

A LENDA CRISTÃ DO MITO DO JUDEU ERRANTE, SUA DESCONSTRUÇÃO JUDAICA E SUA RECRIAÇÃO ESTÉTICA NA NOVELA DE SAMUEL RAWET

Fernando Oliveira SANTANA JÚNIOR
Universidade Federal de Pernambuco
fernandooliveira.letas@gmail.com

RESUMO: Analisamos a reescritura do mito do judeu errante, Ahasverus, na novela *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*, do escritor judeu polonês-brasileiro Samuel Rawet (1929-1984), de 1970. Nossa análise é norteada por um princípio do estudo do mito: conforme Sébastien Joachim, é a reatualização artística do mito. A estetização artística a que é submetido, sua condição transplasmada em mito literário, para Daniel-Henri Pageaux, proporciona novo significado para o mito. Essa reatualização é renascimento e denegação nesse processo de retomada de mitos para dar expressividade aos seus problemas, em épocas históricas extremamente propícias. Rawet, em sua novela, recria o mito do judeu errante para denegar/desconstruir pressupostos antissemitas fundantes do Ahasverus, trazendo instigante problematização. Ademais, focaliza o fato de a lenda do judeu errante não ser judaica, mas criação cristã medieval alicerçada no antijudaísmo que alimentou a propaganda nazista, conforme Joanna Brichetto. A desconstrução ocorre no diálogo que Ahasverus realiza com Cristo na novela. Assim, dá-se uma nova significação acrescida ao mito originário do imaginário cristão medieval, numa conversa correspondente ao tom rabínico e que denega a suposta maldição proferida por Jesus.

PALAVRAS-CHAVE: literatura brasileira; literatura judaica; mito; Ahasverus; Samuel Rawet

Sou eterno imigrante; parto de mim para mim mesmo, de meu corpo para meu corpo, mutável (Samuel Rawet).

INTRODUÇÃO

A literatura, ou a arte, por extensão, é considerada por vários críticos um depósito/repertório de mitos, lendas, símbolos, característica que também serve para explicar não só a ambivalência deles no âmbito do imaginário, mas também sua permanência nas artes. Assim, considerando o texto literário como um exemplo artístico, da voz da tradição oral do mito em sua primordialidade fundadora à letra da escrita de sua materialidade, o jogo entre ambivalência e permanência faz que os mitos sobrevoem, usando a imagem plástica das pinturas de Chagall, os tempos históricos da Humanidade.

Sébastien Joachim, em seu ensaio *O mito: dinâmica (inter)cultural*, considera o processo de retomada dos mitos como remitologização, quando não ocorre a criação de novos mitos (2010, p. 122). Esse conceito-síntese pode ser compreendido neste desdobramento bipolarizante proposto por Daniel-Henri Pageaux, em seu ensaio *Mitos e imaginário*: uma polarização primeira, que diz respeito ao “esquema estável, conhecido

do mito” e uma segunda polarização, que é o delineamento da reescrita dos mitos numa obra (In: JOACHIM, 2010, p. 310). É precisamente o mito em seu “esquema estável”, em estado fundador, em narrativa primordial, que será “remitologizado” por escritores ou artistas de todas as artes. Não obstante, essa tecelagem deve considerar, no caso do texto literário, o seguinte fato importante para os estudos do mito: “o mito, criação colectiva, é, portanto, também criação individual para o escritor [ou artista], e nesse sentido o deve interpretar o investigador” (MACHADO; PAGEAUX, 1988, p. 129). As mãos do escritor, através da palavra, farão uma nova lavra dos mitos no processo de reescritura deles.

Neste *paper* propomo-nos a analisar enfaticamente a reescritura estética de *Ahasverus*, o mito do judeu errante, na novela *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*, do escritor judeu polonês-brasileiro Samuel Rawet (1929-1984), publicada em 1970. Nesse sentido, a reatualização desse mito é renascimento e denegação durante o seu processo de retomada, para dar a mais oportuna expressividade possível aos seus problemas, em épocas históricas extremamente propícias e fecundantes. Samuel Rawet, em sua novela, recria o mito do judeu errante para ao mesmo tempo empreender uma denegação/desconstrução dos pressupostos antissemíticos fundantes do *Ahasverus*, trazendo uma instigante contribuição problematizadora. Esse empreendimento rawetiano focaliza o fato de que a lenda do judeu errante não é judaica, mas uma criação cristã medieval alicerçada no antijudaísmo que alimentou a propaganda nazista no século XX, conforme Joanna Brichetto (2006, p. 1). Tal reflexão, podemos inferir do conto *Natal sem Cristo*, do livro de contos *Diálogo*, publicado por Rawet em 1964, em que o professor de História Nehemias Goldenberg ouve a milenar acusação de deicídio, como convidado para uma ceia natalina de uma família cristã católica.

A desconstrução rawetiana, em *Viagens de Ahasverus [...]*, já prefigurada no conto *Natal sem Cristo*, ocorre por meio do diálogo que *Ahasverus* realiza com Cristo na novela, proporcionando nova significação acrescida ao mito originalmente concebido pelo imaginário cristão medieval. Um diálogo correspondente ao tom rabínico e que denega a suposta maldição proferida por Jesus. Outra contribuição de Rawet, conquanto não seja o foco deste trabalho, mas merecedora de alguma reflexão, para sua recriação literária do mito de *Ahasverus* decorre, também, da experiência desse escritor como judeu emigrado da Polônia para os subúrbios cariocas. Recriação germinada, por exemplo, na narrativa *Crônica de um vagabundo*, do livro *Os sete sonhos*, de 1964, na novela *Abama*, de 1967, e em seus ensaios filosófico-autobiográficos, como em *Devaneios de um solitário aprendiz da ironia*, publicado no mesmo ano da novela sobre *Ahasverus*: 1970.

O hibridismo diaspórico do judeu errante com o carioca suburbano implode numa errância estética e existencial nesses trabalhos ficcionais de Rawet (por meio de um anônimo vagabundo, da narrativa *Crônica de um vagabundo*, e de Zacarias, da novela *Abama*). Essas personagens culminam hibridamente com o *Ahasverus* rawetiano, ápice estético da criação literária da obra rawetiana, no percurso da temática do imigrante para o errante, conforme Nelson Vieira (1995, p. 96), fazendo de *Ahasverus* tanto uma metáfora da diáspora judaica quanto um arquétipo da condição humana marginalizada, dois aspectos sustentados por Berta Waldman (2003, p. 98-99). No próximo capítulo, faremos algumas considerações sobre a origem do mito do judeu errante, atentando para lacunas polêmicas desse mito quanto ao antisemitismo.

01 A ORIGEM DO MITO DO JUDEU ERRANTE E SEUS PRESSUPOSTOS ANTISSEMÍTICOS

Conforme Daniel-Henri Pageaux, devemos refletir “sobre a permanência do mito, sua convertibilidade, sua contextualização relativamente ampla”, considerando não só a indissociabilidade entre mito e imaginário, mas também considerando que “o mito pode conhecer etapas, elipses, desaparecimentos e renascimento” (In: JOACHIM, 2010, p. 307). Não obstante, um mito que aparentemente, ao longo dos últimos dois mil anos, não tem sido afetado por desaparecimento, mas por novas configurações é o do judeu errante, fundado numa ocorrência isolada durante a crucificação de Jesus.

