

A literatura como motor da modernização da língua hebraica

Literature as an impeller for the modernization of Hebrew

CYRIL ASLANOV

Professor associado na Universidade Hebraica de Jerusalém. Diretor do Centro Internacional pelo Ensino Universitário da Civilização Judaica e do Centro Chais de Estudos Judaicos em Russo. Membro da Academia da Língua Hebraica

RESUMO Neste artigo, pretendo pesquisar o processo da renascença do hebraico literário a partir da segunda metade do século XIX. Essa renascença se insere no marco de um conflito entre as tendências conservadoras e as renovadoras dentro da cultura judaica. Paradoxalmente, os reformadores da língua, que transformaram-na num meio de comunicação moderno, costumavam recorrer às camadas mais antigas do hebraico, enquanto os judeus tradicionalistas viam na língua um conjunto intemporal. Procurarei demonstrar que esse vínculo paradoxal do hebraico modernizado com as camadas mais antigas da língua é parte de uma dinâmica mais ampla que reflete a própria essência da revolução cultural sionista, especialmente em relação à cultura religiosa tradicional. Através dos escritos de Mendele Mocher Sefarim, Bialik e Agnon, focalizarei as metamorfoses do discurso literário hebraico, anteriormente ou paralelamente à renascença do hebraico falado.

PALAVRAS-CHAVE Hebraico da Haskalá; Mendele Mocher Sefarim; Bialik; Agnon.

ABSTRACT In this article I deal with the process of renewal of literary Hebrew since the second half of the 19th century. This renewal is part of the protracted conflict between the conservative tendencies and the innovative ones within Jewish culture. Paradoxically, the reformers of the Hebrew language, who transformed it into a modern medium of communication, usually resorted to the most ancient layers of Hebrew whereas traditionalist Jews considered Hebrew an intemporal complex. My objective is to show that the paradoxical link of modernized Hebrew with the most ancient layers of the language reflects a broader tendency that is constitutive of the cultural revolution initiated by Zionism, especially as far as its relationship with traditional religious culture is concerned. Through the example provided by Mendele Mocher Sefarim, Bialik and Agnon, I will focus on the metamorphoses of Hebrew literary discourse before or parallelly to the rebirth of spoken Hebrew.

KEYWORDS Haskalah Hebrew; Mendele Mocher Sefarim; Bialik; Agnon.

A emergência de um discurso literário moderno no horizonte da língua hebraica

O movimento do Iluminismo judaico lançado por Moses Mendelssohn na segunda metade do século XVIII impôs duas tarefas no campo linguístico: ensinar o novo alto alemão (*neuhochdeutsch*) ao judeus que, até aquele tempo, costumavam expressar-se nos dialetos locais e em ídiche ocidental; e ainda renovar o hebraico e transformá-lo em um meio de expressão moderno, capaz de veicular os ideais universais da filosofia, além dos conteúdos tradicionais relacionados com o mundo da religião. Porém, na sua versão inicial alemã, a Haskalá conseguiu realizar apenas a primeira tarefa, sendo a segunda muito difícil de alcançar, como demonstra a existência efêmera da revista *Ha-Me'asef/Der Sammler* (de 1783 a 1811, com muitas interrupções no intervalo) (SHA-VII, 1993). A única contribuição do judaísmo alemão para a língua hebraica consistiu na criação da Ciência do Judaísmo, que permitiu aplicar os instrumentos da crítica científica aos textos hebraicos e aramaicos. Porém, tratava-se de uma empreitada de

conservação quase museográfica, e não do trabalho de renovação sonhado por Mendelssohn.

