



Desterritorializando e reterritorializando um *shtetl* nos trópicos. Leitura do romance *A guerra no Bom Fim*, de Moacyr Scliar

Deterritorializing and Reterritorializing a *Shtetl* in the Tropics: A Reading of the Novel *A guerra no Bom Fim*, by Moacyr Scliar

Soraya Lani*

Resumo: A noção de fronteira, vista como um limite fixo, imóvel, vem dando lugar no discurso da pós-modernidade a espaços itinerantes em que se destacam relações identitárias transitórias, fluidas, errantes, marcadas pela pluralidade das travessias culturais. Apoiando-nos no conceito de desterritorialização/reterritorialização criado por Gilles Deleuze e reavaliado por Néstor García Canclini, o presente artigo analisa as diferentes etapas de tal processo no romance *A guerra no Bom Fim* (1972), de Moacyr Scliar.

Palavras-chave: Territorialização. Híbridação. Moacyr Scliar.

Abstract: The notion of border, seen as a fixed and motionless limit in the discourse of post-modernity, is giving way to that of itinerate spaces in which transitional, fluid and wandering identity relations stand out, marked by the plurality of cultural crossings. Based on the notion of deterritorialization/reterritorialization conceived by Gilles Deleuze and reassessed by Néstor García Canclini, this article analyzes the different stages of this process in the novel *A guerra no Bom Fim* (1972), by Moacyr Scliar.

Keywords: Territorialization. Hybridism. Moacyr Scliar.

No conjunto da extensa obra de Moacyr Scliar, o romance *A guerra no Bom Fim* (1972) ocupa uma posição de destaque por ser o introdutor da temática judaica no universo ficcional de um escritor conhecido até então como um representante do realismo mágico brasileiro.¹ O romance, além disso, vai muito além das narrativas memorialistas de/sobre a imigração judaica no Brasil ao propor uma reflexão sobre a noção de “fronteira móvel” entre o espaço do universo judaico do Bom Fim e outros espaços limítrofes na cidade de Porto Alegre. O bairro judeu do Bom Fim se transforma, assim, num espaço híbrido em que choques e alianças de culturas emergem, criando no imaginário infantil de Joel um cenário propício a uma “guerra de bom fim no Bom Fim” bem como diferentes níveis de desterritorialização/reterritorialização.



1 Desterritorialização/reterritorialização: um componente da hibridação cultural

Ao evocarmos a palavra “desterritorialização”, o primeiro aspecto que nos interpela é o prefixo “des” indicando a perda ou o desaparecimento de um território. De um ponto de vista estritamente nominal, Gilles Deleuze explica que a desterritorialização consiste em um movimento a partir do qual “abandona-se o território” (DELEUZE, GUATTARI, 1980, p. 634). Perder o seu próprio território implica, portanto, desenraizamento físico e cultural, estado que leva o indivíduo a perder o rumo, a ficar à deriva. O território, em qualquer acepção, está sempre associado ao poder, mas nem sempre ao tradicional poder político. Refere-se tanto ao poder no sentido mais concreto de dominação quanto ao poder simbólico, ligado à ideia de apropriação. Sobre a questão, Henri Lefebvre na obra *La Production de l'espace* estabelece uma distinção entre a apropriação e a dominação. Segundo Lefebvre, a apropriação é um processo bem mais simbólico, que traz consigo as marcas daquilo que foi vivido. Em contrapartida, a dominação é caracterizada pelo concreto, o funcional, veiculando um valor de troca (LEFEBVRE, 1986).

Se o espaço traduz uma ideia mais vaga, podendo ser apreendida de forma genérica, o território apoia-se nos sujeitos que controlam efetivamente esses espaços, exercendo algum tipo de poder nas relações sociais. Toda relação social implica relação de poder. Tais considerações levam-nos a constatar que o território traduz uma noção mais precisa que a de espaço, pois se o espaço pode se limitar ao plano simbólico, o território tem que ser obrigatoriamente e simultaneamente funcional e simbólico, já que o indivíduo se apropria de um espaço específico tanto para desempenhar “funções” quanto para produzir “sentido”.

Gilles Deleuze e Félix Guattari levaram sem dúvida em conta essa carga simbólica da noção de território ao criarem os neologismos desterritorialização/reterritorialização,² termos que pressupõem a perda e a aquisição de novos espaços partindo da conquista de espaços do corpo humano. Ao seguir tal progressão, o neologismo, que em um primeiro momento indica a transição da posição horizontal para a vertical de um ser humano, evolui, em um segundo momento, para a conquista de espaços no plano político.

Ao longo dos anos 1980, a abordagem filosófico-política da desterritorialização proposta por Deleuze integra o vocabulário de disciplinas como Geografia, História, Ciências Políticas e Literatura, tornando-se um tema discursivo



importante e um termo de moda. No tocante aos estudos literários, o termo é rapidamente associado à emergência das “escritas migrantes”, produzidas por escritores que se deixam levar pelo contexto da imigração, do exílio ou do sentimento de estranhamento. Nos textos desses autores, o *topos* literário é constituído de espaços vagos, nos quais predomina uma atmosfera de deambulação e de exotismo.

Nessa época, o elogio da desterritorialização integra o discurso teórico dos estudos culturais e pós-coloniais e apresenta a “migrância”³ como uma forma de combater aquilo que nos qualifica como sujeito em nossa relação com o lugar. O teórico canadense Simon Harel observa que esse trabalho crítico era necessário na época. Tratava-se de afastar toda valorização da cultura que se baseasse somente nas imagens do país natal, na origem. Por meio desse exercício de distanciamento crítico, pretendia-se também rejeitar o pensamento da imobilidade, do sedentarismo e do enraizamento profundo (HAREL, 2005, p. 37).

