

INDIVIDUALIDADE, SACRIFÍCIO E VIOLÊNCIA: *EFRAIM VOLTA PARA A ALFAFA*, DE S. IZEHAR

INDIVIDUALITY, SACRIFICE AND VIOLENCE: EPHRAIM GOES BACK TO ALFAFA, FROM S. IZEHAR

Evandro Jose dos Santos Neto¹

Resumo

A partir de uma leitura do conto *Ephraim volta para a alfafa*, de S. Izehar, foi analisada a hipótese de que o caráter singular do novo hebreu constrói-se mediante a sua subjugação a uma sociedade autoritária, que o transforma em sujeito esfacelado e frustrado ao obrigá-lo a renunciar suas próprias vontades em benefício da coletividade.

Palavras-chave: Individualismo. Sacrifício. Violência. Sionismo.

Abstract

From a reading of the short novella *Ephraim goes back to alfafa* from S. Izehar was analyzed the hypothesis that the unique character of the new Hebrew builds itself upon its subjugation to an authoritarian society that turns himself into shattered, frustrated subject when requires the renunciation of their own wills for the benefit of the collective.

Keywords: Individualism. Sacrifice. Violence. Zionism.

Para alguns escritores israelenses da chamada geração de 30, a concretização da ideologia sionista e os procedimentos burocráticos do *kibutz* deram novo significado ao conceito de experimento artístico na literatura hebraica, vislumbrando uma nova perspectiva literária. Passada a euforia dos primeiros

¹ Departamento de Letras Orientais - FFLCH-USP.
evandro.neto@usp.br

anos do século XX, marcados pelas imigrações para a Palestina, a atualização artística voltou sua atenção para uma nova convenção baseada no indivíduo, isto é, o novo hebreu², e para a problemática que é estabelecida a partir de seus ajustes à nova forma de interação social.

Em *Efraim volta para a alfa*, S. Izehar³ radicaliza essa problemática ao introduzir na literatura hebraica a temática do “eu”, um “eu mínimo”, fragmentado e sitiado, ensimesmado no seu psiquismo, sem amparo na concretude da realidade.

Na tentativa de apreensão das ações e pensamentos da unidade, a linguagem em *Efraim volta para a alfa* passa a ser também uma campânula individualmente estruturada, onde vemos, nos procedimentos formais, a mesma internalização que definirá o caráter da personagem, que está envolvida em um processo dialético de conservação mediante a aparente dicotomia separação/convívio social. O fluxo interno e os dramas psicológicos de Efraim, matrizes da narrativa, são a personificação de uma identidade problemática que se afirma enquanto indivíduo ao assumir a sua nulidade. Ao criar uma personagem que no auge do embate com a sociedade organizada é marcada pelo recuo em direção ao eu, Izehar envereda pelos caminhos tomados pela literatura moderna, definida por Hegel como “epopeia burguesa”, assumindo como produto uma criação literária assentada no fluxo da consciência. A solidão de Efraim engendra a epopeia do eu inseguro no

² Essa literatura pretendia negar a época do exílio e, em uma perspectiva ufanista, enaltecer os feitos do projeto comunitário em Eretz Israel. O novo hebreu era o jovem pioneiro que acima de tudo amava o seu trabalho. No romance *De amor e trevas*, Amós Oz assim se refere ao pioneiro de Israel: “Quando diziam Tel Aviv, imediatamente me ocorria a figura de um rapaz robusto, de camisa de trabalho azul, bronzeado e de ombros largos, um poeta-trabalhador-revolucionário forjado no destemor, do tipo que chamavam *gente boa*, com um quepe negligentemente pousado em ângulo provocativo sobre o cabelo encaracolado, fumando cigarros baratos e sentindo-se em casa em qualquer lugar do mundo: trabalhava pesado o dia todo, assentando pedra nas calçadas ou carregando areia nas betoneiras; ao anoitecer tocava violino; mais tarde, noite alta, dançava com as mocinhas, ou entoava-lhes canções tristes na praia, ao luar; pela madrugada, retirava do esconderijo secreto um revólver ou uma metralhadora Sten e se esgueirava pela escuridão para defender casas e campos”.

