

EMIGRANTES, IMIGRANTES: ALGUNS COMENTÁRIOS SOBRE A EXPERIÊNCIA DE EXÍLIO NAS OBRAS DE STEFAN ZWEIG E DE SAMUEL RAWET

Saul Kirschbaum

Procuro, nessa comunicação, ressaltar alguns pontos de contato entre as experiências de exílio e entre as obras desses dois escritores, Stefan Zweig e Samuel Rawet, ambos judeus, ambos nascidos na Europa, ambos transferidos para o Brasil em consequência do mesmo fenômeno: a implantação do nacional-socialismo.

Da extensa produção de Stefan Zweig pretendo enfocar uma obra em particular: *Uma Consciência contra a Violência*, publicada em 1936, pouco antes de sua primeira viagem ao Brasil, já no exílio; ainda não instalado no Brasil mas já definitivamente fora de Viena.

Zweig une os gêneros “romance histórico” e “ensaio” para examinar o embate travado por Sebastião Castellio contra o líder protestante João Calvino, fundador do calvinismo, quatrocentos anos antes; mas estamos em 1936; somente nas últimas páginas do livro Zweig alude à ascensão do nazismo, e assim mesmo de forma indireta. No entanto, os nazistas estão no poder desde 1933 e já proibiram a leitura de seus livros na Alemanha; as leis de Nuremberg foram promulgadas em 1935, a guerra civil espanhola já começou neste mesmo ano de 1936, as agitações pró-nazistas ganham intensidade na Áustria. Então, é possível ler, na obra, um sub-texto. Ao mostrar, minuciosamente, as diversas etapas da ascensão de Calvino ao poder, e o gradativo estabelecimento de um regime de opressão ditatorial, sustentado pelo exercício da violência, Zweig lança pistas para que o leitor perceba sempre, no horizonte, o não-dito, ou seja, o regime nazista, a opressão ditatorial e a violência amplamente praticada pelos nazistas. Sem transformar a original análise da ascensão do calvinismo na Suíça do século XVI em mero texto cifrado, Zweig nos oferece uma leitura profunda da realidade social da Alemanha, e de toda a Europa, na quarta década do século XX. A Suíça de Calvino como metáfora da Alemanha nazista.

Dessa forma, vemos Calvino, como ocorrera com Hitler em 1923, sofrer uma derrota aparentemente fatal em 1538, e ser obrigado a deixar Genebra. Zweig não perde a ocasião de reforçar a analogia, comentando que “... é quase obrigatório para a ascensão definitiva dum déspota que ele inicialmente sofra uma destas derrotas dramáticas.”¹

Na seqüência dos acontecimentos, o leitor assiste ao retorno triunfal de Calvino a uma Genebra de joelhos, suplicante, tomada pelo caos; a partir de então, a escalada de Calvino não sofre outras ameaças: Calvino torna-se o pólo em torno do qual giram todos os assuntos relevantes da cidade e da religião, que na verdade se confundem. Nenhuma decisão é tomada pelo Conselho da cidade sem que ele seja consultado. Calvino implanta sua ditadura sobre a prática do terror. Podemos avaliar a intensidade e a natureza deste terror pelo comentário de Zweig: “Os servos são interrogados sobre seus patrões e as crianças sobre seus pais!”², procedimento que evoca a prática nazista de estimular as crianças a denunciar seus pais.

Em oposição ao despotismo de Calvino, vemos erguer-se o intelectual Sebastião Castellio, apresentado por Zweig como “... um João-ninguém, nada vale em matéria de influência pública, e além disso é um pobretão, um letrado mendigo, que com traduções e aulas particulares penosamente sustenta mulher e filhos”; e acrescenta: “... um refugiado em terra estranha sem direito de domicílio e de cidadão, um dúplice emigrante”.³ Não terá sido essa a posição de Zweig em 1936?

Se a ascensão do regime de Calvino, narrada no momento mesmo em que se dá a ascensão do regime nazista, conduz a uma aproximação entre as trajetórias de Calvino e de Hitler, a um paralelismo entre o poder calviniano e o nazismo, dela também decorre uma outra analogia, agora entre Sebastião Castellio e o próprio Stefan Zweig. E esta segunda analogia abre a obra para uma outra chave de leitura. É claro que Zweig não alimenta, nem de

¹ ZWEIG, Stefan. *Uma Consciência contra a Violência (Castellio contra Calvino)*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1936, pp. 47-48.

² idem, p. 72.

