

A FRAGMENTAÇÃO DO REAL NA NARRATIVA O GOLEM DE MEYRINK E A CULTURA JUDAICA NA MODERNIDADE

Alexandre Sobreira MARTINS¹

RESUMO

O presente trabalho busca fazer uma leitura da fragmentação do pensamento na modernidade conforme refletida no romance *Der Golem*, de Gustav Meyrink. Através de um estudo da estrutura fragmentária e múltipla desta obra, procura-se expor uma metáfora da própria condição da modernidade, bem como da inserção nesta da cultura judaica e, em particular, do mito do golem, como auxílio de pontos de vista teóricos que, como os de Freud, auxiliaram no surgimento dessa própria visão de mundo fragmentada, e de Michel Foucault e Homi Bhabha, que procuraram compreendê-la.

PALAVRAS-CHAVE: Golem. Cultura judaica. Judaísmo. Modernidade. Meyrink. Foucault.

A modernidade, em especial o mundo pós-colonialista, trouxe à tona um fenômeno de grande importância: a constante da modernidade são as transformações, as mudanças e a fragmentação: “não é mais o fundamento que se perpetua, e sim as transformações que valem como fundação e renovação dos fundamentos” (FOUCAULT, 2004, p.6.). Com o entrecruzamento de diferentes culturas e o contato das fronteiras a partir do final do século XIX, a história e a própria estrutura das sociedades passam a ser uma intrincada trama de entrecruzamentos de fronteiras. A modernidade é um momento de cruzamento de elementos culturais em que podemos reconhecer a interação das fronteiras e dos limites. Para esse reconhecimento, é preciso redefinir a noção de cultura e sociedade por meio de um foco nos momentos ou processos produzidos na articulação das diferenças culturais. Tal reconhecimento é um processo performático, ou seja, dinâmico e interativo, não pré-estabelecido pela tradição e pela fixidez da idéia de cultura como herança imutável. Os embates culturais são uma re-encenação do passado, mas que nunca ocorrem da mesma maneira, são sempre re-inventados, re-inventando assim a tradição em novas leituras. Como coloca Foucault, “a história do saber é reinterpretada pelas mudanças do presente” (FOUCAULT, idem, p.5). Assim, a história contemporânea procura estabelecer séries e relações que se justapõem e se entrecruzam, “sem que se possa reduzi-las a um esquema linear” (FOUCAULT, idem, p.9).

Dependente das leituras decorrentes das múltiplas interações das culturas e dos indivíduos em um processo dinâmico contínuo, o entendimento do Outro, da alteridade, torna-se possível através do reconhecimento da inexistência de essências, sejam elas culturais/nacionais, sejam humanas. Homi Bhabha apresenta diversas propostas, particularmente artísticas (literárias, teatrais, etc.) de entender essa dinâmica social e psicológica, que envolvem a rejeição de uma visão de oposições binárias e da expansão das fronteiras entre nações, culturas e indivíduos, negando a idéia de centro através de uma disseminação da experiência na modernidade. Afinal, o internacionalismo atual é uma mescla de todas as vozes, incluindo as das minorias. É nas interações entre essas vozes, nas fronteiras, que se dá o desenrolar do presente (BHABHA, 1998). Para Foucault, é a substituição de uma história global por uma história geral, não mais tentando articulá-la em grandes linhas gerais, mas procurando determinar as formas de relação entre as diversas séries e seus componentes, no “espaço da dispersão” (FOUCAULT, op. cit.). Creio que nisso Bhabha se aproxima muito dele (como era de se esperar pela influência clara do pensamento de Foucault, Benjamin e Hahan Arendt em seu texto), pois, para ele, o rompimento das fronteiras culturais através de sua interação múltipla é um caminho para a superação dos limites separatistas: o nacionalismo atual, particularmente na arte, se manifesta através de conexões internacionais.

¹ Universidade Federal de Minas Gerais.

