



Judaísmo, Israel e as referências bíblicas em *Elogio da sombra*, de Jorge Luis Borges

Judaism, Israel and the Biblical references in *Praise of the Shadow*, by Jorge Luis Borges

Osmar Pereira Oliva*

Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes) | Montes Claros, Brasil
osmar.oliva@unimontes.br

Resumo: Não são recentes os estudos literários que apontaram para a presença da tradição judaica na obra de Jorge Luis Borges. No entanto, poucos se dedicaram aos poemas organizados em 1969 sob o título *Elogio da sombra*. Nessa coletânea, vários desses textos poéticos dialogam com passagens bíblicas e com o imaginário em torno de Israel. Este artigo tem como principal objetivo discutir os conceitos de judaísmo e de identidade judaica e analisar os poemas intitulados “Israel” e os demais que trazem referências bíblicas a fim de ratificar a crítica já produzida que identificou a admiração e a afinidade de Borges para com os judeus e para com a cultura judaica.

Palavras-chave: Judaísmo. Israel. Intertextos bíblicos.

Abstract: The literary studies, which have indicated Jewish influences in the fictional production of Jorge Luis Borges, are not recent. However, few have devoted themselves to the poems organized in 1969 in the book entitled *Praise of the Shadow*, in which there are poems that dialogue with biblical passages and with the imaginary around Israel. This article aims to discuss the concepts of Judaism and of Jewish identity and to analyze the poems entitled Israel and the others which convey some biblical references, in order to ratify the already produced criticism which identified the admiration and the affinity of Borges towards the Jews and towards Jewish culture.

Keywords: Judaism. Israel. Biblical Intertexts.

*He hecho lo mejor que pude para ser judío.
Pude haber fracasado... Si pertenecemos a la
civilización occidental, entonces todos
nosotros, a pesar de las muchas aventuras de la*

* Professor na Universidade Estadual de Montes Claros e Doutor em Letras: Literatura Comparada pela Universidade Federal de Minas Gerais.



sangre, somos griegos y judíos... Muchas veces me pienso judío pero me pregunto si tengo derecho de hacerlo.

(Jorge Luis Borges)

Israel, assim como o judaísmo, não são conceitos facilmente apreendidos. E, não raras vezes, são muito mal interpretados. Principalmente, se não nos posicionarmos a partir de um “lugar” teórico adequado. No senso comum, Israel é hoje um Estado Nação, tendo como capital Jerusalém e o hebraico como língua oficial. Sua autonomia política se deu em maio de 1948, por intervenção das Nações Unidas. No entanto, sua origem é muito mais remota e se relaciona com a crença de que Deus teria escolhido um povo que se tornaria incontável e se espalharia por toda a terra. De acordo com o Pentateuco, Jacó era neto de Abraão e tinha três mulheres e 12 filhos, os quais constituíram os reinos do Norte (Israel, com sede em Samaria) e do Sul (Judá, com sede em Jerusalém) logo após a conquista da terra prometida (Canaã) sob liderança de Josué.

No século VIII a.C., os assírios conquistaram os reinos do Norte, tornando cativo o seu povo na Assíria ou espalhando-o por outros territórios, a ponto de desaparecerem dos relatos bíblicos. Em 586 a.C., Jerusalém foi sitiada sob comando de Nabucodonosor II e os descendentes de Judá, Benjamin e Levi, foram levados cativos para a Babilônia, mas mantendo suas crenças e tradições, tentando resistir à assimilação estrangeira. Ainda assim, foram influenciados pela religião, pelos costumes e pela língua do colonizador. O hebraico, por exemplo, perdeu força para o aramaico. Em 539 a.C., Ciro, rei da Pérsia, conquistou a Babilônia e reconduziu esses hebreus a Yheud, antigo território de Judá. Esse povo é a considerada nação de Israel e sua religião passou a ser chamada de judaísmo. No ano 70 da Era Cristã, Tito, o imperador romano, conquistou e saqueou Jerusalém, espalhando, mais uma vez, os judeus pelo mundo, chegando aos Países Baixos, Balcãs, Turquia, Palestina e até o continente americano. Com esse breve histórico, esperamos situar a formação da nação de Israel e a constituição do povo judeu e da religião judaica.

Somente em 1948, a Organização das Nações Unidas oficializou a criação do Estado de Israel, dividindo o então território da Palestina em dois Estados, um árabe e um judeu. A partir de então, temos a segunda concepção de Israel, não como uma nação bíblica, mas como uma nação secular, com território delimitado e organização política própria, desencadeando as sucessivas guerras de despossessão, já que o território do novo Estado era habitado, majoritariamente, por árabes, de religião islâmica. Até os nossos dias, confrontam-se, portanto, pela posse da terra, e em nome de uma eleição divina



– tanto Israel (judeus) quanto a Palestina (árabes) se julgam herdeiros de uma promessa para serem donos daquela terra.

