagasaki –, não deixam que o passado seja esquecido, principalmente as comunidades judaicas norte-americanas, cujo poder econômico é considerável. Afinal, os fatos narrados não dão lugar ao perdão.

### **1.1 A política racial nazista e a perseguição aos judeus**

Após a Primeira Guerra Mundial e com a derrota da Alemanha, o Brasil recebeu um grande contingente de imigrantes que haviam conhecido os horrores da guerra, como a fome, a perda de familiares e amigos, o temor, a insegurança e a instabilidade política. Com a instalação da Segunda Guerra e o cerco aos judeus, aumenta o contingente de imigrantes. Os seguidores de Hitler proporcionaram aos judeus todo tipo de humilhação e violência com o intuito de desestabilizá-los e minar qualquer tentativa de resistência ou reação. Para isso usurparam-lhes direitos, cidadania e bens e impuseram-lhes a segregação familiar involuntária. Não tinham acesso a hospitais, medicamentos e transportes públicos; não podiam trabalhar, estudar nem frequentar lugares públicos.

Apesar desse contexto, os judeus não queriam abandonar a Alemanha, pois esta era sua pátria. No entanto, com o acirramento das perseguições, a fuga tornou-se a única saída para escapar às ameaças nazistas e à obsessão de Hitler. Desse modo, a emigração dos judeus foi consequência da perseguição que sofreram, e não uma opção de vida, não podendo estes serem considerados emigrantes comuns.

Aos judeus que não conseguiram êxito em sua saída da Alemanha estavam destinados os campos de concentração e as câmaras de gás, além de servirem como mão de obra escrava e cobaias das mais aviltantes e dolorosas experiências médicas. A partir de 1933, os judeus começaram a chegar ao Brasil em maior número. Contudo, sua recepção não foi das mais hospitaleiras, pois o governo Vargas era antissemita, e os políticos nacionalistas concebiam a imigração como uma ameaça à cultura brasileira, tratando de aprovar leis que a restringiam. Mesmo diante desses fatores adversos, aproximadamente 24 mil judeus, entre 1933 e 1945, encontraram no Brasil uma nova pátria, e não só no Brasil, mas em outros países da América do Sul, em razão de sua distância da Europa. Nessa época é intensificada também a migração para a Palestina, apesar dos acirrados conflitos étnicos existentes, que persistem até os dias de hoje. Assim, o término da Segunda Guerra trouxe para o Brasil um novo tipo de imigrante: os refugiados de países afetados pelo conflito.

A imigração não promoveu apenas a convivência com outros povos, mas também o confronto e o conhecimento dos fatos que envolviam a vida das outras pessoas. O distanciamento faz-se próximo, e acontecimentos remotos passam a pertencer a todos. Todavia, psicológica e socialmente, o imigrante era um pária, pois não vislumbrava, pelo menos não no curto prazo, o retorno a seu país de origem por ser a imigração uma consequência do nazismo.

Sobre o processo migratório e sua repercussão no Brasil, Fausto (1998, p. 14) diz:

Em primeiro lugar, a imigração representa um profundo corte, com vários desdobramentos, no plano material e no plano do imaginário. O corte não é sinônimo de apagamento de uma fase passada, na vida individual, familiar ou de grupo, integrando-se pelo contrário ao presente com muita força.

Fausto (1998, p. 23) ressalta ainda que o preconceito grassava em vários campos e menciona que o historiador Guilherme de Almeida, por exemplo, não foi uma exceção, pois “lança sobre o imigrante um olhar preconceituoso, com base em pressupostos científicos hoje ultrapassados”. Ele lembra também que a discriminação em relação ao judeu vinha na forma de um termo bastante utilizado à época: “o judeu da prestação”, que o classificava como um comerciante avaro. Com relação aos rituais, diz que causavam maior estranheza os do matrimônio e os do sepultamento, pois nada tinham em comum com os rituais católicos, maioria no país. A princípio, só participavam desses ritos os da comunidade, com uma fronteira bem demarcada. Se a religião “demarca fronteira, rompe com os de fora”, as festas e a comida vão aos poucos gerar “relações interétnicas”, ou seja, proporcionarão a convivência com os “outros” (idem).

Por não ser a integração um processo fácil, como se pode perceber com a leitura dos contos, os imigrantes tentam se agrupar em certos bairros ou cidades, de preferência naqueles nos quais já têm amigos ou parentes, estreitando os vínculos com o grupo por viverem em lugares próximos uns dos outros. Em muitas cidades essa proximidade deu origem a bairros conhecidos como espaço de certos grupos imigrantes. A experiência comum de exílio e a busca por um novo espaço que os abrigasse são fatores que favoreceram a sobrevivência dos judeus durante e após a guerra. Seu passado é revisitado na tentativa de não ser esquecido. Ressaltar essa identificação distancia-os ainda mais do povo com o qual passam a conviver.

## CAPÍTULO 2

### A PRESENÇA DE RAWET NA LITERATURA BRASILEIRA

*Um livro não está formado somente por personagens, conflitos, situações, lances, peripécias, surpresas, efeitos de estilo, exibições, ginásticas de técnicas de narração – um livro é, acima de tudo, a expressão de uma parcela identificada da humanidade: o seu autor.*

**José Saramago** (entrevista à revista **Cult**)

#### 2.1 O contexto da produção de Rawet

Em 1956, ano de publicação de *Contos do imigrante*, o país tinha como pretensão política o progresso nacional, com reflexo na situação socioeconômica e intelectual. A literatura, contudo, não precisa estar atrelada a esses valores, como pode ser visto em Candido (1989, p. 162):

Traçar um paralelo puro e simples entre o desenvolvimento da literatura brasileira e a história social do Brasil seria não apenas enfadonho, mas perigoso, porque poderia parecer um convite para olhar a realidade de maneira meio mecânica, como se os fatos históricos fossem determinantes dos fatos literários, ou como se o significado e a razão-de-ser da literatura fossem devidos à sua correspondência aos fatos históricos.

A criação literária traz como condição necessária uma carga de liberdade que a torna independente sob muitos aspectos [...].

Na década de 1950, a literatura tomou novo fôlego com uma diversidade de estilos e autores. Candido (1989, p. 204) assim comenta sobre a produção dessa época: [...] “promoveram o que se pode chamar a consolidação da média, que segundo Mario de Andrade é essencial para a literatura. [...] e se houve menos *erupções* de elevada criatividade, houve maior número de bons livros do que em qualquer outro momento da nossa ficção”. Rawet faz parte desse contexto, mas o crítico, vale dizer, não o cita.

No ensaio “Prosa literária atual no Brasil”, de 1984, Silviano Santiago (p. 25) ressalta o fato de as relações com o editor já não poderem ser tão “amigáveis como antigamente” e tece críticas ao mercado editorial por muitas vezes ver o livro como simples mercadoria e o poder do público leitor em tal “negócio”: “Transformado em mercadoria dentro da sociedade de consumo, o livro passa a ter um temível (porque imprevisível) e subornável (porque manipulável) árbitro: o público”.

Ao se referir à crítica literária, Santiago (1984, p. 26) ressalta que, quando esta não é feita por inveja ou maledicência jornalística, “apenas diz o que o criador [o autor] já pressente, lúcido e autêntico”. É importante ressaltar que esse comentário se refere à crítica especializada, que, segundo ele, entra “em campo para arbitrar o jogo da literatura”. Hoje, há uma predisposição na observância apenas do texto no processo de análise literária, deixando o autor de fora, ou aplicando ao “narrador” toda a responsabilidade da narrativa. Talvez seja esse o melhor caminho, mas certamente há nisso prós e contras.

Contudo, por não ser infalível, a crítica reconhece o trabalho de muitos e o valor das obras produzidas, mas certamente acaba por esquecer alguns. Talvez no início de sua produção Rawet tenha sido um desses casos. O que pode ser deduzido por ser ele olhado atualmente de outra maneira, sendo sua obra aos poucos recuperada.

Outro aspecto do trabalho do escritor está ligado ao “outro”, visto aqui como o leitor. A esse respeito, Eco (1993, p. 11) comenta: “[...] o objetivo do texto deve ser produzir o leitor-modelo – isto é, o leitor que lê o texto como, de certa forma, ele foi feito para ser lido, onde se pode incluir a possibilidade de ser lido de maneira a permitir interpretações múltiplas”. Essa proposta defendida por Eco parece bastante lógica, uma vez que jamais se pode atingir completamente a “intenção do autor”. Portanto, as conjecturas necessariamente se sobrepõem às enfáticas afirmações. E completa: “O leitor real é aquele que compreende que o segredo de um texto é seu vazio” (ECO, 1993, p. 46). Eco (idem, p. 131) continua tratando da “leitura” ou da interpretação das obras:

Muitas interpretações “extremas”, como muitas interpretações moderadas, sem dúvida terão pouco impacto por serem consideradas pouco convincentes, redundantes, irrelevantes ou aborrecidas, mas, se forem extremas, terão mais possibilidade, parece-me, de esclarecer ligações ou implicações ainda não percebidas ou sobre as quais ainda não se refletiu, do que se tentarem manter-se “seguras” ou moderadas.

## **2.2 O recorte da imigração judaica em *Contos do imigrante***

A saga do judeu é tema de contos, novelas, ensaios e livros de Samuel Rawet. Sua obra mais representativa dessa temática é *Contos do imigrante*. Cinco dos seus dez contos são a representação do processo migratório judaico de um personagem ou de uma família e seus descendentes no quadro social traçado por ele. Seus personagens são pessoas simples, comuns, solitárias, presas ao passado e que sofrem com a desagregação familiar e o antissemi-

tismo. O judeu trava diariamente uma luta interior: o uso em casa do ídiche e das práticas do sabá e na rua o uso de outra língua e outros costumes.

Em razão do exposto, a escrita de Rawet não deveria mais ser classificada simplesmente como literatura de imigrante, uma vez que ela se vai afastando da própria língua e se aproximando do idioma para o qual migrou – o português.

A obra é constituída de dez contos, sendo cinco contos sobre o imigrante judeu que vem de outro continente e cinco sobre os imigrantes de outras regiões do país, principalmente do Norte e do Nordeste, em busca de emprego e melhoria de vida. Se compararmos *Contos do imigrante* com outra obra publicada no mesmo ano, *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa, – consagrada imediatamente pela crítica –, pode-se perceber o contraponto: de um lado, Samuel Rawet, um engenheiro que se interessa pelas letras, escrevendo conto, visto como literatura menor, com um número ínfimo de páginas, lançando pela primeira vez uma obra, e ainda sobre uma temática pouco explorada – o imigrante e o homem urbano. De outro, Guimarães Rosa, diplomata culto e conhecido, escrevendo uma literatura maior, o romance, sobre a temática em voga – o homem rural. Em 1956, Rawet é o expatriado que fala do expatriado. Somente na década de 1970, em razão principalmente da efervescência cultural, a literatura brasileira passará a ser predominantemente urbana e assistirá a uma inflação de textos sobre o imigrante.

Rawet, como seus personagens, está preso entre dois mundos: o Brasil e a Polônia; o Rio de Janeiro e Brasília; o ídiche e o português; a vida de escritor e o trabalho de engenheiro de cálculo; a produção intelectual e a sobrevivência; a crítica e o alheamento; a loucura e a sanidade; a rua e o sanatório; ele e os outros. Rawet é um caminhante solitário das ruas. Do Rio de Janeiro a Brasília, a rua é um ponto de encontro.

Sobre a obra, em 1957 o crítico Guinsburg assim se exprime em seu artigo “Os imigrantes de Samuel Rawet”: “focaliza [...] aspectos da imigração judaica no Brasil e, na verdade, assinala o surgimento *de jure* desse assunto em nossas letras”. Havia, contudo, duas exceções, conforme levantamento de Chiarelli (2007, p. 18): *Uma clara manhã de abril* (1940), de Marcos Iolovitch, e *No exílio* (1948), de Elisa Lispector.

*Contos do imigrante* pode ser classificada como uma obra inovadora no que diz respeito ao tratamento dado pelo autor tanto à forma como à construção do personagem. O imigrante judeu é oriundo de um país que o rejeita pelo grupo étnico e pelo credo e outro que o recebe com animosidade, desconfiança e frieza em relação a esse mesmo grupo e credo. As-

sim, o autor “faz gênero”, usa a máscara (*persona*), provoca, instiga. Rawet constrói e desconstrói a imagem da comunidade judaica.

Embora os contos de Rawet não sejam uma representação da vida pessoal de seu autor, a marca da alteridade estava intrincada nele, que se sentia o “outro” na vida pessoal e na vida profissional. Isso fica claro quando ele menciona em um ensaio sobre Walter Benjamin que este o fazia “pensar no fato estranho de ser sempre um tipo insuportável para o *outro* em qualquer lugar” (RAWET, 2008, p. 216). Se na verdade o era, é impossível afirmar, mas há, em seus personagens elementos que remetem à sua biografia nos aspectos relacionados à sua religião de origem e à marginalização, bem como ao caráter introspectivo e angustiado.

Recupere-se aqui a análise de Rawet feita por Chiarelli (2007, p. 103): “O fato de ser estrangeiro, homossexual, aliado a uma atitude irreverente e questionadora ajudam a compor essa imagem quase *rimbaudiana* que se reproduz a respeito do autor”. E completa em outro trecho (p. 105): “Parece redutor, entretanto, atribuir o tratamento sarcástico reservado aos judeus na obra de Rawet vinculando-o exclusivamente aos problemas psíquicos do autor”.

Insulado entre dois mundos, duas línguas, a vida prática como engenheiro e os voos permitidos pela literatura, mas tendo de publicar suas próprias obras, Rawet encontra em Brasília campo fértil para o isolamento, pois Sobradinho, embora seja uma cidade-satélite, é periferia e, como tal, acentua sua solidão e seu afastamento do grupo intelectual brasiliense.

A mídia não tinha como foco sua produção literária ou sua contribuição para a literatura contemporânea, mas seu relacionamento atribulado com a tradição judaica – que não o colocava apenas à margem, mas o levava ao completo ostracismo. Assim, os meios de comunicação teimavam em divulgar mais sua vida pessoal do que seu trabalho intelectual, quer como engenheiro de cálculo quer como escritor, ou seja, ele foi ignorado pela mídia.

Ainda sobre a relação do autor com a crítica, transcrevo aqui o que diz Seffrin (2004, p. 10) em seu prefácio à obra *Samuel Rawet: contos e novelas reunidos*:

Quase nunca lembrado pela maioria dos historiadores literários, visto como um antípoda ou um excêntrico, incompreendido, estigmatizado, Rawet foi gradualmente se afastando da luta literária, passando a viver e publicar seus livros à margem do circuito literário. Edições precariamente distribuídas, pagas pelo próprio bolso e esquecidas em salas de pequenos editores ignorados e inescrupulosos.

Além disso, a crítica comparava Rawet a autores estrangeiros, e não aos do cânone nacional, o que o marca também como “o outro”. Ele tentou utilizar a língua portuguesa – “língua que elegeu como veículo de sua escrita, a língua do outro em última análise”

(CHIARELLI, 2007, p. 115) – como um passaporte para ser considerado “escritor brasileiro”. Assim, ele não só escreve sobre a alteridade, mas a vivencia.

A narrativa de Rawet desenvolve-se em poucos parágrafos, mas representa fatos de toda uma vida dos personagens ou grandes espaços de tempo. A repetição de palavras e expressões reforça o pensamento, além das assertivas após perguntas e os diálogos esfacelados, tanto pela pontuação como pela mudança abrupta dos personagens no tempo e no espaço.

Segundo o crítico Guinsburg (1964, p. 49), “o contista [Rawet] conhece profundamente a sua matéria-prima, as tradições, a psicologia, a dinâmica de suas relações internas e externas, as notas dominantes de suas tensões”. Sentindo-se excluído ou ele mesmo se excluindo do grupo judaico, o autor não encontra rumo ou trajetória nem na cidade em que vive nem na profissão que escolheu, quer seja a literatura quer seja a engenharia de cálculo.

Os escritos de Rawet fazem parte daquele grupo de obras que suscitam diversas “leiturais”, e a cada vez que se lê descobre-se um novo viés. Sua fortuna crítica comprova isso, pois sua obra deu margem a distintas interpretações.

Um complexo quadro – feito de vida particular desestruturada, trabalho intelectual não reconhecido e saúde debilitada – levou o autor a se isolar completamente em Sobradinho, acelerando seus distúrbios mentais e sua ruína moral. Tudo isso culmina com sua morte em 1984.

### CAPÍTULO 3

## INCOMUNICABILIDADE E ALTERIDADE NOS CONTOS

*Há dois anos, durante os primeiros dias que sucederam ao nosso retorno, estávamos todos, eu creio, tomados por um delírio. Nós queríamos falar, finalmente ser ouvidos. [...] E desde os primeiros dias, no entanto, parecia-nos impossível preencher a distância que nós descobrimos entre a linguagem que nós dispúnhamos e essa experiência que, em sua maior parte, nós nos ocupávamos em perceber nos nossos corpos. [...] A nós mesmos, aquilo que nós tínhamos a dizer começava então a parecer inimaginável.*

**Robert Antelme**, *L'espèce humaine*, 1947, citado por **Márcio Seligmann-Silva** em A literatura do testemunho, p. 40 **Cult**, junho de 1999

Os contos foram analisados considerando-se as ideias de alguns teóricos e os conceitos de incomunicabilidade e alteridade tão presentes na vida dos personagens rawetianos. Assim, as obras consultadas mais exaustivamente – entre outras listadas nas referências – estão relacionadas a seguir por terem sido fundamentais no processo de escrita da dissertação:

1) A obra *Eu e tu*, do filósofo judeu alemão Martin Buber (1878-1965), considerada um marco na filosofia e nas ciências humanas de modo geral, cuja filosofia do diálogo é o ponto central da reflexão, tem como pontos-chave a incomunicabilidade e o hassidismo<sup>1</sup> e sua mensagem. Buber se empenhou na autoafirmação judaica e no movimento internacional judeu que resultou na formação do Estado de Israel em maio de 1948 e sua posterior evolução. Seu retorno ao judaísmo se deu mediante a leitura do *Testamento de Israel Baal-Schen-Tov*, o que, segundo ele, o fez experimentar a alma hassídica, vislumbrando o significado primitivo de ser judeu. Esta obra é um dos suportes desta dissertação, pois trata exatamente do diálogo e dos processos de comunicação. Os extensos e profundos estudos de Buber sobre o hassidismo projetaram-no no mundo intelectual do Ocidente como escritor e revelador dessa corrente. Para ele, o diálogo é o fundamento da existência humana, não no sentido superficial da palavra, mas em sua acepção mais profunda. Ele almejava principalmente o “esclarecimento do diálogo com Deus a fim de torná-lo de novo possível para o homem contemporâneo” (BUBER, 2001, p. 33). O que se pretende aqui é promover um diálogo entre essa obra e os contos de Rawet, apesar de os dois autores terem pontos de vista bastante opostos, ou seja, Buber considerava o diálogo essencial, Rawet classificava como uma utopia.

---

<sup>1</sup> Corrente mística moderna originada na metade do século XVIII na Polônia e na Ucrânia, que se pauta na Cabala, formando hoje grupos de militantes na comunidade judaica.

2) Os livros de Stuart Hall: a) *A identidade cultural na pós-modernidade*, no qual ele conceitua alteridade e identidade; explora algumas das questões sobre a identidade cultural na modernidade tardia e avalia se existe uma “crise de identidade”, em que consiste essa crise e em que direção ela está indo; levanta aspectos de identidades que surgem do “pertencimento” a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais. O livro é escrito com base numa posição essencialmente simpática à afirmação de que as identidades modernas estão sendo “descentradas, isto é, deslocadas ou fragmentadas”; e b) *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, no qual ele aborda os conceitos de representação, diáspora, estudos culturais e seu legado teórico, ideologia, cultura popular, questões multiculturais, identidade, raça, etnicidade e teoria da recepção. Essa obra tem sua origem ligada à vinda de Hall ao Brasil, quando proferiu uma palestra na sessão de abertura do VIII Congresso da Associação Brasileira de Literatura Comparada, realizado na Bahia em julho de 2000. Foi ele mesmo quem sugeriu os textos contidos na obra, tendo em vista o interesse da organizadora de reunir em um livro textos unicamente de sua autoria.

3) *A memória, a história, o esquecimento*, obra de Paul Ricoeur que debate os temas anunciados no título, além de mostrar o holocausto como uma espécie de eixo ordenador na história do século XX. Ricoeur foi um dos poucos autores que enfrentaram temas como a reavaliação da concepção de memória, a nova tarefa da historiografia e a questão do perdão e do esquecimento, matérias impostas com uma nova intensidade pela realidade radical daquele genocídio.

### **3.1 Identidade e alteridade: a relação direta entre os conceitos**

Embora a obra ficcional de Rawet tenha sido lida no todo, o recorte escolhido foram quatro contos: “O profeta”, “A prece”, “Gringuinho” e “Judith”. Analisados separadamente, eles apresentam algumas características em comum: a solidão dos personagens, a presença de conflitos, o choque da imigração, a mudança abrupta entre passado e presente; a incomunicabilidade, esta última impedindo o contato. Os conceitos de alteridade e identidade são estudados simultaneamente porque formam um par indissolúvel. O espaço do narrador é infinito, ele está dentro e fora do texto, ou seja, naquilo que conta e naquilo que leva o leitor a refletir. Em vista disso, a interpretação aqui registrada é apenas mais uma dentre várias, mas o que se procura mesmo é buscar no próprio texto embasamento para as considerações levantadas.

Assim, tome-se aqui a palavra *alteridade*. Na acepção geral, é um conceito utilizado pela antropologia, pelas ciências sociais e pela literatura cujo pressuposto básico é que o homem, como ser social, interage e interdepende do outro. Significa, portanto, colocar-se no lugar do outro ou descobrir o outro com suas diferenças, ou seja, para existir o outro, é necessário um “eu” individual delimitado pela sua “identidade” ou características próprias. A alteridade existe, então, em contraponto a essa identidade. O conceito de *alteridade* envolve ainda relações sociais dinâmicas tanto no espaço urbano como no rural. No caso aqui estudado, a interação no espaço urbano acaba acentuando as diferenças sociais. Por exemplo, com a falta de moradia – um problema cuja solução na década de 1950 ainda caminhava a passos lentos – as pessoas começam a se amontoar em cortiços, como ocorre com Ida, que vive em um quarto do casarão. O homem não vive só, é imperioso que se relacione com os outros, sendo a presença do outro essencial e corriqueira, mesmo havendo certo distanciamento. Quando a incomunicabilidade supera as tentativas de diálogo, a convivência é difícil e nefasta.

O que se pretende nesta dissertação, além da análise dos contos em relação à identidade e à alteridade, é mostrar como a incomunicabilidade a que os personagens foram submetidos nos contos foi gerada pela falta de diálogo, bem como todos os problemas dela decorrentes, como solidão, desespero e tristeza. Como resultado final, tem-se a dificuldade de adaptação de cada um deles no processo migratório.

### **3.2 Em *Contos do imigrante*, a imigração como consequência da guerra e do holocausto**

Em *Contos do imigrante*, pode-se perceber como Rawet soube unir preparo teórico e argúcia crítica para indicar como o imigrante judeu se apresentava nessa época pós-Segunda Guerra Mundial. Os quatro contos são exemplos do quanto o autor conhecia seu povo, trazendo para o texto a magnitude do sofrimento imputado aos judeus na Segunda Guerra Mundial com o holocausto e a imigração.

Testemunha do sofrimento de seu grupo de origem, Rawet fará dele o foco de sua escrita, em especial nos quatro contos selecionados, nos quais são ressaltadas, de um lado, a problemática que se desenvolve num crescendo da célula menor, o indivíduo, até a maior, um povo ou uma nação; de outro, a imigração, provocada pela tentativa de fugir do extermínio dos judeus determinado por Hitler. Desse modo, durante e após o término da guerra, as consequências do nazismo ainda serão percebidas, pois os judeus aniquilados espalhar-se-ão por vários continen-

tes e alcançarão a América em grande número. A imigração e os sofrimentos dela decorrentes serão fonte de inspiração para inúmeros autores, entre eles Rawet.