Quando Bhabha fala da imbricação entre o público e o privado como algo que destrói a visão tradicional de individualidade (Cf. BHABHA, 1998), ele aponta para o estranhamento, que é o deslocamento de lugar causado pelo desmoronamento das fronteiras entre o público e o privado, o social e o individual, revelando, assim, aquilo que está oculto por sua própria ausência. Segundo ele, na arte da pós-modernidade o oculto emerge do não-dito, das lacunas. Assim na história, através da aparição de estranhamento daquilo que é omitido. Acredita que a literatura mundial pode se voltar para as lacunas das minorias e oprimidos e os entrecruzamentos culturais das nações e desses grupos minoritários para entender os deslocamentos culturais que geram o internacionalismo e o multiculturalismo da humanidade. Nesse contexto, vê a função do crítico como a de dar a conhecer os passados não ditos que se movem sob a superfície do presente. Com Marx, Nietzsche e Freud levantou-se o questionamento da visão centralizadora e equilibrada da sociedade ocidental, colocando a formação do sujeito individual e dos grupos sociais como descontinuidades e a inabilidade do ser humano em se explicar e se entender enquanto algo coeso e coerente (FOUCAULT, op. cit.).

Como isso pode se relacionar à inserção do mito do Golem e da tradição judaica na sociedade ocidental da modernidade? Esse próprio processo de interação das fronteiras gerado pela multiplicidade de locais de enunciação cultural do mundo pós-colonial e da fragmentação do pensamento iniciada na modernidade – embora só atinja seu ápice na pós-modernidade – são símbolos vivos da dispersão e interpenetração da cultura judaica nas demais culturas ocidentais. Figura símbolo (como os negros no Brasil e nos Estados Unidos) do colonialismo e da repressão do outro, o judeu nos remete sempre a esses locais de interação fronteira, de imbricação de culturas e da repressão da voz do Outro que, no entanto, consegue sobreviver através de sua disseminação e persistência na história.

Essa tendência à fragmentação, no caso do discurso literário, começa a se manifestar na estrutura da poética do Romantismo europeu (GINZBURG, 1994). E é justamente esse o momento histórico em que o pós-colonialismo começa a surgir em cena e a trazer para as culturas o contato forçado das diferenças, das fronteiras. Falando sobre Schelling, Ginzburg faz notar que ele admite, como depois o fizeram tantos Românticos, que, a natureza (ou Natureza, dada sua importância para o imaginário Romântico), “abriga uma convivência de contrários; na natureza o perfeito está misturado com o imperfeito, o belo com o feio” (Apud GINZBURG, idem, p.426). Da mesma maneira, a arte não deve ser uma idealização, mas sim deixar transparecer em si esse conflito harmonioso de opostos. No entanto, Schelling ainda acredita na harmonia, pois pressupõe no cosmos um designo divino final. Já Schlegel defende que a diversidade é a maneira de evitar a monotonia na obra de arte em nome da construção formal, defendendo, assim, a “desordem deliberadamente composta” (GINZBURG, idem, p.426).

O mito do Golem é uma metáfora que se adequa com perfeição a esse processo. Como nos diz Abraham Skorka: “[...] É dessa maneira que a palavra *golem* foi transmitida de geração em geração com duplo sentido, a saber: o de antropóide artificial e o de uma pessoa carente de capacidade intelectual e espiritual” (POJAR, 2002, p. 158)². Incorporada a esse mito encontramos sempre duas noções básicas: a da criação que transgride os limites impostos ao humano pelo divino, imitando assim a própria divindade em si, e a da criação que escapa ao controle de seu criador. Ora, ambos os aspectos encontram-se refletidos no próprio ato de criação artística e, portanto, literária. E mais ainda: na própria estrutura da formação da cultura. Skorka menciona um ensaio de Paul John, *Intellectuals*, em que este fala das deficiências de comportamento dos grandes intelectuais, sugerindo que:

“a aquisição de qualidades intelectuais não garantia uma conduta civilizada e, em muitos casos, a intelectualidade sem espiritualidade conduz à destruição [...] seres que não alcançaram a perfeição espiritual, ou seja, que são *golem-im* (plural de *golem*)” (POJAR, idem, p.161).³

² Es de esta manera que la palabra *golem* fue transmitida de generación en generación con doble sentido, a saber: el de antropóide artificial, y el de una persona carente de capacidad intelectual y espiritual.

³ La adquisición de cualidades intelectuales no garantiza una conducta civilizada, y en muchos casos, la intelectualidad sin espiritualidad conduce a la destrucción [...] seres que no han alcanzado la perfección espiritual, es decir que son *golem-im* (plural de *golem*)

A noção judaica da imperfeição espiritual inerente ao humano (que, assim, faz dele um *golem*), nos leva à própria visão da história da modernidade como uma constante recriação através da interação de fragmentos nas fronteiras. E todas essas fronteiras no ocidente moderno são perpassadas pela cultura judaica.