Judith Butler, em *Caminhos divergentes*,¹ discute a tarefa impossível e necessária do binacionalismo, e dialoga com um dos livros mais recentes de Edward Said – *Freud e os não europeus*, para refletir sobre o caráter ambivalente do povo judeu.² Partindo da aceitação de que Moisés seja o fundador do judaísmo, subentende-se que não é possível dissociá-lo do que seja o árabe, já que Moisés foi um hebreu criado e educado no Egito, entre não judeus. O ponto crucial da aproximação entre árabes e judeus, para Said, é o seu argumento de que, quando as tábuas da lei foram entregues a Moisés por desígnio divino, não havia distinção de vida entre judeu e árabe.

A segunda aproximação para a qual nos chamam Butler e Said é quanto ao “deslocamento” que caracteriza tanto a história do povo judeu quanto do povo palestino, o que constituiria uma aliança possível e até desejável. Israel deveria, de acordo com essa perspectiva, lembrar-se de sua própria experiência de despossessão de territórios e de direitos para forjar uma aliança com aqueles vizinhos-irmãos que vem despossuindo. Essa possibilidade geraria o desejado binacionalismo, pois tanto Israel quanto Palestina se identificariam com a diáspora em todos os tempos. Moisés, que viveu entre os dois povos – judeus e árabes – seria, portanto, o exemplo de uma identidade “impura”, binacional.

A concepção utópica do binacionalismo é retomado por Butler a seguir, nesse mesmo livro, problematizando a religião judaica e suas relações com o Estado de Israel, de certa forma antagônicas, pois se tratam de duas questões bem distintas: a secular e a do porvir. Suas discussões são embasadas, obviamente, no aspecto essencialmente político que ronda Israel e Palestina, sem perder de vista a força da religião que parece dar legitimidade ao que ela considera “violências militares” e desterritorializações. Dessa vez, é Hannah Arendt a intelectual que lhe serve de apoio para realizar uma crítica da “violência ilegítima” do Estado-nação de Israel contra o Estado da Palestina. Importante ressaltar que, para esses intelectuais, somente Israel deve ceder, não responder a atos de terrorismo em seu território ou garantir a segurança de seus cidadãos. A perspectiva deslegitimadora do Estado de Israel é, pois, um paradoxo nesses pensadores. Afinal, quer-se um território binacional, a partir de um ponto de vista único. Mais uma vez, Butler apresenta uma saída impossível, por meio do conceito de coabitação, salvaguardando a pluralidade, já que todos têm direito de pertencimento:

¹ BUTLER, 2017.

² SAID, 2004.



[...] não só não podemos escolher com quem habitamos a Terra, como também devemos preservar e afirmar ativamente o caráter de não escolha da coabitação inclusiva e plural: além de vivermos com quem nunca escolhemos e com quem podemos não ter nenhum senso social de pertencimento, também somos obrigados a preservar essas vidas e a pluralidade da qual fazem parte. Nesse sentido, normas políticas concretas e prescrições éticas surgem do caráter de não escolha desses modos de coabitação. Coabitar a terra antecede qualquer comunidade, nação ou vizinhança possível. Às vezes podemos escolher onde viver, com quem viver ou perto de quem, mas não podemos escolher com quem coabitar a Terra.³

Sobre o fanatismo, e em contraponto a esse olhar enviesado sobre e contra Israel, a fé e a convivência entre os povos no século 21, vale a leitura de dois escritores israelenses fundamentais: Amós Oz e David Grossman. Oz publica em 2002, em Israel, e em 2004, no Brasil, *Contra o fanatismo*,⁴ e em 2016, em Israel e 2017, no Brasil, *Mais de uma luz*,⁵ textos indispensáveis para que se tenha uma reflexão crítica e pacífica entre as vozes, muitas vezes mentirosas e históricas, de acordo com Nadine Gordimer, a respeito dos conflitos atuais no Oriente Médio. De Grossman, entre outros títulos, *Presencias ausentes: conversaciones con palestinos em Israel*, publicado em Israel em 1992 e ainda inédito no Brasil.

Em *O judeu não-judeu e outros ensaios*, Isaac Deutscher problematiza o que é ser judeu, qual o lugar desse intelectual na sociedade moderna e qual o papel que nela representa.⁶ Em suas reflexões, não se pode defini-lo sem referências ao mundo exterior e aos antagonismos que dividem a humanidade. É preciso, nessa tentativa de identificação, pensar na sociedade em que vive, em que nação está inserido. Além do mais, com tantas diversidades econômicas, políticas, étnicas, religiosas e geográficas, é cada vez mais difícil definir o que seria a identidade de alguém. Ainda assim, Deutscher aponta para o fato de que o maior redefinidor da identidade judaica foi Hitler, e Auschwitz foi o terrível berço dessa nova consciência. Nessa perspectiva, de forma enviesada, essa reflexão aponta para a perseguição e o massacre dos judeus reforçando o sentimento de pertencimento a uma etnia, conforme se depreende dos

³ BUTLER, 2017, p. 130.

⁴ OZ, 2004.

⁵ GROSSMAN, 1994.