Rawet coloca em seus personagens sentimentos tão fortes que, mesmo passados muitos anos, alguns deles ainda são atormentados pelas lembranças, o que os impede de recomeçar. O autor trata em seus contos de alguns desses dramas, pois, além dos males físicos, do assassinato em massa, não há como fugir das consequências do holocausto naqueles que porventura conseguiram sobreviver.

“O profeta” e “A prece” trazem a percepção do autor sobre as consequências funestas do holocausto e da guerra, respectivamente. Seus personagens – o profeta e Ida –, após escapar, veem-se numa terra estranha, com pessoas que não os aceitam – particularmente em razão de sua língua e religiosidade tão diferentes.

Embora as referências ao holocausto não sejam tão diretas, é possível verificar que algumas expressões remetem aos campos de concentração, nos quais a morte era uma rotina diária: “Madrugadas horríveis e ossadas. Rostos de angústia e preces evolvendo das cinzas humanas. As feições da mulher apertando o xale no último instante. Onde os olhos, onde os olhos que mudos traíram o grito animal?” (RAWET, 2004, p. 29). Neste conto, à imaginação do narrador vêm se somar fatos históricos conhecidos, representado pelos amontoados de corpos nos campos de concentração.

O profeta, contudo, não consegue libertar-se dos traumas. Só ele escapou. Os sobreviventes têm suas vidas circunscritas ao espaço do campo de concentração ao qual sobreviveram. Todavia, ele demorou a trocar seu país pelo Brasil. Assim, não houve depuração do sofrimento, e este acaba por existir por mais tempo. O mais surpreendente é ele não se voltar contra o judaísmo ou a fé em face de tanto sofrimento. Sua frustração está ligada às pessoas e à falta de respeito que demonstram na sinagoga e no lar, e não propriamente à postura religiosa. No conto não fica claro se os familiares do profeta vão à sinagoga, o que se sabe é que ele a frequenta sozinho, pois há trecho que ressalta esse pormenor: “Atrasara-se no caminho da sinagoga e eles já o esperavam à mesa” (RAWET, 2004, p. 27).

Rawet cria nos quatro contos um espaço de desconforto. Esse é um dos sentimentos despertados pela diferença. Para cada um há um espaço maior ou menor em razão das circunstâncias pessoais e de vida. No caso do profeta, o desconforto é marcado pela casa do irmão, local onde se percebe a futilidade da vida dos que tudo têm, mas não valorizam nada, a sinagoga e o navio. O protagonista sente-se à parte. Como a linguagem verbal não consegue

transmitir toda a saga do imigrante, com seus horrores e frustrações, o silêncio interpõe-se como expressão do sofrimento.

Conforme Hall (2008, p. 108), as identidades “não são nunca unificadas”; são “cada vez mais fragmentadas”; “não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação”. É possível fazer uma analogia com a situação vivida pelo personagem o profeta, que percebe a mudança de seu grupo familiar, que assimilou a cultura do grupo maior ou hegemônico, numa franca mudança de parte de sua identidade e a construção de uma nova, mais próxima da identidade do “outro”. Os familiares do profeta conseguem se misturar com outros grupos que não o seu, entender os códigos linguísticos, sociais e culturais e se fazerem aceitos, o que não ocorre com o profeta.

Na obra de Rawet, a língua circunscreve o espaço, estabelece a fronteira e gera a incomunicabilidade. Percebem-se, então, dois conceitos opostos: reconhecimento no outro de suas próprias características e estranhamento gerado pela diferença.

Segundo o sociólogo Donald Pierson (apud OLIVEIRA, 2006, p. 99), professor da Escola de Sociologia e Política de São Paulo, “a comunidade é constituída por grupos que surgem da simbiose, do fato de viverem juntos [...]. Competição, conflito, acomodação e assimilação estão entre as categorias básicas para a análise da interação social”. O estudo do controle social, dos conflitos e da distância social, da qual o preconceito é uma das vertentes, envolve também os imigrantes, pois eles estão incluídos nos grupos discriminados, sejam urbanos, sejam rurais, principalmente quando se trata de integração social.

Na construção que Rawet faz do imigrante judeu há sempre o sentimento de rejeição e de marginalidade como consequência da não aceitação das diferenças. Se levada ao extremo, essa não aceitação acaba desencadeando o preconceito, considerado basicamente uma construção social que varia de lugar para lugar e de época para época. Nota-se também que, na complexidade das relações humanas apresentada nos contos, os personagens sofrem a ação do mundo que os rodeia e se desesperam por não saber como proceder. Confrontado com o poder econômico dos parentes, que ostentam o que têm e vinculam os gastos a cifras, o profeta vê sua pobreza ainda mais acentuada. Isso fica expresso nas entrelinhas.

Considerando-se os títulos dos contos, estes remetem à particularização neles dominante. Em “A prece” tem-se a discriminação em relação a uma religião marcadamente diferente; em “O profeta”, a discriminação ocorre no próprio grupo familiar; em “Gringuinho”, a

aversão em relação ao imigrante; e em “Judith”, o nome hebraico remete às tradições, mas não impede o casamento com um não judeu.

### 3.3 “O profeta” e o holocausto

“O profeta” conta a história de um judeu que veio para o Brasil após ter escapado do extermínio em um campo de concentração há trinta anos. O narrador do conto deixa perceber que por trás do enredo está a vivência do holocausto. Ele insinua, deixa rastros de que o personagem não foi apenas um espectador dos fatos, mas alguém que os vivenciou, um sobrevivente, daí seu atordoamento, a falta de palavras para narrar o que se passou.

Nesse conto, o nome do personagem não é expresso. Alguns o chamam de o “profeta”, cognome com conotação negativa dada pelo genro do irmão. Apesar do deboche contido em tal palavra, o apelido não se soma ao desgosto geral que sente: “Talvez daí o *profeta*. (Descobriria, depois, o significado.)” (RAWET, 2004, p. 28). De profeta ele realmente não tem nada, a não ser a indumentária e a capacidade de prever ou profetizar um futuro incerto e cheio de tormentos para si mesmo. O apelido pejorativo causa-lhe mal-estar:

– Aí vem “o profeta”! [sem nome, como se este não tivesse importância na narrativa do mesmo modo que tem nos dramas reais]. Mal abriu a porta, a frase e o riso debochado do genro surpreenderam-no. Fez como se não tivesse notado o constrangimento dos outros. [...]. Só Paulo (assim batizaram o neto, que em realidade se chamava Pinkos) agitou as mãos num blá-blá como a reclamar a brincadeira perdida (RAWET, 2004, p. 27).

Sua descendência judaica é atestada pelas lembranças dos campos de concentração e do que ali ocorria, bem como por suas idas à sinagoga: “Atrasa-se no caminho da sinagoga e eles já o esperavam à mesa” (RAWET, 2004, p. 27).

Embora tenham sofrido com a guerra, os parentes do profeta escaparam do pior há trinta anos e vivem no país que os acolheu, no qual gozam de uma situação socioeconômica estável, pois se adaptaram à nação e assimilaram social e culturalmente parte dos costumes, dos hábitos e das estruturas de convivência necessárias ao bom relacionamento com os outros, o que lhe causa estranheza, sendo ele também olhado por eles da mesma forma. Seus familiares deslocam-se para o universo linguístico e cultural dos outros com certa facilidade e conseguem retornar ao próprio espaço sem dificuldade. O profeta, por sua vez, não domina esses

sistemas linguísticos, o que o impede de ensejar uma convivência mais natural com os outros indivíduos e de se fazer entender, apesar de viver ali há mais de ano.

O profeta e sua mulher não lograram escapar do trauma e do sofrimento, sendo ela, inclusive, morta em um dos campos de concentração. A angústia de vê-la ser levada – expressa pelo narrador quando se refere à “mulher que aperta o xale” – revela, sem entrar em detalhes, as atrocidades vividas nesses campos, e as marcas deixadas por esse contexto vão acompanhá-lo mesmo depois de muito tempo. Essa experiência transformou sua vida e acabou por afastá-lo dos “outros” após sua chegada ao país.

As recordações transportam o personagem para muito longe daquele quarto em que está sentado agora, fazendo regredir a roda do tempo. Lampejos da memória iam e vinham. Somente após o término da guerra e já passados vários anos é que o profeta resolve ir ao encontro dos parentes em outro país. Mas, mesmo convivendo com a família, torna-se um solitário em razão do conflito velado que existe. Essa família provoca uma dualidade no personagem: sabe que faz parte dela, mas ao mesmo tempo se sente excluído e considera-se um peso para ela. Assim, diante da adaptação frustrada, não só em relação aos familiares como aos outros membros da comunidade, a ideia de partir “se fora agigantando nos últimos tempos” (RAWET, 2004, p. 25).

As descrições do narrador acentuam as diferenças entre o personagem e os outros membros da comunidade, sendo estas vistas inclusive por ele mesmo: “Compreendera que a barba branca e o capotão além do joelho compunham uma figura estranha para eles” (ibidem). Essa imagem, completada também pelo livro de orações embaixo do braço, é o estereótipo do judeu ortodoxo. Assim, a expressão “figura estranha para eles” é uma síntese da alteridade sentida pelo profeta. Ele é chamado com deboche de o profeta por causa de seus modos de agir e de se vestir: “Magra figura toda negra, exceto o rosto, a barba e as mãos, mais brancas ainda” (RAWET, 2004, p. 25). As diferenças são a contraposição de ser ou não imigrante; de ser ou não judeu; de ter passado ou não por um campo de concentração. Enfim, eu sou aquilo que o outro não é.

Considere-se aqui o posicionamento de Hall (2008, p. 83) sobre alteridade:

As comunidades migrantes trazem as marcas da diáspora, da “hibridização” e da *différance* em sua própria constituição. Sua integração vertical a suas tradições de origem coexiste como vínculos laterais estabelecidos com outras “comunidades” de interesse, prática e aspirações, reais ou simbólicas.

O caráter daquilo que simboliza o outro envolve identidade, diversidade, exclusão. Desse modo, é preciso administrar a diferença, ou seja, colocar-se no lugar do “outro”. Hall (2008) utiliza nessa obra o termo “diferença” para expressar o conceito de alteridade contrapondo-o ao de identidade. Vale interpretar: se eu me identifico com um grupo, sou diferente do outro, ou seja, tenho marcada minha identidade.

A memória do narrador é a matéria-prima do conto, daí a credibilidade que ele desperta. A narrativa aproxima-se assim daquela do testemunho e é endossada pelo conhecimento que se tem dos fatos históricos. Para Sarlo (2007, p. 36), que trabalha com a narrativa de testemunho, “o sujeito-testemunha é menos importante que os efeitos morais de seu discurso”.

Em “O profeta” é possível notar que as consequências da guerra se estendem além do seu período cronológico e impregnam o conto ao colocar nas palavras do narrador o desespero e a inadaptabilidade dos que conseguiram sobreviver ao holocausto. Ao tratar do holocausto, Hall (2009, p. 28) diz ser este um dos poucos episódios histórico-mundiais que pode ser comparado em barbárie à escravidão.

Sobre a responsabilidade que cabe a cada ser humano em relação a esse horror, cito Nascimento (2012, p. 107) quando fala das obras *Maus*, de Art Spiegelman, e *Os emigrantes*, de W. G. Sebald:

Art se posiciona [em sua obra] como uma vítima indireta, já Sebald como um opressor “acidental”. Entretanto, ambos se preocupam com a demanda ética que caracteriza a sociedade contemporânea, como é percebido em suas declarações sobre a eficiência de suas obras de arte.

Por fim, é importante mencionar que se posicionar diante da dor dos outros é uma maneira que se tem para se compreender as inúmeras atrocidades que o ser humano é capaz de operar contra outro indivíduo.

Assim, *Contos do imigrante* trata das perseguições políticas e étnicas da Segunda Guerra, do preconceito e da falta de diálogo. Todos esses assuntos conspiram para compor a literatura produzida por Rawet.

Para Hall (2004), a identidade é algo que se forma ao longo do tempo e está relacionada diretamente ao conceito de alteridade. Há aqui uma duplicidade de sentido de ambas as palavras: a construção da identidade ressalta ou reforça a diferença, ou seja, pode-se atribuir a ideia tanto de oposição como de relação entre os indivíduos. Assim, é preciso levar em conta duas perspectivas: a de quem é o “eu” e de quem é o “outro”. Levando-se essas ideias para o campo da imigração no Brasil, o mundo divide-se entre “nós” (os brasileiros) e os “outros” (os imigrantes).

A concepção de “eu” envolve a delimitação de características em comum entre alguns indivíduos: religião, *status* social, ideologia, etnia, origem, nacionalidade, cultura e outros fatores. Esses traços em comum geram o conceito de grupo, que numa perspectiva mais ampla forma a identidade.

Quando se analisam os contos, o judeu é visto como o outro em razão de suas características bem diferenciadas, como etnia, religião e língua, mas, especialmente, pelo fato de ser imigrante. Se o Brasil não aceita abertamente o imigrante, pelo menos não o rejeita. E aos poucos ambos os lados vão se adaptar e lucrar com a interação e a troca de conhecimentos.

Desse modo, considerando-se o conceito de Hall, a identidade dos personagens dos contos é fragmentada, pois acaba sendo formada pela aquisição de novos costumes e hábitos como resultado da assimilação da nova cultura do país em que o imigrante passa a viver. Esse é o processo pelo qual passaram os parentes do profeta no país.

Há uma relação direta entre identidade e alteridade. A esse respeito, Hall (2004, p. 59) assevera que, apesar das diferenças entre seus membros, “uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional”. Isso não significa, contudo, que seja um “simples ponto de lealdade, união e identificação simbólica. Ela é também uma estrutura de poder cultural” (ibidem). O importante é que “as culturas nacionais contribuem para ‘costurar’ as diferenças numa única identidade” (HALL, 2004, p. 65).

Esse par formado por identidade e alteridade irá marcar pontos em comum e diferenças, sendo muitas vezes os pontos em comum gerados pela experiência do outro, mas nem sempre envolve uma experiência direta. Às vezes ela foi vivenciada por outra pessoa e transmitida, como ocorre aqui com o profeta. Como sobrevivente, ele relata sua experiência, que posteriormente poderá ser transmitida em segunda mão, isto é, retransmitida por terceiros. Há nessa premissa a tentativa de entender o outro ou de colocar em prática a empatia. As mazelas sociais talvez sejam mais difíceis de ser partilhadas porque acarretam uma repetição contínua dos fatos e certo distanciamento em razão do ritmo cotidiano da vida.

O profeta não consegue entender nem mesmo os que frequentam a sinagoga, pois é tradicionalista, o que dificulta a aquisição de novas experiências. Não há aqui crítica ou juízo de valor, mas sua ideologia e sua experiência não o ajudaram a manter contato com os outros. Da mesma forma, não há da parte dos parentes reconhecimento da alteridade do profeta, pois acabam por rejeitá-lo como não pertencente ao grupo. Há um trecho de “O profeta” em que essa diferença é ainda mais acentuada: “Interrogava-se, às vezes, sobre sua capacidade de

resistir a um meio que não era mais o seu” (RAWET, 2004, p. 29). A decepção é tanta que produz nele um “gosto amargo”.

Neste conto, as tentativas de comunicação são feitas pela repetição, pelo balbucio, pelas frases sem término, como um pensamento que vaga e não é concluído. Tudo envolve a não voz, sendo esta para o profeta decorrente de sua experiência diante da morte. Assim, a temática da morte não poderia ser omitida nesta análise, estando presente em todos os contos, tanto no sentido literal como no metafórico.

Para Hall (2009, p. 15), “identidade é um lugar que se assume, uma costura de posição e contexto, e não uma essência ou substância a ser examinada”. Ele afirma que a diáspora acabou por alterar o conceito de identidade cultural. Presume-se que “a identidade cultural seja fixada no nascimento, seja parte da natureza impressa através do parentesco e da linhagem dos genes, seja constitutiva de nosso eu mais interior”, no entanto não é possível negar que outros fatores – como “a pobreza, o subdesenvolvimento e a falta de oportunidades podem forçar as pessoas a migrar, o que causa o espalhamento, a dispersão. Mas cada disseminação carrega consigo a promessa do retorno redentor” (HALL, 2009, p. 28). Contudo, nada impede que ocorra o processo de assimilação cultural, com a consequente alteração da identidade. Isso é o que ocorre com os familiares do profeta, que não negam sua origem, mas incorporaram outros valores que os completam como indivíduos.

Os traços de identidade ou de identificação são construídos de acordo com o avanço da narrativa. A identidade de cada um não está ligada ao nome, pois alguns nem nome têm, como gringinho e o profeta, que são identificados pelos apelidos irônicos que recebem. Os ritos religiosos – como os de Ida ao rezar – identificam não só a personagem, mas, de modo geral, todo o seu povo.

No microcosmo individual, subjetivo, tem-se a contribuição de cada um na formação dessa cultura. Ora, o grupo judeu – neste contexto de estudo representado pelos personagens dos contos – também participa da construção dessa herança em comum. O profeta e Ida, ao respeitarem as tradições do grupo, ajudam na perpetuação destas e na disseminação de uma cultura diferente. São, no entanto, impedidos, pois não conseguem manter um diálogo que torne isso possível.

Com os relatos de judeus que escaparam da guerra ou de campos de concentração, ou seja, dos que vivenciaram a experiência e conseguiram transmiti-la, a experiência individual passa a ser também uma experiência coletiva. Os sentimentos do profeta em relação ao holocausto são expressos em poucas palavras bastante significativas: “A sensação de que o mundo

deles era bem outro, de que não participaram em nada do que fora (para ele) a *noite horrível* [grifo meu], ia se transformando lentamente em objeto consciente” (RAWET, 2004, p. 27). Se para alguns o objetivo da escrita é construir ou desconstruir o mundo, Rawet faz isso de maneira sutil, pois o foco não é o horror, mas o trauma dele decorrente e o modo de vida dos sobreviventes.

Assim, o silêncio e o vazio prevalecem sobre as palavras. Insinuar o horror potencializa-o mais que descortiná-lo. O relato é feito de frases curtas e de pausas prolongadas, interrompidas por gestos ou por monossílabos na tentativa de tomar fôlego ou de minimizar a dor ante as recordações. Há uma dificuldade na fala, como se esta fosse proibida ou vigiada. Daí a impossibilidade de muitos que viveram essa experiência de transformar em palavras tal sofrimento, sendo o profeta e Ida bons exemplos disso. O profeta sente-se exilado no próprio grupo familiar:

Eram-lhe enfadonhos os jantares reunidos nos quais ficava à margem. [...] apalermava-se com o tom da palestra, as piadas concupiscentes, as cifras sempre jogadas, a propósito de tudo, e às vezes sem nenhum. A guerra o despojara de todas as ilusões anteriores e afirmara-lhe a precariedade do que antes era sólido (RAWET, 2004, p. 27-28).

A convivência torna-se particularmente difícil quando o judeu é rejeitado pelo seu próprio grupo social, intensificada pela intolerância, como se vê em “Judith” e em “O profeta”. Nesses dois contos, o narrador se solidariza com os personagens quando mostra o quanto essa intolerância pode afetar a convivência pacífica no grupo familiar, nas comunidades e entre povos acentuadamente diferentes.

Para Waldman (2003, p. xvii), “os judeus foram enquadrados nos estereótipos dos ‘inassimiláveis’, tornando-se inadequados ao projeto de construção da brasilidade”. Desse modo, esse povo adotou um comportamento coeso no sentido de manter sua identidade cultural, suas crenças e tradições. Contudo, sua história de perseguição faz com que se acentuem as diferenças. Outro fator colabora para ser considerado um grupo coeso: não criticam a sociedade ou a religião judaica, mas quando isso acontece é feito de forma velada ou discreta.

É por meio da língua que o imigrante afirma sua identidade, ou seja, seus traços em comum, mas é também por meio dela que a alteridade se sobressai, bem como pelos rituais religiosos e a etnia. Isso é ainda mais forte no caso do profeta, que não consegue expressar-se, pois não domina a língua, tampouco circular por espaços outros que não aqueles com os quais se identifica ou que, no mínimo, são por ele conhecidos, como a sinagoga e a casa do irmão. Assim, tudo contribui para seu silêncio e, em decorrência, para sua falta de comunicação, pois

os parentes não têm mais interesse em ouvi-lo, o que contribui para torná-lo um ser solitário. Além disso, o uso do ídiche em casa só se dá quando em contato com o irmão e com a esposa deste.

As interações sociais exigem uma harmonia mínima para formar o grupo. Quando essas interações se rompem, o grupo se desintegra, e o indivíduo não crê mais nos ideais que o motivavam. O profeta, por exemplo, decepçiona-se com os frequentadores da sinagoga ao perceber que estes se dedicam a fofocas. Além disso, ele também se afasta do grupo familiar quando a incomunicabilidade alcança proporções insustentáveis. Assim, para entender a obra de Rawet do ponto de vista da alteridade é preciso ter em mente os conceitos de identidade e de diferença aqui estudados.

As sociedades modernas têm produzido várias transformações que libertaram o indivíduo do apoio estável das tradições e das estruturas sociais. Daí “a figura do indivíduo isolado, exilado ou alienado, colocado contra o pano de fundo da multidão ou da metrópole anônima e impessoal” (HALL, 2004, p. 32). O profeta e Ida são exemplos desse indivíduo solitário, mudo, que se desloca em busca de uma nova vida, mas não consegue adaptar-se.

O físico e o psicológico se amalgamam no incômodo provocado pelo silêncio e pela incomunicabilidade entre os personagens, gerando um destoamento discursivo em que as falas são, às vezes, sem sentido. O profeta perde a voz ante o sofrimento e não consegue expressá-lo com palavras. Outra característica do conto é a repetição de palavras (isso acontece nos outros três contos em pauta): só, solidão, silêncio, lágrimas, inutilidade, mundo deles, os outros. O personagem parece não ter identidade, pois não pertence a grupo algum, pois não se identifica com os grupos com os quais partilha o espaço. Até mesmo seus parentes o veem como um estranho, daí o “gosto amargo, decepçionante” (RAWET, 2004, p. 29).

O narrador utiliza repetidamente também expressões que representam toda a solidão e o silêncio do personagem: “Deduziu que seus silêncios eram constrangedores. Os silêncios que se sucediam ao questionário sobre si mesmo, sobre o que de mais terrível experimentara” (RAWET, 2004, p. 26). “Solidão sobre solidão...” “... fechava os olhos às intrigas e se punha de lado, sempre de lado...” “E nisso tudo pesava-lhe a solidão, o estado de espírito que não encontrara afinidade”. “Calou. E mais que isso, emudeceu. Poucas vezes lhe ouviram a palavra e não repararam que se ia colocando numa situação marginal” (RAWET, 2004, p. 29).

O choque entre os personagens é expresso pelo enrijecimento do corpo e pelo silenciar da voz. O narrador mostra o que é velado pelo estranhamento. Parece um paradoxo, mas a própria fala gera a incomunicabilidade, pois nada é dito de forma completa.

A convivência do profeta com a família coloca em xeque sua diferença em relação a ela, sendo isso atestado pelo narrador quando compara as experiências dos dois irmãos:

Soube ser recente a fortuna do irmão. Numa pausa contara-lhe os anos de luta e subúrbio, e triunfante, em gestos largos, concluía pela segurança atual. Mais que as outras sensações essa ecoou fundo. Concluiu ser impossível a afinidade, pois as experiências eram opostas. A sua, amarga. A outra, vitoriosa (RAWET, 2004, p. 29).

