

ENRIQUE MANDEIBAUM



# Metamorfoses da escritura:

# a vivência hassídica na narrativa de Martin Buber

Para Haroldo de Campos (1)

No *Cantico dos Canticos*, nesse derrame narrativo do amor que se estabelece e se estende pela eternidade, dentre os muitos objetos que são, ao mesmo tempo, troca e resultado desse amor, encontramos “os cordões de enfeites de ouro com pontos de prata”. O livro que a Editora Perspectiva põe agora ao nosso alcance – *A Lenda do Baal Schem*, de Martin Buber – é um desses cordões. Cada uma das vinte narrativas que envolvem o Baal Schem Tov (Mestre do Bom Nome, em hebraico), bem como os quatro textos sobre a vida dos *hassidim* (2), de Martin Buber, são verdadeiros pontos de prata nesse encantador cordão de ouro, produto de um entrecruzamento de situações de vida e realidades tão diversas quanto as do território hassídico em seu período de formação nas pequenas aldeias do interior do leste europeu na primeira metade do século XVIII e a intelectualidade judaica alemã do início do século XX. Os artesãos que produziram esse cordão são dois primorosos enamorados que, com seu canto, integram e põem em movimento o inesgotável *Cantico dos Canticos* do amor eterno entre Deus e o povo de Israel. Baal Schem Tov é o artesão maior. E a grandeza de Martin Buber, sua ousadia, foi a de deixar que, nesse livro, o primeiro se apresente com o mínimo de mediação, de forma direta, como ele, Buber, pensava que Baal Schem Tov gostaria: sem notas biográficas e com um mínimo de explicações históricas – pelo menos, sem a forte carga de con-

**ENRIQUE MANDELBAUM** é psicanalista, doutor em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas pela FFLCH-USP e autor de *Franz Kafka: um Judaísmo na Ponte do Impossível* (Perspectiva).

*A Lenda do Baal Schem*, de Martin Buber, tradução de Fany Kon e J. Guinsburg, São Paulo, Perspectiva, 2003.

1 A base desta resenha crítica é minha participação numa mesa ocorrida no clube A Hebraica de São Paulo, no mês de abril, por ocasião do lançamento do livro. O saudoso professor Haroldo de Campos que, dentre tantas outras difíceis habilidades, era um grande conhecedor do pensamento judaico e da língua hebraica, também estava à mesa – “só a amizade de Jacó e Guita Guinsburg para me tirar do meu lugar de trabalho” –, para privilégio de todos que lá estavam. Pudemos apreciar suas eruditas e apaixonadas incursões pelas concepções de Martin Buber, os significados de alguns termos bíblicos, o estilo alforístico e a própria lenda hassídica. A agilidade de seu pensamento e sua fina linha associativa, provenientes de uma usina intelectual pessoal de gigantescas proporções, promoveram nessa noite iluminações que já fazem falta.

2 “Piedosos”, em hebraico. Membros do movimento religioso judaico fundado pelo Rabi Israel ben Eliezer, o Baal Schem Tov (1698-1760).



ceitos das ciências historiográficas que, ao encaixar os fatos em seus lugares, tende a destituí-los de sua força expressiva, da alma dos acontecimentos dos quais resultam e em cujo interior são organicamente urdidos. Sua intenção é, mais do que explicar o fenômeno hassídico, expô-lo, de modo a favorecer sua compreensão. Assim, Buber parece seguir os passos de Dilthey, que defendia a idéia de que, no estudo de textos de épocas anteriores, tornava-se necessário fazer surgir novamente a viva implicação de todos os elementos presentes, de forma a expor a luta espiritual da qual os textos são expressão – uma abordagem que visa muito mais a sua compreensão do que uma avaliação crítica. Buber quer que a verdade *hassídica* se apresente aos seus leitores não através de idéias abstratas, mas pela imersão do leitor na experiência de vida hassídica. E isso é importante porque Baal Schem Tov não é um autor – não no sentido que normalmente reconhecemos. As narrativas não são propriamente dele, mas sobre ele, com ele e, talvez, para ele. Baal Schem Tov é, por assim dizer, um estado de espírito, um modo de estar no mundo e um modo de o mundo estar em nós. É nesse sentido que ele é, mais do que autor, um horizonte construído por homens tocados com a sua intenção. Buber quer que esse horizonte, o grande artesão Baal Schem Tov, emerja diante dos leitores. Como ele diz num ensaio de 1918, intitulado “Meu Caminho para o *Hassidismo*”, “eu precisava narrar as histórias que absorvera dentro de mim [...] e, por essa razão, embora de longe a maior parte (de meu trabalho inicial sobre o *hassidismo*) seja ficção autônoma, composta dos motivos tradicionais, eu desejava honestamente transmitir a minha experiência da lenda: carrego em meu sangue o espírito daqueles que a criaram e, do meu sangue e do meu espírito, ela se faz renovada”. Buber não traduziu as narrativas. Ele as retrabalhou e, nessa opção, sustenta-se uma das principais polêmicas sobre o modo como ele abordou as histórias hassídicas. Para um *hassid*, as histórias que Buber apresenta estão quase tão longe das originais quanto a Berlim do