O *Golem* de Gustav Meyrink é um exemplo tanto desse processo de fragmentação e reconstrução da história através dos contatos fronteiriços como do próprio golem, como uma metáfora da criação da obra literária. Mesclando em seu romance elementos de diversas linhas de misticismo, da Cabala à Gnose, bem como elementos de psicanálise freudiana e uma visão distorcida, de fora, da cultura judaica, Meyrink conseguiu criar uma obra que se destaca pela sua própria multiplicidade caótica, signo do mundo moderno e pós-moderno.

Meyrink abre seu romance já apresentando o narrador em um estado onírico que nos dá uma visão de seu inconsciente. Com toda uma carga de pensamento freudiano e jungiano por trás desse primeiro capítulo, ele já nos introduz a idéia de fragmentação:

Tudo que sei é que meu corpo jaz adormecido sobre a cama e meus sentidos se libertaram dele e não estão mais ligados a ele. Quero perguntar subitamente quem é agora “eu”, mas percebo que não tenho mais um órgão com que pudesse fazer a pergunta (MEYRINK, 1916, pp. 11-12).⁴

A dissociação do sujeito de si próprio. O Eu não mais está no comando, a razão consciente e cartesiana não impera sobre um mundo fixo e ordenado. Encontramo-nos, isso sim, em meio a uma névoa que nos esconde o caminho, até que somos forçados a perceber que não existe um caminho. Quando Freud nos diz que sonhos são manifestações do inconsciente, ele está abrindo as portas para a própria negação da consciência racional como aquela força diretriz que comanda a vida e a organização do mundo humano. Em *Das Unbehagen in der Kultur (O Mal-estar da Civilização)*, Freud abre sua investigação dizendo que

Em condições normais, nada nos parece tão seguro e estabelecido como a sensação de nossa unidade, de nosso próprio *eu*. Este *eu* se nos apresenta como alto independente, unitário, bem demarcado frente a tudo o mais (FREUD, 1981, p. 3018).⁵

Contudo, ele logo em seguida demonstra que tal visão é enganosa, já que a consciência – e portanto o Eu – se prolonga indefinidamente para dentro de nós mesmos, mergulhando nas profundezas do inconsciente, e que certos estados, tanto fisiológicos – como a paixão amorosa – quanto patológicos podem nos fazer perder o discernimento que julgamos claro das fronteiras entre o nosso Eu e o Outro. A própria estrutura daquilo que consideramos o Eu se forma através de nossa inter-relação com o mundo que nos circunda; portanto, em seu próprio processo de formação, se esboroam os limites entre o Eu e o mundo exterior, vale dizer, entre o Eu e o Outro, ainda que o sentimento Egóico dos seres humanos adultos tenda a ser mais claramente definido do que o de uma criança ou um bebê. Mas a origem do sentimento Egóico se dá através dessa interpenetração de fronteiras. Assim, justifica-se o sentimento que Freud tenta analisar no início de seu artigo, ou seja, a sensação de união universal com o Todo, algo que, segundo Romain Rolland, justificaria a universalidade do sentimento religioso nos seres humanos (FREUD, 1981, p.3018). Tal sentimento poderia estar relacionado à constante conservação do passado na memória humana causado pelo

⁴ Ich weiß nur, mein Körper liegt schlafend im Bett, und meine Sinne sind losgetrennt und nicht mehr an ihn gebunden. – Wer ist jetzt »ich«, will ich plötzlich fragen; da besinne ich mich, daß ich doch kein Organ mehr besitze, mit dem ich Fragen stellen könnte;

⁵ En condiciones normales nada nos parece tan seguro y establecido como la sensación de nuestra mismidad, de nuestro propio *yo*. Este *yo* se nos presenta como algo independiente, unitario, bien demarcado frente a todo lo demás.