Enquanto temática cara aos estudos culturais, a desterritorialização é, muitas vezes, associada ao conceito de “hibridação cultural”, sofrendo problemas semelhantes a esse último como a banalização do termo. Harel chama a atenção para o fato de que o elogio da “desterritorialização generalizada” tem os seus riscos, podendo fazer da escrita migrante um discurso convencional (HAREL, 2005, p. 37). A única solução para evitar o risco de uma generalização dessas noções seria distinguir com cautela as práticas subversivas de cada escritor, procurando em seus textos os motivos internos de seus deslocamentos psicológicos e físicos (HAREL, 2005, p. 37).

Além disso, as relações estreitas entre hibridação cultural e desterritorialização também merecem ser melhor avaliadas. Recorrendo à definição de “culturas híbridas” proposta no *Dicionário crítico de política cultural*, pode-se observar a dificuldade em estabelecer uma relação de causa e consequência entre hibridação e desterritorialização:

A hibridação refere-se ao modo pelo qual modos culturais ou parte desses modos se separam de seus contextos de origem e se recombina com outros modos ou partes de modos de outra origem, configurando, no processo, novas práticas. Uma consequência da hibridação é a desterritorialização, fenômeno pelo qual modos culturais desvinculam-se de seus espaços e tempos originais e são transplantados para outros espaços e tempos nos quais



mantêm aproximadamente os mesmos traços iniciais. (COELHO, 2004, p. 125).

Apesar do dicionário fornecer ferramentas para se pensar as relações de proximidade entre hibridação e desterritorialização, tal definição nos parece incompleta e, de um certo modo, incompatível com a noção de hibridação cultural pois, se o fenômeno da desterritorialização se limita à manutenção aproximativa “dos mesmos traços iniciais” da cultura de origem”, ele não poderá “configurar no processo novas práticas” híbridas. Para que o fenômeno da desterritorialização seja compatível com o da hibridação cultural, este deve ser entendido, tal como a desterritorialização, como um “processo” capaz de desencadear, como afirma Zilá Bernd, “a justaposição e a interação de diferentes modos culturais, sem a pretensão de constituir um patrimônio estável” (BERND, 1998, p. 264).

Ora, a definição de desterritorialização apresentada no dicionário limita-se à primeira etapa do processo cultural híbrido, caracterizado pela transposição de uma cultura minoritária num espaço cultural dominante, sem, no entanto, levar em consideração as transformações e combinações produzidas nesse novo espaço. Definido apenas como a “manutenção aproximativa dos mesmos traços de origem”, o conceito de desterritorialização traduz uma ideia segundo a qual a cultura minoritária procura se conservar intacta das influências externas e, nesse sentido, o deslocamento espacial também parece se limitar a uma reprodução mimética do espaço de origem.

No entanto, o diálogo entre desterritorialização e hibridação cultural ganha outros contornos quando consideramos a “desterritorialização” como uma etapa inicial necessária para se chegar à reterritorialização. Essa segunda etapa, mais delineada, parece-nos a mais fértil para a observação dos fenômenos híbridos, já que o prefixo “re”, apontando para o retorno⁴ ao território, ao espaço de origem, indica a superação da ideia vaga de perda de território denotada pela desterritorialização e evita, ao mesmo tempo, o perigo de se considerar a “migrância” como um espaço vazio de passagem e de deambulação. Assim, a ideia de um escritor desenraizado é suplantada pela a de um escritor que privilegia o seu espaço de produção – esse novo *locus* de enunciação – de onde os aspectos da sua cultura de origem serão recuperados, reelaborados e articulados com os da cultura dominante.

Nesse sentido, preferimos adotar a abordagem espacial de Néstor García Canclini, que em sua obra *Culturas híbridas* demonstra que o fenômeno da desterritorialização é indissociável do fenômeno da reterritorialização,



verificando também que ambos ocorrem simultaneamente. Como ele próprio afirma:

As buscas mais radicais sobre o que significa estar entrando e saindo da modernidade são as dos que assumem as tensões entre desterritorialização e reterritorialização. Com isso refiro-me a dois processos: a perda da relação “natural” da cultura com os territórios geográficos e sociais e, ao mesmo tempo, certas relocalizações territoriais relativas, parciais, das velhas e novas produções simbólicas. (CANCLINI, 1997, p. 309).

2 Desterritorializando e reterritorializando um *shtetl* no Bom Fim

O romance que inaugura a temática judaica no universo literário de Moacyr Scliar adequa-se perfeitamente à análise dessas duas dimensões espaciais constitutivas da hibridação cultural. Em *A guerra no Bom Fim*, o espaço da narrativa circunscreve-se às primeiras lembranças da infância do jovem Scliar no bairro judeu Bom Fim em Porto Alegre. Recorrendo a um esforço mnemônico, Scliar se lembra de como tal espaço se apresentava em sua memória infantil.

Assim, como qualquer criança que ainda não tem a noção da imensidão do espaço que a envolve, e que acredita que esse último se limita a seu universo afetivo familiar e comunitário, o escritor pinta o retrato de um bairro que adquire a dimensão de um país aos olhos do jovem protagonista Joel: “Consideremos o Bom Fim um país – um pequeno país, não um bairro em Porto Alegre” (SCLIAR, 2004, p. 5). Poderíamos pensar que, em tempos de guerra, esse *incipit* fizesse referência à acepção de território vista como um espaço de fronteira fixa, imutável, na qual uma identidade nacional específica emerge, recusando o acesso a qualquer indivíduo vindo de fora.