Ao se considerar o momento presente do personagem, a ausência do diálogo é certamente seu maior problema, contribuindo para seus silêncios prolongados e sua solidão. Assim, é importante trazer para a discussão as ideias de Buber contidas na obra *Eu e tu*. Nela, ele reflete sobre religião, política, sociologia e educação com base no hassidismo e sua mensagem. Para esse autor, o diálogo é essencial na vida de qualquer homem, ou seja, há uma necessidade intrínseca de comunicação entre o eu, o homem, e o outro, da mesma forma que existe entre o homem e Deus. As divagações do profeta parecem comprovar o que diz Buber quando trata em seus escritos sobre a dificuldade inerente ao diálogo e aos processos de comunicação do indivíduo com o outro. Para Buber (2001, p. 18), “a relação, o diálogo, será o testemunho originário e o testemunho final da existência humana”, portanto os homens devem empenhar-se para iniciá-lo e mantê-lo, uma vez que este é possível e necessário, devendo ser aprimorado constantemente. Numa aproximação entre a fala de Buber e a representação feita por Rawet nos contos, a ausência do diálogo afeta negativamente a vida dos personagens, impedindo o convívio. Vale reforçar: o diálogo é necessário nos relacionamentos sociais. No caso do profeta, não conseguindo realizá-lo com o outro, passa a falar sozinho: “O monólogo fora-lhe útil quando pensava endoidar. Hoje era hábito” (RAWET, 2004, p. 28).

A quebra abrupta na sequência deste conto leva o leitor a deslocar-se não só de um tempo a outro, mas também de um ambiente a outro apenas com a alternância de pensamentos do profeta. O narrador faz com que o personagem oscile entre tempos e lugares bastante opostos: a vida em uma grande metrópole e o retorno no tempo a um campo de concentração; o deslocamento que se processa do navio para os acontecimentos na casa do irmão, e vice-versa, impulsionado por lembranças que surgem de repente, levando novamente quem lê a buscar respostas para a grande quantidade de informações expressas ou subentendidas que o texto deixa entrever.

As diferenças entre o profeta e os “outros” são mostradas em todo o conto em expressões como “olhares zombeteiros”; “[...] compunham uma figura estranha para eles” (RAWET, 2004, p. 25); “a palavra nunca andava sem um olhar irônico, uma ruga de riso” (ibidem, p. 27); “o aspecto de coisa *curiosa* que assumia” (idem). A alteridade se acentua inclusive no

convívio com os seus, que o tratam como “diferente”. O escárnio a que o profeta é submetido pelo genro do irmão vai do modo como ele se veste à sua maneira de falar. E os membros da família parecem apoiar a brincadeira de mau gosto, pois ninguém o repreende, deixando que o apelido o marque para sempre. A expressão dos “outros” nesse trecho representa o distanciamento entre ele e os parentes, que já não veem nele nenhuma semelhança – o profeta representa o que eles não mais querem ser, aquilo que parecem repudiar. Com a assimilação da nova cultura, apenas o irmão e a mulher dele dominam ainda a língua de origem, certamente o ídiche.

A recuperação do passado separa o profeta dos outros membros da família, pois a futilidade dessas pessoas o incomoda até a exaustão:

A situação parasitária do genro despertou-lhe ódio, e, a muito custo, dominou-o. Vira outras mãos em outros acenos [novamente a referência aos campos de concentração]. E as unhas tratadas e os anéis, e o corpo roliço e o riso estúpido e a inutilidade concentravam a revolta que era geral (RAWET, 2004, p. 28).

“O profeta”, sem dúvida, é um dos mais complexos e profundos contos de Rawet. A inadaptação do personagem ao mundo que o cerca cresce à medida que o texto avança, traçando um caminho que leva o personagem a representar não só um imigrante, mas vários que enfrentaram o mesmo problema e tiveram decepções semelhantes, consoante se pode observar nos seguintes trechos: “Todas as ilusões perdidas, só lhe restara mesmo aquele gesto” (RAWET, 2004, p. 25); “De longe o buzinar de automóveis a denunciar a vida que continuava na cidade que estava agora abandonando” (idem).

A solidão do personagem do conto é suprida apenas pela fé. Ele considera que a religião o salvou antes, no sofrimento extremo: “Só ficara intacta sua fé em Deus e na religião, tão arraigada, que mesmo nos transe mais amargos não conseguira expulsar” (RAWET, 2004, p. 28). Assim, a religião judaica representa neste conto a diferença entre o profeta e os outros.

O profeta faz das orações um modo de sobreviver ao sofrimento pelo qual passou e ao qual está intrinsecamente ligado. Para ele, o lugar de orações é a sinagoga, pois é nela que convive com sua fé e encontra refúgio para praticar os ritos judaicos sem críticas ou admoestações. Contudo, sua ida ao templo é, muitas vezes, motivo de tristeza. Ele se mostra inconformado perante aqueles que para lá vão com objetivos espúrios, como fofocas, críticas e risos, comportamentos que ratificam o pouco apego daquela comunidade às tradições.

Assim, a sinagoga passa a representar para o profeta a dualidade sagrado/profano; puro/impuro; fala/silêncio; individual/coletivo, ou seja, um paradoxo, pois não se pratica ali o

que os textos sagrados determinam. Daí sua conclusão de que não precisa ir à sinagoga para orar – pode fazer isso em qualquer lugar, sozinho. Sequer precisa ler o livro sagrado, pois já conhece e tem na memória todas as orações: “O livro de orações aberto (desnecessário, de cor murmurava todas as preces)” (RAWET, 2004, p. 29). No entanto, ele não se expressa abertamente a respeito de tais fatos, o que pode simbolizar que a crítica aos judeus é algo reprimido ou camuflado pelo grupo, ou que o sagrado, como o trauma, é incomunicável.

Algumas expressões mostram a relação dos personagens dos quatro contos aqui analisados com a religião. Em “O profeta” ela é mostrada em expressões como: prece noturna; livro de orações; sinagoga (quatro vezes); prece; templo; intacta sua fé em Deus e na religião; murmurava todas as preces.

Neste conto, o narrador, ao descrever o personagem, aproxima-o, mesmo sem intenção, da figura de Buber, com sua barba branca e longa, um casaco comprido, fé e modos ortodoxos. Ele também é um “profeta” com fortes vínculos com o Tu eterno. Usando-se a analogia como parâmetro, pode-se diminuir o espaço que separa Buber de Rawet: um extremamente religioso, e o outro ateu confesso. Indo-se mais além: 1) a admiração do contista pelo filósofo do *Diálogo* não podia distanciá-lo tanto daquele; 2) se Rawet admirava o trabalho de Buber, conforme trecho já citado aqui, e se a obra *Eu e tu*, de Buber, trata exatamente do diálogo entre os homens e entre estes e Deus e uma vez que os contos de Rawet se debruçam sem trégua sobre essa temática; é difícil acreditar-se que Rawet se distanciou tanto assim de sua origem judaica e ao mesmo tempo continuasse admirando um filósofo judeu com laços tão fortes com o judaísmo mais conservador.

Assim, Buber via o judaísmo antes de tudo como religiosidade e piedade, e “o hassidismo não admitia divisão entre ética e religião [...]. Ele ensina a todos a presença do Deus no mundo” (BUBER, 2001, Introdução, p. 21), então é possível aventar-se a hipótese de que o distanciamento de Rawet da comunidade judaica se devesse não ao judaísmo como religião, e sim a seus membros como comunidade, ou seja, à convivência com um grupo em particular e não ao povo judeu como um todo. Os escritos de Rawet deixam entrever que a condenação que ele faz do judaísmo está voltada à instituição religiosa em si mesma e não ao seu papel como veículo de ensinamento ético e religioso. É nessa direção que ele constrói o posicionamento do personagem o profeta ao se defrontar com o comportamento dos outros judeus na sinagoga.

Várias palavras e expressões repetem-se neste conto, tais como representação da incomunicabilidade. Sua repetição reforça os sentimentos que elas desencadeiam, ou seja, na

falta de identidade, na exclusão. A incomunicabilidade gera tristeza e solidão, destruindo qualquer resquício de esperança (foi colocado entre parênteses o número de repetições): “O profeta”: todas as ilusões perdidas; acostumara-se; lágrimas (quatro vezes); amesquinhar o acontecido; essência do horror; esquecer; medo da solidão; solidão (três vezes); retorno; vazio; deixava-se esquecer; monólogo; meias-palavras; gestos; silêncio (três vezes); só; havia sofrido; falar, só com o irmão e a mulher; blá-blá; alguma conversa; fala bilíngue; o tom da palestra; não o compreendiam; calou; emudeceu; solidão sobre solidão; gestos largos; desilusão; planos? Não os tinha; pranto; inutilidade.

Apesar do clima de chacota e indiferença que impera no novo local em que vive, o profeta tentará fazer-se presente no seio da família, mas sua inadaptabilidade tornará isso impossível. Diante da impossibilidade de suportar as pilhérias e as ironias, em especial do genro do irmão, um parasita, com sua ociosidade e riso debochado, ele decide retornar a seu país, num exílio agora voluntário.

É na varanda que o contato com o sobrinho-neto se concretiza. Somente com ele o profeta consegue ser natural e até mesmo feliz, pois se sente transportado para a infância, feita de inocência e despreocupação. Carinho sincero só recebe da criança, que encaracola sua barba com a mão infantil. Ambos, criança e velho, balbuciam palavras não sabidas, num blá-blá-blá ininteligível. Para o profeta, esse “diálogo” serve de conforto à incomunicabilidade à qual se encontra preso. São momentos feitos de sentimento sincero, seja “no riso solto e sem intenções” (p. 26-27), seja na “troca de palavras” que só eles entendem. O sentimento que o bebê desperta no profeta é seu único alívio para a dor que ainda sente, embora nada a suplante. O único diálogo, apesar de impressionante, é apenas com a criança, que, como ele, não encontrou ainda as palavras necessárias para iniciar ou manter outro tipo de conversação além do balbucio. É com ela também que o personagem vivencia o carinho.

Desse modo, memória e esquecimento se digladiam. A luta é inútil, pois uma não sobrevive sem o outro. Narrar é lembrar e reviver; é sofrer novamente e sem trégua, numa repetição contínua e ininterrupta. Os *flashes* do passado e as comparações com o presente e com a vida dos “outros” o tornam incapaz de falar. Considerando-se a acepção de diálogo traçada por Buber, é possível constatar que no enredo ele não se realiza.

Para o profeta, por trás de todos os problemas que enfrenta estão a imigração, a guerra e o holocausto. Encurralado entre dois espaços: a cidade da qual se afasta e a cidade para a qual deseja retornar, ele não encontra consolo nem em um nem no outro. “O medo da língua aterrava-o mais pela experiência adquirida no contato diário com a morte” (RAWET, 2004, p.

25). Certamente esta é uma referência aos campos de concentração. A experiência vivenciada no passado pelo profeta é tão forte e inesquecível que se repete no presente em forma de mutismo e isolamento social.

O estranhamento também é manifestado nos quatro contos por meio de expressões que se repetem ou que têm o mesmo sentido, marcando a discriminação e não a simples diferença. Em “O profeta”, este é representado pelas seguintes expressões: figura estranha para eles; barreira da língua; olhar zombeteiro; da língua, nada havia aprendido; o mundo deles era bem outro; seu significado não o atingia; coisa curiosa; só por associação conseguia gravar alguma coisa; fala bilíngue; não participaram em nada do que fora (para ele) a noite horrível; ficava à margem; a guerra o despojara de todas as ilusões anteriores e afirmara-lhe a precariedade do que antes era sólido; experiências postas: a sua, amarga; a outra, vitoriosa; unhas tratadas e os anéis; corpo roliço; gordos senhores da vida e da fartura; não compreendiam; experiências opostas; se iam colocando numa situação marginal; gosto amargo; decepcionante; experiência amarga; suportou o oposto; impossível a afinidade; mundo deles; os outros.

Tomando-se emprestado o que diz Said (2003, p. 46), que “as realizações do exílio são permanentemente minadas pela perda de algo deixado para trás para sempre”, o enfoque dado por Rawet ao personagem profeta evidencia a perda da identidade se consideradas as mudanças processadas no grupo ao qual ele “supostamente” pertence. Tudo conduz o profeta a uma não adaptação e, por extensão, o impele a voltar à terra natal, embora o simples retorno não garanta circunstâncias menos adversas. É importante lembrar que nas representações no campo literário geralmente o judeu, em razão de seu passado de perseguição, não tem como objetivo o retorno, pelo menos não o retorno imediato.

Colocado entre dois mundos tão díspares – o lugar de origem tumultuado pela guerra e o novo país, representado pela casa do irmão –, o profeta é um exemplo de “tentativa” frustrada de comunicação. Sua experiência singular o impede de narrar. Daí o silêncio aterrador que ele se impõe. Sua memória, recheada de cenas torturantes, desloca-o repetidamente no tempo e o leva a comparar espaços tão diferentes: um feito de morte (os campos de concentração), outro feito de futilidades, ostentação e piadas grotescas. Sente-se assim excluído do grupo.

Segundo Hall (2008, p. 188-190), a identidade envolve a convivência com o grupo familiar, religioso e laboral. Trazendo esse conceito para a construção desse personagem feita por Rawet, é possível perceber que o profeta é colocado diante da perda de sua identidade quando não se identifica mais com os parentes nem estes com ele. Isso impede que o diálogo

se mantenha, levando à exclusão do personagem do grupo de seus supostamente “iguais”. Incapaz de recriar os laços perdidos, o profeta torna-se a cada dia mais calado e solitário, completamente isolado em seu pequeno mundo. Seu espaço está circunscrito ao quarto, à sinagoga e à varanda da casa. Escravo das tradições, nada nele facilita a aquisição de novas condutas ou de novas experiências. Como mudar hábitos tão arraigados, especialmente quando estes lhe permitiram sobreviver?

Sentindo-se tão oprimido como fora outrora, só resta ao profeta tentar escapar do círculo vicioso em que se encontra retornando ao seu país, embora não se saiba a que país o narrador se refere. A dualidade em relação à própria família – sabendo-a como tal, mas sem achar que dela faça parte – leva-o a desistir e a retornar para uma terra da qual provavelmente também não mais faz parte. Assimilados pelo país que os recebeu – não apenas em relação ao território físico-geográfico, mas às estruturas de convivência necessárias ao bom relacionamento com os outros, uma vez que se deslocam no universo linguístico e cultural dos “outros” com certa facilidade e retornam o seu espaço sem traumas –, seus parentes percebem nele a diferença, pois sua adaptação é frustrada.

As interações sociais exigem uma harmonia mínima para formar o grupo. Quando essas interações se rompem, o grupo se desintegra. O profeta é um exemplo de decepção tanto em relação ao seu grupo étnico e religioso como ao grupo familiar ao perceber que a falta de comunicação alcançou proporções insustentáveis. Essa inadaptação aparece ainda na dificuldade de expressar seus sentimentos e encontrar palavras para descrever o horror. Testemunha de um sofrimento inenarrável, o profeta cai no mutismo. Tudo lhe parece impossível, como uma ficção, uma história inventada. Seu vínculo com o passado mostra como este não pode ser esquecido – até porque é impossível.

Quando se pensa nos inúmeros relatos redigidos após o holocausto é que se percebe como a relação com a memória é significativa. Para Seligmann-Silva (1999, p. 47), as imagens divulgadas no imediato pós-guerra geravam um efeito perverso: “Eram ‘reais demais’ para serem ‘verdadeiras’”. Para ele, isso significava nova violação dos sobreviventes.

A construção feita por Rawet do profeta como testemunha estava em consonância com as características atribuídas aos que testemunharam as atrocidades, sendo esse personagem um exemplo da incompreensão e do descrédito a respeito das monstruosidades do holocausto. Nem mesmo seus familiares foram capazes de entendê-lo. Seligmann-Silva (1999, p. 46) ressalta ainda que a “modalidade da memória da catástrofe tem uma longa tradição no judaísmo – uma cultura marcada pelo pacto da memória entre Deus e seu povo: um não deverá esque-

cer-se do outro”. O culto à memória pregado pela religião judaica é visto nos rituais de rememoração da história, ao se falar do Êxodo com o intuito de transportar as gerações posteriores para aquele evento – a perseguição aos judeus. Assim, na trajetória histórica do homem, percebe-se que situações de massacre, abuso de poder e aniquilamento, mesmo quando se dá a elas nova roupagem e novos motivos, já ocorreram reiteradamente.

Adorno (1995, p. 119) defendia que educar após Auschwitz significava, antes de tudo, educar contra a barbárie. Essa posição está expressa no trecho: “Qualquer debate acerca de metas educacionais carece de significado e importância frente a essa meta: que Auschwitz não se repita”.

Com base nas ideias de Levi (2000, p. 7), quando diz que “a necessidade de contar ‘aos outros’, de tornar ‘os outros’ participantes, alcançou entre nós, antes e depois da libertação, caráter de impulso imediato e violento, até o ponto de competir com outras necessidades elementares”, é possível compreender o paradoxo de o profeta e de Ida entre a necessidade de narrar os acontecimentos traumáticos e ao mesmo tempo não encontrar palavras que traduzissem tal sofrimento. Afinal, tudo era tão terrível que parecia impossível ter acontecido e impossível também alguém acreditar.

Anos de estudos sobre o holocausto trouxeram mais conhecimento da história em si, mas não proporcionaram maior compreensão dos fatos. Segundo Primo Levi, as primeiras notícias sobre o holocausto, em 1942, causaram incredulidade ao público. Ele diz ainda que esse “absurdo” fora previsto pelos próprios nazistas, que criam que não se acreditaria no genocídio. Em sua obra, ele lembra a fala de um SS aos prisioneiros narrada por Simon Wiesenthal:

Seja qual for o fim desta guerra, a guerra contra vocês nós ganhamos; ninguém restará para dar testemunho, mas, mesmo que alguém escape, o mundo não lhe dará crédito... Ainda que fiquem algumas provas e sobreviva alguém, as pessoas dirão que os fatos narrados são tão monstruosos que não merecem confiança: dirão que são exageros e propaganda aliada e acreditarão em nós, que negaremos tudo, e não em vocês. Nós é que ditaremos a história dos *lager* (campos de concentração) (LEVI, 2000, p. 7).

É possível estabelecer um diálogo entre *Contos do imigrante* e as ideias de Buber, em especial no que diz respeito ao conto “O profeta” quando se trata da comunicação entre o eu, representado pelo personagem, e o tu, representado por Deus. Ora, a fé num mesmo Deus poderia aproximar os assemelhados, mas nem mesmo isso facilita o convívio, pois a sinagoga não é mostrada como ponto em comum entre o personagem e seus parentes, uma vez que este parece frequentá-la sozinho. Faz-se, portanto, necessário que haja uma nova linguagem a

permeiar esse diálogo entre “o homem” e seu “outro” na tentativa de minimizar as mazelas que tal incomunicabilidade desencadeia. Da mesma forma, os acontecimentos traumáticos que compõem a fala e o pensamento do personagem não parecem comover mais seus parentes, que não se mostram receptivos a ouvir novos relatos. O que se percebe é que há entre o personagem e os familiares um evidente distanciamento provocado pela ação do tempo.

Assim, o profeta faz parte desse grupo dos sobreviventes que não consegue mais relatar o sofrimento, embora não consiga esquecê-lo. Daí sua dificuldade de manter o diálogo até mesmo com outros judeus.

Enfim, a temática do holocausto não parece esgotar-se, tantas são as formas como ela é revelada, sendo a literatura, a mídia e a historiografia, cada uma a seu modo, fonte de transmissão desses relatos.

### *3.3.1 Ficar ou partir? O dilema do profeta*

O retorno representa, para a maioria dos imigrantes, fracasso ou autopunição. O retorno do profeta a seu país é uma situação à parte, pois para o judeu não há retorno. Sem território próprio e com as dissensões em torno do Estado de Israel, o judeu que imigrou não pensa em retornar, por mais que sinta saudades de seu país. Desistir pode ser o ápice da representação da incomunicabilidade. Mas às vezes é a única saída.

Assim, diante da impossibilidade de adaptação tanto à sociedade quanto a seus familiares, decorrido um ano de convivência, só resta ao profeta retornar. A ideia de partir “se fora agigantando nos últimos tempos” (RAWET, 2004, p. 25). E em outro trecho: “Ao apito surdo teve consciência plena da solidão em que mergulhava. O retorno, única saída que encontrara, afigurava-se-lhe vazio e insequente” (ibidem).

Tentara encontrar “aquém-mar o conforto dos que como ele haviam sofrido, mas que o acaso pusera marginalmente a salvo do pior. E consciente disso partilhariam com ele em humildade o encontro. Vislumbrou, porém, um ligeiro engano” (RAWET, 2004, p. 26). Desse modo, não encontrando nos seus “iguais” consolo para o tormento passado, mas só indiferença, decide que entre viver como pária, à margem da sociedade “daqui”, melhor viver “lá”. Partida e chegada aproximam-se no final do conto. Sua decisão de partir é tomada durante uma viagem de duas semanas da família para uma região de águas termais. Não conseguindo

despedir-se com palavras, deixa uma carta. Tudo isso é mostrado no primeiro parágrafo, pois a narrativa usa o *flashback*.

Apesar de não aceitar as circunstâncias em que vive, no momento da partida o profeta reluta: “O medo da solidão aterrava-o mais pela experiência adquirida no contato diário com a morte. Em tempo ainda: – Desçam o passadiço, por favor, desçam!...” (RAWET, 2004, p. 25). Tarde demais. Novamente não consegue comunicar-se e não tem como descer do navio. Reclinado no parapeito do convés, chora desconsoladamente. Todos se retiram. Mais uma vez o silêncio. “As têmperas apoiadas nos braços, e a figura negra, em forma de gancho, trepidando em lágrimas” (idem, p. 30). A expressão final é cheia de fatos não contados.

Talvez o profeta seja o personagem mais estigmatizado e mais sofrido dos quatro contos analisados, pois, como judeu, além de sofrer as agruras da guerra e do holocausto diretamente, de viver o horror de um campo de concentração, não vislumbra um futuro promissor: “Planos? Não os tinha. Ia apenas em busca da companhia de semelhantes, semelhantes, sim. Talvez do fim” (RAWET, 2004, p. 30). Sua partida simboliza o abandono e o sonho desfeito de todos os imigrantes, de qualquer credo ou etnia, que não conseguem estabelecer-se com sucesso em outro país.

Trazendo o conceito de território para o campo literário, ele representa a mobilidade ligada à identidade e à realidade social do universo do povo judeu. Nessa concepção, o profeta vê-se completamente desterritorializado. Sem relação no conto com o território nacional, ele não quebra nem enfraquece os laços precedentes com o mundo judaico. A casa de seus parentes é apenas um espaço pós-exílio ou espaço flutuante, pois o personagem não criou novos laços, confirmando a relação de dualidade: “o eu e o outro”.

### 3.4 “A prece”: a religião e a língua marcam a diferença e acentuam a identidade

O traço mais importante do hassidismo é hoje, como antigamente, a tendência enérgica, que se manifesta tanto na existência pessoal quanto na comunidade, de vencer cada vez mais a separação fundamental entre o sagrado e o profano.

**Martin Buber**

No conto “A prece”, embora a temática se repita, o enredo é outro, bem como a forma de narrar, mais emotiva. A personagem central é Ida, uma senhora judia, viúva, pobre, imigrante, recém-chegada ao país e que vive sozinha e confinada a um quarto no sobrado em que mora, na verdade, um cortiço. Ela raramente fala com alguém e muito consigo mesma, pois

não consegue comunicar-se. Como em “O profeta”, em “A prece” a barreira da língua acentua as dificuldades de Ida, impedindo-a de manter uma convivência, mesmo superficial, com os moradores do casarão. Eles não dialogam com ela em momento algum e menosprezam suas tentativas de se comunicar.