³ idem, p. 9.

longe, a ambição de enfrentar Hitler tal como Castellio enfrentou Calvino. O que sim Zweig faz é, continuamente, interrogar os modos e limites do engajamento possível para o pensador submetido a uma violência que o ameaça de destruição. É o que Zweig mais aprecia em Castellio:

“Mas, precisamente o fato de Sebastião Castellio desde o início dantemão saber que sua luta seria improfícua e, não obstante, obediente à sua consciência, travá-la, glorifica para sempre como herói este ‘soldado desconhecido’, na grande guerra pela libertação da humanidade.”⁴

Mas não pensemos que Zweig banaliza o heroísmo. Ele pondera os riscos, e encara as alternativas com realismo extremo, não se deixando embalar por fantasias românticas, como mostra esta longa reflexão:

“Onde quer que uma cidade ou um sistema oprima violentamente a liberdade religiosa, para aquele cuja consciência não quer submeter-se à opressão, só há tres saídas. Pode combater abertamente o terrorismo oficial e tornar-se mártir; esta saída [é] de todas a mais ousada, a franca resistência; é certo que [os que a escolheram] expiaram sua revolta na fogueira. Ou pode, a fim de poupar sua liberdade interior e a vida, submeter-se na aparência e ocultar seu verdadeiro modo de pensar; esta foi a técnica de Erasmo e de Rabelais. [...] Como terceiro recurso resta a emigração: a tentativa de levar consigo do país onde é perseguida e proscrita, a liberdade interior para outras terras, onde possa ela respirar à vontade.”⁵

Sabemos que ao judeu Stefan Zweig as duas primeiras alternativas eram inviáveis na Áustria do *Anschluss*.⁶ Seus livros já haviam sido queimados em praça pública, em Berlim, em 1933. Só lhe restava a terceira saída, a emigração, que acabou por trazê-lo para o Brasil. Mas será mesmo possível respirar à vontade na emigração? A liberdade interior pode mesmo ser preservada através do deslocamento geográfico? Se estou certo em pensar que o grande

⁴ idem, p. 11.

⁵ idem, p. 96.

⁶ Lucy Davidowich, em sua obra de referência *The War Against the Jews* (Tenth anniversary edition. London: Penguin Books, 1990, p. 447), lembra que por ocasião do *Anschluss*, anexação da Áustria pela Alemanha em 12 de março de 1938, uma agência operada pela Gestapo foi encarregada de providenciar a emigração dos 185 mil judeus que viviam na Áustria. Sob a pressão do terror, 120 mil emigraram quando a guerra irrompeu, e outros 6 mil saíram no final de 1939. Praticamente todos os demais judeus austríacos acabaram por ser deportados para campos na Polônia.

tema que perpassa a obra *Uma Consciência contra a Violência* é a questão ética da responsabilidade, então podemos avaliar a importância que para ele teve a renúncia ao combate, por mais inevitável que tenha sido essa renúncia, apesar de tudo vivenciada como subtração à responsabilidade. E talvez possamos atribuir a essa renúncia um peso não negligenciável no sentimento de exílio, de descentramento, de sufocamento mesmo, que por fim o levou à decisão fatal de “deixar a vida por vontade própria e livre” em 1942.

Em 1936, exatamente no mesmo ano de 1936 em que Zweig publicava *Uma Consciência contra a Violência*, Samuel Rawet, aos 7 anos, deixava a Polônia em direção ao Brasil, para onde seu pai já viera antes; como tantos outros judeus poloneses, galicianos, russos, deixara a família à espera de condições materiais que viabilizassem a viagem. Sua infância terminou, seu exílio começou.

Este mesmo sentimento de exílio que decorre da impossibilidade de acomodar-se a um lugar, gerador de uma escritura que obedece a uma necessidade interior irreprimível, é a característica marcante de uma das obras mais difíceis de Samuel Rawet, que tem por título *Viagens de Ahasverus à terra alheia em busca de um passado que não existe porque é futuro e de um futuro que já passou porque sonhado*. É uma das obras mais difíceis de Rawet justamente por causa da fusão operada entre seus experimentos lingüísticos e suas preocupações temáticas; ou seja, o caos da linguagem e a desagregação da personagem interagem de forma sinérgica, a busca de um sentido unificador no texto é correlativa ao esforço de Ahasverus para integrar seus múltiplos fragmentos e (re)constituir-se em unidade. Ao cabo de cada metamorfose, Ahasverus sofre um novo banimento, uma nova condenação, outra expulsão, do espaço e/ou do tempo em que tentou se estabelecer; com isso, mais uma vez é impedido de recuperar sua memória, ultrapassar seu estado de inconsciência, “lembrar-

se de seu nome e reconquistar seu corpo”, como diz o narrador.⁷ Da mesma forma, a cada passo o texto escapa à leitura, metamorfoseando-se, mudando de estrutura narrativa, afastando qualquer linearidade reconfortante. Ousadia estética que encontra seu correlativo em um duplo inconformismo: face ao mundo cristão, no qual Rawet se sentia imigrante, estrangeiro, e também face ao mundo da comunidade judia, que acusava de indiferente, mineralizada, como ele viria a dizer mais tarde.⁸ Ousadia estética que lhe renderia a indiferença de editores e o desconhecimento do grande público leitor, mas também o reconhecimento entusiástico de boa parte da crítica.