⁶ DEUTSCHER, 1970.



patriarcas do Pentateuco, como Abraão e Moisés, mas muito mais que esse caráter bíblico.

Não é somente a linhagem, ou a genealogia sanguínea que determina a identidade judaica, que não é una, mas múltiplas e diversas. Por meio da religião, há uma corrente identitária que possibilita a conversão ao judaísmo. Por meio do nacionalismo, pode-se requerer o pertencimento à comunidade de Israel. No entanto, ele argumenta:

A definição de um judeu é tão artificiosa precisamente porque a Diáspora expõe os judeus a uma tremenda variedade de pressões e influências e, também, a grande diversidade de meios que eles tinham para defender-se da hostilidade e da perseguição”.⁷

De formação marxista, Deutscher se identificou mais com o judeu pobre, operário, leitor de literatura mundial e clássica, como os trabalhadores de Varsóvia e das províncias polaco-lituanas. Crítico do capitalismo, ateu, internacionalista, o autor afastou-se do judaísmo de sangue e de religião para se identificar com uma “comunidade” mais ampla e difusa. Entenda-se, por meio de sua incondicional solidariedade aos perseguidos e exterminados:

Sou judeu porque sinto a tragédia judaica como a minha própria tragédia; porque sinto o pulsar da história judaica; porque daria tudo que pudesse para assegurar aos judeus auto-respeito e segurança reais e não fictícios.⁸

Essa identidade plural e complexa é discutida também por Esther Kuperman, em “O novo antissemitismo”.⁹ A primeira distinção que a autora faz é entre judeu e israelense. O primeiro, para essa pesquisadora, vincula-se a uma tradição religiosa e cultural, com base na Torá; o segundo vincula-se ao Estado de Israel, e nem todo israelense professa a religião judaica, assim como o seu contrário é também verdade. Há, ainda, um judaísmo ortodoxo que, sequer, aceita a existência do Estado de Israel, pois em sua crença, esse Estado seria instaurado com a vinda do Messias.

O que é um judeu? Quem é judeu? Lúcia Chermont, em “Reflexões sobre ser e pertencer na narrativa da comunidade judaica paulista”, estuda essa questão e se ampara em entrevistas realizadas com judeus de comunidades paulistas.¹⁰ Para alguns, ser judeu é de nascença (ser filho de pais judeus); para outros, é

⁷ DEUTSCHER, 1970, p. 49.

⁸ DEUTSCHER, 1970, p. 49.

⁹ KUPERMAN, 2013. p. 465-469.

¹⁰ CHERMONT, 2013. p. 490-505.



por pertencimento a uma cultura e a uma religião prática; para outros, não é necessário, necessariamente, seguir a lei judaica e os ensinamentos talmúdicos; e ainda há os que defendem a assimilação cultural e religiosa – o sincretismo. Desses entrevistados, há outros para os quais ser judeu é reconhecer a tradição judaica, respeitar e se identificar com ela, sentir a história dos judeus como parte dessa história, o que aproxima suas definições, de certa forma, da identificação proposta por Deutscher.

Jorge Luis Borges, ao aproveitar elementos da cultura judaica e da Bíblia, cria a impressão de que o eu lírico nos poemas sobre Israel se identifica com o judaísmo moderno, não ortodoxo, flexível e aberto à assimilação. Israel, nos poemas em foco neste artigo, não se configura como uma geografia física, muito menos pátria celeste, mas é um símbolo literário, em forma de Livro, no qual a história de um povo que se considera eleito se encontra registrada; não sem as aproximações com a alteridade, com o judeu pobre, com o judeu mercador, com o judeu filósofo, com o judeu escritor, com o judeu homem comum. E mais, judaísmo e cristianismo andam juntos nos versos borgianos, o que pareceria uma contradição, se desconsiderássemos a pluralidade, as acomodações e as negociações que as identidades realizam na contemporaneidade. Não são poucos os judeus convertidos ao cristianismo existentes em diversas partes do mundo.

Aos 21 anos, Borges começou a se interessar pela sua possível ascendência judaica sefardita, a partir do sobrenome Acevedo, que consta na lista de judeus portugueses convertidos que emigraram para a Argentina. Desde que a herança sanguínea não foi comprovada, o autor dedicou-se, em sua literatura, a temas e personagens do universo judaico e bíblico. Isso justifica, em parte, sua paixão pelo holandês judeu sefardita Baruch Spinoza, referido em um dos poemas sobre Israel e em outros textos de sua lavra.