Apenas a adoção dos ideais da Haskalá pelos judeus do Império Russo (a partir dos anos 30 do século XIX) teve um verdadeiro impacto sobre o desenvolvimento do hebraico. Na Rússia, a dupla meta da Haskalá também não podia ser atingida, mas lá a situação era inversa em comparação com precedente judaico-alemão. Os judeus russos, que em geral não podiam morar fora da demarcada Zona de Residência (ou seja, os territórios mais ocidentais do Império, onde não se falava russo), não tinham um verdadeiro acesso à língua oficial do Império. Portanto, não se podia inculcar a eles a língua hegemônica como se tinha feito com sucesso na Alemanha. No entanto, a cultura do *Beit Midrash*, a casa de estudo tradicional, era tão desenvolvida entre os judeus da Europa oriental que a língua hebraica não tinha segredos para qualquer varão que tivesse passado a infância no *heder*, a escola elementar judaica, e a adolescência na *yeshiva*. Então, a parte mais negligenciada do programa mendelssohniano foi particularmente bem sucedida uma vez transposta ao mundo judaico russo, onde a língua hebraica fazia parte da atmosfera que se respirava nos ambientes judaicos locais.

Assim, muitos jovens judeus que desejavam propagar os ideais progressistas da Haskalá cumpriram essa tarefa utilizando o instrumento linguístico do hebraico: o hebraico bíblico, quando se tratava de traduzir ou de escrever obras ficcionais, e a prosa hebraica medieval para escritura de ensaios. Na verdade, essa distribuição dos papéis entre os dois registros do hebraico – o bíblico e o medieval – já tinha raízes na Haskalá alemã, por mais modesta que tivesse sido a visibilidade do hebraico no início do Iluminismo judaico (PELLI, 1988, p. 23). Após os judeus do Império russo terem acrescentado notavelmente a parte hebraica do programa

mendelssohniano, a repartição dos dois registros linguísticos seguiu válida ainda. Então, tal foi o horizonte literário no qual se inseriu Shalom Yakov Abramovich, o futuro Mendele Mocher Sefarim, quando esse jovem *Maskil* judeu russo iniciou a própria carreira literária.

O estilo eclético de Mendele Mocher Sefarim: uma hibridização consentida

Costuma-se considerar que Mendele começou a misturar os vários registros do hebraico somente a partir de 1886, quando ele voltou para o hebraico após um período durante o qual escreveu em ídiche. Em vez de copiar servilmente o estilo bíblico, como faziam os escritores da Haskalá russa, Mendele procurou combinar a língua da Bíblia, o hebraico rabínico e outros registros da língua ancestral (RABIN, 1985, p. 21-22; ALTER, 1994, p. 52-53) no assim chamado “estilo eclético” seu. Isso representa uma tentativa quase iconoclasta de distanciar-se da cultura religiosa, parodiando os dois principais discursos dela e misturando o registro alto com o baixo (KURZWEIL, 1971, p. 183-189). É muito provável que essa liberdade que Mendele tomou com respeito aos costumes dos seus predecessores no campo das letras hebraicas foi devida ao distanciamento que ele conseguiu adotar em relação aos diferentes estilos da língua hebraica a partir da perspectiva do ídiche. Já que o componente hebraico no ídiche provém de várias fases no desenvolvimento da língua e da literatura hebraicas, a escritura em ídiche permitiu a Mendele relativizar as diferenças entre o hebraico bíblico, a língua da Mishná e o hebraico medieval. Então, o ídiche funcionou como o lugar da mistura e da hibridização, no qual se produziu um compromisso com o impuro ou, pelo menos, uma renúncia a um purismo estéril.