No entanto, muito rapidamente, Scliar oferece ao leitor algumas pistas indicando que não se trata de um lugar onde se concentram os conflitos de guerra pois: “Havia guerra na Europa, mas a hora era de calma no Bom Fim” (SCLIAR, 2004, p. 6). O Bom Fim é descrito no romance como um bairro calmo, abrigo ideal para uma comunidade judaica que fugia da neve, da miséria, e principalmente dos *pogroms*⁵ perpetrados na Rússia czarista.

O outro espaço para o qual o Bom Fim remete, com base em suas características geográficas e socioculturais, é o *shtetl* da Europa Oriental, desterritorializado e



imediatamente reterritorializado. Contudo, se o bairro judeu de Porto Alegre apresenta algumas semelhanças com os vilarejos judaicos da Europa Oriental, devido à presença dos mesmos tipos humanos e pequenos comerciantes, seria incorreto afirmarmos que o Bom Fim constitui uma réplica dos *shtetls*.

É evidente que o contexto cultural brasileiro, tão diferente da realidade de um Leste Europeu antissemita, não favorecia a conservação de um espaço judaico idêntico ao do *shtetl*, onde reinava um profundo isolamento. O poeta judeu Aba Kovner, em “O paradoxo do *shtetl*”, descreve as condições em que as comunidades judaicas viviam:

Segregados da sociedade circundante, cortados do resto do mundo, isolados por estradas inferiores entre pântanos e florestas e pela muralha de proibições políticas, densamente espremidos em suas minúsculas casinhas, os judeus desenvolveram um tipo especial de comunidade que se tornou o conglomerado judaico da Europa Oriental – a *shtetl*. A *shtetl* não era uma cidade pequena. Tampouco uma cidade grande. A *shtetl* era simplesmente um pequeno órgão no corpo de uma extensa população – e era um mundo judeu que se contemplava a si mesmo. (KOVNER, 1983, p. 19 citado por IGEL, 1997, p. 23).

O *shtetl* era, portanto, um pequeno núcleo urbano, situado em meio a zonas rurais de gado e de cultivo agrícola, de difícil acesso aos judeus. É por essa razão que a grande maioria dos judeus não chegava a ser colonos ou agricultores. Limitavam-se antes às artes e ofícios urbanos, distantes da propriedade rural, essa última reservada à aristocracia rural local.

Após sucessivos ataques antissemitas, a vida agitada dos *shtetls* perde progressivamente o fôlego e uma parte significativa da população decide resgatar a dignidade emigrando para o Novo Mundo. Vários romances de Moacyr Scliar situam os personagens no espaço do *shtetl*, descrevendo a atmosfera sombria e assassina que reinava após a passagem dos cossacos por esses vilarejos. No romance *O centauro no jardim* (1980), o personagem Leão decide abandonar definitivamente o *shtetl* após um *pogrom*:

De manhã voltaram à aldeia. Encontraram a rua principal cheia de cadáveres mutilados e as casas transformadas em ruínas fumegantes. Vamos embora daqui, disse Leão



sombrio. Não quero mais saber deste lugar maldito. (SCLIAR, 2004, p. 20).

É importante assinalar que a emigração da comunidade judaica não foi a única responsável pelo fim dos *shtetls*, mas, acima de tudo, a ação aniquiladora do nazismo. Mesmo levando uma vida precária, algumas famílias continuaram vivendo nesses vilarejos. Muitos judeus tiveram medo de abandonar a terra natal e se lançarem numa aventura migratória. No entanto, para aqueles que enfrentaram a travessia oceânica, o *shtetl* acabou encontrando literalmente um “bom fim”⁶ no Brasil, já que a desagregação da comunidade judaica aqui não foi obra de uma ação humana destruidora. Foram as sucessivas transformações sócio-políticas, culturais e econômicas ocorridas na cidade de Porto Alegre, a partir dos anos 1930, que levaram a comunidade judaica a procurar novos espaços.⁷

A prova que o *shtetl* europeu acabou encontrando um “bom fim”, ou seja, um destino final feliz no território brasileiro, pode ser verificada por meio da dissolução do bairro estimulada pela ascensão sócio-econômica da maioria dos imigrantes judeus que integraram a classe média nos anos 1940 e 1950.⁸

Moacyr Scliar mostra ao leitor, em *A Guerra do Bom Fim*, os diferentes níveis de integração da comunidade judaica do Bom Fim, concentrando grande parte da narrativa no período anterior ao deslocamento da comunidade judaica de classe média. Podemos observar que ao recostituir o *shtetl* em plena Porto Alegre, a reterritorialização do vilarejo judaico sofre algumas transformações inerentes ao contexto espacial no qual se insere. A conservação de certos costumes judaicos parece deixar-se contagiar por novos cheiros e aromas vindos da cultura regional dominante:

Mas em geral, as noites eram quietas; noites de inverno, ruas quase desertas. As famílias se reuniam em torno da mesa da cozinha. Um samovar fumegava. Tomava-se chá; comia-se bolachas, latkes, sementes de girassol. Da Oswaldo Aranha vinha o pregão do vendedor de pinhões: pinhão quente, gritava ele, está quentinho o pinhão. Contava-se uma história da Rússia, outra história da Rússia. (SCLIAR, 2004, p. 8).