³ Gabriel Steinberg define Izehar (1916-2006) como um dos maiores representantes da geração de escritores da chamada Geração da Guerra da Independência ou Geração da Terra. Ele e os outros integrantes dessa geração acreditavam nos valores coletivos do movimento sionista trabalhista, que pregava a luta em defesa do país, o trabalho incansável em qualquer função, principalmente na agricultura, e outros trabalhos mais difíceis, e acreditavam que seus destinos estavam ligados ao de seus companheiros, vistos como a geração da redenção do povo judeu.

mundo, restando para ele o refúgio em si mesmo como forma de se proteger do autoritarismo da coletividade, que prevê a sua anulação como forma de manutenção do bem comum.

É o dia da Divisão Anual do Trabalho. Efraim programa-se para solicitar transferência do campo da alfafa, onde trabalha há três anos, para o pomar dos cítricos. Conduzir esta demanda para o grupo não é tarefa simples porque dentro da estrutura em que o *kibutz* está organizado não há espaço para a satisfação de desejos pessoais quando em desacordo com as normas estabelecidas. Sendo uma unidade socioeconômica autônoma na qual as decisões são tomadas pela assembleia geral de seus membros, onde os bens e os meios de produção são de propriedade coletiva e os membros trabalham em diferentes ramos para a sua manutenção, o *kibutz* é uma organização coletiva e voluntária que funciona como uma democracia direta. As resoluções nos *kibutzim* são feitas através de assembleias gerais de todos os membros, que tomam decisões administrativas, políticas e orçamentárias. Até as questões rotineiras são conduzidas por comissões eleitas que cuidam de diferentes aspectos como educação, habitação, finanças, produção, planejamento e cultura.

Decisões sobre assuntos diários – onde as pessoas trabalhariam, por exemplo – são tomadas pelos líderes, o que, no caso de Efraim, provoca o conflito. O narrador vale-se da técnica do retardamento dos acontecimentos para valorizar as perturbações que ocorrem internamente na personagem. Nesse espaço que ocupa quase metade da narrativa, nos é revelado, mediante o monólogo interno, o embate entre um indivíduo inconformado e uma forma de sociedade administrada, onde ambos tentam estabelecer-se. O início do fluxo de consciência já anuncia esse conflito:

E na verdade Efraim quase se esquecera disto: esta noite ele deveria ser enérgico. Não fazer concessões. Depois de três anos, chegara também a sua hora de mudar de trabalho e começar coisa nova. Como não? Cada um tem direito a isso [...]. Mas o que diriam os companheiros? Ele haveria de manter uma opinião firme esta noite. Contudo era... justamente por causa disso, justamente por causa disso que seria tão bom se a assembleia fosse adiada. Esta noite parecia estar

demasiadamente cansado para debater com eles [...].
(IZEHAR, 1983, p. 200-201).

Este dia torna-se capital porque sinaliza a satisfação do desejo pessoal de um dos membros do grupo, manifestada em um sentimento de mudança que se relaciona mais diretamente a critérios subjetivos de felicidade do que à natureza dos trabalhos manuais em questão. Efraim anseia pela mudança. Quer despojar-se do papel de veterano que representa nesta sociedade porque acredita que o início de outra atividade traria um novo ciclo, com experiências desconhecidas, onde novas habilidades poderiam ser inspiradas e despertadas. Note-se que ele não deseja desfazer as amarras e que conscientemente pretende manter o vínculo à forma de organização social vigente, talvez por não vislumbrar ainda uma alternativa que acomode as suas necessidades. Entretanto, a tendência à conservação de uma felicidade que só existe mediante a satisfação de interesses próprios esbarra no ideal da coletividade e o conflito está desenhado.

Não, não era um luxo. Ela precisava entender, todos os trabalhos são duros, certamente, e passada uma semana, não havia diferença entre um e outro. Também, quanto às facilidades mencionadas, não era mais do que... Isto é... E, por que não facilidades? Por que tudo haveria de ser tão difícil? Por que se esticava a corda até o fim? Que ao menos uma vez ou outra fosse mais fácil. E que houvesse um pouco mais de conforto e um certo desafogo. Por que não? Afinal, a vontade dele também importava. Por que deveria ser sempre pressionado, castigado, obrigado? Por que as constantes exigências? Ele iria pedir transferência para o setor das plantações, suponhamos, para o velho laranja; lá, pelo menos, havia sombra...(IZEHAR, 1983, p. 204-205).

