

O grande peixe: monstrosidade e punição no Livro de Jonas e em *A estranha nação de Rafael Mendes*

The big fish: monstrosity and punishment in *Book of Jonas* and *A estranha nação de Rafael Mendes*

Glauber Pereira Quintão*

Resumo: Analisa-se, neste artigo, a monstrosidade de o grande peixe, do Livro de Jonas e sua reaparição no romance *A estranha nação de Rafael Mendes*, 1983, de Moacyr Scliar. Por meio dessa análise, apontam-se algumas características de contraste e de semelhança da função que esse monstro apresenta em cada um desses textos. Trabalha-se a hipótese de que o peixe grande, no texto bíblico, seria marcado por uma função de constituição e manutenção da identidade, enquanto, no romance, o monstro apareceria como desconstrutor de sistemas de significação que pretendem ser imutáveis e herméticos.

Palavras-chave: Monstrosidade. Jonas. Moacyr Scliar.

Abstract: This article analyzes the monstrosity of a biblical character: the big fish of Jonah's Book and its reappearance in the contemporary novel, 1983, Moacyr Scliar's, *A estranha nação de Rafael Mendes*. Through this analyze, it seeks to indicate some contrast and likeness features of monster's function in each of these texts. It works with the hypothesis that the big fish in the biblical text would have a function of constitute and maintain Jewish identity. In novel, on the other hand, the monster would appear mainly as deconstructor of signification systems that claim to be unchangeable and hermetic.

Keywords: Monstrosity. Jonas. Moacyr Scliar.

Pretende-se analisar, neste artigo, a monstrosidade de um personagem bíblico: o peixe grande, do Livro de Jonas e sua aparição no romance contemporâneo, 1983, *A estranha nação de Rafael Mendes*, de Moacyr Scliar; além de apontar algumas características de contraste e de semelhança no que se refere a uma possível função do monstro em cada um desses textos.

(O tetragrama YHWH é um dos nomes que, na Bíblia Hebraica, referem-se a Deus. Esse nome é impronunciável. A impossibilidade da pronúncia do tetragrama é uma forma de protegê-lo do uso vão.)

De acordo com Nicolau de Cusa, o impronunciável é uma proposta de atitude reverencial diante da infinitude de Deus, como se a pronúncia fosse já uma forma humana de querer limitar o ilimitado (Cf. CUSA, 2002). O nome impronunciável de Deus, o tetragrama YHWH, é uma forma de protegê-lo do seu uso em vão. O colosso infinito, que não se deixa abarcar em sua totalidade, é uma das características da monstrosidade, como se verá a seguir. Segundo o *Dicionário Houaiss*, a vocalização do tetragrama é um erro de transliteração (*Dicionário Houaiss*, 2001). De todo modo, passaram a existir grafias diferentes para esse nome de Deus. Por isso, neste artigo, encontrar-se-ão três formas distintas de registrar o mesmo nome: YHWH, Iahweh e Jeová. As grafias diversas no corpo do texto é consequência da escolha de autores distintos. Fora das citações, contudo, optou-se por seguir a forma, entendida aqui como a mais adequada ao impronunciável YHWH.

1 Considerações sobre as palavras de YHWH no Livro de Jonas

“A palavra de Iahweh foi dirigida a Jonas (...): Levanta-te (...)” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1631). A palavra divina possui um papel imperativo, uma função ordenadora. Segundo Northrop Frye, existe, em grande parte da Bíblia Hebraica, “afirmações epigramáticas ou oraculares que não

estão ali para serem discutidas, mas aceitas e ponderadas, e seu poder absorvido por um discípulo ou leitor” (FRYE, 2004, p. 28-9, 30).

A palavra de YHWH, segundo Frye, deveria, portanto, ser aceita sem discussão, porque é a lei. Há recorrentes passagens na Bíblia que corroboram essa asserção. Nos Dez Mandamentos, recebidos de Deus por Moisés, por exemplo, ordena-se: “não te prostrarás diante desses deuses e não o servirás, porque eu, Iahweh teu Deus, sou um Deus ciumento, que puno a iniquidade dos pais sobre os filhos até a terceira e quarta geração dos que me odeiam (...)” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 130).

As leis são rígidas: as palavras do Decálogo foram escritas em pedra: “Iahweh disse a Moisés: ‘Sobe a mim na montanha, e fica lá; dar-te-ei tábuas de pedra – a lei e o mandamento – que escrevi para ensinares a eles’” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 137). Esses exemplos ratificam a afirmação de que as palavras divinas devam ser acatadas sem discussão. Confirma-se o imperativo da obediência também por meio de Moisés junto ao seu povo:

veio, pois, Moisés e referiu ao povo todas as palavras de Iahweh e todas as leis, e todo o povo respondeu a uma só voz: “nós observaremos todas as palavras ditas por Iahweh”. (...). Tudo o que Iahweh falou, nós o faremos e obedeceremos (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 136-7).

Se, como se percebeu nessa citação, Israel, o povo eleito, promete que obedecerá às leis divinas, não é, contudo, o que acontece. Depois da emancipação dos hebreus de sob o domínio egípcio, o povo perpetra, reiteradas vezes, infração contra as leis de seu Deus. Por esse motivo, por persistir na desobediência, Israel recebe o epíteto de “cerviz dura”, alcunha outorgada pelo próprio Deus que justifica Seu descontentamento, nos seguintes termos: “(...) tenho visto a este povo: é um povo de cerviz dura. (...) todos estes homens que viram minha glória e os sinais que fiz no Egito e no deserto, estes homens que já me puseram à prova dez vezes, sem obedecer à minha voz, não verão a terra que prometi com juramento a seus pais” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 148 e 223). “Cerviz dura” designa, portanto, o descumprimento reiterado das leis e a descrença persistente que leva ao caminho do erro; ademais, descrença que ignora todos os sinais e prodígios que YHWH teria feito por Israel.

Muito embora se note o rigor com que Deus pune as inobservâncias de seus mandamentos, prometendo o recair de sua ira até a terceira e quarta geração dos que o odeiam (entenda-se dos que o desobedecem), suas palavras não são unívocas, ao contrário, portam um caráter francamente obscuro (Cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 130). Aliás, a própria figura de Deus se apresenta de forma enigmática, como em: “(...) Moisés aproximou-se da nuvem escura, onde Deus estava. (...). Não poderás ver a minha face [diz Iahweh], porque o homem não pode ver-me e continuar vivendo” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 131 e 151). Erich Auerbach ressalta, veementemente, o caráter de obscuridade do texto bíblico o qual oferece escassos detalhes sobre personagens e contextos, mantendo, assim, sentidos ocultos:

(...) o crente se vê motivado a se aprofundar uma e outra vez no texto e procurar em todos os seus pormenores a luz que possa estar oculta. E como, de fato, há no texto tanta coisa obscura e inacabada, e como ele sabe que Deus é um Deus oculto, o seu afã interpretativo encontra sempre novo alimento (AUERBACH, 2002, p.12).