início do século XX estava em relação ao judaísmo tradicional do leste europeu, nesse mesmo período. Porém, Buber poderia argumentar que é assim mesmo a vida de uma narrativa e, mais ainda, a da narrativa hassídica. Ela nasceu para isso: para, num primeiro momento, acolher o ouvinte em seu interior e, logo a seguir, acolher-se na experiência do ouvinte, que tem agora como demanda a tarefa, mais do que de transmiti-la, de realizá-la. E, em sua realização, recontá-la. Porque aqui, o que interessa, não é a própria narrativa, mas o horizonte para o qual ela aponta. Assim, a narrativa pode ganhar a dimensão da eternidade, absorvendo a história dos homens por inteiro em seu interior, os quais passam a fazer parte de seu enredo. Em “A Conversão”, um dos fragmentos que compõem *A Lenda do Baal Schem*, encontramos o Mestre do Bom Nome narrando uma história na praça e, aos poucos, uma multidão de homens, mulheres e crianças aglomeram-se em torno dele. E “todo aquele que antes não sentia curiosidade estava agora inteiramente concentrado no que iria acontecer depois e aguardava isso como se fosse o preenchimento de suas mais preciosas esperanças. Assim, todos eles tinham uma grande história em comum e, dentro dela, cada qual tinha a sua própria história, pequena e muito especial, e as pequenas histórias se entrecruzavam e prendiam-se umas às outras, mas, num breve instante, de novo se desprendiam ordenadas e corriam paralelas umas às outras, muito claras e precisas” (pp. 138-9). E continua, mais adiante: “A melodia secreta de cada pessoa despertava, a melodia tida como morta, soterrada, e cada um recebia a mensagem de sua vida perdida, que ainda estava lá e ansiava por ele. Ele falava a cada um, a ele somente, a ninguém mais; todos eram eles, ele era a história” (p. 139). Buber recebe as narrativas hassídicas e as reconta em sua Berlim. Ele não queria apresentá-las em seu estado bruto. Ele quis, por assim dizer, transportá-las do território lingüístico em que foram construídas para que os ouvidos berlinenses as levassem em consideração. Para o judeu de Berlim, essas histórias eram o produto