Este momento evidencia que a natureza do conflito encontra-se nos questionamentos feitos por Efraim, que surgem para o *kibutz* como uma equação sem solução. Na tentativa de proteger-se enquanto grupo, o *kibutz*, que é um composto de indivíduos heterogêneos, capacita estes elementos com uma forma de pensamento coletivo responsável por ações que o beneficie, enquanto representante do grupo. Postos em estado de isolamento, existe a expectativa de que cada elemento pense de forma diferente, uma vez que a

pressão da comunidade não está ali presente. Na esteira da ideologia sionista, o *kibutz* apresenta-se como a força motriz responsável pelo acontecimento do projeto nacional judaico. Sem ele, o homem judeu, sozinho e enfraquecido, estaria ainda em terras estranhas, estigmatizados pela vergonha e pela humilhação da diáspora. A união, isto é, o coletivo, promove o sentimento de onipotência, onde as dificuldades dão lugar às possibilidades reais e exigem dos membros, portanto, obediência e devoção ao ideal.

Essa forma de organização não é exclusiva dos judeus. Em outras partes do mundo também existem cooperativas e empreendimentos comunitários, mas em nenhum outro país essas comunidades coletivas exerceram uma participação econômica, política e social tão importante como em Israel. Na realidade, os *kibutzim* tiveram um papel essencial na criação e no desenvolvimento do Estado de Israel pela ONU em 1948. Importantes líderes intelectuais, políticos e militares vieram daí. Dessa forma, apesar de o movimento nunca ter representado maciçamente a população, sua contribuição para fundar uma identidade cultural no país foi maior do que as outras instituições em Israel.

O embate torna-se iminente na medida em que o *kibutz* adere ao programa de um vínculo social que vislumbra o projeto progressista à custa do alheamento da noção de alteridade. Assim como os seus companheiros, visto individualmente Efraim não é aceito em sua singularidade, mas como instrumento de satisfação daquilo que o representa neste lugar. Toda forma de análise feita pelo *kibutz* é calcada no conjunto e na anulação de pretensões pessoais de modo a não se perceber a conduta individual, resultando em um estado psicológico de profunda infelicidade. Além da nostalgia e da percepção de que os rumos tomados pelo *kibutz* não comportam *aquela alegria de antigamente, que ele desejava fluida e transbordante de dentro dele da mesma forma como o penetrava do lado de fora* (IZEHAR, 1983, p. 203), pesa sobre as suas costas todo o fardo do cansaço, a fadiga sombria dos longos anos trabalhados e o próprio desgaste do corpo provocado pelo tempo⁴ que o

⁴ Em seu tratado “O mal estar na civilização”, Freud explica as causas pelas quais os seres humanos não conseguem ser felizes. Diz ele: “Nossa investigação sobre a felicidade pouco nos ensinou até agora que já não seja do conhecimento geral. Mesmo que a levemos adiante ao

transformara neste homem que se senta pesadamente encostado à parede. Em oposição à figura do homem idealizado pelo sionismo, o sabra, robusto, experiente, queimado pelo sol, Efraim deseja a sombra:

Para usar de franqueza, ele não sabia, pois, na verdade, era tudo a mesma coisa... Mas era preciso mudar, e além do mais – talvez isso parecesse a ela excessivamente poético – ele não conseguia mais suportar o sol, a planície queimada, e tudo o que já sabia e conhecia de antemão, antes mesmo de iniciar o que quer que fosse... Se continuasse ia acabar fossilizado. (IZEHAR, 1983, p. 204).

A imagem do sol, que será reiterada diversas vezes na narrativa, aparece aqui como uma metáfora para o sofrimento desta personagem que, na contramão do processo idealista do mito fundador, reivindica um lugar à sombra. O sol que queima, que arde e que escurece a pele, ao mesmo tempo em que acelera a decrepitude do corpo e sinaliza a sua finitude, é responsável também pela secura de sua alma, uma vez que todos os desejos e vontades são eliminados todos os dias em que ele se conforma com uma situação que o exaspera. Depois de um devaneio sobre a possibilidade da mudança, que neste caso surge como um artifício para lidar com a triste constatação do que é a sua realidade, diz-nos Efraim:

O corpo ocupava-se com seu fatigante trabalho, como dantes: e um ser adormecido num sono de cavaleiros, cansado de desventuras, estaria mexendo-se dentro de suas botas de borracha. E a água fluiria, e a circunferência do sol não teria cor, apenas um calor de fornalha que golpearia de cima e queimaria com o seu hálito toda a sombra, ardendo em reflexos de horizontes trêmulos e efervescentes, e enquanto rolos de poeira girariam como parafusos, pisando e mansinho e dançando no alto das colinas. Uma secura desértica escureceria o céu ardente. (IZEHAR, 1983, p. 210-211).

perguntar por que é tão difícil para os seres humanos se tornarem felizes, a perspectiva de aprender algo novo não parece muito grande. Já demos a resposta às três fontes donde provém nosso sofrimento: o poder superior da natureza, a fragilidade do nosso próprio corpo e a deficiência das disposições que regulam os relacionamentos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade. Quanto às duas primeiras, nosso juízo não pode hesitar por muito tempo; somos forçados a reconhecer essas fontes de sofrimento e a nos resignarmos com a sua inevitabilidade. Jamais dominaremos a natureza completamente, e nosso organismo, ele próprio parte da natureza, sempre será uma formação transitória, limitada em sua adaptação e em sua operação". (FREUD, 2010, p. 80)

Para aplacar o sofrimento, Efraim perde-se dentro de um estado onírico, verticalizando uma situação em que o fluxo de consciência reassume o primeiro plano da narrativa para descrever a realidade idealizada – e tênue, pois imediatamente a rotina vem solapar-lhe o sonho. Porém, esse estado é apenas alusivo; Efraim não se prende a ele, pois a origem do seu sofrimento é essencialmente social, derivada do fato de ele pertencer à coletividade. Nisto aproxima-se do indivíduo isolado do romance burguês que, no limite, é fruto do capital longamente acumulado em decorrência da exploração das colônias europeias na América. Na forma romanesca, no auge do momento em que a burguesia toma o poder, na exaltação do “eu”, o indivíduo é colocado no centro de um processo que confere libertação e sofrimento: é liberado para o mercado, onde se torna a base do proletariado e ao mesmo tempo é reduzido à condição de mercadoria. Aqui o indivíduo isolado se constitui plenamente como a base de um modo de produção que é eufórico e melancólico; que com uma mão traz o progresso e com a outra a barbárie; com uma confere libertação, com a outra o aprisionamento. Trata-se de uma nova ordem marcada por uma indiferença que é apreendida no cotidiano e que eleva o capital ao centro das atenções e pela combinação entre esclarecimento e regressão. O capital, por sua vez, também é fetichista, pois concebe as pessoas como coisas e as coisas como pessoas. À medida que a percepção da produção é feita através do fetichismo, é gerado um processo global de alienação sem controle.

Guardadas as devidas proporções, pois alguns termos usados acima são exclusivos do modo de produção capitalista, o conflito estabelecido pelo confronto do indivíduo com a ideologia sionista revela a mesma violência, pois se trata de um processo social onde as condições de existência são caracterizadas pela dominação. Neste contexto, Efraim é reduzido à condição de objeto, ou *mercadoria*. Nesse embate ele é consumido pelo *kibutz*, que à custa do seu trabalho – e de seus companheiros – se mantém, suprassumindo a sua oposição. A ideia de trabalho torna possível o progresso social, portanto a importância do lugar e da função do indivíduo na luta pelo desenvolvimento da sociedade se sobrepõe à exposição da violência contra si próprio. Nesta, emerge um sentido de deserção e rebeldia contra a organização social