No capítulo II das *Viagens de Benjamim III* (*Masoes Binyomin ha-shlishi*), texto publicado em ídiche em 1878 e reelaborado em hebraico nos anos 90 do século XIX, Mendele apresenta, em modo reflexivo, a hibridização linguística quando ele imagina um diálogo de surdos entre seu herói e um camponês ucraniano. As respostas do camponês (em ucraniano) são transcritas em letras hebraicas segundo a ortografia ídiche, enquanto que o ucraniano aproximativo do herói é fortemente misturado com ídiche (MENDELE, 1946, p. 176). Para definir a extraordinária confusão que caracteriza a mistura de ídiche e ucraniano que ele pôs na boca de Binyomin, o autor inseriu, na tradução hebraica do livro, um verso da Bíblia (Neemias 13:24) que diz: “E seus filhos falavam meio asdodita, e não podiam falar judaico” (MENDELE, 1956, p. 61b). Essa cena acontece logo no primeiro contato que o jovem viajante trava após sua saída da aldeia judaica. Talvez se possa reconhecer aqui uma mensagem do autor sobre a vocação da literatura hebraica, que precisa confrontar-se com o mundo, saindo dos horizontes tradicionais e assumindo o risco de comprometer-se com a dimensão profana, por mais impura que seja.

No entanto, a imaginação criativa de Mendele não saiu da aldeia, embora ele tivesse se estabelecido em Odessa a partir de 1881, um pouco antes da própria volta para uma escritura hebraica reformada e hibridizada. O motivo emblemático da viagem de Binyomin como projeto abortado expressa a vontade do autor de esgotar o potencial literário representado pelo ambiente tradicional da vida judaica na Zona de Residência.

Além da hibridização dos vários registros da língua hebraica, o novo estilo de Mendele distanciou-se consideravelmente do *shibbuts*, a escritura citacionista que costumava reciclar constantemente expressões inteiras provindas do corpus bí-

blico. Na verdade, o “avô da literatura hebraica” não renuncia totalmente ao centão; porém, ele diversificou as próprias fontes de inspiração, buscando outras fontes além da Bíblia: o hebraico rabínico da Mishná e dos Midrashim e até o aramaico da Guemará. Contudo, também nesse aspecto a escritura altamente reflexiva de Mendele nos oferece uma chave interpretativa para entender o novo estatuto atribuído à citação bíblica. No conto *Be-seter ra’am* (*No abrigo contra a tormenta*), publicado em 1886, Mendele descreve judeus arruinados que consideram a saída da aldeia Kabtsiel (jogo de palavra com o nome *qabtsan*, “mendigo”) como o único modo para salvar-se da fome e da morte. No diálogo exaltado entre os pobres judeus famélicos, aparecem algumas citações bíblicas (MENDELE, 1956, p. 387b). Porém, diferentemente do centão clássico, no qual a incrustação do versículo assume uma função meramente intertextual, uma das reminiscências escriturais que o autor inseriu no texto (“Casa de Jacó, vinde, caminhemos na luz do Senhor”, Isaías 2:5) constitui um vislumbre em direção ao protossionismo dos Amantes de Sion (*Hovevei tsiyon*) e, mais precisamente, do movimento Bilu, cujo nome é um acrônimo composto das iniciais das palavras na expressão *Beit Ya’aqov lekhu we-nelkha*, “Casa de Jacó, vinde, caminhemos” (Isaías 2:5). Na verdade, Mendele não apenas reflete a atmosfera de efervescência intelectual e espiritual que caracterizou os primórdios do sionismo na Rússia; ele chegou a influenciar o desenvolvimento ulterior do movimento sionista (ABERBACH, 1993, p. 114), o que pode explicar por que Mendele tornou-se parte integrante da narrativa nacional israelense (BANBAJI, 2009).

Assim, o texto literário nutrido das ressonâncias intertextuais do passado bíblico da nação conecta-se com a história recente dos judeus da Rús-