O costume judeu de beber chá preparado num samovar fumegante e de comer *latkes*⁹ contrasta com outro elemento típico da culinária gaúcha: o consumo e a venda de pinhões. Enquanto o primeiro costume circunscre-se à esfera do



familiar e do privado, remetendo para um passado recente no qual os imigrantes judeus encontram-se enraizados emocionalmente, o segundo circunscreve-se ao domínio do público, apoiando-se na realidade do enraizamento físico do imigrante judeu.

Esse trecho do romance deixa o leitor prever que a reterritorialização do *shtetl* no espaço brasileiro não poderá se limitar a uma reprodução mimética do antigo espaço europeu onde a comunidade judaica se contentava em cultivar um isolamento profundo, conservando assim intacta sua cultura. O privado e o público fusionam graças à mistura de aromas oriundos da culinária judaica e brasileira.

Pouco a pouco, as fronteiras entre o privado e o público tornam-se porosas e a reterritorialização do *shtetl* traduz-se numa aclimação do novo espaço judaico que tende a alargar-se, a abrir-se ao encontro do Outro. Samuel, por exemplo, o pai do protagonista Joel, obrigado a aumentar sua clientela, ultrapassa todos os dias os limites geográficos do Bom Fim, descobrindo novos clientes moradores da colônia africana, situada ao pé do Morro da Velha:

Samuel vendia a prestação. Instalado em sua charrete penetrava nos “poros da sociedade” (Marx). Ele e Malke Tube percorriam a cidade, da Colônia Africana ao sopé do Morro da Velha, galgando morros e saltando valos... Sabia das brigas das famílias, era convidado para batizados e casamentos. Uma vez transportou para o cemitério um caixão branco; continha o cadáver de uma criança de três anos. Seguiu-o, chorando alto, a família enlutada. (SCLIAR, 2004, p. 15).

No decorrer da narrativa, o espaço do Bom Fim deixa-se invadir por outras nacionalidades e etnias, como os alemães e os negros, o que contribui para a formação de um panorama heterogêneo em que choques de culturas e alianças formam-se, criando no imaginário infantil de Joel um cenário propício a uma “guerra no Bom Fim”. Tal guerra se materializa na constituição de dois blocos compostos por amigos e inimigos de Joel. O negro Macumba, por exemplo, que vinha da colônia africana, acaba por se tornar amigo e protetor do grupo de Joel, transmitindo-lhe os segredos da magia negra:

A batalha de Guadalcanal foi ganha graças a um despacho feito por Macumba na esquina da Vasco da Gama com a



Fernandes Vieira, numa sexta-feira à noite. (SCLIAR, 2004, p. 30).

Em contrapartida, os Schmidt, casal alemão, eram vistos pelo grupo de Joel como espiões, o que só ajudava a reforçar a desconfiança das crianças:

O homem era alto e empertigado e não falava com ninguém. O relatório do Serviço Secreto chamava a atenção sobre a bengala com castão de prata – certamente uma arma disfarçada – e o modo de andar, a passos lentos, voltando-se constantemente, e olhando para trás, tudo típico de um espião. A mulher era loira e fumava. Pintava a boca de escarlate. Recebia outros espiões em várias horas do dia. (SCLIAR, 2004, p. 27).

O tempo da narrativa também ajuda o leitor a compreender melhor as razões que levam Joel a viver numa guerra imaginária. A história começa em 1943, ano em que o governo de Getúlio Vargas declara guerra à Alemanha devido ao não respeito do Pacto de neutralidade do Panamá. De fato, o governo Vargas exercia uma política ambígua em relação aos dois blocos em guerra. Do ponto de vista político, o presidente brasileiro via com simpatia o regime fascista, mas a dependência econômica do país para com os Estados Unidos forçava uma adesão à Tríplice Aliança. Em 1942, o afundamento da frota naval brasileira pelos alemães em plena costa brasileira põe fim ao pacto, e o Brasil posiciona-se finalmente contra os Países do Eixo. O território não sofre nenhum ataque alemão. O que se segue em nível nacional é uma campanha antigermânica baseada em perquirições oficiais contra numerosos imigrantes e associações alemães. Essas ações eram muitas vezes acompanhadas da confiscação de bens.¹⁰ No entanto, esse contexto ameaçador é imediatamente transformado pela imaginação infantil de Joel num perigo de guerra iminente. O trecho a seguir mostra uma posição de ataque:

Em 1943 as noites eram negras. O país estava em Guerra com a Alemanha e observava-se o black-out, furado de vez em quando pelos quinta-colunas que acendiam cigarros para dar aos Stukas e Messersschmitts a posição da defesa antiaérea no Bom Fim. Os nazistas estavam em toda a parte. (SCLIAR, 2004, p. 9).

A solução encontrada pelo protagonista é comandar, ele próprio, a guerra contra o inimigo nazista. Na condição de capitão da tropa formada pelas



crianças do Bom Fim, Joel lidera três batalhas imaginárias. A terceira coincide com a derrota historicamente reconhecida da Alemanha pelos aliados. O curioso nessa fronteira entre ficção e história é que o protagonista se apropria de fatos reais vindos da mídia para dar consistência ao seu mundo onírico. Para Joel, a explicação da derrota alemã vem do apelo ao seu mundo fantasioso e alegorizado, povoado de elementos híbridos, oriundos de referências da cultura universal e judaica, combinados em função da sua estratégia de guerra.

3 A reterritorialização do *shtetl* para o judeu nascido no Brasil

Vimos no presente artigo que a descrição do espaço judaico do Bom Fim associada à toponímia de Porto Alegre pode ser interpretada como um fenômeno de reterritorialização espacial do *shtetl*, já que há uma modificação do espaço judaico de origem, no qual predomina o isolamento da comunidade. Contrariamente à uma reprodução mimética desse espaço, uma vez transplantado para o Brasil, este se deixa penetrar por outras culturas fronteiriças, sofrendo inclusive um alargamento.