Note-se a tensão estabelecida pelo texto bíblico que, por um lado, exige obediência e exige-se como verdade absoluta; e, por outro, demanda investigação e interpretação em sua construção textual. Tal como Deus é enigmático; Sua palavra, ao possuir um amplo horizonte interpretativo e escasso detalhamento, é, também, obscura. Auerbach se refere mais especificamente ao caráter dos relatos,

contudo, mesmo os mandamentos geram dissidências de interpretação. Ora, da perspectiva humana, seria de esperar que as leis de Deus fossem pontos absolutos e claros para regular as ações morais e religiosas, todavia, elas não são auto-suficientes. A escassez de detalhe no registro dos mandamentos é um fator que faz o texto demandar explicação, o que deverá ser buscado, então, por suplementos, comentários e debates. Isso gerou, na tradição judaica, longas discussões que se encontram registradas no *Talmude* e na *Michná*. Ademais, esse desenvolvimento extratextual jamais será capaz de produzir uma explicação total e definitiva a respeito da significação do texto divino. O segundo mandamento, por exemplo, conforme Henri Atlan, dá margem a uma interpretação que impede as leituras fechadas, como se lê em:

“Não farás para ti imagem esculpida de nada que se assemelha ao que existe lá em cima, nos céu, ou embaixo na terra, ou nas águas que estão embaixo da terra”. Esse mandamento é um impedimento para o culto, o fetiche, porque se trata de uma lei anti-idolátrica em sentido amplo. Fixar um sentido e alçá-lo a único e verdadeiro pode ser entendido como uma forma de idolatria. (ATLAN, citado por WALDMAN, 2003, p.148)

Desse modo, embora as palavras divinas sejam questionadas em toda a Bíblia Hebraica, se se considere a interpretação de Atlan, a controvérsia faz parte de um acato mais geral. Segundo Berta Waldman: “(...) a obediência ao segundo mandamento evita a ilusão da posse do sentido e gera um certo ateísmo da escritura, aberta a novas interpretações” (WALDMAN, 2003, 148). Até mesmo Moisés, quando é eleito para libertar os hebreus do cativeiro egípcio, hesita diante das ordens de Deus: “quem sou eu para ir a faraó e fazer sair do Egito os israelitas? (...). Não posso, eu sozinho, levar todo este povo; é muito pesado para mim. Se queres tratar-me assim, dá-me antes a morte” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 106 e 218). Auerbach justifica esse tipo de desavença entre Moisés e seu Deus: “os relatos das Escrituras Sagradas (...) querem é nos dominar, e se nos negamos a isto, então somos rebeldes (...) e é justamente por isso que precisam de investigação profunda (...)” (AUERBACH, 2002, p.12). Assim, Moisés questiona as ordens de YHWH que lhe parecem absurdas e injustificáveis. Além disso, ser eleito não é uma graça que traz a paz definitiva. A eleição é antes o desígnio para a execução de uma tarefa árdua.

De forma semelhante, Jonas recebe a ordem de se levantar e ir à Nínive anunciar a punição divina contra sua iniquidade. O profeta opta por fugir à face de Deus e escapar à eleição e à missão. Encontra, então, alguns marujos em Jope e lhes paga passagem para Társis. No fundo do navio, adormece. Nem mesmo o balanço provocado pela ventania lhe desperta. Cego em sua desobediência, surdo para os sinais e avisos, continua mergulhado no sono oceânico. Comandante e guarnição temem que a tempestade seja manifestação de algum desacato aos deuses. Em atitude reverente lançam a sorte que recai sobre o profeta. Não sem antes consultar o Deus do próprio Jonas, lançam-no ao mar e um grande peixe o engole. No ventre do monstro, ele ora a YHWH. Este, após três dias e três noites, faz com que o peixe vomite o profeta em terra firme. Finalmente, Jonas cumpre sua tarefa em Nínive. Então, todos os seus habitantes se penitenciam e mudam seus atos.

Após a conversão, Deus poupa os ninivitas. Jonas, porém, não se conforma com a decisão divina, pois deseja a destruição e que Nínive pague pelos pecados cometidos. Assim, entende que sua missão foi vã e, como Moisés, clama por sua própria morte: “Mas agora, Iahweh, toma, eu te peço, a minha vida, pois é melhor para mim a morte do que a vida” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1633).

Na continuação da narrativa, há a famosa mamoneira, metáfora que Deus faz crescer para proteger Jonas do sol desértico. No dia seguinte, contudo, um verme recebe a ordem de picar e secar a mamoneira. O profeta reclama do desconforto de ficar, então, desprotegido e exposto ao sol e ao açoite do vento. Deus aponta para o fato de que Jonas tenha manifestado compaixão pela mamoneira, mas

não por Nínive. E assim responde às lamentações do profeta: “(...) eu não terei pena de Nínive, a grande cidade, onde há mais de cento e vinte mil seres humanos, que não distinguem entre direita e esquerda, assim como muitos animais!” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1633).

Entende-se que a metáfora designa algo diferente de si mesma. Portanto, é necessário interpretar, buscar o outro nível daquilo que se diz. Observa-se também a condenação de um povo estrangeiro (Nínive), que possui hábitos e leis diferentes daquelas prescritas ao povo eleito. Sobre o primeiro ponto, é possível inferir que alguns dos ensinamentos divinos se dão de forma enigmática, isto é, sobressai imediatamente a necessidade de discussão – ao contrário da hipótese de Frye, portanto. Isso porque as leis divinas deveriam ser claras e imediatamente apreensíveis, estando além da interpretação. Contudo, no momento em que as leis se transformam em palavras (bíblicas), elas deixam de ser a Palavra, absoluta. Aquelas exigem discussão, enquanto esta, se fosse alcançável, poderia ser compreendida imediatamente. Ela se perde, porém, na difusão da nuvem escura em que YHWH se oculta e nenhum homem pode pronunciar seu nome ou contemplar sua face sem perecer. A compreensão dessa diferença entre a Palavra divina e as palavras da Palavra configuraria uma parte importante da tradição judaica, qual seja, a de discutir incessantemente todo o texto da Bíblia Hebraica. Assim, inúmeros comentários criaram textos paralelos, mas igualmente importantes e sagrados para os judeus. Diferentemente das doutrinas católicas, sempre reguladas por um poder central e, portanto, por uma interpretação oficial que se arroga como única verdade. Isso seria como se o clero, por exemplo, estivesse de posse da Palavra, da verdadeira face de Deus (Cf. MALANGO, 2005, p. 195).