fato de que, ao contrário do que ocorre no mundo material, no mundo psíquico o esquecimento não significa a eliminação da memória mnemônica, mas sim sua repressão no inconsciente: “Não podemos senão nos ater à conclusão de que, na vida psíquica, a conservação do pretérito é a regra, ao invés de uma curiosa exceção” (FREUD, idem, p.3022)⁶. Mas Freud refuta tal hipótese, pois para ele a gênese do sentimento religioso se encontra no sentimento de desamparo infantil que leva a uma pulsão de busca de amparo paterno frente ao sentimento de angústia causado pela onipotência do destino. Esse sentimento se agrava quando pensamos que, sem o auxílio da religião, não nos é possível encontrar um objetivo para a vida humana:

Decididamente, só a religião pode responder ao questionador sobre a finalidade da vida. Não estaremos errados em concluir que a idéia de adjudicar um objetivo à vida humana não pode existir senão em função de um sistema religioso (FREUD, idem, p. 3024).⁷

Ora, como o objetivo que todo ser humano tende a determinar para sua vida é a felicidade e como a felicidade não é mais que a satisfação desta ou daquela manifestação do princípio do prazer, decorre daí que não é possível crer que tal felicidade faça parte do sistema da Criação, pois ela exige necessariamente resoluções conflitantes entre si. Já o sofrimento é algo relativamente fácil de se obter, ou seja, a insatisfação do princípio do prazer inerente à própria condição limitada da existência humana. Freud demonstra como busca da felicidade deveria se dar através de múltiplas instâncias, já que pode se manifestar das maneiras mais diversas para diferentes seres humanos e, inclusive, para um único indivíduo, considerando-se que nenhuma maneira de buscar a felicidade – seja pela satisfação do princípio do prazer, seja pela tentativa de evitar o sofrimento – tem garantia de sucesso. Em suma, portanto, existem três fontes básicas de sofrimento humano: “[...] a supremacia da Natureza, a caducidade de nosso próprio corpo e a insuficiência de nossos métodos para regular as relações humanas na família, no Estado e na sociedade” (FREUD, idem, 3031).⁸ Segue-se daí um conflito, pois a sociedade – e aquilo que a define, a cultura – deveriam ser aqueles fatores que, por terem sido criados para tal, mais nos proporcionassem a chance de obter a felicidade. No entanto, as privações que a cultura nos impinge para a manutenção de sua ordem são de natureza tal que se opõe ao amor, pois a satisfação irrestrita da libido só poderia levar à violação das normas comportamentais que a cultura cria para se resguardar e perpetuar, a qual, por sua vez, restringe as tendências dos impulsos sexuais de modo a estender sua influência. Existe, então, uma tensão entre as necessidades sexuais humanas – e a diversidade dessas necessidades – e a circunscrição que a elas impõe a cultura:

A imposição de uma vida sexual idêntica para todos, implícita nessas proibições, releva as discrepâncias que apresenta a constituição sexual inata ou adquirida dos homens, privando a muitos deles de todo gozo sexual e convertendo-se, assim, em fonte de uma grave injustiça. O efeito dessas medidas restritivas poderia consistir em que todos os indivíduos normais, ou seja, constitucionalmente aptos para isso, voltassem todo seu interesse sexual, sem qualquer diminuição, para os canais que se lhes foram deixados abertos. Mas mesmo o amor genital heterossexual, único que escapou à proscricção, é menosprezado pelas restrições da legitimidade e da monogamia. A cultura atual nos dá a entender claramente

⁶ No podemos sino atenernos a la conclusión de que en la vida psíquica la conservación de lo pretérito es la regla, más bien que una curiosa excepción.

⁷ Decididamente, solo la religión puede responder al interrogante sobre la finalidad de la vida. No estaremos errados al concluir que la idea de adjudicar un objeto a la vida humana no puede existir sino en función de un sistema religioso.

⁸ [...] la supremacía de la Naturaleza, la caducidad de nuestro propio cuerpo y la insuficiencia de nuestros métodos para regular las relaciones humanas en la familia, el Estado y la sociedad.

que só está disposta a tolerar as relações sexuais baseadas na união única e indissolúvel entre um homem e uma mulher, sem admitir a sexualidade como fonte de prazer em si, aceitando-a tão só enquanto instrumento de reprodução humana que até agora não pôde ser substituído (FREUD, idem, p.3042).⁹

Freud continua, dizendo que, dadas as tendências agressivas que os seres humanos parecem manifestar, os preceitos de fraternidade e igualdade pregados pela cultura contemporânea se provam também uma forma de repressão e, portanto, de conflito interno que, geralmente, emerge de uma maneira ou outra:

O povo judeu, disseminado por todo o mundo, se tornou portador de méritos imensamente importantes no tocante ao desenvolvimento da cultura dos povos que o hospedam; mas, tragicamente, nem sequer os massacres de judeus na Idade Média conseguiram que essa época fosse mais aprazível e segura para seus contemporâneos cristãos. Uma vez que o apóstolo Paulo fez do amor universal pela Humanidade o fundamento da comunidade cristã, surgiu como consequência inelutável a mais extrema intolerância do cristianismo frente aos gentios [...] (FREUD, idem, 3048).¹⁰

Assim que a cultura parece impor restrições tanto à sexualidade quanto às tendências agressivas. No entanto, também temos que nos conformar com suas regras e, conflitantemente, há a fantasia ideológica de que vivemos no que é o ápice do progresso em nossa história. Mas quando contemplamos, por exemplo, a história do povo judeu no ocidente, vemos que todos os preceitos de igualdade e fraternidade que formam as bases idealizadas da cultura ocidental no mundo pós-colonialista estão em intenso conflito com nossas pulsões interiores: nas palavras de Freud, o mundo se encontra dividido entre Eros e Tânatos, cuja manifestação cotidiana direta é a agressividade.

Influenciado pelo pensamento psicanalítico, Meyrink nos apresenta uma série de reflexos dessa condição de fragmentação do Eu e da cultura. No primeiro capítulo de *Der Golem*, quando Athanasius Pernath descreve seu sonho recorrente, vemos uma série de signos que apontam para a relação desse capítulo com a própria psicanálise: “Todas as pedras que já tiverem um papel em minha vida imergem em círculos em meu redor” (MEYRINK, 1916, p.5).¹¹ Mas as pedras permanecem ao seu redor ou, “sem esperanças”, não conseguem transmitir a ele sua mensagem e desaparecem em seus buracos. Em meio a essa desolação, ele volta

⁹ La imposición de una vida sexual idéntica para todos, implícita en estas prohibiciones, pasa por alto las discrepancias que presenta la constitución sexual innata o adquirida de los hombres, privando a muchos de ellos de todo goce sexual y convirtiéndose así en fuente de una grave injusticia. El efecto de estas medidas restrictivas podría consistir en que los individuos normales, es decir, constitucionalmente aptos para ello, volcasen todo su interés sexual, sin merma alguna, en los canales que se le han dejado abiertos. Pero aun el amor genital heterosexual, único que ha escapado a la proscripción, todavía es menoscabado por las restricciones de la legitimidad y de la monogamia. Lo cultura actual nos da claramente a entender que sólo está dispuesta a tolerar las relaciones sexuales basadas en la unión única e indisoluble entre un hombre e una mujer, sin admitir la sexualidad como fuente de placer en sí, aceptándola tan sólo como instrumento de reproducción humana que hasta ahora no ha podido ser sustituido.

¹⁰ El pueblo judío, diseminado por todo el mundo, se ha hecho acreedor de tal manera a importantes méritos en cuanto al desarrollo de la cultura de los pueblos que lo hospedam; pero, por desgracia, ni siquiera las masacres de judíos en la Edad Media lograron que esa época fuera más apacible y segura para sus contemporáneos cristianos. Una vez que el apóstol Pablo hubo hecho del amor universal por la Humanidad el fundamento de la comunidad cristiana, surgió como consecuencia ineludible la más extrema intolerancia del cristianismo frente a los gentiles [...]

¹¹ Alle jene Steine, die je in meinem Lebel eine Rolle gespielt, tauchen auf rings um mich her.

cego, novamente a buscar tateante minha consciência que se desvanece, procurando incansável por aquela pedra que me faz sofrer, que deve jazer oculta em qualquer ponto dos escombros de minha memória e que se parece com um pedaço de toucinho” (MEYRINK, idem, p.5).¹²

A própria narrativa desse capítulo tem um caráter onírico, aparentemente desconexo, como Freud nos chama a atenção de que são os sonhos. Mas há mais que isso: a própria fragmentação da personalidade se reflete nos elementos dessa narrativa, mostrando aos nossos olhos os conflitos internos que Pernath sofre: ele ouve vozes dentro de si em seu sonho e não consegue dizer se foi ou não dominado por seus próprios pensamentos – como se esses fossem uma coisa alheia a ele próprio: o corpo se dissocia de seus sentidos e a identidade se perde na dúvida e na multiplicidade.