de um contexto de vida que ficara para trás, e o melhor que se poderia fazer com elas era esquecê-las. Basta ler os estudos acadêmicos sobre o hassidismo realizados no período para entendermos a aversão à idéia hassídica reinante nesse contexto cultural, dominado pela idéia da emancipação. E o que Buber quer é trazer de volta o que, ao seu ver, estava sendo esquecido: nada mais, nada menos do que o núcleo do ser judaico, que ele encontrava dinamizado nas histórias hassídicas. Expliquemos melhor: no território do judaísmo emancipado, os intelectuais judeus estudavam o judaísmo a partir de uma metodologia que, podemos dizer, visava refiná-lo. Tratava-se de ir ao encontro do que seriam as idéias essenciais do judaísmo, tentando abstraí-las do que eram concebidas como imbricações míticas da tradição. O mestre do bom nome sob cuja égide metodológica esses grandes intelectuais, tais como Herman Cohen, por exemplo, atuavam, era Emanuel Kant, um quase vizinho de geração do Baal Schem, apenas 26 anos mais novo. Não é o momento de nos aprofundarmos na grandeza das obras de Herman Cohen, Leo Baeck ou Abraham Geiger, entre outros, e seu profundo impacto no campo dos estudos judaicos. O importante aqui é que Buber, ao trazer para esse contexto intelectual as histórias hassídicas, apresenta-se como um Gramsci diante dos intelectuais judeus, para demandar deles uma maneira totalmente outra de lidar com o judaísmo. O que quer dizer um judeu estudar judaísmo? Realizar uma série de abstrações a fim de promover uma formalização que, em alguns casos de forma brilhante – como em Herman Cohen, por exemplo –, permite a descrição de como a fé judaica se expressou e se desenvolveu ao longo dos anos, para Buber não era suficiente. O intelectual judeu, mais do que estudar o judaísmo, devia fazê-lo. E essa não era uma preocupação exclusiva dele. Leo Baeck, numa síntese brilhante, dizia que a história do judaísmo é o seu ensino, e o ensino do judaísmo, a sua história. A não-distância entre ensino e história, entre texto e vida, entre leitura e prática, é inerente ao processo de construção do judaís-

mo. O problema não está tanto quando o intelectual judeu se debruça sobre aspectos da história ou da sociologia do povo judeu. Mas quando ele tenta abordar o núcleo religioso, buscando compreender criticamente as implicações desse fenômeno, emergem uma série de interrogações. Se ele se debruça com uma empatia kantiana diante do objeto estudado, pode até obter uma lúcida percepção do significado que tem, num determinado momento, o encontro com a Vontade Divina, núcleo da experiência religiosa. Mas obviamente esse processo deverá implicá-lo. Pelo menos, é assim como Buber vê. Se, no diálogo que o intelectual judeu estabelece com o judaísmo, ele o coisifica, tornando-o um conteúdo conceitual dentre outros conteúdos, toda essa implicação do homem com Deus torna-se, de algum modo, uma ficção, uma ficção teórica. E é Buber quem diz, num prefácio de 1923 a três comunicações suas sobre judaísmo (3): “Se não houver uma realidade religiosa” – e Buber é taxativo em dizer que a experiência religiosa é sempre uma implicação com o real –, “se Deus for somente uma ficção, deveria ser uma obrigação da humanidade demoli-la. Porque eu mal posso imaginar algo mais insípido e indecente do que sancionar a simulação de que Deus existe. E quem quer que

3 N. Glatzer (org.), *On Judaism by Martin Buber*, Nova York: Schocken Books, 1977, p. 5.



(em contraste com o ateísmo honesto) programaticamente proceda como se Deus existisse, bem merece que Deus proceda como se ele, o fingidor, não existisse”. Lembra Ibsen, que dizia não haver problema com o fato de ele não crer que Deus exista. O problema é se Deus passasse a não acreditar na existência dele. Para Buber, judaicamente falando, o estudo da Bíblia – e a Bíblia sempre se estuda, nunca se lê meramente – deve significar um diálogo com Deus. E o processo de compreensão, de resposta à emergência de Deus – a revelação pessoal –, teria como resultado a interpretação do texto. Essa é a demanda principal de Buber. Não interessa aqui se ele compreendeu bem ou mal o hassidismo. Gershom Scholem já mostrou os profundos limites de sua abordagem (4). Mas o essencial de Buber é que ele devolve aos acadêmicos do judaísmo tudo aquilo que ficara esquecido, ou melhor, soterrado no estudo da religião judaica. Estes trabalhavam entre dois mundos: o da tradição judaica e o da história do pensamento ocidental. Buber ainda opera com instrumentos advindos de diversos campos da tradição e do pensamento, mas o faz, por assim dizer, hassidicamente, isto é, sobrepondo-os. No judaísmo, tal como na física de Lavoisier, nada se cria, tudo se transforma. A velha fórmula de reconhecer Deus em todos os caminhos (*Provérbios* 3: 6) já estava fixada há muito nos textos bíblicos. Mas o revolucionário do hassidismo foi exatamente o fato de sobrepor os ensinamentos e o estudo místico da *Torah* (5) à realidade do exílio em que o povo de Israel se encontrava mergulhado. O *Cântico dos Cânticos* não é mais apenas uma narrativa, mas o espaço no qual se realiza a vida humana. Na Baixa Idade Média, artistas passaram a representar a imagem do *Hortus conclusus*, o jardim fechado diante do qual os homens podiam observar o interior do jardim divino, sabendo que eles estavam fora (6). Do mesmo modo, o judaísmo do período de Baal Schem Tov vivia entre o estudo e a prática dos preceitos divinos e a terrível realidade de um contexto tomado pelas desilusões messiânicas do falso pro-