A categoria da monstruosidade é, por assim dizer, ao mesmo tempo, uma anticategoria. Para Jeffrey Jerome Cohen, “o monstruoso é uma espécie demasiadamente grande para ser encapsulada em qualquer sistema conceitual; a própria existência do monstro constitui uma desaprovação da fronteira e do fechamento” (COHEN, 2000, p. 32). Assim, tal qual pensa Jacques Derrida, a totalização é impossível, segundo uma perspectiva clássica, porque (apropriando de seus termos) a relação das palavras com a Palavra seria a relação da finitude com a infinitude (DERRIDA, 1971, p. 272). A Palavra não seria, evidentemente, cerceável pelas palavras. Ter-se-ia, assim: “um discurso finito na busca vã e cansativa de uma riqueza que jamais chegará a dominar” (DERRIDA, 1971, p. 272).

Sobre o segundo ponto, isto é, sobre a condenação de um povo estrangeiro, que possui hábitos estranhos e execráveis, pensa-se que há, nesse momento da narrativa bíblica, um imperativo de manutenção da identidade por contraste. Deus estaria, pois, ensinando aos israelitas quem eles são, ao condenar, no outro, aquilo que o povo eleito não deve ser. A Bíblia pretenderia, por essa via, estabelecer-se como espelho entreposto entre Israel e a alteridade. O monstro faria a ronda em seu limiar para punir os que ousassem passar para o outro lado do espelho; mas o monstro seria também a face do outro refletida no lugar onde se desejaria ver apenas o reflexo de si mesmo. Por seu turno, embora Nínive tenha escapado ao extermínio, só o conseguiu por acatar as leis que lhe eram estranhas e que pertenciam à cultura judaica. Assim, para que seus habitantes não fossem condenados à morte, foi preciso que os seus costumes morressem e que agissem em total respeito aos ensinamentos de YHWH, tornando-se diante de Israel, o mesmo.

Não é apenas aí que surge o imperativo da distinção dos israelitas em relação às alteridades que os cercam. Tome-se como ilustração o trecho do Êxodo, em que Israel, fugindo ao cativeiro imposto pelo Egito, é tomado pela necessidade premente de estabelecer diferenças em relação às culturas alheias, sobretudo, em relação à cultura egípcia. Veja na citação: “mas, entre todos os israelitas, desde os homens até os animais, não se ouvirá ganir um cão, para que saibas que Iahweh fez uma distinção entre o Egito e Israel” (...). Ou em “Não vos torneis impuros com nenhuma dessas práticas: foram por elas que se tornaram impuras as nações que expulso de diante de vós” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 116 e 187).

Várias das leis instituídas por Deus têm como parâmetro as alteridades. A maior e mais insistente das leis, presentes na Bíblia Hebraica, é a de que Deus é único e que o culto a outros deuses implica negá-lo. Ora, sabe-se que os egípcios cultuavam vários deuses, assim como os babilônios e tantas outras as culturas das proximidades de então. Desse modo, não somente as leis de costumes, mas também aquelas que se configurariam como distintivas e formadoras da identidade judaica, quase todas elas possuíam a alteridade como modelo do que se deve afastar, embora, inconscientemente ou não, incorporando-a em larga medida.

O contexto do Êxodo, da libertação dos israelitas, é lábil e poderia levar o povo hebreu ao desaparecimento definitivo. Isso talvez justifique a quantidade vertiginosa de leis e ensinamentos, ademais, as duras punições prescritas para os infratores, em todo o *Tanach*. As leis e punições que ali pululam, referir-se-iam à preocupação em manter o povo eleito coeso: internalizar a crença e o medo, eis uma possível estratégia, prevista ou não, dos ensinamentos sagrados. Por isso, rebaixar o outro e temer pela contaminação, pela impureza e pela perda de identidade (Cf. COHEN, 2000, p.46). Alcinhar os infratores de “cerviz dura” ou de “animais” e ameaçar com furor torna-se, portanto, recorrente nessa narrativa. Descumprir a lei era, ao mesmo tempo, negar um grupo e trazer a iminência de dissolvê-lo. Para conseguir obediência e motivo gregário: a ameaça. As palavras divinas, portanto, tinham – dentre outros – um papel organizador e diferenciador, estabelecendo a autoafirmação pela negação da cultura alheia.

É preciso deixar claro que a interpretação do segundo mandamento, proposta por Atlan, é polêmica e também controvertida, justamente porque o texto bíblico exige obediência incondicional. Trata-se, de todo modo, de uma proposta de leitura que torna o texto bíblico aberto e sua consequência prática acordaria com leituras tolerantes (já não é assim o *Talmude*?) – dado que suporia as divergências como condição intrínseca ao texto bíblico. Além disso, se nenhum ser humano possui poder especial, senão Deus, não pode haver quem detenha a verdadeira leitura do texto sagrado. Portanto, todas as leituras, se se adote a interpretação de Atlan, seriam igualmente válidas, nenhuma, definitiva.

Segundo Irene Nowell, o livro de Jonas teria sido escrito por volta do século V a.C., na Palestina. Alguns séculos antes, a Assíria conquista parte do reino de Israel. Em 587 a.C., Nabucodonosor e seu exército destrói Jerusalém e leva grande parte da população ao exílio na Babilônia. Adiante, com a derrota babilônica, o rei persa Ciro baixa um decreto concedendo o retorno aos judeus. O pano de fundo para o Livro de Jonas seria essa terra devastada, a dolorosa labuta para a reconstrução e as desavenças disseminadas no interior de Israel. Na visão de Nowell, “os judeus que retornaram estavam convencidos de que haviam sofrido o exílio por causa de sua infidelidade a Deus” (NOWELL, 2001, p.123).

Suponha-se, provisoriamente, as observações históricas de Nowell como referência para uma leitura do Livro de Jonas. Imagine-se que toda a dor relacionada ao exílio babilônico fosse realmente entendida como punição divina pelo desacato de Israel. Por esse motivo, Jonas não concorda que Nínive, capital da odiada Assíria seja poupada (NOWELL, 2001, p.123). Aos olhos de Jonas, a misericórdia de Deus, nesse momento, era uma injustiça para com o povo eleito, que havia sido punido de forma tão cruel. Ora, se as leis funcionassem de modo absoluto seria de se presumir que o comportamento de Deus fosse previsível e, assim como tivesse punido Israel, punisse também, Nínive. Todavia, ainda uma vez, o funcionamento das leis é obtuso.

Como Jonas é profeta, presentiu a misericórdia de Deus e, por isso, ele próprio justifica, tentou fugir e negar seu desígnio. A misericórdia seria, para ele, uma forma excessivamente flexível com que Deus lida com sua própria palavra quando o profeta deseja o rigor estrito para ver o extermínio de seus inimigos e a realização do que, a seu ver, seria a justiça.