Tudo, em *Viagens de Ahasverus*, é múltiplo, ambíguo. Suas sucessivas metamorfoses, por exemplo, podem ser referidas ao mito grego do deus Proteu, notório por sua capacidade de assumir a forma que bem entendesse, com a ressalva que Ahasverus pode escolher o resultado de sua metamorfose, mas não pode escolher **não** se metamorfosear: está condenado à perpétua mudança. Mas também podem ser referidas à idéia de livre-arbítrio, característica da visão de mundo judaica, marca da impossibilidade, para o ser humano, de fugir à sua responsabilidade.

A profusão de referências literárias que pontuam as metamorfoses, como “Vicente, o corvo de Torga”, ou “a peça de um irlandês sobre uma virgem santa e guerreira de França”, ou ainda o “pobre dinamarquês a jogar água de colônia na lareira para aromatizar seu desespero”, e tantos outros exemplos que poderiam ser assinalados no texto, a par de sinalizar a amplidão da bagagem cultural do autor, indicam que Ahasverus sabe do mundo em livros; ou seja, por seu reflexo na visão de terceiros, e não de forma apenas imediata; mas também simbolizam o fato de que o povo judeu, última sobrevivência não cristã em meio a uma civilização ocidental (quase) totalmente cristianizada, depois de dois milênios, está condenado

⁷ RAWET, Samuel. *Viagens de Ahasverus à terra alheia em busca de um passado que não existe porque é futuro e de um futuro que já passou porque sonhado*. Rio de Janeiro: Olivé, 1970, p. 17.

⁸ RAWET, Samuel. “Kafka e a Mineralidade Judaica ou A Tonga da Mironga do Kabuletê”. *Revista Escrita, Revista Mensal de Literatura*, São Paulo, n° 24, p. 22-23, set/1977.

a ter, de si mesmo, uma visão cristianizada, necessariamente mediatizada por objetos culturais do ocidente cristão. Em outras palavras, que o judeu só pode chegar ao judaico em si mesmo através do reflexo da visão do judeu no olhar cristão, medida, por isso, do distanciamento de seus valores próprios a que os judeus chegaram em um mundo cristianizado. Como diria Jill Robbins comentando Levinas: “Assim, não existe acesso imediato ao judaísmo. Pois nós não temos acesso à tradição judaica fora do filtro greco-cristão de nossa compreensão historicamente situada. O retorno ao judaísmo que essa reinscrição oferece *é difícil*. Não é um retorno nostálgico: ele é irredutivelmente *mediatizado*.”⁹ Não obstante Rawet ter publicamente negado sua condição de judeu, eu acredito que poucos pensadores pensaram, como ele, a judeidade a partir de um vértice tão interior ao judaísmo. As inúteis transformações de Ahasverus apontam, deste ponto de vista, para a própria impossibilidade de o judeu se escolher não-judeu.

Tal como *Uma Consciência contra a Violência*, *Viagens de Ahasverus* trata da responsabilidade humana. Por que considero *Viagens de Ahasverus* como uma obra marcada pela questão da responsabilidade? Porque não estamos aqui simplesmente face a mais uma recriação da lenda do **judeu errante**, entre tantas disponíveis, lenda de per si simbolizante do eterno exílio do povo judeu no mundo cristão. A citação em epígrafe de Ibn-Gabicebron, “*Deus espera tudo de mim. Eu nada espero de Deus*”, já indica a preocupação de procurar o lugar do homem, sua relação com a divindade, com o sagrado e com o mundo. Ao longo do texto, Rawet faz várias referências ao filósofo, mencionando, por exemplo, o Um como o número principal, e a luz total que brota entre o Zero e o Um. Como sempre, Rawet não explicita o significado de seus símbolos. Eu entendo que **Um** refere-se a Deus, e a **luz total** alude à concepção cabalística luriânica da luz emanada da divindade quando de sua contração, luz essa que rompeu os vasos que deviam contê-la, fragmentando-se, desde então, em

⁹ ROBBINS, Jill. *Prodigal Son / Elder Brother. Interpretation and Alterity in Augustine, Petrarch, Kafka, Levinas*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000, p. 115 (tradução minha).

centelhas dispersas, caídas. Nesta concepção, cabe ao homem resgatar as centelhas da luz divina e assim operar a salvação. Daí, então, a idéia de que *‘Deus espera tudo de mim’*.