Antes mesmo de ser reescrito nos variados tipos de arte, literatura, pintura, etc., o mito do judeu errante apresenta um contexto fundacional ambíguo, também devido à variedade de nomes que é atribuída à identidade do judeu que supostamente zombou de Jesus no caminho em direção à crucificação. Mas de fato isolado, esse episódio ressoou milenarmente sobre todo um povo, os judeus, fazendo que esse mesmo incidente se tornasse numa propaganda da agenda antissemítica da igreja medieval e dos *pogroms* e do nazismo em plena modernidade do século XX.

Conforme Marie-France Rouart, no verbete *O mito do Judeu Errante* constante do *Dicionário de Mitos Literários*, o que se tem à disposição é a imagem bem difundida de que uma testemunha da crucificação de Jesus, sendo sobrevivente do evento do Calvário, vive uma errância mundo afora, mas “não temos à disposição uma lenda primitiva”. Parafrazeando o *Le Juif Errant*, de Gaston Paris (publicado em 1881), Rouart (In: BRUNEL (Org.), 2005, p. 666) afirma que “tanto quanto é possível reconstituir uma tradição oral, a imaginação popular teria trabalhado sobre certos discípulos, João e Judas, e elaborado a tradição” em torno do judeu errante. João, o evangelista, e Judas Iscariotes, nesse caso, foram usados para a montagem da lenda, de modo que há justamente uma passagem do Evangelho de João que foi usada como fonte basilar para o judeu errante; veremos essa passagem mais adiante, juntamente com outra do Evangelho de Mateus.

Conforme Joseph Jacobs (IN: JEWISH ENCYCLOPEDIA, 2002, p. 1. Tradução nossa), no verbete *Wandering Jew*, na *Jewish Encyclopedia*, trata-se de “uma figura imaginária de um sapateiro de Jerusalém que, tendo insultado Jesus no caminho em direção à crucificação”, recebeu uma maldição de errância perpétua sobre a Terra até a volta de Jesus, no final dos tempos. Desse arcabouço arquetípico, registros começaram a se propalar a partir da Baixa Idade Média até período posterior ao Iluminismo, registros que apresentavam nomes variados para o judeu errante/testemunha da Crucificação.

Um registro inicial aparece no *Flores Historiarum*, de Roger de Wendover, um cronista inglês, em 1228, registro que também foi posto na *Chronica Majora*, datada de 1259, que foi cunhada pelo monge beneditino Mathieu Paris, na Inglaterra. Mathieu relata em sua crônica que um bispo armênio, que o visitava em 1228, disse que no Oriente existia um homem chamado Cartáfilo, ou José Cartáfilo, com quem houvera almoçado. Tendo empurrado Jesus durante o caminho do Gólgota, Cartáfilo gritou: “vá! vá!”, de modo que Jesus respondeu: “eu vou, mas tu irás esperar até eu voltar”. Além da impetração da errância perpétua, Cartáfilo – de cem em cem anos – voltar a ter a idade que tinha quando se deparou com Cristo no caminho à crucificação, trinta anos, obviamente incluindo o rejuvenescimento corporal, havendo, conforme o registro, uma metamorfose do judeu errante da lenda para reforçar seu estado de errância perpétua como “argumento em favor da fé cristã” (apud ROUART, In: BRUNEL (Org.), 2005, p. 666. Cf. JACOBS, In: JEWISH ENCYCLOPEDIA, 2002, p. 1; Cf. BAYARD, 1957, p.

105). Esse mesmo episódio da lenda é narrado por Philippe Mousket, bispo de Tournai, em *Chronique Rimée*, por volta de 1243, mas essa lenda não existe no folclore armênio.

Outra variação narrativa do judeu errante apareceu na Itália, por volta de 1450, segundo registro do filólogo italiano Salomone Morpurgo, em sua obra *L'Ebreo errante in Italia*, publicada em 1891, que investiga a lenda medieval-italiana do judeu errante. Morpurgo faz a reprodução do depoimento de Antonio di Francesco di Andrea, o qual disse que encontrou certo Giovanni Buttadeo, por volta de 1450. O sobrenome Buttadeo significa o homem que bateu em Deus, no caso, Jesus. Na Espanha, na mesma época, aparece, como variação de Buttadeo (não sendo “bate”, mas “espera” Deus) Juan espera en Dios. Conforme, o registro, quando indagado a respeito de sua identidade, Buttadeo nada declara. Ademais, Buttadeo aparece no *Liber Astronomicus*, do astrólogo Guido Bonatti de Forli. Nessa obra, Bonatti diz que viu Giovanni Buttadeo em peregrinação a Santiago, passando por Forli no ano de 1267.

Outra aparição se deu na Alemanha do período da Reforma Protestante. Sob o pseudônimo de Chrysostomus Dudulaeus Westphalus, o autor de uma carta anônima alemã, de 29 de junho de 1564, sustenta que Paul d'Eitzen, bispo de Scheleszing, teve um encontro com o judeu errante em 1542, numa igreja em Hamburgo. Nessa ocasião do encontro, o judeu errante, já velho e sendo sapateiro, se chamava Ahasverus, dizendo-se condenado à errância até o fim dos tempos para “servir de testemunha viva contra os judeus e os incrédulos” (apud ROUART, In: BRUNEL (Org.), 2005, p. 666. Cf. NOVINSKY, 2008, p. 25-26, para a descrição delongada do encontro). Essa narração, publicada em Leyde, em 1602, no panfleto *Kurtzer Baschreibung um Erzehlung Von einen Juden mit Ahasverus* (Breve Relação e Descrição de um Judeu chamado Ahasverus), foi reeditada várias vezes.

Já a Balada Brabantina, de 1774, apresenta o judeu errante como Isaac Laquedem, e, segundo Pierre Bayard, que também o denomina Ahasverus, era da tribo sacerdotal de Levi (1957, p. 104). Essa balada descreve em estrofes tocantes a passagem de Isaac Laquedem por Bruxelas: “Existe algo sobre a Terra / Que seja mais surpreendente / Do que a grande miséria / Do pobre judeu errante?” (apud ROUART, In: BRUNEL (Org.), 2005, p. 666). Mais relatos surgiram, mas os apresentados até o momento são suficientes para uma ideia iniciada no assunto.

Há quem prefira chamar o relato do judeu errante de lenda, não mito: “frequentemente, o judeu errante é definido mais como lenda do que como mito ou conto folclórico” (BRICHETTO, 2006, p. 02. Tradução nossa). Pierre Bayard, em seu livro *História das lendas*, explica a diferença entre mito e lenda, embora reconheça o intercâmbio entre eles:

A lenda é um conto no qual a ação maravilhosa se localiza com exatidão; os personagens são precisos e definidos. As ações se fundamentam em fatos históricos conhecidos e tudo parece se desenrolar de maneira positiva. Frequentemente, a história é deformada pela imaginação popular.

O mito é uma forma de lenda; mas os personagens humanos tornam-se divinos; a ação é então sobrenatural e irracional. [...]

Na realidade, essas categorias se embarçam e os mitos são de uma infinita variedade; relacionam-se às religiões, são cosmogônicos, divinos ou heróicos. As lendas, com personagens mais modestos, fazem evoluir mágicos, fadas, bruxas, que, de uma maneira quase divina, influem nos destinos humanos (1957, p. 12. Itálicos do autor).