2 A monstrosidade do grande peixe no Livro de Jonas

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

O monstro é a diferença feita carne; ele mora no nosso meio. Em sua função como Outro dialético ou suplemento que funciona como terceiro termo, o monstro é a incorporação do Fora, do Além – de todos aqueles *loci* que são colocados como distantes e distintos, mas que se originam no Dentro. Qualquer tipo de alteridade pode ser inscrita através (construído através) do corpo monstruoso, mas, em sua maior parte, a diferença monstruosa tende a ser cultural, política, racial, econômica, sexual (COHEN, 2000, p. 32).

Apesar de, como se viu na primeira parte deste artigo, os ninivitas representarem, no Livro de Jonas, uma alteridade a princípio condenável, nem por isso são descritos como monstros. O profeta deveria anunciar, em nome de Deus, que, se Nínive continuassem a cometer o mal, seria punida em breve: “ainda quarenta dias, e Nínive será destruída” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1632). Acontece que os israelitas também cometeram muitos males aos olhos de Deus. O prazo de quarenta dias repete simbolicamente os quarenta anos que Israel foi condenado a vagar pelo deserto por sua desobediência. Nesse sentido, os ninivitas seriam metáfora dos próprios israelitas, da punição que lhes seria infligida, caso persistissem no mal.

Constata-se, no Livro de Jonas, que todos os personagens são piedosos, desde os marinheiros, que rogam a Deus para que aplaque a fúria do mar, até Nínive, da qual todos os habitantes, inclusive o rei e os animais, jejuam e se convertem. Apenas o profeta Jonas, um israelita de cerviz dura, resiste e desobedece (BÍBLIA DE JERUSALEM, 2002, p.1252). Desse modo, os ninivitas possuem uma figuração diferenciada de outras alteridades que aparecem no corpo bíblico. Algumas delas são feitas monstro como em: “lá também vimos gigantes [os filhos de Enac e sua descendência de gigantes]. Tínhamos a impressão de sermos gafanhotos diante deles e assim também lhes parecíamos” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 222). Veja-se, contudo, que os ninivitas só são caracterizados moralmente.

Outro aspecto destacado por Cohen é a etimologia de *monstrum* que significa “aquele que revela”, “aquele que adverte” (Cf. COHEN, 2000, p. 27). O grande peixe, no caso de Jonas, parece cumprir perfeitamente a função de advertência e de revelação. No ventre do monstro lhe é revelada a verdade de que não há como fugir à face e aos desígnios de Deus, que Ele habita todos os lugares. Desse modo, o peixe teria, por um lado, uma função cultural pedagógica, por outro, serviria à validação de um sistema consolidado. Na visão de Cohen, “para que possa normalizar e impor o monstro está continuamente ligado a práticas proibidas (...). [para] validar um sistema fechado, hierárquico, de liderança e controle naturalizados, onde todo homem tinha um lugar funcional” (COHEN, 2000, p. 43 e 48). Jonas tenta escapar de seu lugar funcional: do lugar reservado ao profeta e é, justamente nessa ocasião, que surge o grande peixe.

Cohen salienta, em outra tese, que o monstro aparece em momentos de crise (COHEN, 2000, p. 30). O grande peixe surge, justamente, em meio ao caos e à agitação, quando o profeta é obrigado a sair de seu sono, a entrar em crise, a se atirar no mar.

Jonas representa certa maneira de lidar com a palavra divina, eminentemente contestatória. Desse modo, esse grande peixe talvez possa ser entendido como a própria palavra de Deus, já que “(...) o monstro significa algo diferente dele: é sempre um deslocamento” (COHEN, 2000, p. 27). Se assim se entenda o monstro, então permanecer em seu ventre seria comparável a ponderar sobre a palavra divina. Significaria ainda que, o deslocamento que o peixe faz, deve ser semelhante ao de Jonas em sua relação com a palavra.

Segundo James S. Ackerman, Jonas prefere a morte a viver, pois não aceita que Deus seja misericordioso com os ninivitas (ACKERMAN, 1997, p.258). Ackerman observa que Jonas manifesta seu desejo de morte e que, além disso, há outras sugestões de sua relação com o plano inferior, com o Xeol, o mundo dos mortos. Desde o momento em que ele decide fugir de diante da face de Deus, constata-se o uso do termo hebraico *yarad*, descida: “ele ‘desceu’ a Jope, ao navio e ao fundo do navio. Depois deitou-se e adormeceu profundamente, este último termo mais uma vez ecoando o padrão de descida de *yarad*” (ACKERMAN, 1997, p.253). Além das inúmeras descidas é o próprio Jonas que pede para ser lançado ao mar. No navio, os marinheiros se desesperam para salvar suas vidas. Eles inclusive fazem o possível para salvar a vida de Jonas, que pouco dá por isso. Somente no ventre do monstro, a oportunidade de passar por uma crise, o profeta lança sua prece, que é um “cântico de ação de graças por ter sido libertado do domínio da morte” (ACKERMAN, 1997, p.254). Assim ele ora: “de minha angústia clamei a Iahweh,/ e ele me respondeu;/ do seio do Xeol pedi sua ajuda,/ e tu ouviste a minha voz.

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

Társis (...) fica em alguma parte do Oeste distante e é um lugar onde YHWH não é conhecido (Isaías 66:19). (...) Uma vez que a história descreve YHWH como o Deus criador todo-poderoso, ela situa Társis nos confins da terra, onde a morte e o caos começam (...) Para Jonas, portanto, Társis pode paradoxalmente representar um lugar agradável e seguro na borda da não-existência (ACKERMAN, 1997, p.252).

Ackerman ainda aponta para inúmeros indícios de que Jonas experimenta uma espécie de inanição e paralisia. Lembra, ademais, que seu nome significa, “‘pombo, filho da verdade’, e que o pombo tem duas características principais na Bíblia Hebraica: ele é facilmente afugentado e busca refúgio seguro na montanha (Ez 7:16, Sl 55:6-8), e geme e se lamenta quando atormentado (Na 2:7, Is 38:14, 59:11)” (ACKERMAN, 1997, p.252). Também chama atenção para o fato de que, tanto no interior do navio quanto no interior do peixe, o profeta tem “a mesma falsa segurança semelhante à morte”. Em seguida, sugerindo associação, Ackerman interroga sobre a ânsia que o profeta manifesta no ventre do monstro por voltar ao Templo: “em que medida não estaria a história alinhando o Templo ao interior do navio e à barriga do peixe – como um outro abrigo semelhante à morte que ele espera poder protegê-lo da realização de sua missão divina?”. (ACKERMAN, 1997, p.255)