No entanto, para o protagonista Joel, nascido no Brasil, o espaço reterritorializado dos seus pais atinge um nível de hibridação mais complexo. O fato da criança viver num mundo onírico faz com que ela consiga justapor mais facilmente os signos do patrimônio judaico e brasileiro. Esses signos, aliás, lhe são ambos familiares de modo que a construção de um espaço híbrido impõe-se naturalmente no seu imaginário.

Néstor García Canclini observa que a reterritorialização “é a busca de uma certa solidez ou demarcação da parte dos novos grupos como forma de contrabalancear as diversas mudanças e incertezas” (CANCLINI, 1997, p. 310). Ao aplicarmos essa definição no mundo imaginário de Joel, a reterritorialização surge nesse espaço de confrontação de duas culturas, espaço em que Joel seleciona no interior das culturas judaica e brasileira elementos aleatórios para compor seu mundo híbrido. Nesse sentido, o resgate da cultura judaica ocorre muito além do espaço do *shtetl*, pois o personagem seria incapaz de restituir no seu imaginário apenas o espaço mimético do vilarejo judeu. De um lado, porque esse espaço pertence ao horizonte da memória dos seus pais e não ao dele, restando-lhe apenas a possibilidade de recriá-lo por meio do poder da sua imaginação, e, de outro lado, porque ele não pode ignorar a influência cultural da sociedade brasileira em que nasceu.

Diante da incapacidade de restituir espaços primordiais, Joel vive num “entrelugar”, resultante de um duplo legado cultural que ele assume



completamente. Não limitando sua imaginação ao espaço do *shtetl* transplantado para o Brasil, o mundo imaginário da criança abre-se a toda uma tradição literária e artística (existente já nas artes plásticas, no teatro, nos contos, nas lendas, em obras de autores como Scholem Aleichem e Issac Singer) que dialoga com as representações de uma cultura de massa difundida na cidade de Porto Alegre durante as sessões de cinema no Baltimore e a leitura de histórias em quadrinho.¹¹ Dessa forma, o esforço de reterritorialização em Joel manifesta-se não apenas por meio da transposição da cultura judaica hassídica do *shtetl*, mas, sobretudo, por intermédio da interação entre alguns heróis da tradição judaica e outros oriundos da cultura de massa no espaço brasileiro.

É interessante observar no romance que o fenômeno da reterritorialização ocorre no plano onírico, num espaço alegorizado, no qual o leitor tende a aceitar de forma mais natural a fusão de diferentes mitos, lendas e influências culturais. Segundo Gilbert Durand:

Le régime des images n'est pas tellement déterminé par l'orientation typologique du caractère, mais plutôt par les facteurs historiques et sociaux, qui, de l'extérieur, appellent tel ou tel enchaînement d'archétypes, suscitent telles ou telles constellations d'images. (DURAND, 1984, p. 471).

No caso de Joel, essas constelações de imagens provêm do contexto de guerra no qual se insere, impondo no seu inconsciente um encadeamento de arquétipos ligados ao regime diurno – os heróis – e outros ligados ao regime noturno – os vilões. Dentro dessa perspectiva psicanalista, as imagens projetadas pelo protagonista podem convergir com a reflexão de Gilbert Durand, segundo a qual toda imagem corresponde tanto a um extravasamento das tendências que não são mais censuradas, quanto a uma contenção, misto de angústia e de inquietação.

A última batalha, a do Capão da Canoa, em que o protagonista se encontra num contexto de férias e deixa fluir mais livremente sua imaginação, ilustra os dois regimes de imagens evocados. Por meio da criação de dois blocos: o dos heróis contra o dos vilões, pode-se observar que as manifestações do regime diurno encarnadas pelo exército de heróis são associadas ao extravasamento das tendências que deixam de ser censuradas, enquanto que as manifestações do regime noturno, encarnadas pelos vilões, referem-se aos medos, à contenção de Joel.



Do seu posto de comando, o capitão Joel recruta aliados dentre os heróis da cultura universal popular como o Homem Borracha, o Sombra e o Zorro, sem esquecer de alistar nesse exército personagens bíblicos como Sansão e Josué, ou os míticos, como o Golem¹² e o herói judeu da época contemporânea, o lutador de boxe Benny Léonard. Além desse grupo de heróis, Joel incita os moradores de Capão da Canoa, apelidados “Pelos duros”, a lutarem contra os alemães. Do lado inimigo, aparece o exército nazista, composto por alemães, “amarelos” e o cão antisemita Melâmpio, “com seu único olho brilhando de raiva.”

No tocante ao estudo da desterritorialização/reterritorialização, a batalha de Capão da Canoa oferece elementos que apontam para uma fase mais madura de reterritorialização no romance, já que para vencê-la, Joel recorre a uma constelação de heróis híbridos, que, reunidos, contribuem com o melhor de suas qualidades específicas.

No entanto, *A guerra no Bom Fim* pertence a uma fase inicial de hibridação cultural na obra de Scliar. O fenômeno de reterritorialização permite, nesse estágio de sua produção literária, apenas estabelecer a “justaposição cultural”. Tal constatação é visível ao observarmos a formação maniqueísta de dois blocos opostos no imaginário infantil de Joel. É certo que, no momento do combate, esses dois blocos interagem, mas tal interação não é suficiente para desencadear um fenômeno de fusão cultural capaz de criar um “ser híbrido” ou a “conquista da alteridade”.¹³ Em *A guerra no Bom Fim*, cada personagem possui uma função específica e um lugar pré-estabelecido no imaginário infantil. Apesar dos personagens se encontrarem na fronteira, no “entrelugar” de culturas diferentes, não chegam a ultrapassar a justaposição em prol de uma hibridação cultural mais complexa.