feta, Shab'tai Tzvi, que nada mais fizeram do que ampliar o fosso entre as milenares esperanças de uma tradição e a dura realidade. Baal Schem Tov oferece, para a situação do exílio, a narrativa que a introduz no interior do jardim divino. Ele abre o *Hortus*, à maneira como Bosch, no *Jardim das Delícias*, por exemplo, imiscui no interior do jardim tanto elementos do sagrado quanto do profano. Nessa nova situação, como Buber diz, todos os mundos dependem das obras dos homens. Todos esperam e anseiam pelo ensinamento e pelas boas ações do homem – uma espera tão angustiada e urgente que, aqui, não há tempo para demora. Em “A Revelação”, uma das lendas do Baal Schem Tov, Rabi Naftali olha para o mundo e percebe que “em agonizantes dores de parto, a Terra dava à luz árvores e plantas sem fim, e muitos animais corriam e voavam em movimentos disparatados. Cada criatura sofria porque devia fazer o que fazia, não podia se libertar, e arquejava em sua dor. Todas as coisas estavam envoltas pelo abismo, e ainda assim o abismo inteiro estava entre cada coisa e a outra” (p. 70). Tudo no mundo quer se elevar à sua fonte e cabe ao homem a tarefa de servir de ponte para essa elevação. O enredo da vida e do mundo é o enredo do *Cântico dos Cânticos*. Cada gesto e cada ato, nesta vida, são um gesto e um ato no interior do *Cântico dos Cânticos*. O ato religioso, a realização do amor entre o povo de Israel e Deus, dilata-se para abarcar todas as dimensões do existir humano, entrelaçando-as aos modos de proceder de Deus. O que era estudo silencioso e secreto transforma-se em experiência diária. O invisível que permeia a Criação apresenta-se nas cenas do dia-a-dia. Buber é brilhante em dar palavras para a intensa atividade humana que se realiza nos silêncios do ato religioso. Basta ler neste livro os quatro textos que introduzem as histórias do Baal Schem Tov e que têm, como título geral, “A Vida dos *Hassidim*”. Aqui também se evitam as referências históricas. O que emerge é uma expressão viva de núcleos centrais da experiência religiosa hassídica, tão brilhantemente descritos que o próprio *hassid* (7) pode ali encontrar

4 De grande auxílio para o leitor compreender o modo como Martin Buber apropriou-se do hassidismo para estabelecer os pontos centrais de seu pensamento dialógico são os textos de Gershom Scholem “A Interpretação de Martin Buber do Hassidismo” e “A Concepção de Martin Buber do Judaísmo”, ambos no livro *O Golem, Benjamin, Buber e Outros Justos: Judaica I*, de Gershom Scholem, uma seleção de textos do autor feita por Haroldo Campos e Jacó Guinsburg, publicada pela Editora Perspectiva em 1994.

5 A *Torah* – “ensinamento”, em hebraico – é composta dos cinco primeiros livros da Bíblia: *Gênesis*, *Êxodos*, *Levíticos*, *Números* e *Deuteronômio*, mas este termo também é às vezes utilizado para definir o conjunto de textos da tradição judaica.

6 Essas representações tinham como base o *Cântico dos Cânticos*, que, na tradição cristã, é entendido como uma alegoria do amor da Igreja cristã por Deus.