responsável pela emancipação da instituição. Numa perspectiva dialética, uma sociedade só pode ser estabelecida através da anulação do outro. Entretanto, ao fazê-lo, eleva-o à condição de indivíduo, pois só pode ser anulado aquilo que já é. Certo na nulidade de Efraim e buscando a satisfação de suas necessidades, o *kibutz* aniquila a sua independência e se estabelece como verdade. Porém, nesse movimento de aniquilamento a coletividade faz a experiência da independência de Efraim, pois ao assumir-se como indivíduo, a sua satisfação é condicionada por ele. Numa perspectiva hegeliana de individualidade, é ação do *kibutz* tentar aniquilar Efraim, que acaba reproduzindo nele a consciência de si mesmo. Nessa relação, entretanto, não se pode abandonar a ideia de uma ligação afetiva que existe entre o indivíduo e o grupo. Essa ligação é indispensável para a existência tanto de um como do outro, e sem ela nenhuma sociedade organizada poderia estabelecer-se. Efraim só existe quando é reconhecido pelos companheiros do *kibutz*. A especialização na alfafa, a experiência adquirida nos muitos anos de dedicação ao serviço, a troca de lembranças, a saudade dos tempos de outrora e a valorização de sua pessoa para uma função específica, que em resumo são as experiências proporcionadas pelo grupo, operam a formação de sua identidade e a constituição do ego. Se ele contribui para que o *kibutz* seja o representante, o *kibutz*, na mesma proporção, fez dele um homem. É o que Hegel chama de silogismo da dominação. Em razão deste movimento gerar a sua independência, o *kibutz* só pode alcançar a satisfação plena quando Efraim levar a cabo a sua negação.

O negar-se a si mesmo será o estigma do fluxo de consciência. Para além dos conflitos externos, o conflito de Efraim com ele mesmo, com aquela “criatura” que cresce dentro dele o acusando e incitando para o combate, é o que move a narrativa: o querer e o não querer, suas obrigações com ele mesmo e com os outros e a negação de suas vontades. A questão do autossacrifício é crucial para a manifestação da individualidade, uma vez que lida com uma força interna do indivíduo capaz de dominar suas próprias satisfações em benefício de outrem, neste caso, da coletividade.

Nesse sentido vale à pena suscitar o que nos diz Horkheimer sobre o conceito de individualidade em *Eclipse of Reason*. Para o filósofo, o surgimento do sentido de individualidade dá-se na Antiguidade Grega, sendo o herói grego o seu protótipo. Como modelo de indivíduo, o herói grego se opõe à comunidade, e ao seu destino, alcançando um nível de diferenciação – e traços de personalidade – em relação àquilo que está à sua volta. Entretanto, não obstante a oposição, o que falta ao herói grego é a consciência da natureza do conflito, o que o impede de ser reconhecido como indivíduo, em sua totalidade. Consciente dos motivos desse conflito, por conseguinte, deverá ter a consciência de si mesmo e do papel que ocupa no debate. Para que o indivíduo se diferencie da exterioridade, é necessário que ele faça uso da razão como ato de pensar, de refletir sobre a sua condição individual, em oposição ao mundo ao redor. Não basta apenas que o membro oponha-se à conduta normatizada. É necessário também que por trás de sua rebelião haja a consciência das raízes daquele conflito, referindo-se fundamentalmente à consciência da sua alteridade que é manifesta nos seus desejos e necessidades que se contrapõem aos desejos e necessidades do grupo. Dessa forma, se ao herói grego pode ser atribuída uma individualidade nascente devido à diferenciação que alcança no conflito, tal individualidade não chega a se realizar plenamente de modo a formar um indivíduo propriamente dito, pois suas ações não são acompanhadas da autoconsciência.

Nessa perspectiva, dentre os heróis gregos se destaca Ulisses à medida que se revela como protótipo do indivíduo burguês, assumindo traços que se assemelham ao sujeito fraturado encontrado no romance. Na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer (2006) apontam a astúcia como um traço da personalidade de Ulisses e também como diferencial, visto que se valeu dela para vencer os obstáculos, revelando, assim, um juízo de valor de si e do mundo externo⁵.

⁵ Na Odisseia, no episódio com as sereias, Ulisses amarra-se para que possa ouvi-las e não cair sob os seus encantamentos. Desfruta daquele prazer e não é punido por isto. No caso do ciclope, fere o olho de Polifemo e diz que chama-se “Ninguém”, para quando alguém perguntar para o monstro quem o feriu este, através do jogo de palavras, não revele o seu agressor. Nos dois casos Ulisses não possui força física para enfrentar diretamente os seus opositores, por isso deve ser cauteloso, sagaz e perspicaz. Ele controla o seu próprio instinto e calcula o