No plano simbólico, contudo, a fusão de elementos extraídos de diferentes culturas é, sem dúvida, a riqueza do romance, revelando que a união faz a força. A presença de personagens representantes da cultura judaica e da cultura de massa ocidental, além de criar uma atmosfera híbrida, remete igualmente para os tempos pós-modernos em que tradição e modernidade coabitam, promovendo uma simultaneidade espaço-temporal responsável pela implosão da noção de territorialidade.

* **Soraya Lani** é Mestre (2007) e Doutora (2012) em Literatura Brasileira pela Universidade Michel de Montaigne Bordeaux 3, na França. Também é membro do grupo de pesquisa AMERIBER da mesma universidade, onde ocupa o cargo



de Leitora de Português, lecionando disciplinas como Civilização, Economia e Literatura Brasileira.

Notas

¹ O aparecimento da expressão “realismo mágico” é “geralmente atribuído ao crítico de arte alemão Franz Roh, que empregou o termo nos anos 1920 para qualificar obras picturais que revelavam uma técnica pós-expressionista, marcada por um realismo cru. No entanto, na América Latina o termo passa a incorporar o universo literário, sob o impulso teórico do escritor cubano Alejo Carpentier nos anos 1940, tendo por base a obra de Gabriel García Márquez. Seguindo uma lógica pós-colonial, o termo realismo mágico para Carpentier define uma identidade cultural específica ao mundo latino-americano e constitui uma forma de oposição à hegemonia cultural das potências europeias e norte-americanas que costumavam ditar as normas culturais. Dessa forma, a conjunção de dois conceitos considerados ambivalentes (realismo e magia) passa a ser percebida como o produto da mestiçagem cultural. A reflexão sobre a identidade do ponto de vista do realismo mágico consiste menos em defini-la em “oposição a” outra do que “mutuamente”, visando à não diluição da especificidade de cada polo cultural formador da identidade americana. (LE FUSTEC, 2010, p. 3-4).

² O filósofo francês Gilles Deleuze (1925-1995) foi o criador dos neologismos “desterritorialização/reterritorialização” e o primeiro a fornecer a teoria mais complexa sobre o espaço, entendido como espaço físico e político. Na sua obra *Mille plateaux* escrita com a colaboração de Félix Guattari, Deleuze explica que quando o quadrúpede se levanta com a ajuda de suas duas patas traseiras e utiliza as patas dianteiras para pegar algo ocorre o fenômeno de desterritorialização. Uma mão, é para ele um pé “desterritorializado”, ou seja, desviado de sua utilização material espacial inicial para dar origem a uma nova atividade, esta também espacial. Seguindo esse raciocínio, o seio (vertical e erguido) de uma mulher, equivale a glândula mamária (horizontal e pendente) de um animal, que, numa mulher apresenta-se sob uma forma desterritorializada em parte. Nesse sentido, territorializar é transformar um potencial em algo material para uma determinada utilidade num espaço restritivo. É desviar um material do seu uso inicial (do seu funcionamento) para deixá-lo livre da restrição. Para maiores detalhes sobre essa teoria ver: *Mille plateaux*, *Kafka: pour une littérature mineure* e *Qu'est-ce que la philosophie?*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari.

³ Como observa Rita Olivieri-Godet, a “migrância” é um neologismo surgido no contexto pós-moderno que o criou para dar conta das experiências de



deslocamentos e das modalidades intersubjetivas específicas dos nossos dias. É um termo que se impõe em relação à “migração”, mais restrito ao campo social da imigração e da emigração. (OLIVIERI-GODET citado por BERND, 2010, p. 190).

⁴ Segundo Gilles Deleuze, a reterritorialização não deve ser confundida com um simples retorno ao território de origem. Ela é antes um esforço no sentido de recuperar o território desterritorializado, transformando-o em algo novo, num território diferente daquele que foi deixado. (DELEUZE, GUATTARI, 1980, p. 214 e p. 635).

⁵ Frequentemente traduzida por massacre, *pogrom* é uma palavra russa que significa “destruição”. É um termo usado especificamente para ataques contra judeus ou contra bairros ou aldeias judaicas. O governo czarista incentivava os *pogroms* para forçar os judeus dos *shtetls* a emigrar e para proporcionar um bode expiatório à população insatisfeita. Os sentimentos antijudaicos dos russos comuns que participavam desses ataques se baseavam em ressentimentos de caráter econômico e eram inspirados pelo antissemitismo cristão. A série de *pogroms* que levou ao êxodo maciço dos judeus russos para o Ocidente começou em 1881, em Kiev, após o assassinato do czar Alexandre II, e atingiu seu ápice nos massacres de Kishinev, em 1903. Dessa forma, os *pogroms* constituíram uma parte muito frequente da experiência judaica na Europa Oriental do período pré-nazista e, de fato, mesmo após o Holocausto, refugiados que retornavam a suas casas foram massacrados por poloneses na cidade de Kielce, em 1946. (UNTERMAN, 1992, p. 208).

⁶ Moacyr Scliar em *A condição judaica* verifica uma coincidência do ponto de vista simbólico no que diz respeito aos dois bairros que concentraram a maioria da comunidade judaica no Brasil, o Bom Fim, em Porto Alegre, e o Bom Retiro, em São Paulo. (SCLIAR, 1987, p. 89).