O cenário no qual é representado o personagem é de muita dificuldade, certamente de muito trabalho para se manter. Isso é atestado pela sua peregrinação constante pelas ruas, com os “pacotes arriando os braços” (RAWET, 2004, p. 24-25), o que dá margem às perguntas: em que ela trabalha? É vendedora ambulante para bater em tantas portas representadas pelos “cem capachos diários”? Provavelmente, pois ela parece viver da venda de produtos de porta em porta, pelo menos é o que narrador nos deixa perceber em trechos como “as mãos duras retesavam-se ao longo do corpo, estendidas por dois pacotes imensos” (idem, p. 31) e em “na cama desmanchava os pacotes, arrumando em caixas, as meias, lenços, pedaços de sabão, pacotes de grampos, cadarços, fitas... um mundo! Seu mundo” (idem, p. 32-33). E mais adiante fica clara a falta de solidariedade entre os judeus, que a abandonaram à sua sorte e a um trabalho cansativo: “O corpo todo inda doía da andança. Subir e descer ruas, escadas, bairros. Andar. E estar só” (idem, p. 33). Se as histórias cansaram e a bondade também, como diz o conto, aqui a solidariedade sequer existiu. Vê-se a exclusão de Ida da comunidade judaica, pois seu isolamento é total. A ilusão da personagem sobre um novo país, solidário, hospitaleiro e destituído de preconceito, isto é, pronto para receber o imigrante, não se confirma.

Ao falar da imigração, Hall (2004, p. 88) utiliza o termo “tradução” para descrever as formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram *dispersadas* para sempre de sua terra natal: “Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado”. Elas estão “irrevogavelmente *traduzidas*”. A palavra “tradução”, observa o escritor expatriado Salman Rushdie, “vem, etimologicamente, do latim, significando ‘transferir’; transportar entre fronteiras”. Eles [os homens] devem aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas” (ibidem, p. 89).

Não se pode deixar de considerar que há hoje certa especulação sobre a diferença e que têm crescido os estudos a respeito da mercantilização da etnia e da alteridade, com um acentuado crescimento do interesse pelo local sem esquecimento do global, que tem aproximado pessoas dos mais diferentes lugares do mundo. Assim, pode-se concluir que está em pauta aqui o que Hall (2004, p. 77-78) chama de

uma nova articulação entre o “global” e o “local”. Este “local” não deve, naturalmente, ser confundido com velhas identidades, firmemente enraizadas em localidades bem delimitadas. [...] parece improvável que a globalização vá simplesmente destruir identidades nacionais. É mais provável que ela vá produzir, simultaneamente, *novas* identificações “globais” e *novas* identificações “locais”.

O conceito de identidade já foi trabalhado por muitos estudiosos. Para Saussure, por exemplo, havia uma “relação entre língua e identidade. Eu sei quem ‘eu’ sou em relação com o ‘outro’, ou seja, com aquele que eu não posso ser”. Para Lacan, a identidade é como o inconsciente – “está estruturada como a língua” (apud HALL, 2004, p. 41). Dessa forma, quando são reforçados os traços em comum há uma identificação; quando são reforçadas as diferenças está-se no campo da alteridade. Ida é um exemplo dessa dicotomia que atinge o imigrante em face do outro.

Em certa passagem, ao se perceber irremediavelmente sozinha, Ida sente “uma vontade de ficar ali pregada, fundir o cansaço e a solidão” (RAWET, 2004, p. 32). A diferença entre Ida e os outros é acentuada em pequenos detalhes, tais como seu silêncio em contraste com a gritaria dos outros, do falar alto. Essa repetição quase obsessiva de Rawet pelo silêncio expressa a fuga do personagem para dentro de si mesmo, uma vez que a própria narrativa o impede de falar. De certa maneira, esse é um afastamento dos fatos reais e uma busca pela paz interior mediante o recolhimento em oração.

A disseminação de várias identidades, em especial no Ocidente, é resultado das migrações contínuas de pequena ou de grande escala provocadas pelas mais diversas razões, sendo a guerra uma delas. Esse foi o motivo que levou Ida a sair de seu país. Ela atribui à guerra sua extrema solidão e a destruição de seu mundo. A memória é recuperada nas pequenas lembranças do passado:

Agora, o retrato. [...] Em meio à vibração Ida parada junto à janela, perdida, sem língua, sem voz. Enfiada numa vida que nunca fora sua. [...] Andar. E estar só. Ida sentia um cansaço inundar-lhe a alma. Filhos, já os tivera, marido também. De tudo, só o retrato ficou na parede. E ela. No rosto marcado de rugas, um sofrimento triturado. Esquecia. Morreram-lhe todos com a guerra (RAWET, 2004, p. 33).

Neste conto, o estranhamento que Ida provoca no novo local onde passa a viver vai além da religiosidade, estende-se à fala e aos modos de agir. O vazio que a família deixou ela preenche com o zelo pela casa e a dedicação às orações, num ritual feito de coisas simples e detalhes quase insignificantes que marcam sua alteridade: a limpeza da casa; a toalha branca; o cheiro da comida feita por ela; os castiçais; as velas acesas; a foto do marido; a liberdade de

usar ali seu dialeto, acentuadamente discriminador e isolacionista. Sentindo-se excluída de sua comunidade, que não vira como ela a guerra de perto, e isolada dos outros moradores do casarão, pois os costumes são muito diferentes dos seus, apenas no quarto encontra refúgio para isolar-se do mundo e orar. O espaço que Ida habita, contudo, também é alvo das crianças, que nutrem por ele certo interesse:

–“Tu viu?  
 – Vi!... A gringa tinha um jeito esquisito!...  
 – Tu foi trouxa!... Devia dar pedra na janela” (RAWET, 2004, p. 33).

O quarto é, além de morada, local de orações. É nele também que Ida se isola e descansa. Ele é o contraponto à rua, na qual Ida vê acentuada sua dificuldade com a língua e a incomunicabilidade dela decorrente, além do desconforto com o calor, o suor, a areia da rua, as pedradas que recebe das crianças com o intuito de fazê-la falar. Assim, ela é alvo das chaticotas das crianças e da estranheza dos adultos. A rua é para Ida lugar de embate e desconforto, ainda que transitório, pois sua dificuldade com a língua acirra-se nesse espaço, o que desperta ainda mais o interesse das crianças, que lhe atiram pedras e a xingam para ouvir sua “fala engrolada”. A velha protesta com uma enxurrada de palavras incompreensíveis, o que atíça ainda mais o riso. Ela se encontra aprisionada numa língua que ninguém entende:

A velha chegou de repente, coisa de dias, silenciosa. Ajeitou os trastes, que um preto trouxera na cabeça, no quarto dos fundos, e sem ter falado com ninguém, ia e vinha, muda, os sapatos ferindo o madeirame podre do corredor. Só lhe ouviram a voz uma vez. No segundo dia da chegada foi pedir fósforos à velha Genoveva” [...] (RAWET, 2004, p. 31).

No conto não é mostrado haver empatia de alguém com a personagem. Ao contrário, seu sofrimento não é compreendido. O narrador ressalta que a aproximação dos outros em relação a Ida se deve apenas à curiosidade que ela desperta com suas narrativas. Contudo, com o passar do tempo, seu sofrimento parece ser, para os “outros”, algo quase banal.

A caracterização de Ida como judia remete ao que diz Todorov (1993, p. 3) sobre alteridade: “Pode-se descobrir os outros em si mesmo ou pode-se descobrir o outro como um grupo social concreto ao qual *nós* não pertencemos”. Ele mostra ainda (1993, p. 183) que sob o prisma da alteridade é possível distinguir três eixos: 1) um julgamento de valor (bom/mau, inferior/superior) – plano axiológico, no qual eu gosto ou não do outro; 2) a ação de aproximação ou de distanciamento em relação ao outro (identificação/ignorância, assimila-

ção/rejeição) – plano praxiológico; e 3) conhecer ou ignorar a identidade do outro – plano epistêmico.

Janet Paterson, em entrevista à *Revista Aletria* (2007), fala sobre o ponto de vista de Todorov em relação à alteridade na literatura explicando que o importante “é compreender que o que está em jogo não é a diferença. Nós habitamos um mundo cheio de diferenças. A questão é a forma pela qual interpretamos e lidamos com todas essas diferenças”. E ressalta que alteridade e identidade são inseparáveis. Essa autora completa ainda:

Quando discutimos o outro, frequentemente focalizamos formas diferentes de alteridade como se elas estivessem separadas de nossa consciência e identidade. Entretanto, alteridade implica um processo cognitivo (e, muitas vezes, ideológico) que se manifesta dentro do sujeito e consequentemente dentro da sociedade. Visto que a alteridade está na raiz das guerras, do racismo e da discriminação, é imperativo que ela seja reconceitualizada (PATERSON, 2007, p. 15).

Neste conto, as palavras se repetem para reforçar a incomunicabilidade: sem ter falado; silenciosa; sem ter falado com ninguém; muda (de mudez); seu mundo; lágrimas; solidão; só; sem força para mover os lábios. Quanto à diferença, esta aparece em expressões como língua engrolada; mímica esquisita; língua que não entendia; dialeto estranho; bicho raro, que marcam a alteridade da personagem em relação aos seus vizinhos e às crianças da rua: “– Aí a velha aí!... Nunca tiveram coragem de olhá-la de frente, e quando lhe atiraram a primeira pedra, raspando nos pés, na expectativa de ouvir a língua engrolada, só encontraram um olhar pálido e uma boca crispada” (RAWET, 2004, p. 31).

Ao mostrar a desilusão dos judeus em seus contos, Rawet faz deles merecedores de sua atenção, contudo, em seu ensaio “Kafka e a mineralidade judaica ou a Tonga da mironga do kabuletê”, de 1977 (BINES; TONUS, 2008, p. 191), ele se contradiz quando assim se expressa:

Aproveito [...] para fazer a minha declaração pública, a quem interessar possa, de meu desvinculamento completo e total de qualquer aspecto relacionado com a palavra *judeu*, familiar ou não. [...] porque *judeu* significa para mim o que há de mais baixo, mais sórdido, mais criminoso, no comportamento deste animal de duas patas que anda na vertical. Não vou pedir desculpas pela linguagem vulgar.

A religiosidade é presença constante no conto desde seu início, a começar pelo título, e é nela que a personagem encontra forças para continuar. Há no conto uma parte do ensinamento de Buber sobre a relação com Deus: “Dois grandes servidores percorrem os tempos: a prece e a oferta” (BUBER, 2001, p. 92). Ora, Ida preenche essa determinação religiosa ao se dedicar com empenho às orações em seu quarto, lembrando-se da fé que movia seu marido e

de sua confiança em Deus. Todas as sextas-feiras, às quatro horas, seu marido dedicava-se às orações com as velas acesas colocadas em castiçais (menorás). Com um braço central e três braços de cada lado, a menorá é o símbolo religioso mais importante na história do povo judeu. Quando acesas, as três velas laterais se voltam para a vela do meio, que simboliza o princípio fundamental. A luz representa a separação entre o dia e a noite e o limite entre os seis dias da semana e o sabá, mas simboliza também a presença Divina no lar e no mundo; a diferença entre o santo e o profano; entre a escuridão e a luz; entre Israel e os demais povos. No trecho a seguir fica expresso o respeito de Ida por este símbolo sagrado do judaísmo: “De uma gaveta, desenrolando a flanela, tirou dois castiçais prateados, e acariciou-os com uma tremedeira nos dedos” (RAWET, 2004, p. 33). Esse procedimento a liga à sua família, pois, para o povo judeu, a menorá não constitui apenas um objeto de culto, mas é também um meio de recordação, como ocorre com Ida, por isso o momento é ainda mais sagrado para ela.

Com sua fé em Deus e na religião, de certa forma Ida se identifica, embora de maneira passageira, com sua comunidade, com a qual ela não parece conviver, ou simplesmente o conto não mostra. O conto também não mostra se a personagem frequentava a sinagoga, mas, independentemente disso, ela é assídua na prática de sua fé. Várias expressões marcam essa relação de Ida com os rituais judaicos: sexta-feira (simbolizando aqui o dia de oração) aparece repetida quatro vezes; prece (duas vezes); orava baixinho; reza (duas vezes); Deus; gotas de cera; velas (quatro vezes); orar.

Ao se identificar com seu povo por meio dos rituais, Ida promove ao mesmo tempo sua dessemelhança em relação aos “outros” do casarão. Ora, se os rituais, a língua e o grupo étnico servem para marcar a identidade de Ida, por serem o registro de traços em comum, esses mesmos valores marcam também sua diferença. Os traços em comum, sejam positivos sejam negativos, ajudam a formar a identidade, que é construída com o passar do tempo e com as vivências que marcam o indivíduo.

No momento da oração, contemplando a foto do marido à sua frente, Ida retrocede no tempo com saudade, por ser aquela uma época mais feliz. Para o judeu, a família é crucial, sendo inclusive uma das determinações da Lei. A vida na comunidade é essencial para o judeu. Repetir os rituais, é muito mais que preservar as tradições, é um encontro do homem com sua essência. Ao acender as velas, colocadas em menorás, e dedicar seu tempo às orações, Ida busca refúgio em Deus. Faz-se presente aqui a concepção de Buber de que, ao se aproximar de Deus, o homem se torna melhor. A fé é algo que não pode ser transmitido, pois é um encontro pessoal do homem com o sagrado. Contudo, ela pode ser buscada mediante o encontro

entre os seres humanos. Desse modo, é importante que o homem se esforce para manter essa relação, que para Buber envolve ética, moral e respeito.

A vinda de Deus ao homem, conforme Buber, é uma relação de missão e mandamento; a do homem em relação a Deus se chama contemplação e escuta; e a relação entre os dois recebe o nome de conhecimento e amor. “É nesta relação que o Filho, embora o Pai habite e opere nele, se inclina diante daquele que é ‘maior’ que ele e ora” (BUBER, 2001, p. 94).

Não se pretende entrar aqui numa discussão religiosa, mas tentar entender a perspectiva do autor considerando-se a filosofia buberiana e o dogma ensinado por ela, ou seja, a relação do homem com um ser superior – Deus. Esse dogma é visto em todas as buscas do homem por uma divindade, não importa que nome ela tenha recebido. Tampouco importa seu conteúdo de verdade, pois a situação “religiosa” do homem é caracterizada por antinomias essenciais e insolúveis. O diálogo, a língua, a linguagem, o espírito entre os homens trazem, desde a eternidade, a Palavra. “Esta linguagem é o balbúcio da natureza, sob o primeiro envolvimento do espírito, antes que ela se abandone a ele para sua aventura cósmica que chamamos homem. Todavia, discurso nenhum repetirá o que este balbúcio pode *comunicar*” (BUBER, 2001, p. 100).

Considerando a análise da vida e da obra de Rawet, é possível concordar com Reis (2009, p. 10) quando este assim se expressa:

O caso Rawet é grave, pois ao não se identificar nem com a comunidade judaica, com a qual rompe formalmente abandonando inclusive o convívio com a família, nem com a brasilidade que encontra aqui, nosso escritor se vê numa ilha, e as tentativas de estabelecer pontes são difíceis e lentas. O incômodo sentido por não se adaptar ao que encontra no Brasil como imigrante, e como judeu, por não comungar com os princípios da tradição, são sentidos profundamente pelos personagens.

Assim, as diferenças tornam-se impedimento ao contato e ao diálogo. A reclusão provocada pelo afastamento inibe os personagens de novas tentativas. Ida, por exemplo, não foi inicialmente repudiada. Seu isolamento é decorrência de suas dificuldades de se comunicar. A incomunicabilidade, portanto, gera o conflito. Desse modo, a preocupação maior da personagem é se tornar invisível no local onde vive, numa tentativa inútil de evitar o repúdio que percebe nos outros em relação a ela, pois não sente a solidariedade dos seus, que a apoiaram apenas enquanto os relatos que fazia representavam novidade, rejeitando-a posteriormente.

Para Ida, assim como foi para o profeta, a tentativa de comunicação revelou-se completamente frustrante em razão de sua incapacidade de entender a língua e se fazer entender. Na expressão “só lhe ouviram a voz uma vez” está concentrada toda sua diferença (RAWET,

2004, p. 31). Mais uma vez, do mesmo jeito que o profeta, Ida tinha histórias para contar, porém ninguém mais as queria ouvir: “As histórias cansaram. A bondade também. Veio o casarão com uma língua que não entendia [...]” (RAWET, 2004, p. 33). Deixara para trás uma existência inteira. “Sem saber como saltou um dia no porto daqui” (idem). Como nos outros contos, há neste trecho uma referência, embora sutil, ao navio. Assim, sua mudança para o casarão não a leva a uma convivência social – ali também só encontra solidão.

O meio urbano no qual vive a personagem de “A prece”, o cortiço, cobra dela uma adaptação rápida e eficiente, pois o ambiente ordenará um contato maior com as pessoas que a cercam. O total isolamento nesse tipo de moradia é impraticável. Dela é exigido que se integre à comunidade. Porém, não é isso que ocorre. A falta de diálogo dificulta-lhe a vida e a segregação no meio dos ocupantes do cortiço. Mas ela não foi repudiada inicialmente. Seu isolamento é decorrência de sua dificuldade com a língua e de sua maneira de agir.

Em *Contos do imigrante* há uma tentativa de preservação da herança, das tradições, transformando-as numa extensão do país de origem, como ocorre em especial com o profeta e com Ida. Além disso, a assimilação permite uma mistura de costumes sem necessariamente aniquilar as raízes de cada grupo. Isso advém quando a diferença do outro é aceita, quando o diálogo se faz presente.

Se se considerar que a identidade é construída com base em características como etnia, língua, cultura, hábitos e costumes, ideologia e religião, a acentuação destas diferenças pode dificultar a interação dos indivíduos. Essas dessemelhanças, contudo, podem ser amenizadas com o diálogo. Hall (2008, p. 110) enfatiza isso ao defender: “As identidades são construídas por meio da diferença e não fora dela. Isso implica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é que qualquer termo pode ser construído”. Portanto, são “pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós” (idem, p. 112). E completa (ibidem):

As identidades são as posições que o sujeito é obrigado a assumir, embora “sabendo” (aqui, a linguagem da filosofia da consciência acaba por nos trair), sempre, que elas são representações, que a representação é sempre construída ao longo de uma “falta”, ao longo de uma divisão, a partir do lugar do Outro e que, assim, elas não podem, nunca, ser ajustadas – idênticas – aos processos de sujeito que são nelas investidos.

Voltando-se novamente às situações narradas no conto, é possível notar como os moradores consideravam Ida diferente no trecho que conta que certo dia no sobrado ouvem uma

voz que grita. As crianças, curiosas, dão o alerta de que algo acontece no quarto em que Ida mora. Há velas acesas. Haveria um defunto escondido? Avisados, os moradores vão chegando aos poucos e se agrupam para invadir o quarto. Escutam um dialeto estranho. Voz forte, quase aos berros:

[...] ninguém a havia ouvido assim, e deu um nó no povaréu que se comprimia no corredor. As suspeitas aumentaram. – Arreia a porta!”

[...] Ida jorrava a prece com o corpo em balanço sobre as velas. [...] Hoje, Ida não pedia a Deus, mas com as mesmas palavras, gritava, ofendia. Não sentiu o ruído nem as pancadas. [...] Tinha entre os olhos e a palma das mãos, plasmados no escuro, o rosto de Isaías e dos filhos, de Isaías quase um santo. Quando baixou os braços, a multidão encontrou as lágrimas fartas. Um silêncio deixou-os imóveis, e uma sensação de mal-estar, incômoda, esfriara os ânimos. – Vamos sair, minha gente. Não é nada! – Isso é reza lá da terra deles – a mesma voz (RAWET, 2004, p. 34).

Nesse trecho percebe-se também que os adultos não criticavam a personagem, mas simplesmente constatavam a diferença, mas ela sente a exclusão: “– Vamos sair, minha gente. Não é nada!” E, em seguida: “– Isso é reza lá da terra deles” (RAWET, 2004, p. 35). A repreensão de uma mãe ao filho logo adiante não representa solidariedade ao sofrimento de Ida, mas apenas preocupação pelo fato de a criança se meter onde não devia, conforme se pode constatar: “Na escada para o andar de cima o mulhierio fez ponto, e a mãe de Brito abriu-lhe o choro. – Aprende a espiar janela dos outros, aprende!” (idem). Os vizinhos parecem indiferentes ao sofrimento de Ida, pois nenhum deles parou para consolá-la, apesar de “suas lágrimas fartas”. Novamente a deixam com sua solidão. Ela, então, observa os invasores sem protestar, como se não os visse:

Os dedos magros se entrelaçaram e com os dois punhos fundidos esfregou a testa. Oca. Soprou as velas uma a uma, serena, calma. Sentada diante dos castiçais, os olhos de Ida miravam os tocos apagados, e seguindo a linha das gotas de cera, glóbulos amontoados em miniaturas estranhas, a cabeça tombou silenciosa na toalha branca (RAWET, 2004, p. 35).

Neste conto, como nos outros, o narrador não esclarece o que aconteceu com a personagem: se ela desfaleceu por causa da exaustão ou se está morta. Cabe aqui ao leitor novamente decidir ao ser confrontado com as dúvidas deixadas pelo autor.

#### *3.4.1 A fotografia como representação do passado*

A fotografia aparece em três dos quatro contos com sua respectiva descrição. Em “O profeta”, as representações fotográficas são citadas no trecho: “Aturdido mirava o grupo que

ia abraçando e beijando, grupo estranho (mesmo o irmão e os primos, não fossem as *fotografias remetidas* antes, ser-lhe-iam estranhos também)” (RAWET, 2004, p. 26, grifo meu). Posteriormente, suas recordações do passado o remeterão a uma “quase fotografia” pela nitidez com que as imagens do campo de concentração se reproduzem em sua mente.

A fotografia em “A prece” é usada com mais intensidade. Ida tem uma fotografia do marido tirada por ela, num passado remoto, enquanto ele orava: “Na parede os olhos de Isaías, em prece [...]. Ida lembrou o esforço para convencê-lo a deixar o *retrato*, conseguido de surpresa. [...] Agora o *retrato*” (RAWET, 2004, p. 33, grifo meu). A palavra aqui é outra, mas usada com mais intensidade, pois representa a tentativa de dar fidedignidade ao sofrimento expresso por Ida na narrativa. Seu passado, no qual a família estava reunida, não pode ser recuperado, mas pode ser visto novamente. No rosto de Isaías a expressão do susto com o disparo do *flash*. Tem-se aqui a interpolação entre passado e presente por intermédio da expressão de suas lembranças. A foto também serve de reforço ao relato histórico que embasa a narrativa, criando verossimilhança e fidelidade aos fatos narrados: o acontecimento histórico.

Em “Judith” não é usada nenhuma expressão, mas o conto deixa claro que se refere a uma fotografia: “Agora ali na sala, os sapatos cruzados, *os olhos fixos na expressão dos pais*, [certamente referência a uma fotografia] vacilava e quase se arrependia da caminhada [...]” (RAWET, 2004, p. 38, grifo meu).

É certo que “a fotografia não rememora o passado (não há nada de proustiano em uma foto)”, diz Barthes (1984, p. 123). Certamente a foto não consegue restituir o que foi abolido (pelo tempo, pela distância), mas para Ida a fotografia atesta que o que ela vê e se recorda de fato existiu. Barthes (1984, p. 127) destaca ainda: “A fotografia não fala (forçosamente) *daquilo que não é mais*, mas apenas e com certeza *daquilo que foi*. Essa sutileza é decisiva”.

A fotografia tem uma significação especial para a personagem Ida, pois a ajuda a recuperar fatos aparentemente banais para outras pessoas, mas relevantes para ela ao aproximá-la do marido e dos filhos, trazendo de volta momentos mais felizes.

Tomando-se como base o livro *Câmara clara* – no qual Barthes fala do fascínio que a fotografia desempenhou em sua vida, uma vez que esta demonstra os eventos reais através do papel fotográfico –, pode-se fazer uma associação desta com a representação usada por Rawet para dar clareza às lembranças dos personagens.