Diferentemente do herói grego, Efraim compreende o cerne do conflito. Essa compreensão, entretanto, esbarra na sujeição à autoridade constituída, o que torna o indivíduo plenamente constituído. A impossibilidade de dobrar o seu opositor e a falta de coragem para o enfrentamento fazem com que o conflito transporte-se do exterior para explodir em exigências internas onde ele, atormentado e confuso, ruma a sua danação. Surge então, como uma duplicidade de consciência, a individualidade que se confronta com ele mesmo, com a sua parte mais fraca, aquela que se doou, que se sacrificou pelo bem comum. Essa consciência tende à morte de Efraim para outorgar-se como independente e eleger a rebelião em lugar de renúncia, em uma revolta pública que faz com que tudo que é velho e antigo deixe de ter sentido:

Então, quando Efraim ficasse sozinho por um minuto, aquela criatura oculta fixaria nele a sua residência abertamente, observando-o com um silêncio de reprovação, com zombaria e o desprezo que ofende e magoa (“muito bem, meu rapaz, muito bonito, hein?”) E aqueles sonhos sepultados irromperiam em manadas agitadas e turbulentas, mugindo amarga e desesperadamente [“Efraim, até quando?”]. (IZEHAR, 1983, p. 209).

Embora Efraim possua a consciência do conflito, sufocado e intimidado pelo dever e pela obrigação, ele esquiva-se do arriscar. Por isso mesmo esta “criatura”, que no fim das contas é a própria manifestação de seu desejo, é arrebatadora em vários momentos. Sobre isso Hegel (2002, p. 136,138) diz que a relação das duas consciências de si (nesse caso Efraim e a sociedade administrada) é determinada de tal modo que elas se provam através de uma luta de vida e morte. Devem travar essa luta para se estabelecerem na sua certeza de ser para si. Só mediante pôr a vida em risco é que a liberdade se comprova. Efraim não vive essa experiência, embora esteja profundamente articulado internamente para fazê-la. Ele não arrisca a vida, não leva a cabo o

momento exato em que pode subverter o encanto no qual reside as forças míticas, o que faz mediante astúcia. Esse é o ponto que Adorno e Horkheimer definem como “desafio que se tornou racional”. Dizem eles: “Ele não pode jamais travar luta física com os poderes míticos que continuam a existir à margem da civilização (...). É exatamente o espírito dominador da natureza que reivindica sempre a superioridade da natureza da competição. Todo esclarecimento burguês está de acordo na exigência de sobriedade, realismo, avaliação correta de relações de força. O desejo não deve ser o pai do pensamento.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 55)

embate, não se apropria da discussão. Assim, segundo Hegel, não alcança a consciência de si independente. Ele possui a sua autoconsciência, mas incólume em uma subordinação que o exaspera em sua natureza. Nesse sentido ele se afasta do caráter experimental de Ulisses. Dizem-nos Adorno e Horkheimer:

As aventuras de que Ulisses sai vitorioso são todas elas perigosas seduções que desviam o eu da trajetória de sua lógica. Ele cede sempre a cada nova sedução, experimenta-a como um aprendiz incorrigível (falar sobre o desejo de Efraim por novidade) e até mesmo, às vezes, impelido por uma tola curiosidade, assim como um ator experimenta insaciavelmente os seus papéis. “Mas onde há perigo, cresce também o que salva”: o saber em que consiste sua identidade e que lhe possibilita sobreviver tira sua substância da experiência de tudo aquilo que é múltiplo, que desvia, que dissolve, e o sobrevivente sábio é ao mesmo tempo aquele que se expõe mais audaciosamente à ameaça da morte, na qual se torna duro e forte para a vida. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 50)

O sacrifício de Ulisses é feito mediante o autocontrole diante do combate com as forças míticas, porém há a experimentação. No caso de Efraim não há a exposição e nem o risco de vida, pelo menos não tão fortemente, mas em ambos os casos significa violência para com o indivíduo. O ato sacrificial existe porque Efraim reconhece a coletividade como uma entidade superior. É a ela que o sacrifício é oferecido como reconhecimento do seu poderio, o que significa uma vantagem da parte mais forte sobre a parte mais fraca e implica na oposição entre coletividade e indivíduo. O medo que ele tem de assumir uma posição que beneficie a si mesmo em detrimento dos outros é reflexo da dominação que se estabeleceu como verdade. Uma vez que acredita nesta situação que ele mesmo ajudou a perpetrar, Efraim torna-se vítima dela. O comportamento normatizado que requer obediência cega assenta-se no paradigma da renúncia, que neste caso é um estágio posterior ao sacrifício. Por outro lado, essa dominação justifica-se também pela apropriação da linguagem, valendo-se do poder que tem a palavra de, a partir do momento em que é pronunciada, conjurar realidades, fazer e desfazer situações. Mas segundo Freud (2010) não é toda linguagem que possui esse poder. Somente uma linguagem encantada, repetitiva, pode conter esses efeitos mágicos.