⁷ Durante a Segunda Guerra Mundial, o Brasil atravessou um período de relativa prosperidade, apresentando um balanço positivo graças à exportação de produtos primários para a Europa. Uma febre imobiliária sucedeu-se e os judeus desempenharam um papel pioneiro. Atravessando os limites geográficos do Bom Fim, começaram a construir prédios em ruas novas, imóveis de quatro andares como lembra Moacyr Scliar: “o máximo que a lei permitia para edifícios sem elevador, um equipamento então muito caro.” (SCLIAR, 1987, p. 90).

⁸ Paralelamente à expansão das atividades comerciais e industriais, o ingresso de descendentes judeus nas profissões liberais (engenharia, medicina, direito) constituiu uma alternativa seguida com êxito pelos membros da comunidade. De fato, muitos imigrantes que haviam trabalhado como vendedores ambulantes e que conseguiram se estabilizar como comerciantes não queriam



que seus filhos conhecessem as dificuldades de uma atividade árdua no início. Verem seus filhos doutores simbolizava uma recompensa para suas próprias vidas sacrificadas. Desse modo, ao fim de uma única geração, a mobilidade socioeconômica entre a profissão de vendedor ambulante e a de doutor é nitidamente visível. Oswaldo Truzzi, pesquisador do Idesp, observa que a razão da mudança socioeconômica reside na possibilidade para os membros da comunidade judaica que exercem profissões liberais de “lavarem o sangue” da etnia, aderindo a profissões de valor intrínseco mais universal do que o comércio. Como ele afirma: “O comércio pode trazer muito dinheiro, mas o título de doutor traz um reconhecimento da sociedade como um todo, dificilmente atribuível ao primeiro.” (TRUZZI citado por FAUSTO, 1994, p. 345). Por outro lado, tal iniciativa revela não apenas o esforço de inserção social, como também o de conservação identitária na medida em que os judeus perpetuam a tradição intelectual de serem um povo de sábios. Do bairro do Bom Fim os judeus continuaram a trajetória ascendente na direção do bairro burguês Petrópolis. Sobre o assunto, Moacyr Scliar comenta: “Mas a classe média não é fechada como a aristocracia; aceita a que ela se incorporem os que ascendem socialmente. Os judeus já não eram imigrantes de fala arrevezada, vivendo do pequeno comércio; seus filhos tinham cursado faculdade, ou se haviam tornado bem sucedidos empresários. Em Petrópolis, ocuparam confortáveis apartamentos ou boas casas. Estavam por assim dizer, nas alturas.” (SCLIAR, 1987, p. 91).

⁹ Os *latkes*, palavra ídiche que pode ser pronunciada “laht-kehsh” ou “laht-kèsh”, de acordo com o dialeto regional ou familiar, são bolinhos de batata fritos em óleo. Chamados *Lebiba*, em Israel, são, normalmente, preparados e degustados sem recheio durante a *Hanoucca*, Festa das Luzes, que comemora indiretamente o óleo que milagrosamente continuou ardendo oito dias quando da vitória dos macabeus sobre os governantes selêucidas da Palestina em 165 a.C.

¹⁰ É importante assinalar que essas perquirições oficiais tinham como alvo não apenas a comunidade alemã, mas também todas aquelas que poderiam se tornar um “quisto social”, segundo o governo de Getúlio Vargas. Com efeito, a política de Vargas ameaçava a permanência das comunidades de imigrantes. Ele aceitava o imigrante na medida em que este aceitasse renunciar à sua identidade de origem para se tornar, antes de tudo, brasileiro. Essa campanha de nacionalização visava claramente à assimilação total do estrangeiro no país, mesmo que fosse necessário usar a força para atingir tal objetivo. Os judeus não escaparam a essa campanha. O aprendizado do ídiche foi proibido; as escolas tiveram que introduzir a comemoração dos símbolos e datas nacionais brasileiras; inquéritos oficiais tornaram-se frequentes. Paralelamente a essa campanha de nacionalização, uma campanha de restrição à imigração é criada



na constituição de 1934 e na de 1937. O governo pretendia com isso valorizar a mão de obra mais acessível e barata do trabalhador nacional. Apesar dessa política restritiva de Vargas existir, o Brasil não parou de receber fluxos migratórios estrangeiros. O país encontrava-se dividido entre os imigrantes indesejáveis do ponto de vista social, mas desejáveis do ponto de vista econômico. Os judeus faziam parte dessa classificação, pois, de um lado o peso antissemita os afastava de uma certa maneira da identidade brasileira, mas do ponto de vista econômico, eram fundamentais para a construção de uma nação industrializada. Pode-se observar tal posição antagônica no discurso de Vargas: “Os imigrantes devem constituir... a força do progresso... (mas) devemos precaver contra a infiltração de elementos que podem ser transformados em dissidentes ideológicos ou raciais.” (LESSER citado por CORREIA, 2005, p. 209). Sobre a ambiguidade política de Vargas, a historiadora Maria Luiza Tucci Carneiro defende a tese segundo a qual o peso da dissidência política era superior ao do antissemitismo. Deste modo, os judeus que foram presos e deportados para a Alemanha nazista eram enviados como dissidentes comunistas e não como membros de uma “raça maldita”. (CARNEIRO, 2001).