Embora pertinente, a aproximação entre o ventre monstruoso, o fundo do navio, o Templo e a falsa sensação de segurança semelhante à morte, com Cohen pode-se pensar, também, a função oposta que esses lugares podem manifestar, pois: “o monstro nos desperta para os prazeres do corpo, para os deleites simples e evanescentes de ser amedrontado ou de amedrontar – para a experiência da mortalidade e da corporeidade” (COHEN, 2000, p.49). O próprio Ackerman destaca outra conotação de Társis como luxúria, desejo, deleite, conquanto “na borda da não-existência” (ACKERMAN, 1997, p.252). O monstro, portanto, também traz à vida, desperta sentimentos e sensações. Com essas palavras a oração de Jonas agradece aquele momento, no ventre do *monstrum*, pela “revelação” e pela “advertência”: “mas tu fizeste subir da fossa a minha vida,/ Iahweh, meu Deus. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1632)

A ordem de que o peixe “vomite Jonas”, ainda conforme Ackerman, produz efeito de sátira, de algum modo, jocoso. Se a narrativa quisesse efeito diferente sabe-se: “há muitas outras palavras hebraicas para dar à luz nosso herói em terra seca” (ACKERMAN, 1997, p.255). Assim, a palavra de Deus, no Livro de Jonas, seria colocada mais próxima de seu leitor, já que “o riso tem o extraordinário poder de aproximar o objeto, ele o coloca na zona de contato direto, onde se pode apalpá-lo sem cerimônia por todos os lados, revirá-lo, virá-lo do avesso (...) e experimentá-lo à vontade” (BAKHTIN, 1993, p. 413).

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

Jonas não é o único caso de ironia e humor no texto bíblico. Na verdade, ele é todo atravessado por esses recursos de linguagem. Para dar outro exemplo, lembre-se do caso da jumenta de Balaão. Esse personagem é convocado por Balac, rei de Moab, a amaldiçoar os israelitas que ameaçam arrasar seu reino. Entretanto, quando Balaão invoca Deus para lançar o augúrio contra o povo que saiu do Egito, Ele lhe responde negativamente, que não deve cumprir-se tal maldição. No dia seguinte, os príncipes de Balac foram enviados outra vez para insistir que Balaão realize o ato de amaldiçoar Israel. Nessa mesma noite, o profeta sonha que Deus permite sua jornada junto aos príncipes para execrar os israelitas e impedir suas ações. Na manhã seguinte, o profeta sela sua jumenta e ruma a Balac. Sua partida excita a ira de YHWH que envia seu Anjo para barrar-lhe a passagem. A jumenta de Balaão vê o Anjo com a espada desembainhada e sai da estrada em direção ao campo. O profeta não vê o que sua jumenta pode ver.

Por que a jumenta se retira da estrada, Balaão a espanca para que volte ao caminho. A jumenta teima outra vez, por ver o Anjo e outra vez é espancada. O profeta se enfurece e a espanca com golpes de bordão: “Então Iahweh abriu a boca da jumenta e ela disse a Balaão: ‘Que te fiz eu para teres me espancado por três vezes? (...) Não sou eu a tua jumenta, que te serve de montaria toda a vida até hoje? Tenho o costume de agir assim contigo?’ Respondeu ele: ‘não’” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 236). Só então, depois de a jumenta explicar ao profeta o que acontece, é que consegue enxergar o Anjo. É, sem dúvida, uma grande ironia que o profeta (personagem que deveria fazer previsões, enxergar além do que podem os homens comuns) não repare no que até mesmo sua jumenta vê.

Também Jonas se recusa a ver o que todos viam: a presença de YHWH em seu caminho. Assim, não via o óbvio. Ao fim do Livro, os ninivitas são comparados a animais por não discernir entre esquerda e direita, mas é Jonas que parece incapaz de discernimento. Mesmo depois de ter passado pela experiência da reclusão nas entranhas do monstro, mesmo depois de cumprir a palavra e a ordem divina, Jonas ainda teima mais uma vez: “mas agora, Iahweh, toma, eu te peço, a minha vida, pois é melhor para mim a morte do que a vida” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1633).

Lembre-se da passagem que declara: “se o profeta fala em nome de Iahweh, mas a palavra não se cumpre, não se realiza, trata-se então de uma palavra que Iahweh não disse” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 280). Não enxergando que sua profecia se cumpriu, mas esperando apenas que isso implicava a destruição da “grande cidade”, Jonas teria colocado sua própria ação em dúvida, talvez, entendendo-se, a si mesmo, como falso profeta. Pelo menos, esse poderia ser o ponto de vista do profeta humano, ponto de vista limitado e cego para as realizações de Deus.

O monstro, com seu corpo híbrido, como o humor e a ironia dentro do Livro de um profeta, que, via de regra, supõe absoluta seriedade, impede o fechamento fundamentalista sobre as leis e os ensinamentos divinos e instaura a dúvida sobre as palavras ou sobre o entendimento que o humano faz das palavras divinas.

Não seria estranha a hipótese de que Jonas é, também, a história de um grande fundamentalista. Embora se manifeste como desobediente, ele exige de Deus a “obediência rigorosa e literal a um conjunto de princípios básicos” (HOUAISS, 2001). Ele exige que Deus extermine Nínive, pois apenas isso seria, para ele, a realização da justiça. Em concordância com a leitura do segundo mandamento, proposta por Atlan, como se verificou anteriormente, Deus mostra o imprevisível de sua palavra, de sua justiça e de sua misericórdia, que, por isso, nenhum homem, nem mesmo um profeta, está de posse definitiva de seu sentido.

Assim como o grande peixe, a monstrosidade da Palavra impede que ela seja encapsulada por conceitos, que seja definível absoluta e definitivamente por palavras humanas. Ao contrário, é apenas a Palavra, o grande peixe, a monstrosidade que podem envolver o homem e lhe pôr a produzir palavras, sempre fragmentos pulverizados que almejam a totalidade: "(...) a interpretação monstruosa é tanto um processo como uma epifania, um trabalho que deve se contentar com fragmentos (...)” (COHEN, 2000, p. 30). Semelhantemente, a Palavra sempre escapa, o mostro jamais se revela inteiramente: "(...) ele sempre se ergue da mesa de dissecação quando os seus segredos estão para ser revelados e desaparece na noite” [ou desaparece na nuvem escura, por meio da qual nenhum homem pode olhar sem perecer] (COHEN, 2000, p. 26).

No momento em que Jonas é engolido, o texto bíblico passa da prosa à poesia evidenciando-se, assim, sua importância, de certo modo, condizente com a função de revelação do monstro, da Palavra. Ainda por um momento, a solenidade, um tanger do sagrado, como se Jonas recuperasse, pela experiência da monstrosidade, o temor a Deus, a reverência:

Lançaste-me nas profundezas, no seio dos mares,/ e a torrente me cercou/ todas as tuas ondas e as tuas vagas/ passaram sobre mim./ E eu dizia: Fui expulso/ de diante de teus olhos. Todavia, continuo a contemplar/ o teu santo Templo!/ As águas me envolvem até o pescoço/ o abismo cercou-me,/ e a alga enrolou-se em volta de minha cabeça (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1632).