É preciso primeiramente que se entenda o que significa “câmara clara”. Em seu trabalho *Breves anotações pontuais sobre A câmara clara*, Rodrigo Fontanari (2008, p. 131), da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, define câmara clara como:

[...] um aparelho composto principalmente por um prisma e um espelho que permite a superposição de duas vistas, uma direta e outra resultante da reflexão. Esse invento de Wollaston não deixa de funcionar como a câmera escura [...] O diferencial desse ancestral da câmera escura é que a representação se dá de forma direta: Nada de tela, de projeção ou de decalque: nada de intermediário. Aquilo passa diretamente do olho à mão. É como se o próprio corpo do pintor, ou pelo menos seu cérebro, desempenhasse o papel de câmera (escura ou clara?).

Nessa acepção, a fotografia é uma escrita da luz que emana do objeto e se fixa em uma superfície sensível a essa luminosidade. Ela não pode ser encarada simplesmente como escrita técnica, pois a sensibilidade do fotógrafo entra em jogo. Se o escritor trabalha com um material diferente (as palavras) que tem uma significação anterior ao próprio escritor e à sua escritura, o fotógrafo lida com algo mais complexo, que não está no nível dos códigos da linguagem porque ele mesmo não pode ser encarado como língua, mas se tomarmos a foto como estilo, ela é, sim, linguagem.

A imagem pode apresentar vários significados por meio dos seus signos/símbolos, mas a fotografia reproduz essa imagem da forma mais fidedigna. No conto “A prece”, ela é essencial na vida de Ida. Veja-se então o que diz Barthes (1984, p. 13):

O que a fotografia reproduz ao infinito só ocorre uma vez: ela repete mecanicamente o que nunca mais poderá repetir-se existencialmente. Nela, o acontecimento jamais se sobrepõe para outra coisa: ela reduz sempre o *corpus* de que tenho necessidade ao corpo que vejo; ela é o particular absoluto, a Contingência soberana, fosca e um tanto boba, o *Tal* (tal foto, e não a Foto), em suma, a *Tique*, a Ocasão, o Encontro, o Real, sem sua expressão infatigável.

A foto é quase uma fatalidade. Não há foto sem alguma coisa ou alguém, um referente. Tudo depende da escolha de quem fotografou e de quem é fotografado, ou seja, quem é o alvo. Barthes refere-se ao objeto fotografado como *spectrum*, ou seja, o “espetáculo que se oferece ao olhar”, mas também o “retorno do morto”, como um fantasma, como uma existência do passado que se manifesta no presente. Assim, ela é a tentativa de Ida de recuperar uma realidade que ela não consegue esquecer.

A fotografia mostra que “isso é isso, é tal” diz Barthes (1984, p. 14). Posteriormente, ele corrige o tempo verbal e diz “isso foi” (p. 140), porque o lugar desse objeto é sempre o passado. A imagem fotográfica expressa um acontecimento do passado de forma silenciosa, mas algo que teve significação para quem fotografou. Representa algo gravado no tempo, que permanece. Representa o “retorno do morto”, como um fantasma, como uma existência do passado que se manifesta no presente. Para Ida, a foto que tem à sua frente é a representação desse passado irrecuperável, até porque seu marido faleceu na guerra. Contudo, ela ainda tem

na memória o momento em que a foto foi tirada. Não é uma foto qualquer, é algo singular e não universal. O objeto desejado é o ser amado, que permanece imutável tanto no papel como em sua mente, como se vivesse um eterno retorno. Nesse sentido, a fotografia está imbuída de sentimento, de subjetividade. Cada vez que observa a foto, Ida recebe de volta aquele que agora está ausente de sua vida, fazendo aflorar a nostalgia, a tristeza e o luto. A foto tem o poder de imobilizar uma cena rápida, mas às vezes tão decisiva e importante, como aconteceu com esse personagem, que mereceu ser eternizada.

Assim, o momento da oração é especial. É como se existisse para Ida um fio invisível que a ligasse à foto do marido. Nesse instante ela se recorda como ele se preparava para fazer as orações. Assim, a dor da perda se renova a cada sexta-feira. Sobre a dor, Barthes (1984, p. 113) ressalta que não há trégua:

Dizem que o luto, por seu trabalho progressivo, apaga lentamente a dor; eu não podia, não posso acreditar nisso; pois, para mim, o tempo elimina a emoção da perda (não choro), isso é tudo. Quanto ao resto, tudo permaneceu imóvel. [...], mas a vida que me restava seria infalivelmente e até o fim inqualificável (sem qualidade).

Desse mesmo modo parecia correr a vida de Ida. Faltava em sua vida “a coisa *necessariamente* real que foi colocada diante da objetiva, sem a qual não haveria fotografia. [...] na fotografia jamais posso negar que *a coisa esteve lá*. Assim, sem estímulo para continuar vivendo, só lhe resta a oração enquanto olha a foto. Há dupla posição conjunta: de realidade e de passado” (BARTHES, 1984, p. 115). Ida vive essa duplicidade e agora tem tão pouco a considerar. Não é possível, portanto, esquecer a importância da fotografia em sua vida.

A respeito da fotografia, ressalta ainda Barthes (1984, p. 157):

Se a Fotografia não pode ser aprofundada, é por causa de sua força de evidência. Na imagem, o objeto se entrega em bloco e a vista está *certa* disso – ao contrário do texto ou de outras percepções que me dão o objeto de uma maneira vaga, discutível, e assim me incitam a desconfiar do que julgo ver.

### 3.5 “Judith”: a desagregação familiar e o preconceito entre iguais

Judith é viúva, pobre, descendente de imigrantes judeus e certamente nascida no país em que vive, pois não enfrenta a barreira da língua, sente-se aflita diante das dificuldades que encara para sustentar a si e ao filho recém-nascido após a morte do marido. Sem contato al-

gum com a família – que a repudiou e tomou-a como morta quando esta resolveu casar-se com um góí – resolve procurar a irmã para pedir ajuda.

A visita desperta em Judith um sentimento de estranhamento. Observa o conforto ali existente com o “cortinado branco agitando as franjas das poltronas”, “os fios macios das molas que cederam ao seu peso”, os “móveis pesados”, “do mar a brisa” (RAWET, 2004, p. 31). Tudo isso a confronta com sua pobreza: “Biqueiras rotas. Salpicos de lama na dobra da sola. Tremor. Recolhendo a perna do tapete pousou-a no trecho encerado” (idem). Olha os retratos com as fotos dos pais. “Surpreendeu-a a expressão de conforto e amparo. E tê-los-ia se em troca oferecesse tudo. Hoje nada mais tinha a pedir” (RAWET, 2004, p. 36-37).

Crítérios sociais diferenciam Judith da irmã: a riqueza e a abundância desta em oposição à pobreza e à escassez daquela. Quanto ao espaço, o narrador não diz onde se passam os fatos, mas é possível concluir que seja numa cidade grande, pois o marido de Judith a conduz para o subúrbio. E mais: se seu marido levou um tiro na fábrica, pode-se aventar a hipótese de que ele e seus colegas estariam participando de uma greve ou de um protesto, novamente uma representação mais comum de cidade grande. No que se refere a espaços mais próximos, a sala da irmã é luxuosa, em oposição à casa de Judith. Contudo, esse espaço é de desconforto para Judith, o que a leva a perceber que não faz mais parte daquele mundo. Desse modo, ela se dá conta de que sua casa, embora simples, tem mais aconchego e vida com o choro de criança e a solidariedade dos vizinhos do subúrbio onde mora, que se cotizam para ajudá-la após a morte do marido.

Considerando-se que “a identidade avança por fronteiras desconhecidas e envolve um pluralismo cultural, econômico, social e político”, sendo assim “múltipla e multifacetada” (HALL, 2008, p. 188), construída com o passar do tempo e com a vivência de cada um, percebe-se que Judith passa a pertencer agora a dois grupos bastante distintos: o grupo de origem e aquele com o qual passou a conviver, seja pela situação econômico-social, seja pelo exílio forçado ao ser afastada da família. Esse duplo pertencimento a obriga, em breve espaço de tempo, a procurar um emprego. Se suas necessidades condicionaram suas mudanças, suas escolhas, conseqüentemente, irão alterar seu modo de proceder. Confirma-se aqui o que diz Hall (2008, p. 188-189): “Não existe um eu essencial, unitário – apenas o sujeito fragmentário e contraditório que me torno”. Essas mudanças se processam em especial no conto “Judith”. Enquanto aguarda a irmã, Judith se recorda do dia em que deixou a casa dos pais para casar-se:

Soube que o luto acompanhou sua saída e que no dia da cerimônia (civil, somente, como ambos tinham acertado) houve choros e lamúrias como que acompanhando a saída de um morto. Depois o silêncio que aterra e deprime. A solidão. A incomunicabilidade. Quando à noite ele a conduzira para o subúrbio sabia que uma rutura se tinha processado, e por mais ânimo que se tivesse imbuído não pode conter o choro amargo de quem, apesar de convicções, trazia em si e fazia romper todo um lastro de afeições (RAWET, 2004, p. 37).

A reação da família de Judith a seu casamento causa mais estranheza porque vem de um povo que sofreu todo tipo de perseguições ao longo de sua história. Além disso, essa atitude aproxima-se do antissemitismo e vai se estender a outro membro da família: a criança recém-nascida, que será privada do apoio dos avós maternos, com mais condição de ajudar a sustentá-la.

Comparando-se o procedimento dos judeus com o do novo grupo com o qual Judith passou a interagir, que não parece discriminá-la, mas, ao contrário, ser com ela solidário, o resultado é o preconceito e a falta de caridade. Assim, o preconceito dos judeus contra outros grupos étnicos e religiosos se estende agora a membros da própria comunidade.

Segundo Hall (2009, p. 67), “a etnicidade gera um discurso em que a diferença se funda sob características culturais e religiosas. Nesses termos, ela frequentemente se contrapõe a ‘raça’”. Se considerarmos que na presença do “outro” há sempre um traço de diferença: étnico, cultural, religioso, social, a não aceitação dessas diferenças desencadeia no conto o conflito e mostra que o preconceito tanto pode ser sofrido como imputado, sendo a família de Judith um bom exemplo disso. Vê-se aqui, de certa forma, o repúdio do narrador pelo preconceito étnico causador da desagregação familiar – a discriminação da família em relação à personagem.

A entrada da irmã na sala é seguida da decepção e da certeza de Judith de que o tempo as afastou e inviabilizou a comunicação:

Não o abraço, nem o rosto colado, o rosto magro que se perdera e arredondara em feições de fartura, o jeito de sonho perdido em balofa expressão vazia. Nem o ventre inflado, mas uma adiposidade geral sem prenúncio de nada. [...] Nos olhos, sim, nos olhos vislumbrava acidentalmente um brilho que era a rememoração dos sonhos. [...] Curtas as frases trocadas, de informação. Protocolo. Silêncio quanto ao resto. Silêncio em relação ao ocorrido. [...]. Toda a carga afetiva em potencial de explosão recolhida-se, recalçada, por força de um desânimo. Arriscou uma pergunta. Monossilábica a resposta. [...] (RAWET, 2004, p. 38-39).

Decepcionada com o encontro e ciente de não partilhar no presente os laços que as uniam no passado, pois travam um diálogo monossilábico e destituído de sentimentos, Judith tem pela irmã um sentimento de rejeição que a leva a perceber diferenças que antes não existiam. A opulência da outra, com suas “feições de fartura”, “balofa expressão vazia” e dedos

gordos “que mais lembram salsichas” (RAWET, 2004, p. 35-36), toma proporções enormes em razão da situação na qual Judith se encontra: desempregada, sem dinheiro, sozinha, com um filho recém-nascido para criar e completamente desamparada. É importante resgatar aqui o momento em que Judith sente que a relação com a irmã, que ela acreditava duradoura, esvaiu-se com o tempo e não dá margem a retorno, pois esta a trata com indiferença e frieza: “[...] procurava na outra a imagem que viera recompondo a noite inteira. Um hiato. [...] Como duas estranhas, quase, em sala de espera, de médico ou dentista” (RAWET, 2004, p. 39). A incomunicabilidade entre elas fica patente ainda em expressões e palavras recorrentes: distanciaram-se na teimosia; silêncio (cinco vezes); curtas as frases trocadas; protocolo; monossilábico; lágrima; choro (três vezes); soluços; solidão (duas vezes); só; impossível afinidade. Também ela considera a irmã agora uma estranha.

Neste conto, a perda parece ser uma constante na vida da personagem e aparece em várias situações: primeiro, Judith perde a família ao se casar com um homem de fora da comunidade; em segundo lugar, “perde”, de certa forma, tudo o que a marca como igual aos seus e tão diferente dos outros, ou seja, sua identidade e as relações sociais com a comunidade a que pertence, com os parentes e os amigos; posteriormente, Judith perde o marido, atingido por uma bala provavelmente em algum protesto trabalhista.

A decisão de se casar com um não judeu não significava para Judith negar sua religião, como fica comprovado no trecho: “Quando se resolvera unir com outro que não de sua raça tinha a perfeita consciência do ato, que não representava uma total renúncia à sua origem (havia arraigado em si um peso que um simples gesto ou atitude não desloca)” [...] (ibidem, p. 37).

De personalidade forte, ao ser rejeitada novamente pela irmã, com a qual acreditava ter ainda alguma afinidade, apesar da distância, Judith afastar-se-á completamente dela, restringindo sua preocupação apenas ao filho recém-nascido e à capacidade de prover seu sustento:

Trabalharia. Não há dúvida. Nunca se amedrontara com tal ideia. Quando se resolveu unir com outro que não de sua raça, tinha a perfeita consciência do ato, que não representava uma total renúncia à sua origem [...] Sabia difícil a compreensão. Mas, ato praticado, julgava-se pura em consciência, que sabia amadurecida (RAWET, 2004, p. 37-38).

Como consequência do distanciamento entre ela e a irmã, Judith perde a coragem de falar de dois acontecimentos marcantes de sua vida: a perda do marido e o nascimento do filho. Esse fato põe em relevo sua coragem no passado de decidir com quem se casar apesar das consequências e sua decisão agora de sustentar sozinha o filho. Sabe que não há mais volta, pois sua vida tomou outro rumo: “Não queria odiar, mas a carga afetiva transitara de polo. [...]”

Entrara em local onde o tempo estava morto e onde não a compreenderiam mais. Estagnação. A porta fechou-se após uma fria despedida” (RAWET, 2004, p. 41).

Há no conto alguns enigmas: o único membro da família de Judith a ser citado é a irmã, portanto não se sabe se seus pais estão vivos, pois estes só são referenciados quando ela se recorda de sua saída da casa paterna. Da mesma forma, nos trechos finais não se sabe a quem pertence o choro: “Ao chamar o elevador pressentiu um soluço surdo de quem se arremessa” (RAWET, 2004, p. 41). E em seguida: “Abismou-se com o silêncio quase simultâneo da campainha e do choro” (idem). Ora, o narrador não esclarece se o choro é de Judith, de sua irmã ou até mesmo de alguém de fora da narrativa. Não se sabe também se tais vazios foram deixados ali de forma proposital ou se são “distrações” deixadas pelo autor.

Judith resolve conduzir o filho de modo que se recorde do pai e a compreenda e de criá-lo de acordo com os princípios judaicos, começando com a decisão de circuncidá-lo. E assim termina o conto: “Ao ser golpeada pela brisa sentiu uma alegria infantil de quem descobre mundos novos numa velha caixa de sapatos, de quem, após luto, redescobre pequenos detalhes alegres no ambiente cinza que o cercava, Agora, o trem. O seio pronto em oferecimento onde ele mergulharia para mamar” (RAWET, 2004, p. 41). Desse modo, a maternidade representa o encontro de Judith consigo mesma e sua esperança no amanhã.

### **3.6 “Gringuinho”: a criança judia**

No conto “Gringuinho”, o narrador conta a história de uma criança judia que, juntamente com os pais, imigrou para o Brasil. Afastado do lugar onde nasceu e foi criado, ele, como os personagens dos outros contos, também enfrenta problemas de adaptação e incomunicabilidade. Gringuinho tem no apelido um estigma que o diferencia dos “outros”. Dois mundos paralelos – a escola e a casa – são espaços de incômodo e frustração. A rua, local de brincadeiras, é para ele palco de desavenças e brigas. Ele sofre com a incomunicabilidade, com o preconceito dos amigos da rua, com a falta de solidariedade da professora na escola e com a escassez do carinho da mãe em sua própria casa. A indiferença da mãe é fruto de suas tarefas diárias e do cuidado com o menor.

O conto é a representação do sofrimento da criança imigrante. A economia de palavras se repete novamente neste conto curto. As frases também são curtas. O enredo desnuda os

problemas infantis e a indiferença dos adultos que sequer percebem o sofrimento da criança. O sofrimento da criança opõe-se à indiferença do adulto.

O conto tem início com o choro da criança, que se sente abandonada e incompreendida pela mãe: “Chorava. Não propriamente o medo da surra em perspectiva, apesar de roto o uniforme. Nem para isso teria tempo a mãe. Quando muito uns berros em meio à rotina” (RAWET, 2004, p. 42).

O olhar sobre o novo país é agora o de uma criança. Para ela é difícil identificar o espaço em que se encontra. Tudo é novo e desconhecido. As pessoas ligadas a gringuinho não percebem seus problemas. A professora, por exemplo, não nota sua dificuldade nos estudos: “Abrira o livro na página indicada, tenteando, como cego, para entrar no compasso da leitura. Nem às figuras se acostumara, nem às histórias estranhas para ele, que lia aos saltos” (RAWET, 2004, p. 44).

O homem, como ser social, tem sua identidade formada na relação com outras pessoas importantes para ele, das quais ele capta os valores, os sentidos e os símbolos – a cultura – do mundo que ele habita, ou seja, a identidade é formada na interação entre o indivíduo e a sociedade. Desse modo, para Hall (2004, p. 11-12),

a identidade preenche o espaço entre o “interior” e o exterior” entre o mundo pessoal e o público. O fato de que projetamos a “nós próprios” nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os “parte de nós”, contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural.

A identidade é vista hoje como algo a ser formado ao longo do tempo por meio de processos inconscientes. Não é algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Ela permanece incompleta, pois está sempre em processo de evolução e de formação, sendo preenchida com base em nosso *exterior*, “pelos formas através das quais nós imaginamos ser vistos por *outros*” (HALL, 2004, p. 39).

A todos os enteveros da vida de gringuinho vem somar-se sua maior dificuldade: o entendimento de língua tão estranha. O obstáculo toma forma nos pensamentos do garoto: “Os olhos no quadro-negro espremiavam-se como se auxiliassem a audição perturbada pela língua. Autômato, copiava nomes e algarismos (a estes compreendia), procurando intuir as frases da professora” (RAWET, 2004, p. 42-43). Só conseguia entender os números, iguais em qualquer língua. Até mesmo as figuras trazem embaraços, conforme é mostrado pelo narrador.

O estranhamento de gringuinho no novo país vai da vegetação à natureza exuberante, em contraponto ainda ao rio gelado de sua terra natal. O comportamento das pessoas é rotineiro.

ramente mostrado no conto, tendo em vista que tudo é diferente de tudo o que ele conhecia até então. É um mundo novo que se descortina diante dos seus olhos e o surpreende.

Gringuinho sente falta do avô, que representa seu passado feliz: “Sentava-se no colo do avô recém-chegado das orações e repetia com entusiasmo o que aprendera. Onde o avô? Gostava do roçar da barba na nuca, que lhe fazia cócegas, e dos contos que lhe contava ao dormir” (RAWET, 2004, p. 43). E em seguida, referindo-se novamente ao avô: “A voz do avô era rouca, mas boa de se ouvir” (idem, p. 43), em contraposição à língua de agora, extremamente diferente. Percebe-se aqui o quanto a ausência do avô repercute na vida do personagem e intensifica os problemas de agora com a falta de comunicação não só na escola e na rua, mas também em casa, onde a mãe, ocupada com os afazeres, não consegue dialogar com o filho mais velho.

“Recolhido no quarto desabafou no regaço da mãe” (RAWET, 2004, p. 44). Isso não tem acontecido ultimamente na vida da criança, que se prende a um passado que não se repete mais com frequência. A autoridade da mãe representa para gringuinho agora a indiferença diante de suas lágrimas. Ocupada com as tarefas do lar, ela não tem tempo para a criança. Desse modo, há em “Gringuinho” dois momentos incompatíveis em sua vida: de um lado, as recordações do passado feliz. De outro, o presente feito de lágrimas e tristezas; de um apelido que caracteriza o preconceito por ser ele um imigrante estrangeiro, embora criança; e a indiferença da mãe, sobrecarregada por tantos afazeres: “Ele tentou surpreender-lhe o olhar, conquistar a inocência a que tinha direito. Depois gostaria de cair-lhe ao colo, beijá-la e contar tudo, na certeza de que lhe seria dada a razão. Mas nada disso” (RAWET, 2004, p. 44-45). O dilema de gringuinho de contar ou não à mãe o que lhe sucedeu na escola mostra o drama em que vive o personagem e a sensação de abandono. Esse trecho permite uma associação com a filosofia de Buber (2001, p. 10) quando este afirma que “o relacionamento com os ‘outros’ é indispensável para a realização existencial”, pois aqui o autor do conto começa a construir o processo de frustração desencadeado na vida do personagem por meio do convívio com os outros.

Assim, gringuinho compara os momentos felizes da infância em outro país com os conflitos que vive agora neste país desconhecido. Essa mistura de passado e presente provoca na criança lágrimas sentidas de quem não sabe o que fazer. No presente, só o sofrimento preenche seu universo. É difícil acreditar no futuro quando tudo desmorona ao seu redor. Não há quem não o puna ou critique. Por isso sofre em silêncio, resignado, como se fosse um adulto. Sem as críticas do lar, a rua dá a ele a tranquilidade e a diversão necessárias na infância, ape-

sar dos tormentos provocados pelas outras crianças. Transitar é aqui uma forma de liberdade expressa no conto.

Lê-se no conto que o personagem agora só deseja crescer: “Quando atravessou o portão acelerou a marcha impelido pelo desejo de ser homem já. Julgava que correndo apressaria o tempo. Seus pés saltitavam no cimento molhado, como outrora deslizavam, com as botinas ferradas, pelo rio gelado no inverno” (RAWET, 2004, p. 45). Esse sonho de apressar o tempo correndo associa o personagem com o futuro, da mesma forma que na expressão “como outrora deslizavam”, há uma patente referência a um passado mais feliz, e a palavra “deslizar”, repetida antes no trecho “deslizava qual patim” (idem, p. 43), traz em si a possibilidade de fazer o percurso de forma mais rápida e suave, como é o desejo dele agora.

A alternância entre presente (as perseguições dos colegas e a convivência com os mais velhos, que só o castigam, as lágrimas a caminho da sinagoga) e passado (“Castanheiros de frutos espinhentos e larga sombra, colinas onde o corpo podia rolar até a beira do caminho. Framboesas que se colhiam à farta”) marca a diferença entre o aconchego de outrora e a solidão do presente. A ligação da criança com a religião aparece também nesse trecho, expressa pela palavra “sinagoga”, lugar que frequentava com o avô e agora frequenta com o pai, e, mais adiante, pela expressão “sempre milagres de homens santos” (RAWET, 2004, p. 43).

Do mesmo modo que em “O profeta”, o “blá-blá” aparece neste conto. Enquanto gringuinho sofre os conflitos gerados pela escola, pela rua, pela própria casa, sem conseguir comunicar-se, o simples som emitido por seu irmão representa a inconsequência da inocência e da falta de conflito. As atitudes de gringuinho, contudo, não têm a inocência da criança na infância, mas já possuem o trauma da vida adulta. Um bom exemplo disso é dado pelo narrador. Torturar gringuinho é pedir-lhe para falar: “Fala, gringuinho!” (RAWET, 2004, p. 44).