Lyslei Nascimento, em “Memória de Sefarad em Jorge Luis Borges”, discutiu um pequeno texto do autor argentino, “Eu judeu”, em resposta à *Revista Crisol*, que o acusara de ter sangue judeu, como se fosse uma ofensa. Segundo a pesquisadora,

a cultura judaica sefardita, mais especificamente, se inscreve na obra de Borges, de forma contundente, na poesia. Além dessas citações explícitas, é possível vislumbrar, em sua obra, uma poética e uma dicção que se inscrevem na tradição judaica dos comentários e das



interpretações rabínicas nas múltiplas referências aos copistas, aos bibliotecários e aos estudiosos rabinos.¹¹

Por meio de sua literatura, podemos depreender o encontro de tradições e o interesse pela tradição judaica, o que, inevitavelmente, autoriza os leitores de Borges a estudar sua produção poética por esse crivo. Além disso, conforme Nascimento, a escritura borgiana se arma sobre um movimento duplo de reconhecer-se numa linhagem dupla, ambivalente: tanto de uma possível genealogia sanguínea quanto da familiaridade literária de sua eleição. E, em muitos casos, essa linhagem dupla se atravessa mutuamente, ou seja, muitos escritores admirados por Borges são também judeus de nascimento. Sem os comentar, a pesquisadora lista os três poemas que têm Israel no título, informando que foram publicados no contexto da Guerra dos Seis Dias, envolvendo Israel e os países árabes, o que expressava a coragem de Borges em tornar pública sua admiração e sentimento de pertencimento à comunidade judaica israelense, como veremos em nossas discussões a partir daqui.

Elogio da sombra é o quinto livro de poemas de Borges, publicado em 1969, alternando as formas prosa e verso, como o próprio autor explica no prefácio. Em 1971, foi traduzido para a língua portuguesa por Carlos Nejar e Alfredo Jacques, com edição da Editora Globo. Nesses poemas, encontram-se sua inspiração em Martín Fierro, sua admiração e homenagem a Heráclito, James Joyce, Ricardo Güiraldes, Lugones; e representações de Israel em três poemas que receberam esse título, além de um diálogo poético com personagens e narrativas bíblicas. Homenagem e inspiração, pois, explicam o título, o qual prenuncia o olhar favorável e o discurso de louvor do poeta (elogio), assim como parece querer chamar a atenção do leitor para algo que é obscuro, não compreendido, sobre o que ainda não incidiu a luz (sombra). No primeiro plano, estão os autores de sua predileção; no segundo, as projeções do imaginário judaico-cristão, como Israel, Jesus Cristo e Judas.

Jorge Luis Borges nasceu em Buenos Aires, Argentina, em 1899, mas aos 16 anos já havia se mudado com os pais para a Suíça, onde faleceu em 1986. No ano anterior, concedeu uma entrevista ao jornalista Roberto D'Ávila, na qual temos a seguinte declaração sobre a cegueira:

Uma das primeiras cores que se perde é o negro. Perde-se a escuridão e o vermelho também. Vivo no centro de uma indefinida neblina luminosa. Mas não estou nunca na escuridão. Neste momento esta neblina não sei se é azulada, acinzentada ou rosada, mas luminosa. Tive que

¹¹ NASCIMENTO, 2011, p. 3.



me acostumar com isto. Fecho os olhos e estou rodeado de luz, mas sem formas. Vejo luzes. Por exemplo, naquela direção, onde está a janela, há uma luz, vejo minha mão. Vejo movimento mas não coisas. Não vejo rostos e letras. É incômodo mas, sendo gradual, não é trágico. A cegueira brusca deve ser terrível. Mas se pouco a pouco as coisas se distanciam, esmaecem...¹²

Desde a infância, como declara Borges, ele começou a perder a visão. Gradativamente, de forma que o trágico foi amenizado, anunciado aos poucos. Aos 55 anos, Borges já não enxergava nada. Seus livros passaram a ser ditados para alguém, que anotava suas ideias e, depois, o poeta as organizava. O *Elogio da sombra* vem a público quando Borges tinha 70 anos. A sombra, portanto, remete diretamente à cegueira, mas também às experiências pelas quais passou – seus sentimentos, aspirações, amizades e leituras – e o balanço do vivido, o que pode apontar para um teor memorialístico nessa concepção de sombra. A sombra pode evocar, também, a sua ascendência judaica não esclarecida, mas que se manifesta, inequivocamente, em sua obra. O livro se abre com o poema intitulado “João, I,14”:

Não será menos um enigma esta folha
Que as de Meus livros sagrados
Nem aquelas outras que repetem
As bocas ignorantes,
Crendo-as de um homem, não espelhos
Obscuros do Espírito.
Eu sou o que É, o Foi e o Será,
Torno a condescender à linguagem,
Que é tempo sucessivo e emblema.¹³

A partir do título, temos uma referência explícita à encarnação do verbo divino, o qual habitou no meio dos homens, cheio de graça e de verdade, conforme descrito nos versículos de abertura de *Gênesis*, o primeiro livro do Pentateuco, e no evangelho escrito por João. No primeiro livro, vislumbramos a imagem de um Deus solitário que paira sobre uma existência escura e vazia, e que passa a povoar o mundo por meio da nomeação, por meio da palavra:

No princípio, criou Deus os céus e a terra. A terra, porém, estava sem forma e vazia; havia trevas sobre a face do

¹² D'ÁVILA, 1985.