Conforme a citação, Jonas já não está em fuga, mas clama a YHWH.

3 A monstrosidade do grande peixe em *A estranha nação de Rafael Mendes*, de Moacyr Scliar

Relembre-se de que, para Cohen, “o monstruoso é uma espécie demasiadamente grande para ser encapsulada” (COHEN, 2000, p. 32). Ora, o encapsulamento pode referir-se à busca pela totalidade e, por meio disso, intenta-se uma possível primeira distinção entre a monstrosidade da Palavra de YHWH e do corpo do romance *A estranha nação de Rafael Mendes*. Segundo Derrida, há dois modos de conceber a impossibilidade da totalização e, por isso, pode-se considerar que a monstrosidade não se deixa encapsular de dois modos distintos:

[a totalização] pode ser julgada impossível no estilo clássico: fala-se então no esforço empírico de um sujeito ou de um discurso finito na busca vã e cansativa de uma riqueza infinita que jamais chegará a dominar. Há muito mais coisa do que se pode dizer. Mas a não-totalização também pode ser determinada, de outro modo: não a partir do conceito de finitude, como determinante de nossa visão empírica, mas a partir do conceito de *livre interação* (DERRIDA, 1971, p. 272).

A monstrosidade divina se deve ao espanto da visão humana limitada diante de seu caráter infinito. O romance em questão, por seu turno, tem sua infinitude monstruosa por meio do jogo aberto e desconstrutor. Assim, a monstrosidade de ambos é determinada pela impossibilidade de totalização. Contudo, uma, a clássica, por ser um campo inesgotável; outra, a contemporânea, por assim dizer, por ter a lacuna como sua condição de possibilidade e por mostrar seu corpo como resultado de apenas uma dentre infinitas ordens possíveis (Cf. DERRIDA, 1971, p. 272).

Não se pense que o romance proponha a busca da totalização do sentido, mas a reprova de uma forma específica, diferente do caso bíblico. Scliar trabalha com vestígios de tradições diversas, sobretudo, judaica e reabre seu arquivo, bem entendido como:

(...) conjunto de bens culturais e práticas discursivas que instauram enunciados como acontecimentos passíveis de serem reorganizados, traduzidos e revisados. Essa concepção se contrapõe à imagem da tradição

entendida, metaforicamente, como um livro mítico da história em que as palavras tentam traduzir pensamentos constituídos e verdades estabelecidas ou inalteradas (NASCIMENTO, 2009, p. 15).

Sendo assim, Scliar empreende, em *A estranha nação de Rafael Mendes*, a articulação de um texto contemporâneo com vestígios do passado, valendo-se de "(...) um repertório de múltiplas tradições que podem ser acessadas, adulteradas, reencenadas em outros contextos e trançadas com outras tradições" (NASCIMENTO, 2009, p.16). Ao fazer um novo uso de arquivos remotos em recortes e inseri-los em novo contexto, eles "recuperam parte de sua vivacidade perdida" (NASCIMENTO, 2009, p. 26).

A relação clássica com a infinitude supõe, em sua base, uma centralidade, uma hierarquia e uma estruturação imutável cuja totalidade se busca apreender. No romance, "sua ameaça é sua propensão a mudar" (COHEN, 2000, p.31); nele "alguns fragmentos [são] (...) recolhidos e temporariamente colados para formar uma rede frouxamente integrada – ou, melhor, um híbrido inassimilado" (COHEN, 2000, p. 26). Para Lyslei Nascimento:

O modo de ação do escritor (...) que relê um arquivo que o antecede implica um jogo de transmissões, de retomadas, de citações e de repetições. Constituído por vestígios de cultura, de onde se retiram fragmentos dispersos da memória, esse arquivo pode atingir um desfecho imprevisível (NASCIMENTO, 2009, p. 20).

A livre interação, como propõe Derrida, é exatamente a possibilidade de resultados imprevisíveis por meio de combinações de um conjunto limitado de elementos. Assim, os modos de interação em jogo, entre resíduos diversos, são infinitos, tal como uma biblioteca pode se formar apenas pela combinação das letras do alfabeto (NASCIMENTO, 2009, p. 181).

O monstro da interação, que forma o romance contemporâneo, ameaça revelar a arbitrariedade da ordem pretensamente natural e definitiva: demonstra que toda ordem é estabelecida pela linguagem.

No romance, narra-se o momento conturbado da vida de Rafael Mendes e a descoberta de uma caixa misteriosa. Os comportamentos estranhos da filha, a preocupação da esposa e a decadência da empresa em que trabalha, a financeira Pecúnia S/A, tiram-lhe o sossego. Na caixa, ele encontra alguns objetos, dentre os quais livros e um bilhete de Samar-Kand, um genealogista.

Rafael Mendes representa um personagem tipicamente contemporâneo, isto é, um personagem inserido na velocidade da economia, tão ligado às demandas do futuro, que, então, teria perdido sua memória e a relação viva com o passado. Ele ignora inclusive sua ascendência judaica. Aconteceu, porém, de lhe chegar aquela caixa. Sua curiosidade o tira da aceleração rotineira e o leva ao encontro de cadernos genealógicos. A caixa, de repente, é o prenúncio do estômago do grande peixe, em que, insiste o romance, "(...) não tinha maneira de marcar o tempo. (...). No ventre do peixe não há noção de tempo" (SCLIAR, 1983, p. 69 e 73).

A caixa leva Rafael Mendes até os cadernos genealógicos em que se contam as aventuras de seus ascendentes, personagens ficcionais, históricas ou bíblicas. Com a leitura desses cadernos, foi como se o tempo estancasse, num primeiro momento, de forma semelhante à morte, um escape da realidade conturbada por que passa Rafael Mendes. Posteriormente, foi como o recobrar de um arsenal de resistência, como se verá melhor adiante. A leitura dos cadernos remete ao estômago do "enorme peixe que se desloca a assombrosa velocidade nas profundezas do oceano" (SCLIAR, 1983, p.72): o passado não está mais inerte.

A genealogia identifica, como o primeiro dos ascendentes da linha hereditária do protagonista, o famoso profeta Jonas. Também no romance o profeta é teimoso e preguiçoso, foge ao desígnio divino e é engolido pelo grande peixe. Todavia, a ficção explora as lacunas da narrativa bíblica. Estas se evidenciam no momento mesmo em que são suplementadas, de todo modo, também elas – as lacunas – são resgatadas no instante em que se reabre a caixa-arquivo da tradição judaica e se lhe pinça algum vestígio reinventando-o (NASCIMENTO, 2009, p.19).