sia (o movimento foi fundado cinco anos antes da composição do conto) e talvez com o futuro, isto é, com a perspectiva de uma vida melhor fora da Zona de Residência. Com efeito, a última frase do conto (antes do breve epílogo) descreve a dispersão dos habitantes por todo o mundo (MENDELE, 1956, p. 388). Será que Mendele, cujos escritos focalizam-se no universo da aldeia, expressou sua aspiração nunca realizada de reorientar as letras hebraicas para outras direções fora da Zona de Residência e das temáticas tradicionais? No entanto, a revolução da linguagem literária desencadeada por Mendele não foi acompanhada por uma troca verdadeira no que tange aos conteúdos: a viagem de Binyomin foi abortada, e o epílogo de *Be-seter ra'am* conta como na aldeia de Kabtsiel, abandonada por seus primeiros habitantes, chegaram outros mendigos vindos das aldeias vizinhas para fugir dos *pogroms*. Para as massas indigentes do judaísmo russo, o círculo vicioso da miséria não se fechou. Quanto ao narrador do conto *Be-seter ra'am*, que se apresentou pela primeira vez como um vendedor ambulante de livros, houve tempo de deixar Kabtsiel, “a aldeia dos mendigos” (Zhitomir?), para estabelecer-se em Kaslonah, “a cidade dos bobos” (Odessa?).

Bialik: um emulador de Pushkin?

O poeta nacional israelense Bialik (que faleceu antes da criação do Estado) também representa uma fase importante no processo de renovação do discurso literário hebraico. Ele quis alçar o hebraico ao nível das grandes línguas poéticas do seu tempo, adotando a prosódia acentual das poesias russa e alemã. Isso representa para a história da língua e da literatura hebraica algo similar à imposição da prosódia quantitativa árabe por Dunash ben Labrat no século X.

Quanto à dimensão propriamente linguística, Bialik continuou, no campo da poesia, a opção eclética que Mendele empregou no campo da prosa. Além disso, o estilo poético de Bialik manifesta a vontade de imitar os discursos literários das grandes literaturas europeias e, mais precisamente, da literatura russa. Um exemplo de adaptação daqueles modelos ao discurso literário em gestação é fornecido pelo famoso poema *Bein nehar prat u-nehar hideqqel* (“Entre o Eufrates e o Tigre”). A primeira estrofe dessa balada constitui uma reminiscência dos quatro primeiros versos do poema narrativo *Ruslan e Ludmila*, de Pushkin, mas reelaborado de um jeito orientalista. Para melhor apreciar a alteração introduzida por Bialik, vamos citar o modelo e sua imitação hebraica:

У лукоморья дуб зелёный;
Златая цепь на дубе том:
И днём и ночью кот учёный
Всё ходит по цепи кругом.

“Há um carvalho verde naquela baía,
e, nessa árvore, uma corrente de ouro.
E, de dia e de noite, um gato erudito
circula sem parar no raio da corrente.”

Bein nehar prat u-nehar hideqqel
'al ha-har mittamer deqel.
u-vadeqel bein 'afa'av,
tishkon lah dukhifat zahav (BIALIK, 2004, p. 337).

“Entre o Eufrates e o Tigre,
sobre o monte está uma tamareira.
E, entre os ramos dela,
mora uma poupa dourada.”

Aclimatizando a poética de Pushkin e orientalizando-a, Bialik transformou o carvalho euro-

peu em uma tamareira levantina e o gato da lenda russa em uma pousa dourada que pode ser conectada com o folclore ídiche que parece ter inspirado Bialik, como o demonstra o título original do poema: *mi-shirei 'am* “Um canto popular”. Pense-se, por exemplo, no “pavão dourado” de Itzik Manger. Porém, talvez seja também uma reminiscência intertextual da pousa inteligente da *Conferência dos Pássaros*, obra medieval persa de Farid Al-Din Attar, conhecida em português como *A Linguagem dos Pássaros* e bem difundida no horizonte cultural europeu graças à tradução de Edward FitzGerald (1889). É notável que, para orientar mais ainda o pássaro mítico, Bialik também transpôs a menção “de ouro; dourada” da corrente à pousa. Além disso, a baía marítima tornou-se uma paisagem do Oriente Médio com a menção explícita da Mesopotâmia, o lugar compreendido entre o Eufrates e o Tigre. É interessante que essa identificação do poeta judeu ucraniano com os horizontes do Oriente Médio precede em dezoito anos sua imigração para a Palestina em 1924. Parece que a estética orientalista que caracteriza as artes e a literatura do *yishuv* naqueles tempos (HIRSCHFELD, 2002) teve uma contrapartida no círculo de hebraístas de Odessa, a cidade onde Bialik morou por vinte e um anos, a partir de 1900.