Vejamos este trecho:

“Ahasverus reintegra-se. E compreende pela milésima vez, noventa e nove outras esquecerá, que tem tudo a reconquistar pela consciência.”¹⁰

É claro que esquecerá pela milésima vez; somente a conquista permanente da consciência poderia, talvez, romper a cadeia eterna. Ainda caberia investigar essa possibilidade. Mas, de qualquer maneira, a cada metamorfose, Ahasverus tem de defrontar-se, mais uma vez, com a questão de sua responsabilidade. Lembro aqui o pensamento de Maurice Blanchot, em *A Escritura do Desastre*:

“A responsabilidade é a culpa inocente, o golpe desde sempre recebido que me torna tanto mais sensível a todos os golpes. É o traumatismo da criação ou do nascimento”.¹¹

A cada metamorfose, é como se Ahasverus nascesse de novo. Vivendo o presente, sem passado ou futuro, é incapaz de estabelecer vínculos causais que lancem luz sobre sua situação. O que não o isenta de responsabilidade. Como diz o narrador,

“... vontade no outro, no que está sobre o muro, de se recusar a ser, de se apoderar da máxima liberdade, e recusar o máximo que lhe oferecem, alguém, quem? A responsabilidade total do segundo em que ergue a perna de uma pedra para outra, em que se liga no vazio a um deslocamento que é a sua totalidade, sua imersão na certeza informulada da própria consciência.”¹²

O paradoxo da condição humana é que o estado de inconsciência não o torna menos responsável, não o absolve de nada. Quem pode se recusar a ser, se o *Eu* é constituído pelo *Outro*?

¹⁰ Rawet, *Viagens de Ahasverus ...*, p. 26.

¹¹ BLANCHOT, Maurice. *L'Écriture du Désastre*. Paris: Gallimard, 1980, p. 41 (tradução minha).

¹² Rawet, *Viagens de Ahasverus ...*, p. 27.

Um dos pontos em comum, entre as obras de Stefan Zweig e de Samuel Rawet, é a inscrição da responsabilidade. Mas, qual é essa responsabilidade que tão inexoravelmente afeta a condição pessoal do pensador, que o arranca de seu centro de gravidade, responsabilidade que já em si é exílio?¹³ Para Emmanuel Lévinas, uma incumbência que eu diria profética:

“Os intelectuais enquanto intelectuais, quando são verdadeiros intelectuais, têm por missão resgatar e medir as possíveis [fissuras] que liberam os deslizamentos de sentido anunciadores de deslizamentos de terreno, mostrar os pressupostos de uma rachadura ainda invisível a olho nu.”¹⁴

Isto é precisamente o que fez Stefan Zweig em *Consciência contra a Violência*, renunciando e tentando lançar luz sobre o horror que estava por vir.

No final de *Viagens de Ahasverus*, imediatamente antes de realizar sua última metamorfose, “*à mais dura, mais penosa, mais solene, mais lúcida, mais fácil, mais serena*”, qual seja a metamorfose nele mesmo, Ahasverus se metamorfoseia precisamente em Samuel Rawet, e como Samuel Rawet, escreve o livro e sonda o mundo. A narrativa em terceira pessoa permite-lhe inscrever o próprio autor como personagem, fazendo com que o texto se dobre sobre si mesmo; ou seja, o livro é escrito pela personagem, dentro de sua própria narrativa. Samuel Rawet, escritor, é a somatória, a confluência, o ponto de chegada de todas as metamorfoses de Ahasverus. Ahasverus, a própria imagem do exílio, é então metáfora da literatura. A memória do eterno exílio do povo judeu, que é narrativa, constitui o escritor Samuel Rawet, capaz, enfim, de narrar essa história e, por meio dessa narrativa, efetuar a derradeira metamorfose. Ahasverus que finalmente se metamorfoseia em Ahasverus simboliza o povo judeu que, através da narrativa, da recuperação de sua memória, pode voltar a identificar-se consigo mesmo. O sentimento de exílio, gerador de uma escritura que obedece

¹³ Em carta a Thomas Mann de 29/07/1940, Zweig dizia: “Emigrar implica a troca do centro de gravidade”. Apud DINES, Alberto. *Morte no paraíso: a tragédia de Stefan Zweig no país do futuro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, p. 210.

¹⁴ LÉVINAS, Emmanuel. “Antihumanisme et Éducation” em *Difficile Liberté – Essais sur le judaïsme*. 3ème édition revue et corrigée. Paris: Albin Michel, 1976, p. 395 (tradução minha).

a uma necessidade interior irreprimível, a ética da literatura, a responsabilidade do escritor, é a característica marcante de *Viagens de Ahasverus*.