¹³ BORGES, 1971, p. 5.



abismo, e o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas”.¹⁴

Já no livro do evangelista, é a imagem do filho de Deus que desce à terra tomando forma humana, aproximando-se, pois, de suas criaturas:

No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus. E o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez. [...] E o Verbo se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade, e vimos a sua glória, glória como do unigênito do Pai.¹⁵

O livro de *João*, de certa forma, reflete *Gênesis*, já que ambos são abertos pela nomeação do sopro divino, o *Aeloym Adonai*. De acordo com Pedro Geiger, em seu nome, temos o sufixo “ym” que se associa ao espírito, ao que é fluido e está em toda parte, portanto, de caráter imanentista; nesse sufixo hebraico, também se encontra uma explicação para que o Deus de Israel seja trino (Pai, Filho, Espírito Santo), já que “ym” é a desinência hebraica de plural. Em “Adonai”, expressa a sua transcendência, aquele que liga a terra ao céu, ao metafísico. Sua explicação etimológica nos auxilia a compreender como o vento (o espírito, o corpo fluido) flutuava sobre as águas.¹⁶

O que se depreende dessas referências bíblicas, na forma de um poema de abertura, é a consagração da linguagem como princípio fundador de todas as coisas, naquela mesma perspectiva heideggeriana de que nada existe onde a palavra falta, pois todo discurso possível ocorre primeiro como uma experiência de linguagem,¹⁷ em consonância com a perspectiva de *Gênesis*, segundo o qual tudo o que existe foi criado a partir da palavra.

Especularmente, Borges se apropria dessa composição nominativa, do Deus-Palavra, para instaurar a sua poética de louvor e de lembranças. De cunho metaliterário, “João, I, 14” cria um eu lírico que se aproxima do Cristo da Bíblia, ou mesmo do Deus cristão, por meio da afirmação “Eu sou o que Sou”, além de expressar sua humanidade, ao ter desejado brincar com seus filhos (os homens), ter nascido de um ventre, ter vivido encarcerado em um corpo (mesmo sendo Deus):

Quem brinca com um menino brinca com algo
Próximo e misterioso;

¹⁴ Gn 1: 1-2.

¹⁵ Jo 1:1-3.

¹⁶ GEIGER, 2013.

¹⁷ HEIDDEGGER, 2003.



Eu quis brincar com Meus filhos.
Estive entre eles com espanto e ternura.
Por obra de magia
Nasci curiosamente de um ventre.
Vivi enfeitado, encarcerado num corpo
E na humildade de uma alma.¹⁸

Sintetizando esse rebaixamento, do transcendente ao imanente, o eu lírico conclui: “Fui amado, compreendido, louvado e pendi de uma cruz./ Bebi o cálice até as fezes.”¹⁹ Assim, adentramos o *Elogio da sombra*, e nos deparamos com poemas em prosa e em verso que dialogam tanto com o imaginário cristão quanto com o judaico.

A ideia de Israel como um recurso poético é recorrente no livro, aponto de encontrarmos três poemas contendo esse nome em seus títulos. O primeiro deles intitula-se “A Israel”:

Quem dirá se estás perdido
Labirinto de rios seculares
De meu sangue, Israel? Quem, os lugares
Que meu sangue e teu sangue percorreram?
Não importa. Sei que estás no sagrado
Livro que abarca o tempo e que a história
Do rubro Adão resgata e a memória
E a agonia do Crucificado.²⁰

O eu lírico não faz nenhuma referência geográfica ou material ao espaço de Israel. Os versos compõem-se de imagens em forma de memória, de referências bíblicas. Ao mesmo tempo, o passado e o presente se conjugam no poema, pois a história de fundação da humanidade se cruza com a história orgânica do sujeito que canta esses versos. A concepção de labirinto é-nos bastante interessante porque, nesse caso, é construída pela metáfora dos rios de sangue que se comunicam, que se integram. Essa metáfora nos possibilita desvelar uma vontade de o eu lírico se fazer pertencer àquela nação e àquele povo, como prenunciamos na abertura deste estudo.

A crítica literária tem apontado o judaísmo de Jorge Luis Borges. No entanto, por esses poemas dialógicos com a Bíblia e que constroem representações de Israel, trata-se de um judaísmo não ortodoxo, um paradoxal “judaísmo cristão”, pois as relações que o autor estabelece com os textos bíblicos margeiam,

¹⁸ BORGES, 1971, p. 5.

¹⁹ BORGES, 1971, p. 6.

²⁰ BORGES, 1971, p. 30.



também, o imaginário cristão, o que contraria o judaísmo mais conservador, segundo o qual ainda se espera o Messias. Também intitulado “Israel”, o segundo poema de *Elogio da sombra* apresenta-nos o Cristo por meio das seguintes metáforas:

Um homem prisioneiro e enfeitado,
Um homem condenado a ser serpente
Que guarda um ouro infame,
Um homem condenado a ser Shylock,
Um homem que se inclina sobre a terra
E que sabe que esteve no Paraíso,
Um homem velho e cego que há de romper
As colunas do tempo,
Um rosto condenado a ser máscara,
Um homem que apesar dos homens
É Spinoza e o Baal Shem e os cabalistas [...].²¹

Como no poema de abertura, “João 1:14”, retoma-se a representação do judeu errante; daquele desterrado da glória, como filho de Deus, para encarcerar-se em um corpo finito e sujeito a sentimentos e dores, condenado ao martírio. Mas também um Deus-homem encantado pelas suas criaturas, a ponto de desejar brincar com seus filhos, como já vimos no poema anteriormente comentado. De maneira ambivalente, pode-se interpretar esse homem como um judeu qualquer, se considerarmos os estereótipos costumeiramente utilizados para perseguir e condenar os judeus ao longo dos tempos.