A dívida de Bialik com Pushkin manifesta-se também no aspecto narrativo da balada, na qual se conta como uma moça toma a iniciativa de se declarar ao homem que ama, do mesmo jeito que Tatiana, a heroína de *Eugênio Oneguín*, manda uma carta ao jovem dândi para confessar o amor que sente por ele. E a declaração de amor da garota mesopotâmica (que poderia ser Rebeca ou Raquel) não tem mais sucesso do que a de Tatiana, como está indicado no verso pessimista de Bialik:

ata laylah, u-l-vein shifa'at
'avim parhah ha-dukhifat,
'aloh 'altah hashamaimah
u-nvu'atah lo nitqayyemah.

“viu a noite e, entre a massa
das nuvens, a pousa voou,
subiu alto para o céu,
mas sua profecia não se realizou.”

Essa emulação ocasional que Bialik faz de Pushkin, o poeta nacional russo, reflete uma dimensão mais profunda da sua obra poética em geral, ou seja, sua pretensão de tornar-se o poeta nacional do povo judeu ou, pelo menos, do movimento nacional judeu encarnado pelo sionismo. Para alcançar esse objetivo, Bialik criou um discurso poético totalmente novo no horizonte das letras hebraicas, um discurso no qual uma matéria primária eclética passou por um processo de refinamento que consistia em buscar, sistematicamente, o termo nobre e raro nas camadas mais antigas da língua. Assim, no mesmo poema, Bialik cria um encantamento mágico comparável, até mesmo do ponto de vista rítmico, à fórmula apotrópica *Senoi Sansenoi Samanglof*, com a diferença que nomes de demônios foram usados para substituir os nomes angélicos: *Rifat Difat u-Morifat*. O nome *Morifat*, corruptela do nome Marigaz/Merigaz (MRYGZ), é mencionado em uma lista de demônios no Talmude da Babilônia (*Shabbat 67a*); quanto aos nomes *Rifat* e *Difat*, eles constituem duas versões do mesmo termo – *Rifat* – que aparece na lista dos descendentes de Noé com a forma *Rifat* (Gênesis 10:3) e com a variante (provavelmente errada) *Difat* em I Crônicas 1:6. Essa comunicação permanente com o passado da língua e com o folclore da nação permitiu a Pushkin e a Bialik alçarem a cultura popular ao nível da grande literatura e

criar uma língua literária que, apesar de sublime e refinada, não deixa de repercutir a vibração do gênero popular da nação russa (no primeiro caso) e do etnos judeu da Europa oriental (no segundo).

A identificação implícita de Bialik com Pushkin comporta outro elemento relacionado com a função de profeta da ira que o poeta judeu russo costumava assumir na sua escritura poética e ensaística. Nisso também Bialik coincidiu com a dimensão profética que foi atribuída ao poeta nacional russo, especialmente após sua morte prematura em 1837. Por fim, é preciso notar que a centralidade de Bialik nas letras hebraicas modernas provavelmente influenciou a escolha da poupa como “ave nacional” de Israel em 2008, por ocasião do sexagésimo aniversário da fundação do Estado. A decisão final de promover a poupa a essa alta distinção pode ser devida, precisamente, à notoriedade do poema “Entre o Eufrates e o Tigre”. Já que o poema de Bialik dedicado à poupa é um dos mais famosos do seu repertório, graças à composição musical que foi feita a partir dele, a ave consagrada pelo poeta nacional era a candidata ideal para se tornar símbolo do Estado de Israel.