Não obstante, mesmo pendendo mais para lenda, o relato do judeu errante pode ser considerado mito, excetuando-se a esse relato certas características míticas. Por exemplo, cosmogonia e divindade, pois Ahasverus não é concebido como deus (até porque foi subordinado à sentença da errância por Cristo, segundo os relatos lendários) e tampouco foi meio cosmogônico. Caracteristicamente lendário, Ahasverus porta-se mais modesto, não divino; caracteristicamente mítico, ele tem a sobrenaturalidade, por exemplo, de metamorfosear-se de cem em cem anos, voltando à aparência física da época da crucificação de Cristo, falar todas as línguas e conhecer a história dos séculos passados (ROUART, In: BRUNEL (Org.), 2005, p. 666-667). Mas de que modo o judeu errante pode ser compreendido como um mito? Esta reflexão de Sébastien Joachim garante essa compreensão:

Mas o que é que pode se tornar mito? De acordo com muitos estudiosos, qualquer coisa, objeto, situação, acontecimento, fato ou ser cósmico, fato ou ser histórico, fato ou ser científico, herói ou anti-herói, são suscetíveis de erigir-se em mito. Basta essa coisa, evento ou personalidade provocar uma forte impressão ou emoção, entrar em sintonia com as expectativas ou a vivência consciente e principalmente não-consciente de um grande número de pessoas e, em decorrência desse destaque, ganhar uma sacralidade ou distanciamento do banal (2010, p. 120).

Destarte, podemos, a partir das supracitadas reflexões, denominar o relato do judeu errante como lenda com caráter mítico. Pierre Brunel classifica o relato do judeu errante como mais “parabíblico” que propriamente bíblico, pois foi constituído “menos a partir de um sucesso excepcional de uma obra, com roteiro magistralmente agenciado, do que a partir da narrativa sagrada” (In: BRUNEL (Org.), 2005, p. XIX). E é justamente como fundado a partir da narrativa sagrada do evangelho que a lenda/mito de Ahasverus merece mais algumas reflexões, abarcando os textos neotestamentários que são usados para legitimá-la e os pressupostos antissemitas que a configuram. Especificamente, os textos de Mateus 16:28 e de João 21:21-23, e incluímos o polêmico Mateus 27:25. Em seguida, brevemente poremos interpretações que mostram que esses textos não legitimam a configuração da lenda do judeu errante:

Sim! Digo a vocês que se encontram aqui algumas pessoas que não experimentarão a morte até que elas vejam o Filho do Homem vindo em seu Reino (Mateus 16:28). Ao vê-lo [a João, o apóstolo], Kêfa [Pedro] disse para Yeshua [nome na forma original de Jesus]: “Senhor, e quanto a ele?” Yeshua disse para ele [Pedro]: “se eu quiser que ele permaneça até eu vir, importa a você? Você que me siga!” Consequentemente, a palavra que se difundiu entre os irmãos foi que esse *talmíd* [discípulo] não morreria. Porém, Yeshua não disse que ele [João] morreria, mas simplesmente: “se eu quiser que ele permaneça até eu vir, que importa a você? (João 21:21-23). Todo o povo respondeu: que o sangue dele [de Jesus] seja sobre nós e sobre nossos filhos!” (Mateus 27:25) (COMPLETE JEWISH BIBLE, 1998, p. 1244/1358/1260. Tradução nossa).

Como lembra Joana Brichetto, em sua dissertação *The Wandering Image: Converting the Wandering Jew*, “as precisas origens da lenda não são claras, mas a alegada ofensa e a sentença devem ser pensadas como sendo uma fusão de partes da narrativa da Paixão nos evangelhos do Novo Testamento” (2006, p. 4). Ou seja, uma

colcha de retalhos que desloca essas partes de seu contexto, ainda considerando que, como aponta Marie-France Rouart, a imaginação popular cunhou “tradição divergente” sobre os discípulos João e Judas, o traidor (In: BRUNEL (Org.), 2004, p. 666).

Mateus 16:28 mostra Jesus falando de pessoas, não uma só, que não morreriam para vê-lo vindo em seu Reino. Inclusive, esse texto neotestamentário aparece na capa do panfleto alemão publicado em 1602, no qual o judeu errante é chamado Ahasverus, mas como Jesus fala de pessoas, essa pequena coletividade não pode ser interpretada como o judeu errante, mas teriam de ser vários. Ademais, não há referência ao episódio da *Via Dolorosa*, como na lenda. Não há dito de Jesus sentenciando que esses que ficariam até sua vinda sem morrer vagariam como errantes até que ele venha. As interpretações mais dadas para esse texto neotestamentário são: a aparição gloriosa de Jesus ressurreto por ocasião da ascensão ao céu, sustentada por João Calvino. Noutras palavras, segundo Meier (apud DAVIES; ALLISON, 1991, p. 678. Tradução nossa): “talvez, Mateus faça distinção entre a vinda do Filho do Homem [Jesus] em glória apocalíptica para julgar no Último Dia e a vinda dele para sua igreja como uma *parousia* [vinda] antecipada no final do evangelho [de Mateus]”. Não obstante, em seu contexto imediato, em termos da hermenêutica textual, a transfiguração aparenta ser a mais oportuna, pois logo em seguida a Mateus 16:28 aparece a passagem da transfiguração em Mateus 17:1ss, que ocorreu seis dias depois da promessa de Jesus de que havia discípulos que não provariam a morte até vê-lo em seu estado de plenitude de realeza resplandecente. É mais aceitável porque as pessoas são Pedro, Tiago e João, as quais, conforme o relato de Mateus, viram Jesus se transfigurar diante deles para uma aparência fulgurante e gloriosa, numa prefiguração de seu estado vindouro de realeza messiânica, dentro da perspectiva escatológica cristã. Conforme o teólogo judeu David H. Stern, em seu *Jewish New Testament Commentary*, “a Transfiguração confirmou a “vinda em seu reino” de Yeshua (16:28) para esses três *talmidím* [discípulos]” (1992, p. 55. Tradução nossa). João 21:21-23 é interpretado como se referindo à aparição gloriosa de Jesus ao apóstolo João quando este estava exilado na ilha de Patmos (Cf. Apocalipse 1:9-19).

Mateus 27:25 tem sido interpretado na tradição cristã como versículo que sustenta que todo o povo judeu assumiu a culpa pela crucificação e morte de Jesus, ou deicídio (o crime de matar o Deus-Filho), além de ser um versículo usado para legitimar uma teologia antissemita de ódio e perseguição ao povo judeu ao longo da história. Contudo, conforme o historiador judeu Jules Isaac, em seu livro *Jesus et Israel*, “todo o povo” desse versículo de Mateus “não pode ter e não tem senão uma significação: todo o povo que estava lá, diante do pretório, não era por certo todo o Israel”. Assim, Jesus foi morto:

Condenado pelo procurador romano Pilatos, supliciado e crucificado pelos soldados romanos, devido a atos de agitação messiânica, sem dúvida por instigação de um clã judaico do qual os sumos sacerdotes, Anás e Caifás, foram ou parecem ter sido os elementos atuantes (ISAAC, 1986, p. 345-246).

Do mesmo modo, não denota que todos os romanos devam ser responsabilizados pela crucificação de Jesus. Ademais, como bem lembra David H. Stern, “à luz de Ezequiel 18, ninguém pode invocar uma maldição sobre as gerações não-nascidas” e, ainda conforme esse teólogo, “mesmo se a maldição fosse vigorada, Yeshua orou: ‘Pai, perdoa-os, pois não sabem o que estão fazendo’ (Lucas 23:34)” (1992, p. 83. Cf. ISAAC, 1986, p. 396). Há também a alegação de que os judeus sofreram a dispersão

entre os povos devido à crucificação de Jesus, alegação que é também pressuposto composicional da lenda do judeu errante. Entretanto, a diáspora judaica já existia no tempo de Jesus e ela “remonta aos séculos VIII e VI a.C., séculos que viram sucessivamente”, como lembra Jules Isaac, “a destruição dos dois reinos hebreus, do reino de Israel por Sargão, o Assírio (722), do reino de Judá pelo caldeu Nabucodonosor (586)” (1986, p. 90-91). Portanto, os versículos usados para a criação da lenda cristã do judeu errante não tem a ver com ela, pois as interpretações possíveis não dizem respeito a ele, confirmando “que não há nenhuma referência ao judeu errante nos Evangelhos, nem mesmo nos chamados apócrifos” (WALDMAN, 2002, p. 91).