Em suas pregações, Jesus Cristo anunciava um reino vindouro, cujas ruas são calçadas de ouro e de cristal; os muros da “nova Jerusalém” são de diamantes e de jaspe. E Ele seria o seu rei. O poema retoma a imagem do Deus humanizado, que se inclina sobre a terra, apesar de saber que esteve no Paraíso. O eu-lírico faz o Cristo atravessar, também, diversas identidades, associadas ao judaísmo. Primeiro ele é Shylock, o judeu da peça *O mercador de Veneza*, de Shakespeare, com toda a carga preconceituosa e negativa ali presente, por ser agiota e espertalhão. Depois, será “um homem velho e cego que há de romper as colunas do templo”, em clara referência ao hercúleo Sansão, vencido fisicamente pelos seus inimigos e enfeitado pela sua amada e bela Dalila.

Esse “homem prisioneiro e enfeitado” é também Spinoza, outro judeu filósofo racionalista do século XVIII, ou Baal Shem, rabino fundador do judaísmo chassídico, originado na Polônia do século XVII como forma de apoio moral às comunidades judaicas dispersas e perseguidas naquele território de que fazia

²¹ BORGES, 1971, p. 30.



parte a Ucrânia, a Podolia e a Volhinia. Nesses poemas, relemos diversos elementos estigmatizadores da identidade judaica;²² no entanto, Borges os ressignifica ao associar o judeu a um intelectual, um premiado pelo dom da criação artística. De uma outra maneira, é outra vez o escolhido, o homem-livro, o que gera e guarda a eternidade.

Desse poema, pode-se estabelecer ainda uma analogia com o mito do judeu errante, considerando essas metamorfoses tantas por que passam esse homem “condenado a ser serpente”, o qual está na origem dos tempos e atravessa a eternidade, desde o procurador ao dentista, do filósofo ao mercador,

um homem condenado a ser escárnio,
abominação, o judeu,
um homem lapidado, incendiado
e afogado em câmeras letais,
um homem que teima em ser imortal
e que agora voltou a sua batalha,
à violenta luz da vitória,
formoso como um leão ao meio-dia.²³

Composto por meio de contrastes, Borges evoca o estigma do judeu pária a fim de contrapô-lo ao elogio do formoso leão vitorioso. Nesses versos, somos convocados a relembrar o judeu sem pátria, perseguido, queimado nos genocídios, desintegrado nos campos de concentração, nas câmaras de gás e nos crematórios. Mas que ressurge qual fênix, resistindo à morte e à destruição. Inegavelmente, o passado e o presente se conjugam, pela referência implícita à Guerra dos Seis Dias.

Tanto no primeiro poema, “A Israel”, quanto no segundo, “Israel”, não vemos referências físicas, geográficas do pouco que conhecemos do país, seja em seus primórdios tempos bíblicos, seja na atualidade. Israel é, para Borges, uma memória, um passado mítico que produziu um Deus e homens eternizados no tempo. Essa ausência de referência espacial reforça que a paisagem de Israel reside na linguagem, na palavra, prenunciada no poema de abertura do livro *Elogio da sombra*. Ou, de uma outra maneira, tanto o judeu israelense de todos os tempos quanto o Jesus Cristo crucificado são a própria história que se conta século após século, feito o Livro, com letra maiúscula como Borges o inscreve nesses poemas, eternizado em poesia.

Cláudio Correia Leitão, em “Cegueira e olhares em Borges e Graciliano Ramos”,²⁴ discute como as cidades de Buenos Aires e do Rio de Janeiro são

²² NIEMETZ, 2016.

²³ BORGES, 1971, p. 31.



recorrentes na produção literária desses dois escritores. Sua análise se desenvolve a partir da aproximação pertinente entre a cegueira progressiva de Borges e as crises temporárias de cegueira de Ramos como dados biográficos que atuam na construção de suas obras. Para Leitão, “as cidades devem ser consideradas também, em maior ou menor grau, como subrealidades subjetivas”.²⁵ Em Borges, o olhar se revela por meio de lembranças e o espaço resulta de um tempo evocado pela memória.

O poema “Israel, 1969” pressupõe uma viagem do eu poético a Jerusalém, essa cidade imaginária que povoa os sonhos de judeus e cristãos, especialmente. Em 1969, Borges passou dez dias em Tel Aviv e em Jerusalém, a convite do governo israelense e do seu amigo David Ben Gurión, com quem estreitou relações e se correspondeu. Em 1971, retornou a Israel para ser premiado por seu apreço à nação e à cultura judaica.