7 “Piedoso”, em hebraico. Membro dos *hassidim*.



nome para o que vive em sua experiência pessoal. Baal Schem Tov o que queria era extrair a mais profunda das atitudes místicas do mais simples homem. Este é o âmbito do hassidismo. E Buber, como um bom seguidor da escola hassídica, demandava que o intelectual judeu, bem como todo estudioso da Bíblia, levasse em consideração essas profundas atitudes. Só assim o resultado do estudo, do contato com os textos e com a história judaica poderia se transformar em mais um cântico a se acoplar ao *Cantico dos Canticos*.

Já vimos que o que Buber desejava era pôr as narrativas hassídicas diante de leitores distantes dessas narrativas, sem mediações e com a expectativa de que os leitores, frente ao texto, tivessem a experiência que a narrativa hassídica demanda. Assim, ele não mediu esforços, quando da publicação de seus primeiros escritos sobre o hassidismo, para que os detalhes estéticos e suas significações auxiliassem na compreensão da obra. O livro que temos em mãos faz jus ao empenho de Martin Buber. A excelente tradução de Fany Kon e Jacó Guinsburg, acompanhada de um rico glossário, permite a plena fruição das narrativas. A tradução prima por manter, ao mesmo tempo, o aprimoramento narrativo de que Buber dotou as lendas e a imediatez própria do campo da oralidade, do qual todas as narrativas hassídicas são oriundas. Os tradutores tomaram para si a demanda de Martin Buber de trabalhar com o texto original em alemão, porém tomando o cuidado de que, na tradução, a visão de mundo própria do hassidismo pudesse ser, com facilidade, absorvida pelo leitor em geral. E conseguem que todos possam, através das lendas do Baal Schem, se aproximar das concepções hassídicas. A operação de tradução não é um elemento marginal aos empenhos de Buber. Ele próprio, na condição de mediador entre a concepção hassídica e os leitores, assume o papel de um tradutor, no sentido de transpor não apenas um registro textual da língua ídiche para o alemão, mas de um contexto de tradição oral para o do registro escrito. Porque as narrativas sobre o Baal Schem Tov

são provenientes do que poderíamos denominar de *performance* hassídica. Elas são, originalmente, mais um discurso do que uma narrativa – um discurso resultante da forma plurilógica de um enredado diálogo comunitário, no qual participam com igual importância gestos e idéias, corpos e falas. A narrativa hassídica, em seu contexto original, imbrica-se no núcleo das atividades privadas e sociais dos membros desse coletivo. Ela é, parafraseando o que Paul Zumthor (8) diz sobre o canto dos ameríndios montanheses, “um sonho sonoro”, e configura uma experiência cuja especificidade é a de desenvolver-se no interior de um marco cultural que tem como eixo o registro escrito da tradição religiosa judaica. Ou seja, a experiência da *performance* hassídica é também uma experiência de exegese da *Torah*. Se, na lenda hassídica original, o que era do domínio da literatura se faz espetáculo vivido, na tradução de Buber esse espetáculo vivido hassídico volta a se fazer literatura. E a tradução que temos em mãos respeita essa passagem, mas permite a abertura para o momento originário do qual essas narrativas provêm, para o momento no qual um coletivo assume, em sua fala e em sua vida, esse modo singular de exegese dos textos da tradição judaica.

Cabe também destacar as ilustrações de Meiri Levin: elas incrementam a experiência de revelação, que é tão própria do texto hassídico. Como nessas histórias, aqui também, em superfícies que parecem corroídas pela ação do tempo, é-nos possível vislumbrar a presença do humano em íntimo contato com a Vontade Divina.

Numa conhecida carta do Baal Schem Tov ao seu neto, Rabi Moshe Chaim Efraim de Sudylkov, ele conta ter, numa de suas elevações espirituais, conseguido chegar até a câmara onde se encontrava o Messias. Teria lhe perguntado, então, quando ele se apresentaria aos homens. E o Messias teria lhe respondido: “Quando os teus ensinamentos se espalharem ao redor do mundo”. Dentro desse contexto, o lançamento deste livro é um passo importante. Agora, só falta os leitores brasileiros o lerem.

8 P. Zumthor, *Introdução à Poesia Oral*, São Paulo, Hucitec/Educ, 1997, p. 189.