Utilizando esta linguagem, o *kibutz* entra no campo da neurose narcísica dos seus indivíduos, ressaltando os desejos de onipotência que somente terão enquanto estiverem unidos. Nesse sentido, dois eventos descritos no conto sinalizam para o fato de que os discursos, sublinhados por esse poder encantatório da palavra, funcionam como indicadores da ação e têm como objetivo anular qualquer investigação contrária. O primeiro evento surge já no início da narrativa: é uma canção que começa discretamente nos lábios de Guedália e vai adquirindo proporções gigantescas nas páginas seguintes. Trata-se de uma melodia

com a qual todos, individualmente ou em grupo, estavam encantados e acostumados: uma canção que era ouvida aqui e acolá, o dia todo, entoada, assoviada, resmungada, suspirada delicadamente; uma canção que acompanhava todas as tarefas, invadia alegremente a horta, era trauteada sonhadoramente na oficina de costura, e era aprendida pelas crianças [...]. Assim ficaram todos entretidos no canto, uma, duas e três vezes, fundindo-se em trinados, deliciando-se com a chama oculta e acrescentando mais brandura e tristeza no apego àquela melodia hassídica, que exalava o cheiro da casa paterna e o hálito de velhos sonhos. (IZEHAR, 1983, p.197-198).

A repetição de uma canção que remete a outro tempo, à época da diáspora, sustenta o discurso do desaparecimento da impossibilidade, desaparecimento que é produto da reunião de várias pessoas e que resulta na possibilidade de uma ação efetiva: a criação – e a manutenção – do *kibutz*, cuja estrutura visa o pleno desenvolvimento da cultura judaica, além de conceder uma terra para os judeus. Se pensarmos que a primeira ação comum que marcou o nascimento do grupo foram as imigrações em massa para a Palestina, pode-se dizer que, participando do grupo, cada membro pode pensar em realizar aquilo que era impossível caso estivesse sozinho: sobreviver às vicissitudes do clima, adestrar-se para trabalhar a terra inóspita ou adequar-se para lidar com os conflitos com os árabes. Além de ter o seu conteúdo significado novamente, pois não se trata de uma ode à diáspora, a canção serve para amalgamar os sentimentos gerais.

O evento seguinte aponta para uma mudança na voz da narrativa. Se antes a natureza do conflito chegava ao leitor através dos fluxos de consciência de Efraim, agora as vozes se multiplicam, cada membro do *kibutz* assumindo o seu ponto de vista sobre a intenção da mudança. Quando Efraim finalmente descola-se do monólogo interno e age, comunicando aos companheiros o pedido de transferência do campo de alfafa para o pomar dos cítricos, os papéis ficam muito bem definidos. Embora não haja entre os companheiros uma hierarquia, eles se postam como a própria figura do *kibutz* ante aquele pleito inimaginável, assumindo um discurso político que pretendia convencer por variações de vozes, intensidades expressivas e repetições de fórmulas simples pronunciadas em coro: *as diversas e claras ideias encontravam adeptos de todos os lados, em estilos diversificados e uma abundância de expressões originais, inspiradas no vocabulário do jornal e que levaram mais alguns camaradas a levantar a voz, enquanto outros assumiam a expressão de juízes rigorosos diante dos quais não podia existir parcialidade.* (IZEHAR, 1983, p. 220).