02 A RECRIAÇÃO E DESCONSTRUÇÃO DO MITO DO JUDEU ERRANTE NA NOVELA RAWETIANA

Com a publicação, em 1970, de *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*, Samuel Rawet entrou para a galeria de artistas que deram tratamento estético à lenda do judeu errante, especificamente na literatura. No Romantismo, a lenda teve forte circulação, bastando-nos por ora fazer menção aos quadros de Gustave Doré, de 1856, que reproduzem o antijudaísmo pressuposto pela lenda (Cf. BRICHETTO, 2006, p. 34-38), e a *Le Juif errant*, romance-folhetim de Eugene Sue, publicado em 1845, e que repercutiu espantosamente na França. Embora se posicione contra os abusos dos jesuítas, ainda assim, esse romance apresenta o judeu errante como ocasionador de uma epidemia de cólera por onde andasse.

Mesmo no Brasil, quando aqui aportou no século XIX, Castro Alves e Fagundes Varela, por exemplo, também reproduziram a lenda em poemas: “Sabes quem foi Ahasverus?... – o precito, / O mísero Judeu, que tinha escrito / Na frente o selo atroz! / Eterno viajor de eterna senda... / Espantado a fugir de tenda em tenda, / Fugindo embalde à *vingadora voz!* (ALVES, 2002, p. 18). Estes versos de Fagundes Varela o confirmam:

Caminhar! Caminhar!... foi a sentença. / Que na triste jornada do Calvário / Disse, passando o Salvador a Ahasvero! / As flores morrerão ao teu contato / As aves fugirão batendo as asas / E ao céu de bronze que te pesa à frente / Em vão mendigarás gota de orvalho / Que apague a sede que teu peito abrasa (Apud NOVINSKY, 2008, p. 31-32)

Já o Ahasverus de Machado de Assis provavelmente é uma exceção. Ele é personagem do conto dramático *Viver!*, publicado no livro *Várias Histórias*, de 1896, mesmo que críticos o vejam como uma peça teatral. Nesse conto, que também mostra a origem da sentença sobre Ahasverus, Machado de Assis põe a figura mitológica Prometeu em diálogo com Ahasverus, no qual este é visto por aquele como anfitrião de uma nova era de justiça e paz, num elo de transição entre este mundo e o vindouro:

[...] uma raça nova povoará a terra, feita dos melhores espíritos da raça extinta; a multidão dos outros perecerá. Nobre família, lúcida e poderosa, será perfeita comunhão do divino com o humano. Outros

serão os tempos, mas entre eles e estes um elo é preciso, e esse elo é tu (MACHADO DE ASSIS, 1982, p. 306).

Em sua análise desse conto machadiano, Anita Novinsky ressalta a inversão empreendida por Machado para a sentença do judeu errante: “[Machado] transforma o destino adverso dos judeus numa missão, que é a de trazer para todos os homens da face da terra a promessa de Deus – a redenção – mas que só será alcançada quando os judeus viverem livres na sua terra” (2008, p. 36). Todavia, no final do conto, duas águias que cruzam o horizonte lamentam: “UMA ÁGUIA – Ai, ai, ai deste último homem, está morrendo e sonha com a vida. A OUTRA – Nem ele a odiou tanto, senão porque a amava muito” (MACHADO DE ASSIS, 1982, p. 308. Cf. NOVINSKY, 2008, p. 38). Não obstante, visto que a maior parte do enredo do conto é permeada pela reversão da condição do judeu errante no mundo para a de arauto da redenção humana, talvez as águias – que em nenhum momento são apresentadas como divindades mais poderosas – expressem um pessimismo que não afetará essa reversão.

Há vários exemplos da reescrita do mito do judeu errante na literatura brasileira, como também hispano-americana (como é o caso do conto *El imortal*, de Borges), mas nos é suficiente o exposto por ora, de modo que passaremos a ver como se deu na novela rawetiana a reescrita de Ahasverus. Analisaremos, sobretudo, o (re)encontro do judeu errante com Jesus, de modo que *Viagens de Ahasverus [...] se coloca como obra que transplasma o mito original do judeu errante em mito literário, dando novos sentidos, fazendo que determinadas características originais do mito saiam e outras fiquem e se vinculem esteticamente à nova interpretação* (Cf. BRUNEL, In: Idem, 2005, p. XVIII).

Em se tratando da vida de Samuel Rawet, é fundamental conhecê-la para que também se tenha entendimento de sua obra ficcional e ensaística. Conforme Pérola Engellaum (2006, p. 71), “na ficção e na ensaística, o que é permanente em Rawet é o fato de ele ser seu próprio laboratório”. O crítico literário norte-americano e tradutor da obra rawetiana para o inglês Nelson Vieira ressalta que “a experiência ontológica de Rawet como um judeu da diáspora, como alguém que questiona a natureza do ser e o seu destino de exílio perpétuo, penetra opressivamente sua prosa” (1995, p. 51-52. Tradução nossa). Na verdade, o próprio Rawet afirmou, em depoimento dado a Ronaldo Conde, em dezembro de 1971, no jornal carioca *Correio da manhã*, que “é claro que existe uma ligação direta entre a minha vida e o que eu escrevo. E eu lutei muito com isso”, pois “toda a minha obra é influenciada pela minha formação”, de modo que “literatura e vida são indissociáveis. Quando você exerce uma atividade e ao mesmo tempo você é escritor, você não separa as coisas” (In: SANTOS (Org.), 2008, p. 243/249). Essa experiência laboratorial diaspórica de sua existência principiou na vida de Samuel Rawet a partir da imigração forçada de sua família do *shtetl* (pequena aldeia, em iídiche), na pequena cidade polonesa de Klimontów, para os subúrbios da cidade do Rio de Janeiro, sobre a qual, investigando a temática da memória, da diáspora e da identidade cultural judaicas, na novela *Viagens de Ahasverus [...]*, temos um artigo publicado (SANTANA JÚNIOR, In: CADERNOS DE LÍNGUA E LITERATURA HEBRAICA, 2010, p. 105-125). Mas percebemos a necessidade de fazer este trabalho sobre essa mesma novela, analisando especificamente a recriação rawetiana da lenda do judeu errante, apenas sinalizada muito brevemente nesse artigo anterior, uma vez que, nessa ocasião, o seu tratamento não foi o nosso foco investigativo.

A lenda do judeu errante atravessa a obra de Samuel Rawet direta e indiretamente, iniciando embrionariamente na temática da imigração judaica, com seus personagens deslocados, em *Contos do imigrante*, sua primeira obra publicada em 1956, que renovou

o conto brasileiro, temática que aparece especialmente nos cinco primeiros contos. Por exemplo, no conto *A prece*, a personagem judia Ida é obrigada a se exilar no Brasil, após haver perdido o marido e os filhos na *Shoáh*, de modo que tenta sobreviver, sofregamente, como mascate nas ruas de um subúrbio carioca, sozinha, enfrentando o preconceito por ser judia, quando meninos não-judeus a viram fazer a *Hadlakát Hanerôt* (o acendimento das velas) do Schabát. Não obstante, o ápice literário do autor de *Contos do imigrante* se dá com *Viagens de Ahasverus* (de 1970), ápice cujo investimento estético é iniciado pela narrativa *Crônica de um vagabundo*, de *Os sete sonhos* (de 1967), seguida, antes de fechar a trilogia da errância, pela novela *Abama* (de 1964).