Agnon, uma via sem saída

Como se buscasse reagir contra a preponderância do componente bíblico na renovação do discurso literário hebraico ou talvez para se diferenciar do estilo eclético promovido por Mendele, Agnon decidiu adotar quase exclusivamente o hebraico rabínico, isto é, a língua da Mishná e dos Midrashim, como seu modelo estilístico. Será que as intenções iniciais de Agnon integravam algum projeto subversivo que consistia em parodiar ou até laicizar vários registros da literatura rabínica (desde a Mishná até o conto hassídico) para veicular uma mensagem revolucionária sobre o modo de vida tradi-

cional? Essa é a impressão que deixa o conto ‘*Agnot*, “Encadeiadas”, que marca o início da carreira literária do jovem Shmuel Yosef Czaczkes e a sua transformação em Shai ‘Agnon. Ou, ao contrário, será que, aplicando o discurso rabínico a situações modernas, o romancista quis apagar os 1500 anos que o separavam dos modelos estilísticos que adotou (HOSHEN, 2006, p. 124)? Seja o que for, o romancista israelense reinterpretou, posteriormente, a motivação da própria escolha quando se reconectou, de um jeito quase ostentoso, com o modo de vida religioso (SCHOLEM, 1994, p. 75-86).

A saga *Tmol Shilshom* (“Ontem, anteontem”) pode fornecer uma chave interpretativa sobre a relação de Agnon com a pureza da língua e sobre as motivações extralinguísticas que ditaram esse purismo linguístico. No capítulo intitulado *Yemei ratson* (“Dias propícios”) (I, 6, 2), o narrador descreve o processo de aculturação que leva o jovem Itzhak Kummer de um modo de vida religioso ao abandono total da prática dos mandamentos da Torá (AGNON, 1993, p. 82-83). Essas páginas refletem, em certa medida, a própria experiência do jovem Shmuel Yosef Czaczkes, exceto o processo de laicização que levou o jovem judeu galiciano a fazer compromissos com a lei religiosa mas sem alterar o seu sentimento de identificação com a cultura religiosa tradicional (LAOR, 1998, p. 61-64). Voltando para a expressão literária desse processo de aculturação, é interessante notar que a perda da prática religiosa de Kummer é colocada no mesmo nível que a alteração dos costumes dietéticos e a adoção de uma variedade de hebraico que consistia em misturar a língua com “palavras árabes e russas”, provavelmente para referir-se a realidades mais concretas ou talvez para xingar (ASLANOV, 2011, p. 256). À continuação, o narrador conta como o herói, apesar de afastado da prática religiosa, “zambe em silêncio, ou em voz

baixa, um ar de piedade (*domem o menagen niggun shel dvequt*)” e participa em encontros de jovens que passam seu tempo contando contos hassídicos, cantando canções hassídicas ou declamando homilias no estilo judaico-lituano (AGNON, 1993, p. 83). A reciclagem paradoxal da cultura religiosa por jovens provindos do mundo religioso mas afastados da prática dos mandamentos da Lei poderia ser um modo emblemático e reflexivo de Agnon para referir-se à própria escritura, cujas temáticas seculares não deixam de ser nutridas por textos religiosos.

Seja como for, a trajetória de Itzhak Kummer o faz voltar para o mundo tradicional, especialmente após ele deixar Jafa, a cidade corrupta, e Sonia, a mulher emancipada, indo para Jerusalém, a cidade santa, onde ele encontra Shifra, encarnação do ideal da moça tradicional e piedosa. Se seguirmos explorando o paralelismo entre as peripécias do herói e a aventura da escritura de Agnon, parece que a mudança para Jerusalém reflete a vontade do romancista de afastar-se do estilo eclético, corrompido, se não pela inserção de “palavras árabes ou russas”, ao menos pela tendência em misturar registros demasiadamente variados. Se, às vezes, encontram-se blicismos na escritura de Agnon, estes são, essencialmente, devidos à presença de citações bíblicas implícitas ou explícitas no corpus da Mishná ou dos Midrashim. No seu romance póstumo *Shirah*, por exemplo, Agnon usa duas vezes a palavra *'eikhah*, “como?”, em lugar das formas mishnáicas *keitsad* ou *heyakh* em uma frase que expressa a ansiedade de uma mulher que engravidou apesar de já não ser muito jovem:

'eikhah ta'amod be-tsa'ar ledah ve-'eixah tisbol kol ha-sha'ar? (AGNON, 1989, p. 7).