Resta ao personagem a certeza de que o futuro teria de ser diferente de agora, caso contrário ele não o suportaria. Embora criança, gringuinho tem pouca fé no futuro. Deposita no tempo sua esperança de que este passe logo e de que ele se transforme em um homem: “Ajeitou sobre a cama o uniforme. A lição não a faria. Voltar à mesma escola, sabia impossível também. Por vontade, a nenhuma” (RAWET, 2004, p. 43). A vida de gringuinho, marcada pelas diferenças – língua, crenças e costumes –, dificulta seu relacionamento na sociedade da qual faz parte, em especial na escola. O sofrimento infantil é comparado por Rawet ao de qualquer adulto, fazendo com que a criança perca a infância mais rapidamente. Para os mais velhos, por sua vez, como Ida e o profeta, que estão acorrentados ao passado, nada mais tem sentido. Assim, não têm forças para continuar.

Gringuinho é ainda uma criança, sua trajetória apenas começou, mas já sente o peso da exclusão marcada pela etnia, pela língua e pelos costumes diferentes. Seu sofrimento é traduzido pelo narrador em palavras como chorava/choro (quatro vezes); pranto; lágrimas; nada mais; blá-blá; mudez expressiva.

Em “Gringuinho” como em “O profeta” e “A prece”, também é estabelecida uma relação com o navio. O personagem recorda-se então do seu passado feliz: “Antigamente, antes do navio, tinha seu grupo. Verão, encontravam-se na praça e atravessando o campo alcançavam o riacho, onde nus podiam mergulhar sem medo. À chatura das lições do velho barbudo (de mão farta e pesada nos tapas e beliscões) havia o bosque como recompensa” (RAWET, 2004, p. 43). Ou seja, após o navio, o universo do personagem é modificado para uma vida diferente, mais difícil. Antes também do navio havia o avô, do qual gringuinho se recorda com saudades.

Gringuinho nem nome tem, sendo apelidado pelos colegas, o que significa ter sua diferença vinculada a características que o diferenciam dos “outros”. A incomunicabilidade não é privilégio de um dos personagens dos contos, mas dos quatro aqui analisados, nem a criança escapa. Em “Gringuinho”, audição perturbada pela língua; titubeios da boca; mudez expressiva são expressões que ressaltam sua diferença em relação ao espaço no qual agora vive e que simbolizam sua perda da identidade.

Com todas essas limitações, Gringuinho não tem na rua somente um espaço de brincadeira. É nela que a discriminação se acentua nas expressões dos colegas: “Gringuinho burro!”, assim fala o colega quando a criança atrapalha o jogo; e na casa do amigo, quase uma extensão da rua: “Ah! É o gringuinho” (RAWET, 2004, p. 43). Sua dificuldade de falar a língua chama a atenção, daí repetirem: “Fala, gringuinho!” (RAWET, 2004, p. 44).

Gringuinho, sem idade para tomar qualquer decisão, acompanha a família e sente-se à margem do grupo, recordando-se de um passado mais feliz. Ele sente falta do apoio e do conforto familiar para suportar o que enfrenta na rua e na escola, ambientes nos quais são maiores a exclusão e a discriminação. As lembranças que gringuinho tem do relacionamento com o avô no passado ressaltam seu desconsolo no presente.

Gringuinho é uma criança que sofre com o preconceito dos colegas de escola e de rua por ser um imigrante. Ele já vivencia a exclusão em decorrência de etnia e língua tão diferentes. A tudo isso se soma o fato de se sentir incompreendido pela mãe, que, atarefada com a casa e o caçula, pouca ou quase nenhuma atenção lhe dá. E a professora não o respeita e o

crítica quando não entende a lição. Desse modo, a experiência do imigrante neste conto é traumática na infância, época em que tudo parece feliz e inconsequente.

Assim, após a análise dos contos, pode-se perceber que os fatos envolvidos na vida dos personagens imigrantes de Rawet apresentam algumas características em comum, tais como:

**As perdas.** Nos quatro contos estão presentes as perdas sofridas pelos personagens: Judith perde o marido e, conseqüentemente, seu próprio sustento e o do filho; Ida, o marido e os filhos; o profeta, toda a família nos campos de extermínio, com exceção do irmão; gringuinho, o avô.

**A falta de solidariedade.** Apenas Judith tem a solidariedade dos vizinhos, que se co-tizam para suprir suas necessidades essenciais após a morte do marido, mas esta ocorre de forma passageira. Com relação ao narrador, este só se solidariza no sentido de expor os sentimentos dos personagens, mas não fica claro se são eles que se expressam ou se é o narrador, com sua possibilidade de conhecer os sentimentos e os pensamentos de todos.

Quanto aos outros personagens dos contos além dos protagonistas, a falta de solidariedade entre eles acentua o distanciamento. Ida, por exemplo, recebe uma ajuda rápida assim que chega ao país, ou seja, é recebida provavelmente na casa de conhecidos ou de membros da comunidade judaica dispostos a acolher exilados. Entretanto, mesmo os pequenos gestos de solidariedade são abandonados diante das exigências da vida. Com o profeta, a solidariedade restringe-se ao fato de ser recebido na casa do irmão, mas isso não impede seu isolamento. Gringuinho não recebe nenhum tipo de solidariedade que amenize sua dor.

**A ausência de diálogo.** Ida e o profeta são os personagens com mais dificuldade de manter o diálogo, pois ambos desconhecem totalmente a língua. No caso do profeta, isso o leva a um completo emudecimento, menos com o bebê. Para gringuinho, embora a dificuldade exista, pode ainda ser sanada por intermédio da escola, pois a aquisição de outra língua é mais fácil para crianças. A comunicação, no entanto, não é mantida nem em casa nem na escola. Somente para Judith a língua não é um obstáculo, uma vez que ou passou pelo processo de assimilação ou, nascida no país, teve contato com a língua desde pequena. Apesar disso, o diálogo que procura travar com a irmã não permite o entendimento, pois não foi a língua que se interpôs entre elas, mas o distanciamento e o preconceito. Assim, deposita sua esperança na relação com o filho, pois acredita que “saberá conduzi-lo de modo a lembrar o pai morto e a compreendê-la” (RAWET, 2004, p. 41). Essa é a grande descoberta de Judith: empenhar-se para manter um bom relacionamento com o filho.

Desse modo, é possível afirmar que nos quatro contos não houve espaço para o diálogo, pois ele não se concretiza.

**A presença do navio.** Em “Gringuinho”, e “O profeta” há uma relação direta com o navio. No primeiro, representa a separação entre um tempo outrora feliz (antes do navio) e o presente, feito de sofrimento e estranheza. Para o profeta, o navio está presente tanto na chegada como na partida, pois era o meio de transporte do imigrante. Em “A prece”, conforme visto, a relação ocorre de maneira mais sutil, com foco na expressão “porto daqui” (RAWET, 2004, p. 33), embora não se saiba a que porto o narrador se refira.

**A religião.** O judaísmo está presente nos quatro contos, com mais ou menos intensidade. Para o profeta e para Ida é o consolo diante das dificuldades. Para os “outros”, os ritos judaicos são motivo de estranhamento, em especial para os membros do casarão, quando veem Ida orando. Religião e trabalho parecem ser ainda o sustentáculo do povo judeu.

**A interrupção da vida de cada um dos personagens.** Ida tem a vida interrompida com a morte do marido e dos filhos; o profeta, pela guerra e o holocausto; gringuinho, pela mudança de país; Judith, pelo afastamento da família e da comunidade judaica.

**A relação com a família.** Os quatro personagens dos contos vivem a relação com a família e a mudança de país de forma diferenciada, mas para todos eles ela é o foco de tudo, seja pelo apoio, seja pela indiferença: a) o profeta não consegue se relacionar com os parentes com os quais passa a viver após trinta anos de separação, pois estes já assimilaram a cultura do país no qual vivem, afastando-se dos costumes mais tradicionais. Com isso, percebem o profeta como diferente e acabam, mesmo involuntariamente, por rejeitá-lo; b) Ida não possui parentes ou familiares; c) Judith é afastada da família de origem, e não se sabe se seus pais estão vivos, pois estes só são referenciados quando ela se recorda de sua saída de casa e que eles a consideraram morta depois do casamento. O único membro da família mostrado no conto é sua irmã, mas a distância e o preconceito “anularam” o parentesco e deram a Judith um novo espaço em construção, uma nova família; d) gringuinho vive com os pais e o irmão caçula, mas tem uma relação distanciada pelas obrigações domésticas da mãe e pelos cuidados com o caçula.

### 3.7 Tempo e espaço nos contos

O tempo e o espaço são as coordenadas básicas de todos os sistemas de representação. Os lugares são fixos, pois é neles que temos raízes, estando as identidades localizadas no es-

paço e no tempo simbólicos. Elas têm aquilo que Said (1990, p. 80) chama de suas “geografias imaginativas”.

### 3.7.1 O tempo

*Contos do imigrante* não é uma “narrativa de memória”, mas ela está presente nos quatro contos, em uns mais – como em “O profeta” e “A prece” – e em outros menos – como em “Judith” e “Gringuinho”, o que talvez se deva ao fato de as histórias envolverem situações bem diversas. Não é narrativa de memória porque esta é geralmente escrita em primeira pessoa e tem o narrador como personagem, e nos contos o narrador utiliza a memória dos personagens para narrar os fatos. Quando se diz que o testemunho do sobrevivente é incompleto, vê-se que Rawet amplia essa incompletude ao deixar outras brechas tanto pelo discurso indireto como pelas indagações que suscita mas não responde.

Ao falar da memória, assim se expressa Oliveira (2006, p. 13): “Memória esta coletiva ou individual, mas responsável pela análise dos fatos e pela construção da identidade, que pode ser individual ou coletiva”. O profeta, como testemunha do holocausto, é detentor ainda da memória coletiva, pois é por seu intermédio que os fatos são transmitidos e chegam ao conhecimento de outras pessoas, sendo ele identificado com outros judeus que vivenciaram a mesma situação. Da mesma forma, pessoas judias poderiam se identificar com ele, mas não é isso que o conto mostra, pois mesmo sendo judeus seus parentes não têm com ele afinidades nem se mostram solidários com o sofrimento pelo qual ele passou.

Para Benjamin (1994, p. 15), importa menos o que se viveu (o passado) e mais como esse fato vivido é rememorado e ressignificado no presente. Desse modo, diz ele: “[...] um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois”.

Nos quatro contos, a memória está presente em quase todos os momentos da vida dos personagens, sendo mais significativa para uns que para outros. Sobre a memória, recupere-se aqui o que diz Waldman (2003, p. xxi):

A memória do passado foi sempre um componente central da experiência judaica, e a referência à memória coletiva não é uma metáfora, mas uma realidade social transmitida e sustentada através de esforços conscientes de instituições responsáveis pela organização do grupo.

Os contos parecem endossar essas ideias, pois o passado dos personagens não pode ser dissociado do fato de serem judeus, e vice-versa.

Na introdução à obra *A memória coletiva* (2006), J.-Michel Alexandre esclarece que o autor dessa obra, Halbwachs, ao escrever, em meio à Segunda Guerra Mundial, sobre a relação entre memória e sociedade, em especial sobre a memória coletiva e a *consciência social*, por ironia não pôde prever, o que parece simbólico, que passaria “pelo inferno dos campos de concentração, onde sociedade e indivíduo são negados e eliminados! (HALBWACHS, 2006, Introdução, p. 23).

A memória coletiva, segundo Halbwachs (2006, p. 13), “magicamente recompõe o passado” ao buscar as semelhanças nos relatos. Vista desse modo, cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva e está sempre ligada à emoção e à individualidade, apesar de muitas vezes o horizonte de uma pessoa precisar do horizonte da outra, embora o contato com o outro possa contaminar ou distorcer aquilo que se viveu. Isso ocorre, por exemplo, com Judith. No encontro com a irmã, ela percebe que suas lembranças são diferentes das da irmã. Judith se emociona diante da presença daquela, mas logo percebe que a irmã é indiferente à sua presença. Conclui que o sentimento transitou de polo e que não há mais volta, e percebe a irmã como uma pessoa desconhecida. Nesse conto prevalece, portanto, a memória psicológica.

Assim, com base em narrativa de lembranças comuns, a memória coletiva tem muitas vezes como foco os registros históricos ou os acontecimentos conhecidos por grupos maiores. No conto “O profeta”, a memória pessoal é transmitida de forma indireta pelo narrador mediante a rememoração que o personagem faz da morte da esposa e da visão dos corpos amontoados nos campos de concentração, podendo ser transformada posteriormente em memória coletiva por todos os que o ouvem.

Desse modo, a memória coletiva envolve o conceito de “verdades” e não de “verdade”, porque são consideradas nas narrativas as lembranças de diversos personagens, cada um com seu ponto de vista subjetivo, bem como os relatos em segunda mão dos que sabem de “ouvir falar”. Para Halbwachs (2006, p. 29-30), a *memória pessoal* existe, mas não é pura, pois está sempre mesclada pela *memória coletiva*. Da mesma forma, ele defende que não existe memória coletiva bruta, pura, pois ela é sempre alterada pela intervenção individual e subjetiva, ou seja, não importa de que tipo de memória se trate, quer individual quer coletiva, ela é sempre manipulada.

O tempo pode ser *cronológico*, marcado pela época em que os fatos ocorreram, tomando por base a historiografia e a realidade; ou *psicológico*, com enfoque nas sensações e nos sentimentos dos personagens. O rompimento da sequência cronológica dá aos contos a aporia da verdade, sustentada pelos fatos históricos. O tempo cronológico é identificado em “O profeta” e em “A prece” pelas referências à guerra e aos campos de concentração, ou seja, aos fatos ocorridos na Segunda Guerra Mundial. Quanto aos fatos do presente, a época em que ocorreram pode ser calculada se levando em conta que o profeta ficou afastado dos parentes por trinta anos e que Ida já vive no país há muitos anos, chegando após a guerra. O autor dos contos mostra ainda que certos fatos não permitem ou não dão margem ao esquecimento, sendo essa premissa endossada em “O profeta” e “A prece”, uma vez que seus protagonistas estão presos ao passado e dele não conseguem desvencilhar-se, impedindo-os de viver o presente e acreditar no futuro.

Quando esses contos foram escritos e publicados, o holocausto era um fato ainda muito recente, o que poderia proporcionar uma restauração moral da experiência vivida. Contudo, os contos mostram um caminho oposto. Passados vários anos da ocorrência dos fatos, os relatos não parecem interessar a ninguém, seja pelo confronto com algo terrível, seja pela repetição exaustiva das histórias narradas pelo profeta e por Ida, pois os parentes não se interessam mais.

Para Sarlo (2007, p. 9), “o passado é sempre conflituoso. [...] nem sempre a história consegue acreditar na memória, e a memória desconfia de uma reconstituição que não coloque em seu centro os direitos da lembrança” (direitos de vida, de justiça, de subjetividade). Associando essas ideias com os contos, os personagens retêm na memória acontecimentos que teimam em reaparecer e que nem sempre envolvem momentos melhores. No caso de gringuiño, o passado é visto como um tempo melhor, quando tinha o avô, com suas brincadeiras, carinho e histórias, os colegas da escola e da rua e o fato de morar em seu próprio país. Para “Judith”, no entanto, envolve o afastamento da família e a perda do marido, embora a presença do filho a recompense com a esperança que ele simboliza.

Desse modo, o passado representa para o profeta sofrimento; para Ida, uma mistura de época feliz, na qual ainda tinha família, e em seguida sua perda. Assim, a história não é capaz de expressar o que eles sofreram, mas apenas registrar o que foi transmitido por tantos que viveram as mesmas situações e pelo que os documentos conseguiram mostrar. Para esses personagens, a lembrança nem é libertadora nem permite o esquecimento.

Revelando certos fatos e silenciando outros, a memória, consciente ou inconscientemente, é *seletiva*, ou seja, é responsável pelo que lembramos e o que esquecemos. Segundo Ricoeur (2007, p. 131-132), a memória pode ser também *voluntária* ou *involuntária*, pois às vezes se quer lembrar, mas não se consegue, e em outras se pretende esquecer, mas é impossível. Essa memória involuntária é chamada por ele de *lembrança*; e a voluntária, de *recordação*, sendo esta procurada, intencional, que busca recuperar informações escondidas, camufladas, mesmo que não se tenha intenção. Ora, procurando-se relacionar esses conceitos com os contos, Ida e o profeta têm menos o que recordar e mais *lembranças*, pois estas não são procuradas, mas surgem de repente, de forma involuntária, e não dão margem ao esquecimento.

Ricoeur (2007, p. 423) afirma ainda que não há uma oposição dialética entre memória e esquecimento, mas sim um simples movimento de alternância. Ao se associar tais conceitos ao profeta como sobrevivente do holocausto, ele pode ser incluído no grupo dos sobreviventes que buscavam esquecer, mas percebiam ser impossível.

Ao tratar do mesmo episódio histórico, Sarlo (2007, p. 39) diz que muitos fatos não foram divulgados porque uma grande quantidade de documentos foi destruída. Outra forma de preservação se dá por meio da narrativa pessoal, que é o que fazem o profeta e Ida, ou seja, os acontecimentos são às vezes vividos por “alguns”, mas partilhados por muitos como fruto da memória coletiva dos que ouviram ou leram sobre os relatos. Considerar a experiência pessoal como memória tem sido uma tendência dos escritos pós-modernos. Se ninguém está disposto a “aceitar a verdade de uma história (o que Benjamin denominou os “fatos” reificados), todos parecem mais dispostos à crença nas verdades de histórias no plural” (ibidem, p. 40).

Outro sobrevivente de campo de concentração – Primo Levi – também se mostrou cauteloso ao afirmar que a memória pudesse ajudar na cicatrização das feridas, pois às vezes só fazia acentuá-las. Sobre isso Sarlo (2007, p. 36) diz que, apesar da dor, “a preocupação de Levi, pelo menos durante os primeiros anos do pós-guerra, é ser ouvido e levado a sério”. Esse é um dilema vivido pelos personagens dos contos. Lembrar fazia com que o sofrimento se repetisse sem qualquer alívio para o profeta e para Ida, mas às vezes a necessidade de relatar era maior, acentuando o impasse entre narrar e calar.

### 3.7.2 *Os espaços nos quais transitam os personagens*

Suspensos entre dois territórios: a terra natal e o novo local que habitam e que os acolheu, a busca por um território marca a história dos judeus. Nos contos de Rawet, não é dife-

rente. O judeu faz do novo território sua casa, o que não significa esquecer a herança de seu povo, mas preservá-la na sinagoga e no lar. Os quatro personagens se relacionam com o espaço de maneira bastante semelhante.

O relacionamento dos personagens com o espaço está diretamente ligado às suas condições socioeconômicas e ao nível de desempenho como falantes da língua. Veja-se a seguir os espaços nos quais eles transitam em cada um dos contos.

Em “O profeta”, três espaços são bem delimitados: a casa do irmão, a sinagoga e o navio. Embora a sinagoga seja para o judeu uma extensão de sua antiga nação, neste conto ela reforça o desrespeito às tradições, pois serve como reduto de judeus que desconsideram sua herança e se afastam das tradições ao se dedicarem a fofocas e maledicências no local. Assim, lá ele não se sente entre iguais, pois ali são praticados atos condenados pela religião. O campo de concentração também funciona como um espaço, pois é nele que uma parte dos fatos relatados ocorre. A varanda do apartamento do irmão é o espaço de liberdade do profeta. Dali ele observa a rua e o mar. A caracterização do espaço e da época é bem marcada em “O profeta”, quando se percebe que os fatos ocorrem no Brasil. E mais, provavelmente no Rio de Janeiro, pois é uma cidade grande, desenvolvida, com arranha-céus, tráfego intenso, praia, com referência inclusive ao contraste bem marcado entre subúrbio e centro, como se percebe na sociedade carioca. Outro espaço aparece no conto, mas sem esclarecimento algum: o país de origem do personagem. Há um vazio sobre isso. Alemanha, Polônia, Checoslováquia? Impossível saber, mas certamente um dos países que sofreram diretamente as consequências da guerra. A situação do judeu é traumática, pois é obrigado a abandonar seu país em nome de uma nação alemã pura. O profeta veio para o Brasil em busca do apoio dos que ele considera iguais. O exílio era considerado uma situação mais nobre que a busca de melhoria econômica.

No conto “A prece”, os espaços de Ida são a rua, lugar de embate, desconforto e falta de respeito, na qual é discriminada, xingada e apedrejada pelas crianças, que lhe despertam temor; e um quarto do sobrado, local de conforto e proteção, pois é nele que pode se dedicar às orações. A descrição limita-se ao quarto de Ida e à rua. A representação da exclusão e da marginalidade da personagem é feita por meio do casarão e da rua. Há ainda uma vertente social simbolizada pelo cortiço. Isso é exposto de forma sutil: um casarão habitado por várias famílias, como a pressagiar os grandes problemas que a sociedade enfrentará algumas décadas adiante com a falta de moradia e o crescimento intenso das cidades. Ida anda na rua somente o necessário, pois é nela que os meninos a xingam e jogam pedra.

Em “Judith”, o espaço é principalmente a sala do apartamento da irmã, que representa para a personagem lugar de desconforto físico e psicológico, marcado pela frieza e pela indiferença entre ambas e a desilusão da personagem em relação ao encontro. A casa da irmã desperta em Judith sentimentos de crítica, pois ela percebe seu mau gosto nos bibelôs. Ao comparar sua casa com a da irmã, ela se conscientiza que a sua é um lar. Apesar das dificuldades, há nela aconchego, como outrora havia na casa dos pais. A rua traz para Judith a sensação de liberdade, de poder escolher seus caminhos.

Os espaços em “Gringuinho” são a casa do personagem, no qual a mãe, atarefada, nem sempre nota seu sofrimento; a rua, lugar de lutas e discussões, mas também de fuga, seja da escola, seja da própria casa; a escola, onde a professora o discrimina e critica; e a casa de um colega, onde até mesmo os adultos o chamam de “gringuinho”, acentuando a diferença entre ele e os outros. Todos esses são espaços de conflito.

Seja no espaço narrativo aberto – a rua – seja no fechado – a casa, o quarto, o navio, a sinagoga –, há sempre lugar para o desconforto físico e mental, reproduzido na forma de sentar, rezar, desconforto ao falar ou ao calar, seja na invasão do domicílio (“A prece”), seja na exclusão do espaço familiar (“Judith” e “O profeta”) ou ainda na criança que sofre, como adulto, o preconceito contra o imigrante (“Gringuinho”). Para o autor dos contos, a rua era símbolo de liberdade, daí talvez a representação que ele faz de seus personagens em contato com esta.

### 3.8 Analogia entre *Eu e tu* e os contos

*Se consultarmos nosso conhecimento interno profundo a respeito do que ordena Deus à humanidade, não hesitaremos um só instante em dizer que é a paz.*

**Martin Buber**

Neste tópico, procura-se mostrar que a construção que Rawet faz dos personagens permite uma aproximação entre *Contos do imigrante* e *Eu e tu*, a “filosofia do diálogo”, de Buber. Mas por que propor tal aproximação? Porque a impossibilidade do diálogo mostrada no texto literário daquele confirma a necessidade do diálogo apresentada em *Eu e tu*, ou seja,

não há como falar da falta de diálogo na obra de Rawet sem associar com a filosofia do diálogo de Buber. Da mesma forma como não é possível deixar de notar que o pessimismo apontado nos contos tem como contrapartida o otimismo de Buber no que se refere à relação do homem com o outro e com Deus como pontos indissociáveis e atributos intrínsecos ao homem.

O cerne dessa obra publicada em 1923 é a tão citada frase: “Toda vida verdadeira é encontro” (BUBER, 1982, p. 7). Esse diálogo proposto por Buber envolve a relação entre os homens e entre estes e Deus, ou seja, há muito de ético e de religioso nessa filosofia, embora não haja aqui pretensão de se fazer um estudo em relação a esses dois pontos, mas apenas propor uma análise dos contos sob esse prisma, uma vez que é impossível negar a necessidade que o homem tem de se relacionar com o outro e de modo geral com um ser superior – Deus, dogma que perpassa todas as religiões.