Abrindo parênteses, vale ressaltar que seu ensaio filosófico *Devaneios de um solitário aprendiz da ironia*, publicado em 1970, mesmo ano da publicação da novela sobre Ahasverus, não sabendo se ele foi publicado antes ou depois da novela, também fornece pistas para interpretação dessa novela. Nele, Rawet cunha uma teoria do que ele chama de “consciência unificada”, que não cabe explicar aqui, e diz que iniciou seu “aprendizado de vagabundagem pela cidade” (2008, p. 242), fundido à sua condição de “eterno imigrante”, que parte de si para si mesmo, de seu corpo para seu corpo (2008, p. 246); tipo de imigração ontológica que elucida as migrações metamórficas de Ahasverus. Por ora, é suficiente dizer que essa consciência tem uma definição que aponta para o título da novela e para a condição errante de sua personagem Ahasverus: “consciência que é sempre um *presente*, mesmo quando utiliza reminiscências de *passado* e *futuro*. Consciência de *presentes sucessivos*. Minha idéia do passado ou do futuro é a minha idéia do presente do passado ou do futuro” (2008, p. 241. Itálicos de Rawet).

Abama, primeira das duas únicas novelas rawetianas, já em termos estruturais se assemelha bastante a *Viagens de Ahasverus* [...]: uma composição de poema sinfônico, como o diz e o quis Rawet, conforme sua entrevista dada ao escritor Esdras do Nascimento, em 1976: “[...] só um tipo particular de novela me interessa: novela curta com estrutura de *poema sinfônico* (*Abama*, etc.[nesse ‘etc’, lemos a crônica sobre o vagabundo, que é uma novela híbrida, e a novela sobre Ahasverus])” (apud NASCIMENTO, In: SANTOS (Org.), 2008, p. 314. Itálicos do autor). Ademais, um personagem judeu, o vendedor diurno de eletrodomésticos Zacarias, “que resolveu descobrir seu demônio particular” (RAWET, 2004, p. 411), em errância noturna ontológica por ruas, vielas, becos citadinos. Além disso, ambas são novelas escritas de um só fôlego em um único parágrafo extenso, envolvendo abruptos deslocamentos do foco narrativo, num fluxo descontínuo de linguagem imbuída de notações/reflexões filosóficas. *Crônica de um vagabundo* também apresenta as mesmas características, mas com personagem anônima, inserida em enredadas circunstâncias distintas das de Zacarias e Ahasverus, mas que são três personagens irmanadas pela errância existencial e estética.

Crônica de um vagabundo, cujo protagonista é um anônimo errante que vagueia sem rumo pelos cotidianos da existência, extraindo profundas reflexões filosóficas de sua errância suburbana, certamente prefigura a novela sobre Ahasverus. A começar pela epígrafe citada, em *Crônica de um vagabundo*, por Rawet, de uma edição francesa lida por ele de *A morte de Ahasverus*, romance do escritor sueco Pär Fabian Lagerkvist (1891-1974), publicado em 1960, que extraímos da tradução brasileira publicada em 1964: “Dizem que o sofrimento e a morte dele são os maiores acontecimentos que já se verificava no mundo, e os mais significativos. Talvez; pode ser assim. Quantos, porém, não são os que devem sofrer, sem que seu sofrimento tenha a menor das significações?” (LAGERKVIST, 1964, p. 70). Uma reflexão que o Ahasverus lagerkvistiano realiza

quando, caminhando na solidão, pensa na morte de Jesus, cuja abertura para outros sofrimentos humanos é deixada por Lagerkvist e aproveitada por Rawet para a criação de suas personagens, especialmente o vagabundo anônimo da crônica, que próximo do fim da narrativa indaga sobre o sofrimento: “O que fazer com as coisas irreais duramente materializadas em dor?” (RAWET, 2004, p. 242).

Talvez, três aspectos do romance lagerkvistiano *A morte de Ahasverus* influenciaram a criação do Ahasverus rawetiano: o Ahasverus lagerkvistiano ser um andarilho entre peregrinos cristãos que rumam à cidade de Jerusalém, a fusão entre sagrado/religioso e profano/cotidiano como característica desses peregrinos, como o caso da mulher que vendia o corpo para angariar recurso para visitar o túmulo de Jesus. O terceiro é quando o Ahasverus lagerkvistiano chama Jesus de “meu irmão”, indo de encontro a Deus por causa da sentença da errância perpétua, entendendo que não foi Cristo quem a pronunciou, de modo que se libera dessa sentença. Obviamente, Rawet não segue fielmente esse esquema, mas permite aos leitores depreendê-los em *Viagens de Ahasverus [...]*. Outro detalhe é que a presença da epígrafe permite-nos ver o suburbano vagabundo como sendo uma variante moderna do judeu errante da lenda, mas já em *Viagens de Ahasverus [...]* tanto o judeu legendário Ahasverus quanto o suburbano vagabundo aparecem fundidos na personagem protagonista dessa novela, no processo estético “de transformar o lendário em cotidiano” (RAWET, 2008, p. 170). Ou, como bem diz Rosana Kohl Bines, o Ahasverus rawetiano “é um misto do legendário judeu errante [...] e do típico malandro de trejeitos macunaímicos, figura marginal que vaga nos centros urbanos sem freios nas pernas ou papas na língua” (In: GRIN; VIEIRA (Org.), 2004, p. 205-206). Essa lição de metamorfosear o lendário em cotidiano foi tirada mais da experiência de Rawet como imigrante/suburbano que do romance de Lagerkvist, conforme entrevista em que Samuel Rawet fala do judeu errante, já sendo inquietado pela lenda para escrever outra obra sobre ela, além de *Crônica de um vagabundo*, *Abama* e *Viagens de Ahasverus*, mas o escritor faleceu antes de realizar esse projeto:

[...] Sou judeu, imigrante, vim menino para cá. Mas não sou uma figura arquetípica, genérica do judeu. E sim a figura concreta de alguns judeus [...] Vim com sete anos para cá, em 1936. Mais tarde surgiu uma figura que me absorveu e que me absorve ainda agora, como assunto. Na época em que isso ocorreu, não sabia que isso tinha tal dimensão, numa literatura mais geral. É a figura do vagabundo, no bom sentido da palavra. Só fui ter uma idéia mais precisa quando resolvi escrever uma novela curta, experimental, *Crônica de um vagabundo*. Levei tempo enorme até ajeitar mais ou menos e, de repente, no quarto livro resolvi começar a história, na parte formal, meio complicada intencionalmente. Mas comecei de uma maneira simples: “era uma vez um vagabundo”. Essa figura reapareceu, já com um aspecto diferente, no livro *Ahasverus*, com o judeu errante. O vagabundo continua me sacudindo. Estou pensando em escrever – não sei se é uma novela ou um conto – onde vou utilizar o vagabundo com a mesma característica, mas completamente diferente do marginal, bem entendido (Apud CONDE, In: SANTOS (Org.), 2008, p. 244-245).