O objetivo desta polifonia é bem específico: persuadir Efraim de que o *kibutz* não pode ser prejudicado para além de suas necessidades. Uma vez que todos estão sob o jugo da coletividade, a experiência de Efraim é necessária na alfafa. O *kibutz* tem precedência em tudo no embate entre o eu e o bem comum, este último devendo prevalecer para que o *kibutz* continue sobrevivendo. Fica claro que todos os outros também se conformaram com o sacrifício, que abriram mão de suas vontades para trabalharem para o futuro. É porque existe um projeto muito maior, um “empreendimento heroico” que estava sendo realizado e que contava com o trabalho de todos. Sendo assim, não é permitida a fuga, a mudança. O *kibutz* decide que a revolta de Efraim não é aceitável e que não deve prosseguir, pois entende tratar-se de um individualismo furioso que deseja a destruição. Efraim deve permanecer ali, com eles, carregando o seu fardo, pois não há lugar para dissidentes nem para privilégios especiais. Resignado, Efraim cede à pressão do grupo e decide voltar à alfafa. Amparados na premissa de que essa restrição não é arbitrária,

os companheiros ficam aliviados, deixando claro para todos que sem essas restrições tudo o que foi construído se perderia.

Esse discurso evidencia o valor de uso que o homem adquire dentro da ideologia sionista trabalhista e aponta para a existência do fenômeno da reificação no processo de construção dessa sociedade. Todos os membros da comunidade são qualificados em suas atividades, seja na alfafa, no pomar, na cozinha, no estábulo, todos são partes importantes de uma estrutura que visa o desenvolvimento comunitário. Tomados assim, são vistos como peças da engrenagem social que faz com que o *kibutz* sobreviva. Ao ter negado o direito às suas satisfações pessoais e ser valorizado pela capacidade que tem para contribuir para a manutenção do *kibutz*, Efraim é visto como um autômato, e não como um homem com desejos e necessidades vitais, pois a relação entre os membros da comunidade está marcada por uma objetividade fantasmagórica, já que foi coisificada (LUKÁCS; 2003, p.194). A reificação é a causa da constatação de outra desilusão: no bojo do projeto que a coletividade engendrou não cabe a felicidade dos seus membros. Os questionamentos de Efraim marcam o início da rachadura do otimismo que aquele empreendimento havia prometido. Ele é aquela criatura obstinada que torna a coletividade responsável por sua miséria, não obstante os progressos materiais que foram realizados por intermédio dela.

A convicção de que a vida em comunidade possibilita as melhores condições para o desenvolvimento das potencialidades humanas é, neste momento, inquestionável. Entretanto, ao exigir dos seus membros a renúncia à satisfação de suas necessidades vitais, o *kibutz* faz prosperar formas destrutivas de relação entre os homens. A lembrança do horror dos dias da diáspora reconhece o bom funcionamento da máquina social como apropriado, sem se conscientizar de que a própria organização da coletividade também pode engendrar a violência contra o indivíduo, que em situação de completa desigualdade de forças em relação ao totalitarismo intrínseco às instituições sociais não pode estabelecer-se como sujeito autônomo e diferenciado. Efraim e os seus companheiros do *kibutz* percorrem os caminhos da servidão, pois

entregam seu poder de indivíduo ao poder do coletivo, que recebe como herança as liberdades individuais. A instituição torna-se, assim, um conglomerado social que deve resistir a todas investidas que provocam mudanças e para isso consegue mobilizar o grupo em torno de seus ideais. A sua decisão de voltar para a alfafa reitera o desencantamento no futuro e o sentimento de impotência para mudar o curso da realidade. O desenvolvimento da organização administrada, cuja engrenagem coisifica as relações humanas, coincide com o seu recuo em direção a si mesmo, como esquema de sobrevivência e solução para a existência face à violência dessa estrutura de massa. Efraim é o exemplo de que será sempre o indivíduo quem padecerá nessa estrutura se não houver um consenso entre as partes que apazigue os seus próprios desejos.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

FREUD, S. **O mal estar na civilização**. 1. ed. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2010.

HEGEL, G. H. F. **Fenomenologia do espírito**. 5. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

HORKHEIMER, M. **Eclipse of reason**. New York: Continuum, 1974.

IZEHAR, S. Efraim volta para a alfafa. In: **A geração da Terra – contos israelenses**. BEREZIN, R. (Org.). 1. ed. São Paulo: Summus Editorial, 1983.

LUKÁCS, G. **História e consciência de classe – estudos sobre a dialética marxista**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

OZ, A. **De amor e trevas**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

STEINBERG, G. A Montanha Azul de Meir Shalev: um novo caminho para o Sionismo. **Cadernos de Língua e Literatura Hebraica**, São Paulo, n. 7, p. 219-234, 2009.