O trecho a seguir permite pensar em concordância com Nascimento. Ao ser engolido pelo peixe: “Jonas foi ter a um enorme estômago, cheio de restos não digeridos” (SCLIAR, 1983, p.68). O monstruoso, em *A estranha nação de Rafael Mendes*, talvez não seja o grande peixe, mas principalmente os sinais de violência negligenciados pela história oficial; apagados por certo revisionismo histórico; excluídos pelo interesse mercadológico e político de massificação. Os restos presentes na bocarra são monstruosos pela denúncia que fazem. Eles podem ser lidos como vestígios deslocados da memória, que escaparam à completa digestão e ainda não se perderam no esquecimento ou na assimilação. Jonas adentra o imenso estômago em que há o jogo da utilização de vestígios marginais e arcaicos:

Tateando, Jonas encontrou duas pedras de sílex e trapos velhos. (...) fez uma fogueira (...). Poderia – deveria – ficar ali, à espera do destino que Jeová lhe tinha reservado; em vez disto, porém, resolveu explorar as entranhas do peixe. Improvisou uma tocha e pôs-se a caminho (SCLIAR, 1983, p. 68-9).

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

Por outra perspectiva, o monstro, no romance, não possui o papel de policiar fronteiras, nem de encarnar punições, valorizando alguns comportamentos e reprovando outros (COHEN, 2000, p.42). O sentido do grande peixe, ali, é, antes, o de abrir fronteiras, de minar o fechamento. Assim, o resgate de vestígios de um arquivo marginal, como o judaico, vem solapar a massificação e homogeneização a que se impele a cultura hegemônica. No tempo contemporâneo, o futuro e a velocidade da economia tendem a obliterar os vestígios que vêm de longe ou da margem e que divergem de suas metas. É exatamente isto que Cohen salienta no trecho:

(...) os judeus [e sua tradição] têm sido, desde sempre, os alvos preferidos da representação xenófoba, pois aqui estava uma cultura alienígena que vivia, trabalhava e, em certas épocas, até mesmo prosperava no interior de imensas comunidades, dispostas a se tornar homogêneas e monolíticas (COHEN, 2000, p. 34).

O monstro judaico aparece com sua bocarra cheia de restos remanescentes e dissidentes. Seria um monstro para o ideal do futuro, que ameaça o ritmo da economia e do progresso. Afinal, Rafael Mendes, quando tomou contato com o caderno em que encontra sua genealogia fictícia, esqueceu-se do tempo e embarcou numa viagem rumo à memória e em outro tempo que o vazio do relógio, pois, como observa Walter Benjamin, “a idéia de um progresso da humanidade na história é inseparável da idéia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo” (BENJAMIN, 1985, p.230).

Há um trecho no romance em que vozes de conterrâneos de Jonas se perguntam porque ele teria sido escolhido, já que, aparentemente, não apresentava nenhum dom especial. Ele era uma pessoa comum e não podia prever sequer as condições meteorológicas, então, por que Jonas? Por um lado, era uma

distinção ter um conterrâneo com tão ilustre missão; por outro, o profeta era odiado. Quando um potentado oferecia um banquete, ele devia logo reprovar os presentes e amaldiçoar os alimentos. Assim, o profeta conseguia ser detestado pelos poderosos, que ouviam o que ninguém ousava dizer e pelos mais humildes, porque execravam o desperdício de alimento. Assim, os humildes reclamam contra os profetas: “só querem saber de profetizar o futuro e o que nos interessa o futuro? No futuro estaremos todos mortos” (SCLiar, 1983, p. 68).

Por meio da interrogação sobre o sentido do futuro, valoriza-se o resgate do passado como estratégia para minar a homogeneização e a urgência de um presente que carece de justiça. De outro modo, desvaloriza-se a imagem vazia do futuro em que as coisas talvez se realizem, mas onde já não se estará. Esse é o sentido de escapar às ilusões de promessas que se estendem para além da vida e voltar-se para ela, bem entendida como presente, para o tempo saturado de “agoras” (BENJAMIN, 1985, p.229). Essa é uma das funções do monstro: despertar os prazeres do corpo e “(...) os deleites simples e evanescentes de ser amedrontado ou de amedrontar (...)” (COHEN, 2000, p.49). Ao expropriar o tempo, a vida contemporânea, por assim dizer, amparada pela idéia de progresso, mata também a mais singela monstruosidade e a própria vivacidade da vida. A sobrevivência da monstruosidade significaria a ancoragem do corpo, sobretudo por sensações vivas, no agora.

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

O monstro é transgressivo, demasiadamente sexual, perversamente erótico, um fora-da-lei: o monstro e tudo o que ele corporifica devem ser exilados ou destruídos. O reprimido, entretanto, como o próprio Freud, parece sempre retornar (COHEN, 2000, p. 48).

Desse modo, como aconteceu a Rafael Mendes, a crise por que passa, desde o início da narrativa, pode ser uma sinalização do retorno do monstro.

Por seu turno, o texto de Scliar, embora resgate vestígios da tradição judaica, especialmente por seu caráter recalcitrante, mina todos os modos de centralização e homogeneização, sem eleger como único, modos possíveis de dominação e de violência judaicos.

No estômago do peixe, Jonas não está sozinho. Encontra outros personagens que estariam ali por razões diversas: “Uns tinham sido punidos, como Jonas, por terem fugido a missões a eles confiadas por Jeová ou outras divindades do crescente fértil; (...). Jeová e outros deuses escolhiam seus enviados” (SCLiar, 1983, p.69). Se na Bíblia um imperativo central é o culto e o reconhecimento de apenas um Deus, no romance, se reconhece o poder de outros, e, claro, sua existência, ainda que ficcional. Assim, a cavidade que abriga aqueles homens punidos, recebe restos e representantes de culturas diversas de forma que o monstro impede o privilégio de uma cultura em detrimento de outras.

Verifica-se que os personagens exilados no peixe são justamente os contestadores, aqueles que resistiram a alguma divindade, a algum dogma, ou a qualquer figura centralizadora e absoluta: “(...) os do peixe – que também desafiaram o Senhor – também são seres humanos, também são dignos de piedade” (SCLiar, 1983, p.72). O grande peixe é monstruoso por comportar aqueles ou aquilo que se excluiu, que se atirou aos confins do mundo: “a diferença que existe fora do sistema é aterradora porque ela revela a verdade do sistema, sua relatividade, sua fragilidade e sua mortalidade” (COHEN, 2000, p. 40).

À medida que trazem outros deuses, o monstro de Scliar ameaça também a própria cultura religiosa judaica, pois descentraliza o Deus monoteísta, mostra sua relatividade e o coloca em pé de igualdade com outros deuses, “a destrutividade do monstro é realmente uma desconstrutividade: ele ameaça revelar que a diferença tem origem no processo e não no fato (e que o ‘fato’ está sujeito a constante reconstrução e mudança)” (COHEN, 2000, p.45).