Críticos literários da prosa rawetiana, como Assis Brasil, Nelson Vieira e Berta Waldman, por exemplo, são unânimes em ressaltar que a novela sobre Ahasverus é a culminância estética do trajeto literário de Samuel Rawet, iniciado em *Contos do*

imigrante, em 1956 (BRASIL, In: SANTOS (Org.), 2008, p. 223; VIEIRA, 1995, p. 96; WALDMAN, 2003, p. 89). Da imigração judaica, Rawet passa para a errância judaica, fundindo-a, como dissemos, com a vida suburbana, vida que o marcou profundamente: “sou fundamentalmente suburbano. O subúrbio está muito ligado a mim” (RAWET, apud NASCIMENTO, In: SANTOS (Org.), 2008, p. 313).

Não há prova textual, mas é possível que Rawet haja lido sobre a lenda do judeu errante do *Volksbücher* protestante de 1602, precisamente devido ao fato de que é nessa obra que o judeu errante é denominado Ahasverus, ao passo que as outras versões da lenda dão outros nomes, conforme comentamos no capítulo anterior. Não obstante, na novela é dito que Ahasverus “viu sua biografia certa vez num balcão de livraria, e descobriu que tinha mais de mil anos, que era imortal. Sorriu. Nunca pensara em sua idade, nem na morte” (RAWET, 2004, p. 454). Qual? A de 1602? É possível. No entanto, diferentemente da versão protestante – que mostra Ahasverus em uma igreja também protestante, ouvindo um sermão de um clérigo – o Ahasverus rawetiano é visto acompanhando procissões católicas, trabalhando na construção de um templo católico em Ouro Preto, além de lembrar-se marrano e perante um tribunal medieval da inquisição para ser torturado por causa da “culpa” da morte de Cristo:

[...] E cheio de terror (como tinha terrores!), lembrou-se de quando fora marrano, e se vira obrigado a fingir uma crença para mascarar outra que não tinha. Mas eram belos os cantos das procissões. [...] Eram belos os rostos das mulheres em lágrimas. Uma última recriação disso tudo vira há poucos anos em Ouro Preto. Trabalhava como ajudante de pedreiro na reconstrução da matriz do Pilar. [...] Morava perto da Matriz, mas fora à Praça da Independência ver a procissão de Sexta-Feira Santa. Postara-se bem debaixo da casa da Baronesa, e dali vira tudo, as irmandades, o lamento de Verônica, até o final, quando acompanhara de longe até o altar improvisado na praça menor. Pobre procissão, bem pobre em relação às outras que ele, só ele, como Ahasverus, vira em tanta parte; na Europa Central, em Sevilha, em Maiorca, na Sicília, em Creta. [...] Já de barbas e túnica postado diante de alguém, uma autoridade, recriou seu terror. A sala era escura [...] Um crucifixo ao fundo, no alto. Em que língua lhe falavam? Não sabia, mas compreendeu que lhe diziam que, se durante a tortura viesse a sofrer algum acidente, a culpa seria toda dele (RAWET, 2004, p. 461-462).

Conforme nossa leitura, Rawet desloca o mito de Ahasverus (sem recorrer aos nomes de Giovanni Buttadeo, Isaac Laquedem ou Cartáfilo) para desconstruí-lo em seus pressupostos antissemita-católicos (como deicídio e errância perpétua), os quais foram legados para o protestantismo, mas hoje revisto no catolicismo e no protestantismo. Destarte, a preferência de Rawet por Ahasverus pode ser vista por esse ângulo possível de interpretação. A desconstrução, ademais, não só ocorre no âmbito do antijudaísmo embutido na lenda, mas também no âmbito da reescritura do mito em mito literário.

O Ahasverus lendário fala todas as línguas, mas, a partir do fragmento supracitado, o Ahasverus rawetiano ignora em que língua os inquisidores estavam julgando-o, conquanto entendesse a mensagem. A reescrita dessa questão das línguas no Ahasverus rawetiano consta de sua novela: “conversar em metamorfose. Ahasverus nunca teve problemas de línguas. Chegava, inspirava, expirava, lançava à cesta as gramáticas, e saía falando propositadamente errado” (RAWET, 2004, p. 452). Rosana Kohl Bines o chama de poliglota *gauche* e “perfeita antítese do proverbial Judeu

errante” tradicionalmente visto como velho sábio, andarilho onisciente e poliglota com dote de erudição para línguas, mas o de Rawet enfrenta um esvaziamento de memória (In: REVISTA VÉRTICES, 2001, p. 13). Tal esvaziamento – que não é total – é confirmado pelo narrador: “Ahasverus não sabia quem era, de onde vinha, nem mesmo se havia nascido. Sabia apenas que existia. Sabia que acordava, dormia, andava, se metamorfoseava, comia, andava” (RAWET, 2004, p. 454-455). Trata-se de mais um processo de reescrita do mito, pois nele o judeu errante sabe que procede de Jerusalém, é sapateiro, mas o de Rawet apenas sabia de sua existência ligada às necessidades básicas do ser humano. Também, diferentemente do lendário judeu errante com barba enorme, reproduzido assim por Gustave Doré, o de Rawet tem a barba feita (Cf. RAWET, 2004, p. 455). Não obstante, visto que o esvaziamento da memória do Ahasverus rawetiano não é total, pois ele “carrega o peso do passado e de história de perseguição” (BINES, In: JEWISH CULTURAL STUDIES 2, 2010, p. 226. Tradução nossa), há um esforço dele em tentar reconstruir o reencontro que teve com Jesus, que curiosamente é chamado de nazareno, embora não sendo a cena “original” da sentença:

Lavou o rosto na bacia (ainda havia jarra e bacia), e lembrou-se de uma conversa com um nazareno num monte de oliveiras. Que bela conversa! Que companheiro excelente! E nem chegara a lhe dar o nome. Falavam e riam de lírios dos campos, de agulhas e camelos (como rira, quando?, ao perceber que levaram séculos pensando que camelo era camelo). Riram e falaram dos episódios do filho pródigo, e o nazareno, entre malicioso e ingênuo, contou-lhe o artifício dos pães, do leproso, e num determinado momento gargalhou tanto que Ahasverus teve medo. O nazareno contou-lhe como, por espanto próprio, havia caminhado sobre as águas do mar da Galiléia. Era uma bela tarde, e as azeitonas deliciosas. Nunca mais se viram. Num ou noutro lugar ainda ouviu falar dele, mas devia haver engano. Mostraram-lhe imagens, mas não o identificou. Devia haver um engano. E seria tão bom conversar com ele. Fora na verdade o companheiro mais alegre que encontrara (RAWET, 2004, p. 455).

A lavagem do rosto na bacia sugere que a lembrança do encontro com Jesus sobreveio à mente de Ahasverus por causa da associação de bacia com o batismo católico por aspersão. Mas o encontro – em si mesmo – não traz denotação cristã, tampouco a denotação negativa do encontro original que resultou na sentença da errância até o fim dos tempos. Não traz denotação cristã, pois conversaram como dois judeus, e a conversa entre eles transcorreu dentro do tom rabínico, considerando que Jesus foi um rabino, pois os ensinamentos de Jesus são essencialmente judaicos.