Mas não é só na figura de Athanasius Pernath que essa fragmentação se torna evidente: a própria narrativa como do romance como um todo a reflete, como um espelho rachado (JOYCE, 1961, p.6). Não é à toa que Joyce nos coloca essa imagem tão vívida na boca de Stephen Dedalus. A própria estrutura do mundo que, até o século XIX, se julga tão estável e seguro, se esboroa em um encontro de fronteiras, tanto interiores quanto exteriores. A violência e o fascismo emergem na contemporaneidade como os verdadeiros representantes do mundo pós-colonial. E o gueto de Meyrink se nos apresenta isso de maneira contundente, dolorosa mesmo:

E deixo os homens estranhos – que em suas moradias como espectros, como seres (não nascidos de mães) que, em pensamentos e ações, como fragmentos sem volição parecem se ajuntar – em espírito desfilar em frente de mim; e então sinto-me mais que nunca inclinado a acreditar que tais sonhos ocultam em si obscuras verdades que à minha consciência cintilam fugazes apenas como impressões de contos variegados na alma (MEYRINK, 1916, p. 17).¹³

Os moradores do gueto de Praga não são mais pessoas, mas impressões fugazes que se confundem com memórias e que parecem ocultar verdades profundas que, apesar disso, permanecem fora do alcance da consciência desperta e racional. Isso traz à mente de Pernath a lenda do Golem

[...] aquele homem artificial [...] que outrora aqui no gueto um rabino sábio na cabala formou a partir dos elementos e invocou a um estado de irreflexão automática quando por trás dos dentes lhe colocou uma palavra mágica em um pedaço de papel (MEYRINK, 1916, p. 17).¹⁴

Discutindo com Prokop e Zwack, Pernath descreve o homem misterioso que lhe teria trazido um livro para restaurar. Mediante sua descrição, Zwack comenta: “Isso é bastante singular [...] Não era o estranho talvez sem barba e não tinha olhos oblíquos?” (MEYRINK, idem, p. 26).¹⁵ Um comentário aparentemente normal, que faz com Pernath imediatamente responda com toda naturalidade: “Creio que sim [...] quero dizer, eu... eu... tenho plena certeza disso. O senhor então o

¹² [...] blind von neuem hinter meinem schwindenden Bewußtsein herzutappen, ruhelos nach jenem Stein suchend, der mich quält – der irgendwo verborgen im Schutte meiner Erinnerung liegen muß und aussieht wie ein Stück Fett.

¹³ Und lasse ich die seltsamen Menschen, die in ihnen wohnen wie Schemen, wie Wesen – nicht Von Müttern geboren, – die in ihrem Denken und Tun wie aus Stücken wahllos zusammengefügt scheinen, in Geiste an mir vorüberziehen, so bin ich mehr den je geneigt zu glauben, daß solche Träume in sich dunkle Wahrheiten bergen, die mir im Wachsein nur noch wie Eindrücke von farbigen Märchen in der Seele fortglimmen.

¹⁴ [...] jenem künstlichen Menschen [...] die einst hier im Getto ein kabbalakundige Rabbiner aus dem Elemente formte und ihn zu einem gedankenlosen automatischen Dasein berief, indem er ihm ein magisches Zahlenwort hinter die Zähne schob.

¹⁵ Das ist sehr merkwürdig [...] war der Fremde vielleicht bartlos, und hatte er schräggehende Augen?

conhece?” (MEYRINK, idem, p. 26).¹⁶ E, uma vez mais, a narrativa toma uma direção inesperada: a descrição do estranho não corresponde a alguma pessoa que Zwack conheça, mas sim o fez lembrar do Golem. A narrativa toma, assim, um rumo inesperado que, no entanto, nos remete tanto ao estado alucinatório com que Pernath recebeu seu visitante, quanto ao clima onírico do primeiro capítulo. Zwack continua, mais adiante falando da persistência da tradição na memória dos moradores do gueto:

É claro que não tenho como saber até que ponto do passado recua essa lenda do Golem, mas que alguma coisa qualquer que não pode morrer move seu ser por esse bairro da cidade e a ele está ligado, disso estou seguro. De geração em geração meus antepassados viveram aqui e ninguém mais do que eu poderia ter vivenciado e herdado mais recordações sobre as aparições periódicas do Golem no passado! (MEYRINK, idem, p. 27).¹⁷

A memória racial emergindo no presente da narrativa ficcional para nos demonstrar o poder da tradição e da renovação através da permeação das culturas. É fundamental para compreendermos melhor esse processo que Gustav Meyrink não é judeu e, inclusive, demonstra em vários pontos de sua narrativa que não compreende muito bem tanto a cultura e a tradição judaicas quanto a própria lenda do Golem e seu significado para o povo judeu. Mas essa própria mistura de culturas e sua transformação em novos conceitos é signo característico da modernidade, do mundo pós-colonial em que as culturas já não podem mais viver em isolamento individualizado. E a incerteza que isso gera, como bem nos aponta Freud, se vê espelhada em uma frase de Pernath: “E nenhuma expectativa de recuperar as memórias perdidas!” (MEYRINK, 1916, p.33)¹⁸ A consistência da narrativa de perde no caos de um narrador que perdeu suas próprias memórias, de uma voz que é, a um só tempo, a mescla de culturas diferentes e três personagens diferentes que se confundem: o artesão Athanasius Pernath, o mercador Ferri Athenstädt e o Golem. Imagens difusas se confundem na narrativa de Meyrink, em que constantemente o narrador se pergunta:

Não estaria ainda sonhando? Podia eu – um homem a quem acontecia o inacreditável, que tinha esquecido seu passado – por ainda um segundo a mais que fosse tomar como verdade algo que tinha como única testemunha aquilo que minha memória conseguia capturar em suas mãos? (MEYRINK, 1916, p. 55).¹⁹

À medida que a narrativa avança, as formas se esboroam cada vez mais, as fronteiras entre o gueto e o que está fora dele, entre o Eu e o Outro, entre Pernath e Golem, se tornam cada vez mais indistintas e somos conduzidos, como que num sonho, por um labirinto de imagens aparentemente desconexas e confusas.

¹⁶ Ich glaube [...] das heißt ich – ich – weiß es ganz bestimmt. Kennen Sie ihn denn?

¹⁷ Ich kann freilich nicht wissen, worauf sich die Golemsage zurückführen läßt, daß aber irgend etwas, was nicht sterben kann, in diesem Stadtviertel sein Wesen treib und damit zusammenhängt, dessen bin ich sicher. Von Geschlecht zu Geschlecht haben meine Vorfahren hier gewohnt, und niemand kann wohl auf mehr erlebte und ererbte Erinnerungen an das periodische Auftauchen des Golem zurückblicken als gerade ich!

¹⁸ Und keine Aussicht, die verlorene Erinnerung je wieder zu gewinnen!

¹⁹ Hatte ich nicht doch geträumt? Durfte ich – ein Mensch, dem das Unerhörte geschehen war, daß er seine Vergangenheit vergessen hatte, – auch nur eine Sekunde lang als Gewißheit annehmen, wofür als einziger Zeuge bloß meine Erinnerung die Hand aufhob?

REFERÊNCIAS

- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Trad.: Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Trad.: Myriam Ávila... [et al.]. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- POJAR, Miloš (ed.). *GOLEM em la religi3n, la ci3ncia y el arte*. Praga: Museo Judio de Praga, 2002.
- MEYRINK, Gustav. *Der Golem*. Leipzig: Kurt Wolff Verlag, 1916.
- FREUD, Sigmund. El Malestar em la Cultura. In *Obras Completas de Sigmund Freud, Tomo II*. Trad.: Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. 4. ed. Madri: Biblioteca Nueva, 1981.
- JOYCE, James. *Ulysses*. New York: The Modern Library, 1961.
- GINZBURG, Jaime. O Conceito de Fragmenta33o em suas Elabora333es no Romantismo e em Textos da Teoria da Literatura Contempor3nea. In: *Literatura e Diferen3a: IV Congresso da Associa33o Brasileira de Literatura Comparada*. Anais. S3o Paulo: EDUSP/ABRALIC, 1994.
- BRADBURY, Malcolm e McFARLANE, James (org). *Modernismo: guia geral – 1890-1930*. Trad: Denise Bottmann. S3o Paulo: Companhia das Letras, 1989.