¹¹ Acerca das sessões de filmes no cinema Baltimore, Moacyr Scliar comenta: “Nossas brincadeiras eram, inevitavelmente, influenciadas pela época: Segunda Guerra Mundial, os aliados combatendo os nazistas. As imagens que tínhamos do conflito eram as dos filmes que víamos no cinema Baltimore.” (SCLIAR, 2007, p. 46). No entanto, esses filmes projetados no cinema Baltimore não se limitavam a difundir a cultura de massa norte-americana, pois de vez em quando, os filmes em ídiche produzidos nos Estados Unidos tinham também o seu espaço. Sobre o assunto, Moacyr Scliar comenta: “As companhias teatrais eram trazidas por Jacob Dvoskin, que era também empresário cinematográfico. Duas ou três vezes por ano ele apresentava, no Baltimore ou no Rio Branco, filmes falados em ídiche – dos quais mais de três centenas foram produzidos nos Estados Unidos, nas primeiras décadas do século (incluindo vários bangue-banges, os quais tinham, como se pode imaginar, um sabor todo especial).” (SCLIAR, SOUZA, 2003, p. 50).

¹² Dentre os mitos e lendas do folclore judaico que emergem na Europa cristã da Idade Média e renascentista encontra-se a noção popular do Criador supremo ou a do pré-messias (um messias escatológico) que faria, por meio da violência, o que seria considerado mais tarde como o fruto do espírito. O Golem, personagem de barro criado pelo homem, simboliza, pela força, o medo e a esperança; o sublime e o grotesco. A palavra “golem” significa um punhado de argila que adquire vida por meio de encantos e fórmulas mágicas, tornando-se uma criatura humana dotada de poderes extraordinários. Na Idade Média, o caso da “morte ritual” e das “hóstias profanadas” serviram de pretexto para o



extermínio em massa de judeus. Para esses últimos, o Golem trazia consigo a ideia de vingança. Assim, como observa Gilda Salem Szklo, o lendário Golem do gueto de Praga do século 16 não era apenas um personagem monstruoso e demoníaco, beirando o grotesco. Criado sob a influência das elucubrações da magia cabalística, ele representava também a destruição do mal. À imagem do profeta, era tido como o redentor, pronto para proteger os judeus da sanha de seus inimigos. (SZKLO, 1995, p. 48-49).

¹³ No universo literário de Moacyr Scliar, um segundo nível de hibridação cultural pode ser observado em personagens cuja constituição bipartida de seus corpos apontam para uma indefinição identitária. Como exemplo, podemos citar o centauro e a esfinge de *O centauro no jardim* (1980) e a sereia de *O ciclo das águas* (1975). Já a conquista da alteridade é nitidamente visível nos romances em que personagens judeus identificam-se com párias da sociedade brasileira, procurando pontos de contato com personagens negros e índios. *A majestade do Xingu* (1997), para nós, é o melhor exemplo do processo de conquista da alteridade.

Referências

BERND, Zilá. *Escrituras híbridas: estudos em literatura comparada interamericana*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 1998.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 1997.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *O anti-semitismo na Era Vargas: fantasmas de uma geração, 1930-1945*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

COELHO, Teixeira. *Dicionário crítico de política cultural*. São Paulo: Iluminuras, 2004.

LE FUSTEC, Claude. Le réalisme magique: vers un nouvel imaginaire de l'autre? *Amerika* [en ligne], n. 2/2010, 25 jul. 2010. Disponível em <<http://amerika.revues.org/1164>>. Acesso em: 5 ago. 2010.

CORREIA, Patrícia Cardoso. Moacyr Scliar: imagens do judaísmo na cultura brasileira. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*, n. 7/8, p. 191-234, 2005.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Kafka: pour une littérature mineure*. Paris : Ed. de Minuit, 1975.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris : Ed. de Minuit, 1980.



DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Ed. de Minuit, 1991.

DURAND, Gilbert. *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Dunod, 1984.

HAREL, Simon. *Les Passages obligées de l'écriture migrante*. Montréal: XYZ, 2005.

IGEL, Regina, *Imigrantes judeus/Escritores brasileiros: o componente judaico na literatura brasileira*. São Paulo: Associação Universitária de Cultura Judaica: Banco Safra: Perspectiva, 1997.

KOVNER, Aba. *Anthology of Yiddish Folksongs*. v. 1-4. Jérusalem: Mount Scopus Publications: Magnes Press, 1983.

LEFEBVRE, Henri. *La Production de l'espace*. Paris: Anthropos, 1986.

LESSER, Jeffrey. *Welcoming the Undesirables. Brazil and the Jewish question*. California: University California Press, 1995.

OLIVIERI-GODET, Rita Errância/migrância/Migração. In: BERND, Zilá (Org.) *Dicionário das mobilidades culturais: percursos americanos*. Porto Alegre: Literalis, 2010. p. 189-209.

SCLIAR, Moacyr. *A condição judaica: das Tábuas da Lei à mesa da cozinha*. Porto Alegre: L&PM, 1985.

SCLIAR, Moacyr. *A guerra no Bom Fim*. Porto Alegre: L&PM, 2004.

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

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

SCLIAR, Moacyr, SOUZA, Márcio. *Entre Moisés e Macunaíma: os judeus que descobriram o Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

SZKLO, Gilda Salem. *Moacyr Scliar: une pensée juive au Brésil*. Paris: L'Harmattan, 1995.

TRUZZI, Oswaldo. Sírios e Libaneses e seus descendentes na Sociedade Paulista. In: FAUSTO, Boris (Org.). *Fazer a América*. São Paulo: EDUSP, 1994. p. 315-351.

UNTERMAN, Alan. *Dicionário judaico de lendas e tradições*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.