David Flusser, em seu ensaio *Um paralelo rabínico ao sermão da montanha*, declara que os ensinamentos de Jesus são um tipo de *derashá*, pois “o método de exegese empregado por Jesus é o dos antigos *midrashim* rabínicos”. Consequentemente, nota Flusser, “mesmo que as conclusões pessoais de Jesus sejam às vezes ousadas, todas elas permanecem bem dentro do contexto do pensamento e exame rabínicos e de modo nenhum contradizem métodos aceitos de interpretação das Escrituras judaicas” (2002b, p. 32). Nossa tese de que Jesus está como um judeu com Ahasverus é reforçada pelo fato narrativo de Ahasverus não o reconhecer nas imagens cristãs católicas que são mostradas para ele, pois deve haver algum engano: não foi com um Jesus cristianizado que Ahasverus conversou, mas com um judeu, o que explica o epíteto nazareno. Inclusive, Jesus não nasceu em Nazaré, mas em Belém. Tendo sido criado em Nazaré permitiu ser conhecido entre os judeus de seu tempo como nazareno. Mesmo o

movimento inicial formado pelos seguidores judeus de Jesus não era “cristianismo primitivo” (pois essa expressão e seus correlatos homônimos apontam para um extrato não-judaico), mas um movimento judaico precisamente conhecido como “nazarenos” (Atos dos apóstolos 24:5), assim como havia os fariseus, os saduceus, os zelotes e os essênios. Posteriormente, já com a cristandade gentílica bem estabelecida e o judaísmo rabínico pós-destruição do Segundo Templo estabelecido, esses judeus nazarenos seguidores de Jesus foram marginalizados, ainda podendo ser encontrados até o século X (FLUSSER, 2002a, p. 55).

Apesar de não compreender a profundidade do nível de vínculo que tinha com o nazareno (Jesus), *Ahasverus* “sentia-se estranhamente ligado a ele, entrevia às vezes, uma relação vital nas duas existências. Mas sabia, também, de uma distância quase infinita a separá-los” (RAWET, 2004, p. 455). Estranhamente ligado ao judeu, mas distanciando milenarmente do Jesus desjudaizado das imagens católicas. A ligação com o nazareno também é confirmada pelas várias ocorrências do verbo lembrar em relação ao nazareno, dez vezes e duas como substantivo, ao longo da novela (Idem, 2004, p. 456-457/460/465). Quando fora marrano (aspecto que poderia denotar total adesão ao cristianismo), *Ahasverus* ainda é preso pela inquisição, significando que – como é sabido – os judeus marranos mesmo externamente sendo cristãos, pois foram forçados ao batismo católico para sobreviverem, ocultamente praticavam os ritos do judaísmo: duplicidade identitária que ainda os levava aos tribunais inquisitoriais. Não obstante, nesse caso, pode-se falar de “misto de atração e repulsão e a impossibilidade de decidir entre continuar judeu ou aderir ao cristianismo” (KIRSCHBAUM, In: ARQUIVO MAARAVI, 2010. Arquivo da Internet), bem como no de vários judeus alemães do século XIX, para os quais, segundo Heinrich Heine, o acesso a cultura europeia deveria ser através do batismo cristão.

Mesmo quando *Ahasverus* acompanha as procissões, ele, a despeito de achar belos os cantos litúrgicos das procissões, as acompanha “de longe” (RAWET, 2004, p. 462), evocando o *Ahasverus* de Lagerkvist (leitura literária de Rawet comprovada sobre a lenda), que também fizera o mesmo. No *Ahasverus rawetiano*, a repulsão pelo cristianismo aparenta ser maior que a atração, considerado que é a condição judaica que o impacta profundamente, quando esteve em Israel: “*Ahasverus* decidiu tomar o caminho de Jaffa. [...] Ouviu uma cantoria. Era a sinagoga, na prece matinal. Chorou. Um choro profundo. Bem fundo. Sentiu-se tonto. Cambaleou. Caiu. Estremeceu. Tremeu. Aterrorizou-se. Viu apenas nos seus olhos: TAT TVA ASI. יהוה [YHVH]” (Idem, 2004, p. 461). Nesse momento de profunda contemplação, *Ahasverus* vê o nome de Deus – YHVH – conforme a tradição judaica, e ao lado a expressão sânscrita Tat Tvam Asi (falta o m no texto de Rawet), que significa “tu és isso”. Na tradição hindu, essa expressão se refere à união entre o elemento não-criado na alma humana e a Realidade Transcendente, cuja analogia mais comum para explicar essa união é o impacto de uma gota d’água na própria água. Ao colocar essa expressão ao lado do Nome de Deus, Rawet a desloca para permitir a leitura de que *Ahasverus* tem uma união, mesmo dialética, com o Deus de Israel e, por extensão, com o ser judeu. Essa contemplação mística do Shem Hameforásh (o Inefável Nome) é acompanhada pela voz mansa (não condenatória) de Jesus: “Pobre *Ahasverus!*”, voz que está associada intimamente à sinagoga, ao passo que nas procissões católicas e no julgamento da inquisição, o nazareno, mesmo lembrado por *Ahasverus*, não aparece. Portanto, a voz do judeu Jesus ressoa no âmbito do judaísmo. Outra ocasião de profundo reencontro de *Ahasverus* com sua condição judaica ocorre quando ele vê uma velha judia, nos arredores de Viana do Castelo. Ela, assustando-se com a proximidade dele, e com os dois rostos quase se tocando, recita o Shemá Israel (RAWET, 2004, p. 462), de modo

que ele beija os lábios dela, para logo depois aparecer numa sala escura do tribunal da Inquisição, para ser acusado da culpa judaica da morte de Cristo. Essas duas experiências do Ahasverus rawetiano sugerem que, para esse personagem, a atração pelo ser judeu é maior que a atração que o cristianismo possa oferecer.

Conforme a nossa leitura, o ápice do vínculo entre Ahasverus e Jesus, que descobri mais veementemente a lenda do judeu errante, e quando antes da *Via Dolorosa*, Ahasverus se solidariza com o nazareno, antes da crucificação:

E pensou em iniciar novas metamorfoses para encontrá-lo no instante que mais o perturbara, não vira, contaram-lhe. O nazareno suava sangue, após um jantar, recolhido, meditabundo, entre os troncos retorcidos e as folhas pálidas de noite de lua. [...] Em vez de se encontrar no monte das oliveiras na tarde amena e doce da palestra [do encontro anterior], [Ahasverus] viu o monte às escuras. Os raios lunares reverberavam nas folhas e troncos nodosos. O nazareno estava só. Ahasverus teve a impressão de que ao longe, numa casa, alguns homens aguardavam. Onde a malícia, onde o humor? O nazareno tinha o rosto grave e não chegou a perceber a figura de Ahasverus. Seus olhos pairavam no alto, além da lua, e seu corpo foi sacudido por tal agitação, que mais parecia levitar. Ahasverus aproximou-se. De todos os poros do nazareno brotavam gotículas de sangue. Aterrorizou-se. Só uma espécie de dor era capaz de provocar aquela reação: a dor do mundo. E Ahasverus desmetamorfoseou-se, não sem antes se aproximar e beijar, sem ser pressentido, a testa do outro. (RAWET, 2004, p. 458/465-466)

Numa ocasião, Ahasverus pensou em encontrar Jesus, mas não pôde; ouvira falar da agonia do Getsêmani, mas no outro fragmento conseguiu ir ao encontro de Jesus para se identificar com o sofrimento dele – definido como “a dor do mundo”. Dá um beijo de solidariedade em Jesus, sem este perceber, e depois parte “com os lábios vermelhos” (manchados com o sangue que saía dos poros de Jesus), mas “com uma doçura a entorpece-lhe os membros” (Idem, 2004, p. 466). Na lenda do judeu errante, Ahasverus zomba de Jesus e não lhe é solidário: não deixa o nazareno repousar em sua casa. Entretanto, o Ahasverus rawetiano nem sequer o espera atravessar o caminho da crucificação: é-lhe solidário antes dela, cumprindo o preceito judaico de *Ahavát Israel* (amor pelo povo judeu).