Para Buber, além de um ser superior e divino fora do homem, há em cada pessoa um deus interior capaz de promover o encontro com esse Deus universal. Nos contos não há, especificamente, uma busca por esse Deus interior, mas há um diálogo de cada um dos personagens consigo mesmos, que Buber associa à incapacidade de dialogar com o outro. Ora, essa necessidade de suprir a ausência do outro aparece nos quatro contos, mesmo que seja circunstancial ou momentânea, e em todos há uma menção a Deus, seja direta seja indiretamente. Para Buber, “as linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no Tu eterno”, ou seja, em Deus. Ele afirma também que “os homens têm invocado o seu Tu eterno sob vários nomes” (BUBER, 1982, p. 87). Portanto, não há como falar da relação e do diálogo sem falar de Deus.

A ideia de que não há existência sem comunicação e diálogo e de que os objetos não existem sem que haja uma interação com eles parece consolidar-se quando se procura um viés entre a incomunicabilidade evidenciada nos contos de Rawet e a necessidade do diálogo defendida por Buber. As palavras-princípio, Eu-Tu (relação), Eu-Isso (experiência) demonstram as duas dimensões da filosofia do diálogo. O homem nasce com a capacidade de se inter-relacionar com seu semelhante, ou seja, com uma propensão a exercer sua intersubjetividade – relação entre sujeito e sujeito e/ou entre sujeito e objeto. O que Buber chama de relação entre o eu e o tu envolve o diálogo, o encontro e a responsabilidade entre esses dois sujeitos.

Na introdução de *Eu e tu*, Von Zuben explica:

Buber apresenta a palavra como sendo dialógica. A categoria primordial da dialogicidade da palavra é o “entre”. Mais do que uma análise objetiva da estrutura lógica ou semântica da linguagem, o que faria da palavra um simples dado, Buber desenvolve uma verdadeira ontologia da palavra, atribuindo a ela, como palavra falante, o

sentido de portadora de ser. É através dela que o homem se introduz na existência (BUBER, 2001, Introdução, p. 22).

Com a análise dos contos, percebe-se que a dificuldade com a língua foi um dos fatores que incapacitaram a manutenção de relações favoráveis ao diálogo dos personagens judeus de Rawet e, de maneira mais ampla, do povo judeu como um todo. A essa incapacidade do imigrante vem se somar a discriminação decorrente da etnia e da religião. Para relacionar as duas obras é preciso antes estabelecer a distinção que Buber faz entre o genuíno diálogo – “que não necessita de nenhum som, nem sequer de um gesto” – e o monólogo disfarçado de diálogo. A isso ele acrescenta que o diálogo se dá quando “cada um em sua alma volta-se para o outro de maneira que daqui por diante, tornando o outro presente, fala-lhe e a ele se dirige verdadeiramente. [...] O mais ardoroso falar de um para o outro não constitui uma conversação” (BUBER, 1982, p. 7-8).

Nas primeiras palavras do conto “O profeta”, pode-se notar a dificuldade do personagem em relação à língua do outro: “Lá embaixo correrias e *línguas estranhas*” (RAWET, 2004, p. 25, grifo nosso). Referindo-se novamente à dificuldade de comunicação com os outros membros da família, ele encontra um ponto de intercessão “entre” si, o irmão e a cunhada, pois somente os três dominam a língua de origem, provavelmente o ídiche: “Falar mesmo, só com este ou a mulher. Os outros quase não o entendiam” (idem, p. 27).

Assim, a ausência de diálogo leva o profeta a substituir a comunicação com o “outro” pelo hábito de falar sozinho: “Os outros julgariam caduquice. Ele bem sabia que não. O monólogo fora-lhe útil quando pensava endoidar. Hoje era hábito” (RAWET, 2004, p. 28). Nesse trecho, percebe-se a associação que o personagem faz entre o silêncio imposto no campo de concentração ao que ele vivencia agora na casa do irmão, o que o leva a dialogar consigo mesmo. Posteriormente, essa volta para dentro de si mesmo o fará emudecer completamente. Essa situação parece ser a representação do silenciar de qualquer imigrante ante a língua do outro. Para conviver não é preciso abdicar de sua especificidade, uma vez que o indivíduo experiencia a “relação” do lado do outro. Contudo, ao se considerar os contos sob esse prisma, é possível perceber que a alteridade, da forma como é colocada pelo narrador, não só não é respeitada como é repudiada, ou seja, não há o reconhecimento da alteridade. Isso acaba por gerar insatisfação “pessoal” e em relação ao “grupo”, como acontece com os personagens de Rawet.

Desse modo, o isolamento vivido pelo profeta no campo de concentração estende-se à convivência com os parentes, pois ambas as situações são fruto do preconceito e da intolerância ante as diferenças, embora a proporção não seja a mesma, apenas sua consequência – o

emudecimento. Impedido de dialogar em decorrência da situação em que se encontra, ao protagonista só resta retornar ao convívio dos que, como ele, sobreviveram à “noite mais escura” e que, da mesma forma, não conseguem narrar o inenarrável. No momento da partida, ele percebe novamente a impossibilidade do diálogo: “[...] encontrariam a carta sobre a mesa. E seriam inúteis os protestos, porque tardios” (RAWET, 2004, p. 30).

Buber afirmava que o homem, como ser solitário, é incompleto, só encontra sua complementariedade no seio da sociedade, pois é no outro que ele se depara com as prerrogativas de uma vivência equilibrada, ajustando-se o “eu” ao tu. Para ele, o homem procura ainda o Tu existencial e divino e encontra nas relações sua mais profunda essência e inquietude. Ao mostrar em “O profeta” a impossibilidade desse contato tendo em vista a hostilização sofrida pelo personagem, Rawet dá provas de que o conhecimento que tinha de Buber não era suficiente para creditar ao judeu uma solidariedade que ele mesmo não conhecia.

Para Buber (1982, p. 43), “o mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude. A atitude do homem é dupla de acordo com a dualidade das palavras-princípio que ele pode proferir”. Ou seja, para ele palavras-princípio é o par *eu-tu* e o par *eu-isso*. Não há como separar tais palavras, portanto uma só existe em presença da outra. Para ele, o eu sem o tu é apenas uma “abstração”. Ora, os contos confirmam essa ideia, pois os personagens, embora cheguem a conviver com os parentes, não mantêm um diálogo, apenas “falam” uns com os outros. Não há entendimento ou aceitação das diferenças, pelo contrário, estas parecem atrair a hostilidade.

Ainda na concepção de Buber, a solidão no sentido de afastamento do mundo material para purificação do espírito é necessária e essencial, pois é nela que o homem busca Deus e mantém com ele uma relação pura e absoluta “em que tudo está incluído na relação. Entrar na relação pura não significa prescindir de tudo, mas sim ver tudo no tu; não é renunciar ao mundo, mas sim proporcionar-lhe fundamentação” (BUBER, 2001, p. 89). Há no homem uma necessidade de ficar só, entretanto toda solidão extrema é prejudicial. Isso se confirma na vida dos personagens Ida, o profeta e gringuinho, ou seja, a ausência de vida social e de relacionamento com os outros, que Buber chama de compartilhar a vida (*idem*, p. 90).

Os contos parecem confirmar essa importância dada por Buber à inter-relação entre os homens como ser social, pois sua ausência tem como consequência a solidão e o silêncio, sempre presentes na obra desse contista. O obstáculo intransponível da língua não permite que os personagens de Rawet iniciem e mantenham a comunicação, tampouco que encontrem um espaço de convivência que permita aceitar essa e outras diferenças. Construir um lugar em

comum para sujeitos tão díspares é o grande desafio do narrador dos contos. Como alternativa, o diálogo com Deus e a busca pelo “outro” que existe em cada um.

Em sua introdução e notas à obra *Eu e tu*, Newton Aquiles Von Zuben assim se pronuncia: “A compreensão de *eu e tu* será completa quando for levada em consideração toda a influência da mística em geral (budismo, taoísmo, a mística alemã, a mística judaica) e, mais especificamente, do hassidismo” (BUBER, 2001, p. 7), corrente do judaísmo medieval surgida na Alemanha por volta de 1923. Desse modo, Buber avalia o universo da existência humana como experiência do relacionamento e da revelação de Deus na sua criatura e do homem como ser dialogal e inter-humano. Para ele não é somente outro homem que se torna um tu para mim – “pode ser um animal, uma árvore, até uma pedra, e através de todos esses, Deus, o Tu Eterno” (idem, p. 8).

Se o eu se realiza na relação com o tu, é preciso antes de tudo afirmar o seu eu para buscar o compartilhamento, pois toda ação engloba uma oferta e um risco (BUBER, 1982, p. 49). De qualquer modo, é preciso sempre apelar para os sentimentos:

O amor é uma força cósmica. [...] Amor é responsabilidade de um Eu para com um Tu: nisto consiste a igualdade daqueles que amam, igualdade que não pode consistir em um sentimento qualquer, igualdade que vai do menor ao maior, do mais feliz e seguro, daquele cuja vida está encerrada na vida de um ser amado, até aquele crucificado durante sua vida na cruz do mundo por ter perdido e ousado algo inacreditável: amar os *homens* (BUBER, 2001, p. 52).

A associação desse trecho com a vida do profeta deixa claro que antes de tudo faltou compreensão e o amor da família pelo personagem. Isso pode ser constatado no trecho: “Olha o ‘profeta’ aí! E caras de gozo gargalhando do capote suspenso na cadeira. Impossível” (RAWET, 2004, p. 29). Por trás do deboche, há certo repúdio dos parentes ao judaísmo tradicional, tendo em vista que eles já assimilaram a cultura do novo país e veem no parente tudo o que parecem tentar esquecer, pelo menos os costumes mais arcaicos. Em contrapartida, o personagem também dá mostras de que seu sentimento inicial sobre o acolhimento dos parentes se transformou com a convivência, pois usa a expressão “ligeiro engano” para mostrar como se equivocou (RAWET, 2004, p. 26).

Há nos contos outro fator essencial apresentado na filosofia de Buber: a fé em Deus. Apesar de o autor de *Contos do imigrante* ter declarado em algumas de suas entrevistas e ensaios ser ateu, isso não o impediu de colocar nas palavras de seu narrador e nos pensamentos de seus personagens, como ocorre com o profeta e com Ida, a fé num ser superior: “Só ficara intacta sua fé em Deus e na religião, tão arraigada, que mesmo nos transes mais amargos não

conseguira expulsar” (RAWET, 2004, p. 28). O alcance da fé é mostrado inclusive quando o profeta se recorda de cenas ocorridas no espaço do campo de concentração: “Rostos de angústia e preces evolando das cinzas humanas” (idem, p. 29). É essa mesma fé que o leva à sinagoga: “Daí suas idas constantes à sinagoga, apesar de todas as ressalvas que tem sobre o modo como as pessoas se comportam neste recinto” (idem, p. 26-27).

Da mesma forma, a opinião do contista sobre o filósofo Buber atesta a confiança que ele tinha nesse judeu até mesmo com relação à religião: “[...] creio que foi através de Buber que aprendi os primeiros elementos positivos do judaísmo. A experiência concreta só me havia mostrado os elementos negativos” (RAWET, 2008, p. 141). A construção que Rawet fez de o profeta atesta não só sua ligação com Buber, mas, acima de tudo, às ideias que aquele defendia sobre o judaísmo ortodoxo. Em “O profeta” não há a negação da importância do diálogo tanto na relação do eu com o outro como na relação do homem com Deus, mesmo quando ele o considera impossível.

Para Buber (2001, Introdução, p. 22), alguns ensinamentos do hassidismo são essenciais: “Foi por amor que o mundo foi criado e é através dele que será levado à perfeição. O temor de Deus é somente uma porta que leva ao amor de Deus, que ocupa lugar central na relação entre Deus e o homem. Deus é amor, é a capacidade de amar, é a mais profunda participação do homem em Deus”.

Nos contos, a religiosidade dos personagens expressa o sentimento em relação a Deus. Ida e o profeta depositam fé em Deus mesmo nos momentos mais difíceis de suas vidas. O profeta chega a dizer que a fé o ajudou a suportar o sofrimento “na noite mais escura”. Judith também demonstra essa fé, embora se relacione com a religião com menos intensidade em razão de seu afastamento da comunidade. Afinal, não há como separar a família e a religião da imagem da mulher judia.

Em “A prece”, ao expressar sua fé, Ida transmuta sua oração em gritos de revolta e se faz notar pelas crianças e pelos outros moradores do casarão. Todavia, essa quebra do silêncio de ambos os lados não faz com que os daqui notem a situação extrema a que chegou ante a solidão ao tombar a cabeça sobre a mesa.

Em um dos trechos de *Eu e tu*, Buber (2001, p. 76) diz que “o dogma do curso inelutável das coisas não deixa, porém, lugar à liberdade, nem para a revelação mais concreta, aquela cuja força serena modifica a face da terra: a conversão”. E completa: “A única coisa que pode vir a ser fatal ao homem é crer na fatalidade, pois esta crença impede o movimento da conversão”. Para ele, a crença na fatalidade é falsa desde o princípio, pois o homem é capaz de mo-

dificar seu destino. Considerando-se esse aspecto é possível fazer uma aproximação com Judith, que arbitra sobre sua própria vida e não se permite ser refém do destino, pois faz suas escolhas e traça seu futuro mesmo tendo de se interpor contra as imposições familiares e os ditames da comunidade judaica.

O caso de Ida em relação ao diálogo parece ser o mais difícil dos quatro contos, pois ela sequer tem com quem falar o ídiche, pois nem convive com a comunidade judia nem tem família. Para isso, não há em *Eu e tu* conceitos abstratos. O que se coloca na obra é a experiência existencial tomada em sua acepção mais pura, pois ela é uma reflexão sobre a existência humana, com seus paralelos e paradoxos. Para o autor, são três as esferas nas quais o mundo da relação é construído:

A primeira é a vida com a natureza, onde a relação permanece no limiar da linguagem. A segunda esfera é a vida com os homens, onde a relação toma forma de linguagem. A terceira é a vida com os seres espirituais, onde a relação, embora sem linguagem, gera a linguagem. [...] Entre as três esferas uma se destaca: é vida com os homens. Aqui a linguagem se completa como sequência no discurso e na réplica. Somente aqui, a palavra explicitada na linguagem encontra sua resposta. Que ninguém tente debilitar o sentido da relação: relação é reciprocidade (BUBER, 2001, p. 103-104).

O homem existe como ser na mesma proporção em que convive com o outro, sendo o “entre”, o “intervalo” o lugar da revelação da palavra proferida pelo ser. “O evento ‘acontece’ em virtude do encontro ‘entre’ o eu e o tu na reciprocidade da ação totalizadora” (BUBER, 2001, p. 29). Desse modo, esse relacionamento se caracteriza por uma coerência no espaço e no tempo. “A tarefa a que Buber se impôs foi buscar um meio para recuperar a relação entre homem, Deus e mundo, tornando de novo possível o diálogo entre Deus e o homem” (BUBER, 2001, Introdução, p. 36).

Segundo Buber, toda ação engloba uma oferta e um risco. Se o eu se realiza na relação com o tu, é preciso antes de tudo afirmar o seu eu para buscar o compartilhamento. Nas palavras de Buber (2001, p. 49): “Toda vida atual é encontro”. Os contos permitem então essa aproximação com o pensamento de Buber, em especial quando mostram que a desestruturação familiar é resultante desse desencontro entre os personagens e aqueles que o rodeiam. Se o grande empecilho é a falta de diálogo, é preciso encontrar alternativas para que este se realize.

Seguir o que professa Buber quando diz que “amor é responsabilidade de um Eu para com um Tu” não é a tônica da família do profeta, pois sequer o tratam com o respeito que merece por ser mais idoso. Além disso, não há demonstrações de amor, o entusiasmo inicial se deveu apenas à curiosidade que desperta um objeto estranho. E isso era exatamente o que

ele representava: um “estranho”. Já nesse episódio se concretiza o repúdio em relação a ele, culminando com sua exclusão do grupo, que não o vê como igual.

Para Buber, a necessidade de contato acompanha o ser humano desde seu nascimento até chegar à necessidade de reciprocidade. Portanto, a incomunicabilidade, o silêncio diante do tu, não é um processo natural do homem, que possui duas zonas claramente delimitadas, as instituições e os sentimentos:

As instituições são o “fora”, onde se está para toda sorte de finalidades, onde se trabalha, se faz negócios, se exerce influência, se faz empreendimentos, concorrência, onde se organiza, administra, exerce uma função, se prega; é a estrutura mais ou menos ordenada e aproximadamente correta na qual se desenvolve [...] o curso dos acontecimentos. Os sentimentos são o “dentro”, onde se vive e se descansa das instituições. [...] aí o homem usufrui sua ternura, seu ódio, seu prazer e sua dor, quando esta não é muito violenta. [...] As instituições são um fórum complexo, os sentimentos são um recinto fechado, mas rico em variações (BUBER, 2001, p. 68).

Rawet expõe ainda em “O profeta” como a comunidade judia pode ser opressora, pois nada justifica no conto a maneira com a qual os parentes tratam o personagem, mesmo quando se considera que a separação entre eles fora prolongada: mais de 30 se passaram desde que vira a família pela última vez. Diante das dificuldades que encontra ao morar com os parentes, emudece, ou seja, não mantém relação ou diálogo com ninguém. Seu isolamento é total como se já não bastasse tudo o que tinha passado antes, na noite escura.

Na construção feita pelo autor dos contos aqui analisados, tudo converge para o adensamento do preconceito reiteradamente exposto, inclusive em relação aos membros da família ou aos parentes, como é o caso apresentado em “O profeta” e em “Judith”. “Para realizar plenamente o seu eu, o homem precisa entrar em relação dialógica com o mundo – ele precisa dizer tu ao outro. É preciso perceber e aceitar o outro na sua totalidade, na sua unidade e sua unicidade. É preciso que ele se torne presença para mim” (BUBER, 1982, p. 8). Para os parentes, a presença do profeta vai acentuar o lado negativo de tudo o que eles procuram negar com a assimilação, o que se confirma no apelido debochado – “profeta”. Na impossibilidade de manter o convívio, o protagonista do conto, sentindo-se excluído, “à margem”, vê-se novamente impelido a se afastar.

O contexto construído pelo contista também não dá margem ao diálogo no conto “Gringinho”, e isso vai afetar profundamente a criança, porque tal fato não ocorre só com os colegas do bairro, mas estende-se à professora e aos colegas de escola e alcançará inclusive seu lar, pois a mãe ocupada com os afazeres não manterá com o filho uma relação mais próxima, o que o impede inclusive de desabafar sobre o ocorrido na escola. Nesse caso, ser con-

siderado o “outro” não apenas confirma a diferença e põe em foco a não aceitação, mas impede a criança de se autoafirmar e de amadurecer suas relações interpessoais. Ele sofre todos os tipos de preconceito devido à sua condição de imigrante, mas o conto deixa uma incógnita com relação ao futuro que dá margem a um contato à proporção que ele crescer.

Em “Judith”, a impossibilidade de diálogo não é provocada pela língua, mas pelo preconceito. A comunicação com a família é totalmente interrompida. Mas Judith tenta no encontro com a irmã encontrar não apenas o diálogo, mas também os sentimentos de uma sincera acolhida: “À afinidade existente juntar-se-ia uma outra que não a palavra mas só o sentimento reproduz” (RAWET, 2004, p. 38). No entanto, a isso se sobrepõe a decepção: “Visão aterradora da inutilidade da visita” (ibidem). No caso de Judith, apesar dos problemas que enfrenta, ela demonstra estar receptiva ao diálogo, pois procura a irmã. O diálogo não se concretiza porque a irmã se mostra impermeável aos seus sentimentos. A não aceitação pelos pais e pela irmã de sua escolha impedirá a comunicação, a ponto de tornar sua presença desnecessária no círculo familiar. Daí o novo afastamento das irmãs, que agora prenuncia ser definitivo. Para Judith, a esperança está no convívio com o filho, inclusive com sua intenção de fazê-lo compreender suas decisões e quem era o pai.

A importância do diálogo levantada por Buber atribui aos princípios dialógico e monológico significação nos contos em face da problemática existencial que afeta os seres humanos em sua busca interior e em suas relações com os outros. Se o mundo é múltiplo para o homem, as atitudes que este pode apresentar também são. O encontro de duas pessoas tem primazia sobre a relação cognoscitiva do homem com o mundo, sendo o fenômeno da relação descrito por Buber com o emprego de vários termos: diálogo, relação essencial, encontro.

Enfim, ao se analisar a dificuldade de comunicação de cada personagem, percebe-se que a filosofia de Buber é, sem sombra de dúvida, um ensinamento capaz de promover o diálogo entre as pessoas, e, no caso em questão, entre os personagens e entre eles e o Tu eterno, mas se comunicar e se fazer ouvir no contexto analisado necessitaria antes de tudo de aceitação das diferenças, de predisposição de cada um dos integrantes do grupo.

O profeta, diante das dificuldades que encontra ao morar com os parentes, emudece, ou seja, não mantém diálogo com ninguém. Faz parte do grupo, mas ao mesmo tempo não faz, pois se considera diferente deles e eles reciprocamente o veem com estranhamento, pois a assimilação de uma nova cultura por parte do irmão e dos sobrinhos gerou um distanciamento tão intenso que ele mesmo não se reconhece como pertencente ao grupo, embora só fazendo parte desse grupo é que ele sofreria as consequências desse pertencimento. A intolerância dos

não judeus vivida por ele no passado repete-se agora com a intolerância que vivencia em seu próprio grupo familiar. Seu isolamento, pode-se dizer, é total, como se já não bastasse tudo o que tinha passado antes. Seus parentes o veem como alguém de fora do grupo, pois não se identificam com ele. A construção de uma identidade partilhada e o estranhamento visto como diferença é rotina na vida dos imigrantes. Os conflitos são decorrentes dessas diferenças entre supostamente “iguais”. Essa desunião repete-se na comunidade judaica.

Ainda com relação à obra *Eu e tu*, Von Zuben, seu tradutor, introdutor e responsável pelas notas, diz que se buscarmos ver a obra, por um lado, como um ensaio filosófico no sentido técnico do termo, tentando rever a falsidade ou a verificabilidade de um argumento ou de uma afirmação, teremos motivo para uma crítica arrasadora; se, ao contrário, “estivermos atentos e dispostos a ouvir, dialogar, então veremos que a questão antropológica nos confronta, nos provoca, nos arrebatada para o sentido do paradoxal” (BUBER, 2001, p. 40-41).

Para os personagens de Rawet é impossível se comunicar e se fazer ouvir, pois o processo dialógico necessariamente envolve a fala e a veiculação entre transmissor e receptor, o que não ocorre na construção feita pelo autor nos contos. A incomunicabilidade, portanto, é ponto-chave nos contos e responsável por desencadear os conflitos em que se envolvem os personagens, seus parentes e os que os circundam. A ausência do diálogo dificulta os relacionamentos e afasta tanto os “iguais” como os “diferentes”.

O profeta e Ida são os personagens que menos se relacionam com os outros em razão de suas experiências de vida, da inadaptabilidade que desenvolvem e da baixa receptividade dos outros em relação a eles. Sem conseguir manter o diálogo, pois não dominam a língua, são completamente solitários e descrentes em relação ao outro.

Embora se possa reconhecer que os personagens buscam se comunicar, nos quatro contos eles se situam num universo próprio, construído para dar conta desse contato superficial. Assim, é possível afirmar que nos contos analisados o diálogo não se concretiza. Falta o que Buber defendia como essencial na vida de qualquer pessoa. Assim, apesar da admiração por Buber, em nenhum dos contos o diálogo se realiza, ou seja, as tentativas dos personagens de se comunicarem são completamente frustradas, o que reforça a importância deste na vida de cada um deles.