Para quem se sente pertencente àquela pátria, a viagem pode ser interpretada como um encontro com as origens – até então desconhecidas, ou uma materialização da ideia que se tem sobre aquele espaço e aquela cultura. O eu lírico assume, dessa forma, a voz de uma coletividade, a judaica, quando com Israel e com o israelita se identifica, no sentido de reafirmar a sentença divina da dispersão, do exílio e da batalha como destino. O poema se abre em primeira pessoa para, ao final, dirigir-se ao judeu/israelita o vaticínio, em tom profético:

Esquecerás quem és.
Esquecerás quem foste nas terras
[...]
Esquecerás a língua de teus pais e aprenderás a língua
[do paraíso.
Serás um israelita, serás um soldado.
Edificarás a pátria com lodaçais; a levantarás com
[desertos.
Trabalharás contigo teu irmão, cujo rosto não viste nunca.
Uma só coisa te prometemos:
Tua sorte na batalha.²⁶

Contextualizado em 1967, data da Guerra dos Seis Dias, quando Israel combatia os exércitos do Egito, da Síria e da Jordânia, o poema reafirma a condição judaica da dispersão e o seu destino bélico como forma de resistência e de construção identitária. Em meio às adversidades, o israelita será um soldado,

²⁴ LEITÃO, 1997, p. 105-125.

²⁵ LEITÃO, 1997, p. 106.

²⁶ BORGES, 1971, p. 45.



um arquiteto da nação entre lodaçais e desertos, ou, em outras palavras, uma forma de superar os estereótipos e se tornarem vitoriosos, como prêmio das perseguições e das diásporas.

Não podendo ver a cidade, devido a sua cegueira, o eu lírico projetado pelo escritor a reduz a uma abstração, ficando a cargo do leitor completar a geografia que os versos apenas aludem, já que não há nesses poemas em foco descrições de espaços citadinos como ruas, muros, construções, movimento de pessoas, veículos ou de animais. Ainda que Leitão baseie a sua análise comparativa entre Borges e Ramos a partir de Buenos Aires, podemos estender o conceito de cidade-ideia aos poemas sobre Israel, à cidade de Jerusalém, “Porque o nome da cidade é mais uma ruína circular, mais um silogismo, como inúmeras enciclopédias, inventadas ou não, ou mais uma expressão do labirinto”.²⁷

Em 1971, o Estado de Israel concedeu a Borges a sua maior honraria, o Prêmio Jerusalém, assim comentado pelo escritor:

No hay nada en el mundo entero una ciudad que haya sido tan anhelada como Jerusalem... es una gran copa donde se han decantado y acumulado los sueños, las vigílias, las oraciones y las lágrimas de quienes no la vieron nunca pero sintieron hambre y sed de ella.²⁸

O misticismo da cidade considerada uma das mais antigas do mundo sempre o fascinou, torna-se, pois, “una gran copa donde se han decantado y acumulado” sonhos, vigílias, orações e lágrimas.

Talvez em resposta à acusação de sua origem judaica, Borges compõe o poema “Azevedo”, no qual o sentimento de pertencimento é evocado e articulado a uma suposta ascendência. Consciente de que a identidade não pode ser encontrada senão na pluralização, o eu poético metaforiza sua condição diaspórica, por meio dos

Indefinidos campos que não posso
de todo imaginar. Meus anos tardam
e não olhei ainda essas cansadas
léguas de pó e pátria que meus mortos
viram cavalgando, esses abertos
caminhos, seus ocasos e alvoradas.
A planície é ubíqua. Avistei-os
Em Iowa, no Sul, em terra hebreia,
Naquele salgueiral da Galileia

²⁷ LEITÃO, 1997, p. 114-115.

²⁸ Cf. COHEN, [s.d.].



Que os humanos pés de Cristo palmilharam.
Não os perdi. São meus [...].²⁹

Os caminhos pelos quais cavalgaram seus antepassados são diversos, da Inglaterra a Israel, até os Azevedo da Península Ibérica. O elogio da sombra, nesse poema, se expressa no empenho dessa voz poética em deter, por meio da linguagem fundadora, sua filiação judaica, cuja lembrança atravessa não só os campos geográficos por onde passaram seus familiares mas também o imaginário bíblico que lhe ensombra, como a referência ao Salmo 137, no qual Davi canta as saudades e a melancolia dos cativos hebreus durante a escravidão babilônica. Nesse texto, temos a representação das harpas dependuradas nos salgueiros, como alusão à tristeza e à falta de perspectiva de libertação. Ainda assim, como temos procurado relativizar, o judaísmo borgiano contempla a figura do Cristo humanizado que perpassa muitos dos seus textos, como se vê nos últimos versos desse poema.