O romance também expõe a utilização do medo e do terror para imposição e subjugação. O YHWH, no Livro de Jonas, bem como em quase toda a Bíblia Hebraica, usa do medo e do terror para esses fins. O romance mostra o uso desses sentimentos como técnica que também pode ser tomada para explorar e para ludibriar. Um dos personagens, prisioneiros do grande peixe, insiste com Jonas para que ele arrecade dinheiro e retorne com Navios para capturar o monstro e o libertar:

– Agora, escuta bem: chegando a Nínive anuncias que por causa de seus pecados a cidade será destruída, os habitantes perecerão em meio a sofrimentos horríveis, enfim – fazes uma boa profecia, e te desincumbes de tua missão. Logo depois, contudo, te ofereces como intermediário para apaziguar a cólera divina. Por este serviço cobrarás, naturalmente, e adiantado; e quanto mais aterrorizados estiverem, mais poderás cobrar (SCLIAR, 1983, p.71).

Observe-se outro trecho que remete à situação de assimilação e de expropriação da vida dos pequenos frente aos dominadores: “os peixes pequenos são engolidos pelos peixes grandes (...)” (SCLIAR, 1983, p.69). O texto usa peixes grandes, no plural, ressaltando a metaforização de uma luta também travada em outro lugar e a quase impossibilidade de resistência. Desse modo, o peixe grande é o terror para as instâncias dominantes e os peixes grandes, no plural, o terror para os dominados.

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

“Jonas crava a lâmina de vidro no estômago do peixe (...) enlouquecido pela dor, agita-se furioso. Por fim, Jonas é vomitado; (...). Livre! Finalmente, a luz do dia, e o ar puro” (SCLIAR, 1983, p.73). Jonas volta à realidade, por sua própria ação de revolta, ao usar a lâmina da ironia e não pela determinação de Deus, como no Livro bíblico. Volta à realidade em que há a luz do dia, mas também à marcação do tempo do relógio. Ele retorna das entranhas do monstro, agora com aquela experiência de testemunhar o passado vivo e provavelmente portar, a partir de então, “citações” da dissidência. Finalmente, levanta-se e vai a Nínive realizar a sua tarefa, não sem teimar e, outra vez, questionar a figura centralizadora, o Senhor: “Eu bem sabia o que estava fazendo, quando fugi para Tarshish [Társis]. Não podemos trabalhar juntos: eu, perplexo e Tu, enigmático, isto não vai dar certo. Chega” (SCLIAR, 1983, p.74).

4 Considerações finais

Assim, conclui-se, provisoriamente e de modo geral, que o grande peixe na Bíblia, possuiria três sentidos. Um deles seria o da punição para Jonas, tomado metonimicamente no lugar do povo eleito, de dura cerviz: o monstro está ali, policiando os confins do permitido/proibido, pronto para punir aquele que não sabe agir conforme a palavra de Deus. Outro sentido seria o monstro como condição de uma crise propiciada, ou seja, como alteração que sobrevém no curso da desobediência, de uma ação cuja inobservância emula com as leis e com as palavras divinas. Por fim, o monstro entendido como a própria Palavra, que guardaria o seu mistério, e que, colossal, jamais se deixaria abarcar por completo. Não obstante, o colosso e a impossibilidade de apreensão, o monstro, sua onipresença, é o aviso de

que a Palavra e sua totalidade devem ser o horizonte e o fim das ações dos leitores que aceitam a verdadeira função da Bíblia.

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

O monstro no romance possuiria, ainda em aberto, também três sentidos: o de ser guardião de uma memória, entendida como citação, recorte, tradução, sempre no horizonte do fragmento e do vestígio (NASCIMENTO, 2009); mais especificamente, a memória judaica, dissidente por excelência. Outro sentido seria o monstro como lugar de esquecimento do mundo massivo, veloz e consumista. De transmutação do tempo ditado pela economia que sempre se volta para um futuro vazio. Um lugar em que o personagem contemporâneo insere-se em sua vida, abdicando de promessas por vir. Enfim, o monstro como transporte e lugar que acolhe os dissidentes incentivando o seu comportamento: resistência ao dogma, às hegemonias e aos dominadores. Os personagens punidos seriam exemplo de um tipo de comportamento a ser disseminado e não punido como na Bíblia e, nesse sentido, o monstro é a própria cerviz dura, não mais pejorativa, mas a única ameaça aos dominadores, a única forma de não ser engolido pelos peixes grandes.

* **Glauber Pereira Quintão** é Mestrando em Teoria da Literatura, pelo Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, da Universidade Federal de Minas Gerais. Bacharel em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG e pesquisador do Núcleo de Estudos Judaicos da UFMG.

Referências

- AUERBACH, Erich. A cicatriz de Ulisses. In: *Mimesis*. Trad. Suzi Srankl Sperber. São Paulo: Perspectiva, 2002. p. 1-20.
- ACKERMAN, James. S. Jonas. In: ALTER, Robert e KERMODE, Frank, *Guia literário da Bíblia*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997. p.251-262.
- BAKHTIN, Mikhail. Epos e Romance. In: *Questões de literatura e de estética*. Trad. Aurora Fornoni Bernadini. São Paulo: Hucitec; Unesp, 1993. p. 297-428.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras Escolhidas I)
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Trad. Do texto em língua portuguesa diretamente dos originais.
- GORGULHO, G. da S.; STORNILOLO, I.; ANDERSON, A. F. (Coord.). São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional/Paulus, 2002.
- COHEN, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros: sete teses. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 23-60.
- CUSA, Nicolau de. *A douta ignorância*. Trad. Reinholdo Aloysio Ullmann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- DERRIDA, Jacques. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: _____. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1971. p. 229-49.

- FRYE, Northrop. *O código dos códigos: a Bíblia e a Literatura*. Trad. Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- FUNDAMENTALISMO. In: HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- JEOVÁ. In: HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- MALANGO, Eliana Branco. A interpretação judaica da Bíblia Hebraica. In: *A Bíblia hebraica como obra aberta*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005. p. 195-9.
- MANGUEL, Alberto. Jonas e a baleia. In: *No bosque do espelho: ensaios sobre as palavras e o mundo*. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 257-70.
- NASCIMENTO, Lyslei. *Borges e outros rabinos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- NOWELL, Irene. Jonas, In: *Comentário bíblico*. Trad. Barbara Lambert. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 123-5.
- SCLIAR, Moacyr. *A estranha nação de Rafael Mendes*. São Paulo: Círculo do Livro, 1983.
- WALDMAN, Berta. O que foi que ele disse? In: *Entre passos e rastros*. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 141-52.