Com os contos, a história de cada personagem permite alcançar o anonimato de muitos que certamente enfrentaram as mesmas dificuldades. A literatura sobre imigração tem em Rawet uma escrita diferenciada, que destaca a perspectiva de grupos hostilizados, discriminados, marginais, mas com capacidade de se afirmar em outra nação após o trauma da imigra-

ção. Judeus ou não, todos tiveram de se adaptar. O encontro com o “outro” mostra a dupla natureza do imigrante: opressor e oprimido, pois, na maior parte das vezes, não há aceitação de ambas as partes, o que acentua a diferença.

### 3.8.1 A língua como o grande empecilho ao diálogo

Em quatro dos dez contos de *Contos do imigrante* é destacada a problemática da incomunicabilidade e do “outro” na vida do imigrante judeu. O mundo expresso pelo narrador nesses contos é composto por judeus pobres, em contrapartida ao estereótipo que se tem do judeu, ou seja – abastado, próspero e avaro. A situação daqueles que aqui se encontravam era muito diferente, pois para conseguir chegar ao país tinham usado todos os seus recursos.

O narrador fornece algumas informações e omite outras, ou apenas as insinua. O terror nesses campos era tanto que nunca acreditariam no que tinha sido feito. Difícil entender: por que ninguém disse “basta”? É em “O Profeta” que essa representação toma forma. Apesar de não ter vivido pessoalmente o holocausto e os traumas da guerra, Rawet usa a memória coletiva – lembranças em comum –, ou seja, a memória dos outros. Os fatos históricos ajudam a legitimar seus contos.

A incomunicabilidade do profeta e de Ida, protagonistas dos dois contos, é total. O primeiro, embora viva no seio da família, não consegue partilhar seu sofrimento e, quando o partilha, sente-se completamente incompreendido, pois os outros nem viveram o sofrimento da guerra nem tentaram entendê-lo. Não há em momento algum o sentimento de empatia. Ao contrário, há entre os personagens um distanciamento que não permite a relação entre eu e tu proposta por Buber na obra *Eu e tu*. A mesma situação é vivida por Ida. Incompreendida pelos conhecidos que a receberam ao chegar ao país, isola-se em seu quarto no cortiço onde vive. Os vizinhos não a aceitam e não têm com ela vínculo algum. Só restam a Ida a solidão e as orações. Sem conseguir o diálogo tão necessário entre si e os outros, busca na religião o diálogo com Deus, considerado por Buber o Tu eterno. Contudo, mesmo para Ida essa relação vai se modificar de “quase sempre orava baixinho”, hoje “o grito da reza era uma imprecisão”, o que testemunha seu desespero, pois “com as mesmas palavras, gritava, ofendia” (RAWET, 2004, p. 34).

A completa incomunicabilidade que vitima os protagonistas de “O profeta” e “A prece” só aparece no decorrer da narrativa, pois quando da chegada do profeta e de Ida ao novo

país seus relatos despertavam interesse. Entretanto, com o passar do tempo, suas exposições deixam de ter importância, como se pode ver em “O profeta”, por exemplo:

[...] ouviram-no das primeiras vezes e não faltaram lágrimas nos olhos das mulheres. Depois, notou-lhes aborrecimento, enfado, pensou descobrir censuras em alguns olhares e adivinhou frases como estas: “Que quer com tudo isso? Por que nos atormenta com coisas que não nos dizem respeito?” [...] Não tardou que as manifestações se tornassem abertas, se bem que mascaradas.

O senhor sofre com isso. Por que insiste tanto? (RAWET, 2004, p. 28).

E em outro trecho: “[...] principiou a narrar o que havia negado antes. Mas agora não parecia interessar-lhes” (RAWET, 2004, p. 28).

É possível perceber nos contos que os personagens buscaram formas alternativas para se fazer aceitar, mas nada pareceu ajudar: “Inútil. A barreira da língua, sabia-o, não lhe permitiria mais nada” (RAWET, 2004, p. 26). O lado negativo é sintomático em Rawet e é visível na discriminação sofrida pelos seus personagens judeus. Conforme Chiarelli (2007, p. 105): “Rawet presume a impossibilidade da compreensão do outro em sua irreconciliável diferença”.

Assim, se se considerar que, segundo Buber, o homem (eu) só existe na medida em que diz tu ao outro, aceitando-o irrestritamente em sua diferença, com a totalidade do seu ser, sendo da mesma forma aceito pelo outro, os contos mostram que essa aceitação não se concretiza, pois não há em relação aos personagens qualquer tipo de aceitação. Enfim, a construção que Rawet faz nos contos de personagens formados por heranças díspares e dissonantes, sem domínio do idioma do país para o qual imigraram e, acima de tudo, discriminados pela língua, pela religião e pela etnia demonstra a impossibilidade do diálogo para o imigrante judeu no contexto descrito por ele.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Os temas importam pouco;  
é a maneira por que são tratados  
que merece consideração.*

**Mario Praz**

Pode-se perceber com a leitura dos contos que a *incomunicabilidade* é uma decorrência das situações a que o autor submete seus personagens judeus: holocausto, guerra, perdas, relacionamentos conturbados. Considerando-se o contexto das quatro narrativas, é possível afirmar que o diálogo é irrealizável, o que parece confirmar a ideia de Rawet de que a filosofia do diálogo de Buber é uma utopia. Mas não é bem isso o que ocorre. Ao contrário, a construção feita pelo autor ressalta a importância do diálogo na vida desses personagens e que sua ausência desencadeia todo tipo de conflito. Sobre as relações humanas, os personagens rawetianos mostram-se descrentes. Em *Contos do imigrante*, Rawet não promove o diálogo entre os personagens, entretanto se pode ver nas entrelinhas sua crença na acepção de Buber sobre o diálogo, uma vez que ele mostra o quanto a falta deste dificultou a vida do imigrante judeu. Nos contos há um sentido de incompletude subjacente, de algo mais a dizer, mas suas considerações sobre a vida nas entrelinhas do texto evidenciam a atração que a filosofia buberiana exercia sobre ele.

A solidão e a incomunicabilidade se agigantam na construção que Rawet faz da vida dos personagens. Como imigrante judeu-polonês, o autor oferece ao narrador a oportunidade de expor as dificuldades enfrentadas por pessoas das mais diversas idades e situações socioeconômicas que tiveram de abandonar seu país e procurar outro lugar para viver premidos por circunstâncias que fugiam ao seu controle. De certa forma, Rawet encontrou na literatura uma maneira de expressar sua indignação com os tormentos provocados pelo holocausto e pela imigração, além de mostrar que o contexto social e as diferenças étnicas, religiosas e linguísticas formavam uma barreira num primeiro momento entre os de fora e os “outros”, principalmente para o imigrante judeu, com hábitos, costumes e fala muito diferentes. Posteriormente, muitos imigrantes assimilaram, num processo natural, a cultura do novo país, sem esquecer ou abandonar suas tradições.

Buber era um judeu admirado por Rawet, que via em suas intenções um lado positivo do hassidismo e do respeito às tradições. Contudo, em seus contos Rawet não mostra ser pos-

sível o diálogo entre pessoas tão diferentes, conforme acontece especificamente nesses quatro contos, ou seja, na vida do profeta, de Ida, Judith e gringuinho.

Impressa em 1956, a obra foi construída por meio do olhar de alguém muito próximo da realidade do imigrante. Ao escritor veio somar-se a experiência como imigrante judeu. Como observador arguto, o autor põe a nu o ser humano diante das adversidades, seja homem ou mulher, criança ou idoso, pobre ou abastado, esperançoso ou descrente.

Os contos selecionados são os que mostram com mais clareza a inadaptação do imigrante judeu, conseqüentemente, a incomunicabilidade dela decorrente. O olhar do “outro” está sempre presente nesse mundo de conflito e dificuldades. Judeus assimilados culturalmente ou não, todos têm algo a dizer, mas preferem calar ou ser monossilábicos. Rawet propõe, por um lado, a construção de uma “literatura brasileira de imigração”, e, por outro, a construção de personagens que, por não conseguirem manter o diálogo, falam consigo mesmos. Seus relacionamentos não permitem que partilhem a dor, aprisionados numa batalha sem trégua com a solidão e o silêncio. *Contos do imigrante* delinea a realidade do povo judeu, que é visto como “o outro”. Na escrita de Rawet vê-se o paradoxo vivido por esse tipo de imigrante entre silenciar e falar, pois ambos são campos insondáveis.

Rawet encanta e às vezes desencanta. Não ele mesmo, mas a ideia que se fazia à época do estrangeiro, do outro. Ele tenta mostrar que a alteridade é feita de aceitação ou de rejeição, uma vez que ser indiferente é impossível, pois ao imigrante está atrelado o senso de julgamento e justificação, representado pelo afastamento de seu território e pela imigração, sendo esta vista não como escolha, mas como necessidade.

No pano de fundo dos quatro contos – o processo migratório –, Rawet apresenta o judeu ora como vítima, em especial o profeta, Ida e gringuinho, que perderam entes queridos em decorrência do antissemitismo, ora como um povo em conflito, inclusive com os seus, como se pode perceber no contexto do conto “Judith”. A história de Judith passa por outra dimensão: ela teve oportunidade de usar seu livre-arbítrio para escolher com quem se casar, apesar de o preconceito, como consequência desse ato, não ter justificativa.

O narrador não enaltece ou critica o povo judeu ou os personagens dos contos, mas expõe as dificuldades causadas pela língua e pela incomunicabilidade para a adaptação ao novo contexto. A análise dos contos pôs em evidência ainda a dificuldade de adaptação e de comunicação, embasada pela filosofia contida em *Eu e tu*, que reforça a necessidade do diálogo, tendo em vista que com ele o conflito não seria evitado, mas certamente seria amenizado.

Apesar de Rawet não ter vivenciado pessoalmente a dramática experiência da Segunda Guerra Mundial, muito lhe foi transmitido pela memória dos outros, ou seja, a memória herdada da comunidade judaica à qual pertencia. Contudo, a dor foi tão intensa que muitos dos judeus que sobreviveram aos campos de concentração, ou de extermínio, não conseguiram narrar sua vivência. Faltavam-lhes palavras para traduzir o inenarrável.

Em *Contos do imigrante*, o silêncio é espaço de dor, pois os personagens, cada um a seu modo, sofrem com a solidão e a incomunicabilidade, o preconceito e a marginalização. Tudo lhes é estranho no novo país.

O entrelaçamento entre passado e presente é uma constante na vida dos personagens e faz da memória fator de instabilidade e desagregação. Nada é por acaso nos contos: nem no título de cada um nem nos nomes judeus, muito menos na temática desenvolvida num viés particular, subjetivo. O entrelaçamento entre passado e presente repercutiu na vida dos personagens, dos mais velhos até a jovem e a criança. Em “O profeta” e “A prece” o passado é o grande empecilho. Ida e o profeta encontram na fé a força necessária para atenuar os traumas da guerra, mas não há como fugir das lembranças, que teimam em reaparecer. Os personagens dos dois outros contos – Judith e gringuinho –, embora mais jovens, debatem-se entre um presente de sofrimento e um futuro incerto. Embora não tenham vivido diretamente o holocausto, convivem com a intolerância e o preconceito como consequência da imigração e da alteridade. O peso do passado, com seu sofrimento e cicatrizes, impede os personagens de tentarem uma mudança. Só Judith, que não vivenciou a guerra, nem direta nem indiretamente, será capaz de alterar essa realidade, se não para si, ao menos para o filho recém-nascido e órfão de pai.

Nessa mistura de história e literatura promovida em seus contos, Rawet mostra que para os personagens o passado não pode ser esquecido, até porque impossível. Seduzido pelo sofrimento de seu grupo de origem, Rawet fez dele o foco de sua escrita, como representação dos muitos gringuinhos, judiths, idas e profetas – ou quaisquer outros nomes que lhes sejam dados – que sofrem ou sofreram com a discriminação. Sua prosa dá voz aos desfavorecidos: em “Judith”, ao trabalhador; em “O profeta” e “A prece”, aos que sofreram na guerra e viveram de perto os tormentos do holocausto; em gringuinho, a criança que não escapa ao preconceito. Os quatro protagonistas dos contos sentem a falta de reconhecimento de sua alteridade o impedimento ao que Buber chamava de *encontro*.

A representação do profeta feita por Rawet não envolve o número de judeus eliminados nos campos de concentração, vai muito além, pois mostra as mazelas herdadas do holo-

causto mesmo depois de decorridos mais de trinta anos. Os contos ressaltam essa problemática, que se desenvolve num crescendo, da célula menor, o indivíduo, até a maior, um povo ou uma nação.

Sua obra, ainda muito desconhecida do leitor brasileiro, tem sido redescoberta nos últimos vinte anos. O resgate dos contos e das novelas de Rawet realizado em 2004 pelo crítico e estudioso André Seffrin por um lado atesta a importância da obra desse autor na literatura brasileira, por outro levanta a questão do quanto ainda pode ter sido relegado ao esquecimento, tanto deste autor como de outros que por aí transitam sem vez no mundo editorial.

Contextualizar Rawet na literatura brasileira não é proposta difícil, pois a temática da imigração e da alteridade a cada dia se renova e está sempre presente. Ela surge hoje com nova roupagem e avança por caminhos ainda desconhecidos, mas não parece arrefecer.

Quanto às obras literárias, estas são reescritas, mesmo inconscientemente, pelas sociedades, que as leem, e essa leitura está condicionada à formação e à intenção desse grupo. Assim, a produção de Rawet está sendo lida, relida e assimilada de forma diferente da do período em que foi produzida, pois o contexto é necessariamente outro, mas sua literatura põe em relevo as angústias da convivência, da qual o indivíduo não tem como se furtar. A respeito da produção desse autor, ressalta Chiarelli (2007, p. 41):

Desse lugar marginal que Rawet ocupa durante muito tempo em relação à literatura brasileira pode se perceber um movimento de redescoberta de sua obra a partir dos anos 90, em que começa a ser relido, comentado e até mesmo cultuado anonimamente por aqueles que tiveram contato com seus livros. Trabalhos acadêmicos passam a discutir a prosa rawetiana, comunicações em congressos de literatura proliferam, enquanto artigos de jornal e resenhas buscam representá-lo ao público leitor. É interessante notar que, de um lugar marcado pela marginalidade e pela dissidência, Rawet passa lentamente a receber mais e mais atenção, sendo praticamente alçado ao lugar de autor *cult*. Movimento que não deixa de ser irônico, mas compreensível dentro de um contexto da cebralização da figura do escritor na sociedade contemporânea.

Desse modo, a construção que Rawet fez de seus personagens em *Contos do imigrante* permitiu a promoção do diálogo entre esta obra e a filosofia do diálogo de Martin Buber difundida em *Eu e tu*. Ambas tratam do diálogo, mas sob pontos de vista opostos. Numa mescla de identidade, memória e imigração, os contos traduzem em palavras ou na ausência destas o conflito vivenciado por imigrantes judeus ante a discriminação e as consequências da falta de comunicação no contexto em que se encontram. A análise feita nesta dissertação buscou encontrar um meio-termo entre o pessimismo de Rawet e o otimismo de Buber e tentou mostrar

ser possível o diálogo entre “nós” e os “outros”, embora ele não se realize em nenhum dos contos.

Apesar de se contrapor às ideias de Buber, Rawet acaba reforçando a necessidade de se promover o diálogo, pois este se mostra essencial também na vida dos personagens rawetianos, que se sentem frustrados com a ausência de comunicação e de compartilhamento das dificuldades que a vida impõe. A falta de diálogo nos contos é cheia de significados e repercute nos personagens por meio de uma incompletude subjacente.

No Brasil, o processo migratório não se deu de forma tumultuada, ocorreu dentro da normalidade possível à época em que os contos foram produzidos, o que permitiu a interação social e étnica de indivíduos muito diferentes, além de proporcionar a produção de uma literatura promissora.

Antes de tudo, estudar a obra de Rawet é incluí-lo numa literatura destituída de preconceitos. Seffrin, Chiarelli, Seligmann-Silva, Tonus e Kirschbaum são alguns dentre tantos que tentaram promover o diálogo em torno desse autor. Assim, que este não seja apenas mais um trabalho sobre Rawet, mas desperte mais interesse por sua obra, campo fértil para estudar a literatura da imigração. Rawet divergiu de sua comunidade judaica em vários pontos e no modo de proceder, mas certamente compartilhou com ela a tentativa de não deixar que os horrores da guerra fossem esquecidos nem minimizados.

## REFERÊNCIAS

### *Corpus literário*

RAWET, Samuel. “O profeta”; “A Prece”; “Judith” e “Gringuinho”. **Contos do imigrante**. In: SEFFRIN, André (Org.). **Contos e novelas reunidos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

### **Outras obras do autor**

RAWET, Samuel. **Ensaios reunidos**. Organização de Rosana Kohl Bines e José Leonardo Tonus. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

\_\_\_\_\_. **Samuel Rawet: ensaios**. Organização de Saul Kirschbaum. Brasília: LGE, 2007.

### **Aporte teórico e crítico**

ADORNO, Theodor W. Educação após Auschwitz. **Educação e emancipação**. 3. ed. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 2003. p. 119-138.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo**. Lisboa: Edições 70, 2005.

ANDRADE, Leo Agapejev de. O desencontro literalizado: Samuel Rawet e o hassidismo de Martin Buber. **Revista Criação & Crítica**, São Paulo, n. 2, p. 17-24, 2009. Revista da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais da Universidade de São Paulo.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 6023**: informação e documentação: referências – elaboração. Rio de Janeiro, 2002.

\_\_\_\_\_. **NBR 6027**: informação e documentação: sumário – apresentação. Rio de Janeiro, 2003.

\_\_\_\_\_. **NBR 10520**: informação e documentação: citações em documentos – apresentação. Rio de Janeiro, 2002.

AUERBACH, Erich. **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001. (Coleção Estudos. Dirigida por J. Guinsburg).

BARTHES, Roland et al. 5. ed. **O prazer do texto**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1999.

\_\_\_\_\_. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: BARTHES, Roland. **Análise estrutural da narrativa**. Tradução de M. Z. Barbosa Pinto. Petrópolis: Vozes, 1971, p. 19-60.

\_\_\_\_\_. **A câmara clara: nota sobre a fotografia**. 2. ed. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994 (Obras escolhidas, v. 1).

\_\_\_\_\_. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: ADORNO et al. **Teoria da cultura de massa**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 221-254.

BERND, Zilá [et al.]. **Dicionário das mobilidades culturais**: percursos americanos. Porto Alegre: Literalis, 2010.

BUBER, Martin. **Eu e tu**. Tradução do alemão e introdução e notas de Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.

\_\_\_\_\_. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 1982 (Coleção Debates).

CANDIDO, Antonio. **Iniciação à literatura brasileira**. 5. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2007.

\_\_\_\_\_. **A educação pela noite e outros ensaios**. São Paulo: Ática, 1989 (Série Temas, v. 1).

CHIARELLI, Stefania. **Vidas em trânsito**: as ficções de Samuel Rawet e Milton Hatoum. São Paulo: Annablume, 2007.

CORDEIRO, Hélio Daniel. **O que é judaísmo**. São Paulo: Brasiliense, 1998.

CORTEZ, Claudia Quiroga. Vidas y lugares en tránsito: memorias de inmigrantes en la literatura latinoamericana contemporánea. **Revista Cerrados**, n. 27, v. 18, p. 47-60, 2009.

COUTINHO, Afrânio (Dir.); COUTINHO, Eduardo de Faria (Co-dir.). **A literatura no Brasil**. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986. p. 117-136; p. 270-272.

ECO, Umberto. **Interpretação e superinterpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 1993 (Coleção Tópicos).

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

FAUSTO, Boris. Imigração: cortes e continuidades. In: SCHWARCZ, Lília (Org.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, v. 4. p. 16-61.

FONTANARI, Rodrigo. **Breves anotações pontuais sobre A câmara clara**. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 8º Congresso LUSOCOM. Disponível em: <conferencias.ulsofona.pt/index.php/lusocom/8lusocom09/.../62>. Acesso em: 20/11/2012.

FONTENELLE, André; COHEN, David; MENDONÇA, Martha et al. O que foi o Holocausto: O genocídio nazista matou 6 milhões de judeus. **Revista Época**, p. 74-75, 14 fev. 2008.

GALVÃO, Walnice Nogueira. Forasteiros. **Desconversa**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.

GUINSBURG, Jacó. Os imigrantes de Samuel Rawet. **Paratodos**, n. 30, ano II, ago. 1957.

\_\_\_\_\_. **Motivos**. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura/Comissão de Literatura, 1964.

- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2006.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 9. ed. Rio de Janeiro: DP e A Editora, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Organização Liv Sovik; Tradução de Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009 (Humanitas).
- \_\_\_\_\_. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomas Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 103-133.
- HAMBURGER, Kate. **A lógica da criação literária**. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- IGEL, Regina. **Imigrantes judeus: escritores brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- LEITE, Ligia Chiappini Moraes. **O foco narrativo**. 7. ed. São Paulo: Ática, 1994.
- LEVI, Primo. **É isto um homem?** 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Os afogados e os sobreviventes**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- NASCIMENTO, Larissa Silva. **Para além das cercas de arame farpado: o Holocausto em *Maus*, de Art Spiegelman, e em *Os emigrantes*, de W. G. Sebald**. 112 f. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Departamento de Teoria Literária e Literaturas, Universidade de Brasília, Brasília, 2012.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **Nós e eles: relações culturais entre brasileiros e imigrantes**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- PARANHOS, Ana Lúcia Silva. Des(re)territorialização. In: BERND, Zilá (Org.). **Dicionário das mobilidades culturais: percursos americanos**. Porto Alegre: Literalis, 2010.
- PATERSON, Janet. Pensando o conceito de alteridade hoje. **Revista Aletria**, Minas Gerais, v. 16, p. 13-19, jul.-dez. 2007. Disponível em: <[www.lettras.ufmg.br/.../aletria%201601-entrevista-janetpaterson.pdf](http://www.lettras.ufmg.br/.../aletria%201601-entrevista-janetpaterson.pdf)>. Acesso em: 14/09/2012.
- PRADO, Paulo. **Retratos do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira**. São Paulo: Ibrasa; Brasília: INL, 1981 (Biblioteca Estudos Brasileiros, v. 3).
- REIS, Luiz Carlos Menezes dos. **Deslocamentos e temporalidades: o contato possível em Samuel Rawet**. Tese (Doutorado em Literatura) – Departamento de Teoria Literária e Literaturas, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.
- RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- RICUPERO, Rubens. Alcântara Machado: testemunha da imigração. **Leitura**, São Paulo, n. 5, ano 19, p. 24-31, 2001. Edição especial. Publicação cultural da Imprensa Oficial do Estado.
- SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SARAMAGO, José. O autor como narrador. **Revista Cult**, dez. 1998.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado**: cultura da memória e guinada subjetiva. Tradução de Rosa Freira d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Literatura de testemunho. **Revista Cult**, n. 23, p. 39-47, junho de 1999.

\_\_\_\_\_. Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento. In: SELIGMANN-SILVA, M. (Org.). **História, memória, literatura**: o testemunho na era das catástrofes. Campinas: Editora da Unicamp, 2003. p. 59-89.

\_\_\_\_\_. Testemunho e a política da memória: o tempo depois das catástrofes. **Projeto História**, n. 30, 2005. p. 31-78.

SILVA, Tomaz Tadeu (Org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2009).

SOUZA, Licia Soares de. Deriva. In: BERND, Zilá (Org.). **Dicionário das mobilidades culturais**: percursos americanos. Porto Alegre: Literalis, 2010.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Sistemas de Bibliotecas. **Normas para apresentação de documentos científicos**. Curitiba: Editora da UFPR, 2007 (Volume 2: Teses, dissertações, monografias e outros trabalhos acadêmicos).

VIEGAS, Waldyr. **Fundamentos lógicos da metodologia científica**. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007.

VON ZUBEN, Newton Aquiles. Introdução, tradução do alemão e notas. In: BUBER, Martin. **Eu e tu**. São Paulo: Centauro, 2001.

WALDMAN, Berta. **Entre passos e rastros**. São Paulo: Perspectiva, 2003.