Outro poema em diálogo com a Bíblia e com a tradição judaica é “Lenda”, em prosa, imaginando Caim e Abel, após a morte. Uma das interpretações do destino dos judeus parte desse relato bíblico, segundo o qual Caim é expulso da convivência familiar e é condenado a vagar pelo deserto, dando origem ao mito do judeu errante, assinalado na testa para não ser morto. Os dois se encontram no deserto e se reconheceram, a distância, devido à estatura de ambos. Sentam-se, acendem o fogo e comem, em silêncio. O poema narrativo constrói a semântica do perdão, por meio do esquecimento. Caim pede perdão ao irmão, e Abel nem mesmo sabe se foi morto ou se ele é quem havia assassinado Caim. “Lenda” encerra uma moral, à maneira da fábula, pois aconselha ao leitor que “esquecer é perdoar”, “enquanto durar o remorso, dura a culpa”.³⁰

Borges afirmou em algumas entrevistas que o seu “judaísmo” se deve, em parte, à cultura religiosa de sua avó paterna, Fanny Haslam Arnett, que era inglesa e anglicana, de quem recebeu ensinamentos da Bíblia. Para Borges, a vida de Cristo é uma das melhores narrativas que o mundo já produziu, inclusive comparada a *Ilíada* e *Odisseia*, segundo o próprio autor. Neste artigo, procuramos ratificar a crítica já produzida sobre os afetos do escritor argentino para com os judeus e para com o judaísmo. Mas também pontuamos alguns elementos do cristianismo, o que pode parecer contraditório à primeira vista. No entanto, cumpre esclarecer que o autor não se fixa em territorialidades geográficas ou religiosas. O cristianismo que se depreende de sua produção literária não é o religioso, é antes literário, uma poética em forma de um cristianismo apócrifo, enviesado, que transita para o judaísmo e para o ateísmo

²⁹ BORGES, 1971, p. 37.

³⁰ BORGES, 1971, p. 54.



sem se ancorar em nenhuma das margens. Assim, Israel, Jerusalém, Jesus Cristo, o judaísmo são temas literários que muito lhe fascinaram, menos por crença religiosa, mais por recurso de imaginação e criação artística.

Referências

BORGES, Jorge Luis. *Elogio da sombra: poemas. Perfis: um ensaio autobiográfico*. Porto Alegre: Globo, 1971.

BUTLER, Judith. *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*. São Paulo: Boitempo, 2017.

CHERMONT, Lucia. Reflexões sobre ser e pertencer na narrativa da comunidade judaica paulista. In: LEWIN, Helena (Coord.) *Judaísmo e cultura: Fronteiras em movimento*. Rio de Janeiro: Imprimatur, 2013. p. 490-505.

COHEN, Mario Eduardo. Borges, el judaísmo y Israel. *Anaju-CL: El Portal Judío de Chile*. Disponível em: <http://www.anajnu.cl/borgesjudaismo.htm>. Acesso em: 18 out. 2018.

D'ÁVILA, Roberto. Entrevista a Jorge Luis Borges. *Revista Bula*. Disponível em <https://www.revistabula.com/533-a-ultima-entrevista-de-jorge-luis-borgeshttps://www.revistabula.com/533-a-ultima-entrevista-de-jorge-luis-borges>. Acesso em: 20 set. 2018.

DEUTSCHER, Isaac. *O judeu não-judeu e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

GEIGER, Pedro. Reinterpretar sempre e os horizontes da história. *Espaço e cultura*. Rio de Janeiro: UFRJ, n. 35, 2014. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/18906>. Acesso em: 16 out. 2018.

GROSSMAN, David. *Presencias ausentes: conversaciones con palestinos en Israel*. Trad. Ana María Bejarano. Barcelona: Tusquets Editores, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback: Petrópolis, Vozes, 2003.

KUPERMAN, Esther. O novo antissemitismo. In: LEWIN, Helena (Coord.) *Judaísmo e cultura: Fronteiras em movimento*. Rio de Janeiro: Imprimatur, 2013. p. 465-469.



LEITÃO, Cláudio Correia. Cegueira e olhares em Borges e Graciliano Ramos. In: MARQUES, Reinaldo; MACIEL, Maria Esther. *Borges em dez textos*. Belo Horizonte: Sette Letras, 1997. p. 105- 125.

LEWIN, Helena (Coord.) *Judaísmo e cultura: Fronteiras em movimento*. Rio de Janeiro: Imprimatur, 2013.

NASCIMENTO, Lyslei. Memória de Sefarad em Jorge Luis Borges. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, v. 5, n. 8, mar. 2011. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/1802/1874>. Acesso em: 12 out. 2018.

NIEMETZ, Diego E. El amigo liberal: representaciones de lo judío y de los judíos en textos de Borges". *Acta literária*, n. 53, Concepción. dic. 2016. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-68482016000200010. Acesso em: 18 out. 2018.

OZ, Amós. *Contra o fanatismo*. Trad. Denise Cabral de Oliveira. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

OZ, Amós. *Mais de uma luz: fanatismo, fé e convivência no século XXI*. Trad. Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SAID, Edward. *Freud e os não europeus*. Trad. Arlene Clemesha. São Paulo: Boitempo, 2004.

Recebido em: 20/09/2018.

Aprovado em: 20/10/2018.