Finalizando nossa reflexão, vale ressaltar que o conto *Natal sem Cristo*, do livro de contos *Diálogo*, de 1964, de certa forma antecipa a desconstrução da lenda cristã de *Ahasverus*, através do personagem, não por acaso professor de História e tendo trinta anos: Nehemias Goldenberg. Estando numa ceia natalina (real aniversário de Cristo?), após haver sido convidado, Nehemias, sentado à mesa, “diante do Cristo eternizado no espasmo da última dor terrena”, ouve uma declaração mais que milenar: “mas não foram os judeus que mataram Cristo, papai?” (RAWET, 2004, p. 126). Não só ecos da lenda de *Ahasverus* se notam nessa declaração, “reminiscências de intolerância medieval”, como também “a determinação da mais rígida política contemporânea” (RAWET, 2004, p. 128), o antissemitismo moderno, de certo modo oriundo da lenda de *Ahasverus*. Nehemias, num contundente monólogo interior, contemplando a imagem barroca de Jesus crucificado, desconstrói o antissemitismo inquisitorial perpetuado em nome de Cristo, deslocando Jesus do catolicismo e restituindo-o ao judaísmo, ao fim do conto, conforme este fragmento: “e que culpa temos, se quando te procuram na feição

mais primitiva [a judaica], no hábito mais original, nos encontramos [os judeus] sempre?” (Idem, 2004, p. 129).

CONCLUSÃO

Conforme Galit Hasan-Rokem, em seu ensaio *The Wandering Jew – A Jewish Perspective*, mesmo que a cultura judaica nunca tenha aceito a lenda do judeu errante como informação histórica e tampouco judaica, contudo, “judeus têm frequentemente usado a figura do judeu errante, embora não em sua forma narrativa, ou em um modo referencial”, que reproduza a lenda, como o fez Gustave Doré, por exemplo. O uso judaico dessa lenda ocorre, conforme Hasan-Rokem, para fazer a imagem do judeu errante aparecer como símbolo da emancipação judaica, num processo de “aceitação dos valores e da cultura dos países hospedeiros, como se pode ver especialmente no caso da Alemanha” (In: PROCEEDINGS OF THE NINTH WORLD CONGRESS OF JEWISH STUDIES, 1985, p. 1). Nesse sentido, deslocando a lenda de seus pressupostos antissemitas, de seu contexto medieval, Samuel Rawet recriou um Ahasverus que não rejeita e não foi rejeitado por Jesus, realizando uma paródia da lenda original em prol de uma visão mais judaica de Jesus, através da contraposição do Jesus cristão com o Jesus judeu, identificado na novela rawetiana através do epíteto “nazareno”.

REFERÊNCIAS

ALVES, Castro. *Espumas flutuantes*. 2. ed. reform. São Paulo: Ediouro, 2002.

ASSIS BRASIL. As viagens de Rawet (Prefácio), In: SANTOS, Francisco Venceslau dos (Org.). *Samuel Rawet: fortuna crítica em jornais e revistas*. Rio de Janeiro: Caetés, 2008.

BAYARD, Jean-Pierre. *História das lendas*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1957.

BINES, Rosana Kohl. Escrita diaspórica (?) na obra de Samuel Rawet. *Revista Vértices*, n. 2, São Paulo: Humanitas/FFCLH/USP, 1999. ISSN 1516-8689. p. 9-16.

_____. Samuel Rawet’s Wandering Jew: Jewish Brazilian Monologues of Home and Displacement, In: *Jewish Cultural Studies, Volume 2, Jews at Home: The Domestication of Identity*. Oxford - Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization. 27 May 2010. ISBN: 978-1-904113-46-1. pp. 217-240.

_____. A prosa desbocada do ilustre escritor brasileiro, In: GRIN, Monica; VIEIRA, Nelson H. *Experiência cultural judaica no Brasil: recepção, inclusão e ambivalência*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004, p. 197-211.

BRICHETTO, Joanna L. *The wandering image: converting the wandering Jew*. 107 folhas: a autora. Dissertação (Mestrado). Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University, 2006.

BRUNEL, Pierre (Org.) *Dicionário de mitos literários*. 4.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

COMPLETE JEWISH BIBLE. Translation by David H. Stern. Jewish New Testament Publications, Inc.: Clarksville, Maryland, 1998.

DAVIES, W.D.; ALISSON, D.C. *International Critical Commentary on Matthew 8-18*. New York: USA, MPG Books Ltda. 1991.

ENGELLAUM, Perola. *Samuel Rawet: a alma que sangra*. Rio de Janeiro: a autora. 104 folhas. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro: PPGL, 2006.

FLUSSER, David. *Jesus*. São Paulo: Perspectiva, 2002a.

_____. *Judaísmo e as origens do cristianismo, volume 3*. Rio de Janeiro: Imago, 2002b.

HASAN-ROKEM, Galit. The Wandering Jew—a Jewish Perspective, In: Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, August 4-12, 1985.

KIRSCHBAUM, Saul. Os judeus sem Cristo de Samuel Rawet, In: Arquivo Maaravi – Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG. Volume 1, n. 8 – Março, 2011. ISSN: 1982-3053.

ISAAC, Jules. *Jesus e Israel*. São Paulo: Perspectiva, 1986.

JACOBS, Joseph. *Wandering Jew*, In: JEWISH ENCYCLOPEDIA, 2002. Disponível em <<http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=33&letter=W>> Acesso em 26 de abril de 2010.

JOACHIM, Sébastien. *Poética do Imaginário: leitura do mito*. Recife: Editora UFPE, 2010.

LAGERKVIST, Pär. *A morte de Ahasverus*. Rio de Janeiro; Porto Alegre; São Paulo: Editora Globo, 1964.

MACHADO DE ASSIS. *Teatro completo*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura; Serviço Nacional de Teatro, 1982.

NOVINSKY, Anita Waingort. Machado de Assis, os judeus e a redenção do mundo. São Paulo: Documenta Histórica; Humanitas, 2008.

RAWET, Samuel. *Contos e novelas reunidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

_____. *Samuel Rawet: ensaios reunidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

SANTANA JÚNIOR, Fernando Oliveira. Memórias da diáspora judaica: exílio e identidade cultural em 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, de Samuel

Rawet, In: CADERNOS DE LÍNGUA E LITERATURA HEBRAICA; n. 8 (2010), São Paulo: FFLCH, 2010. ISSN: 1415-7977.

SANTOS, Francisco Venceslau dos (Org.). *Samuel Rawet: fortuna crítica em jornais e revistas*. Rio de Janeiro: Caetés, 2008.

STERN, David H. *Jewish New Testament Commentary*. Jewish New Testament Publications, Inc.: Clarksville, Maryland, 1992.

VIEIRA, Nelson H. Samuel Rawet: Ethnic Difference from Shtetl to Subúrbio, In: VIEIRA, Nelson H. *Jewish Voices in Brazilian Literature: A Prophetic Discourse of Alterity*. Gainesville: University of Florida Press, 1995, p. 51-99.

WALDMAN, Berta. Ahasverus: o judeu errante e a errância dos sentidos, In: WALDMAN, Berta. *Entre passos e rastros: presença judaica na literatura brasileira contemporânea*. São Paulo: Perspectivas; FAPESP; Associação Universitária de Cultura Judaica, 2003, p. 89-100.