“Como ela resistirá à dor do parto e como aguentará todo o resto?”

Obviamente essa escolha estilística lhe foi dita pelo fato de *'eikhah* ser a palavra inicial das Lamentações de Jeremias.

Porém, a tentativa de Agnon de criar um estilo elitista que sintetizasse a biblioteca do Beit Ha-Midrash, a casa de estudo tradicional, não foi verdadeiramente continuada. Amos Oz e Abraham Yehoshua, que tinham, respectivamente, 27 e 30 anos quando Agnon recebeu o Prêmio Nobel em 1966 (mais como autor judeu do que como romancista israelense), distanciaram-se deliberadamente do modelo agnoniano. O único autor que, hoje em dia, reivindica aquela herança é o rabino Haim Sabato, cujos romances repercutem a tonalidade estilística dos textos tradicionais através da voz do narrador, mas não nos diálogos, os quais reproduzem o hebraico falado. A reciclagem secularizada dos textos clássicos da cultura religiosa constitui, em certa medida, uma via sem saída no horizonte literário israelense, talvez porque ela não tenha contribuído verdadeiramente para a modernização da língua.

Conclusão

Embora a prosa de Agnon tivesse se constituído em uma via sem saída na história da língua literária hebraica, é obvio que ela representa uma etapa dialética importante no desenvolvimento do idioma. Como muitos clássicos, Agnon representou um modelo para não ser seguido – na visão dos autores jovens, que o respeitavam, mas, certamente, não o imitaram. Parece que ele esgotou um filão no potencial da literatura hebraica renovada. A secularização que ele efetuou da língua da biblioteca da casa de estudo tradicional é equivalente ao que os representantes da Haskalá fizeram com o hebraico bíblico. E, do mesmo modo que Mendele voltou para as letras hebraicas com a vontade

deliberada de quebrar o muro que isolava o discurso literário hebraico do seu tempo das fontes rabínicas, os autores que se manifestaram após Agnon aspiraram a abrir-se à heteroglossia do discurso vernacular. Contra o monolitismo de Agnon, constituiu-se um novo estilo, não menos eclético do que o estilo de Mendele após 1886. Esse ecletismo influencia até os israelenses que escrevem fora da profissão literária. Hoje, poucos são os israelenses que têm consciência de que a língua da Mishná, tal como foi ilustrada por Agnon, é estilisticamente superior a um estilo pseudobíblico. Então, criou-se uma nova diglossia em que um estilo de escrita pseudobíblico coexiste com um hebraico coloquial que reflete várias influências do passado (ídiche) ou do presente: árabe, quanto ao léxico, e inglês, quanto às estruturas gramaticais (ASLANOV, 2010). O caráter profundamente eclético do hebraico usado hoje dia em Israel e a heterogeneidade que prevalece na nova diglossia remete mais ao estilo eclético de Mendele, escritor bilíngue e portanto hibridizado e hibridizador, do que ao classicismo purista de Bialik e Agnon.

REFERÊNCIAS

- ASLANOV, Cyril. "La langue hébraïque à l'épreuve de la mondialisation: volontarisme glottopolitique et tendance spontanée," in BOZDEMIR, Michel; CALVET, Louis-Jean (eds.), *Politiques linguistiques en Méditerranée*, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 203-215.
- ASLANOV, Cyril. *Sociolinguística de las lenguas judías*. Buenos Aires, Lilmod, 2011.
- BANBAJI, Amir. *Mendele and the National Narrative*. Or Yehuda, Kinneret/ Zmora-Bitan/ Dvir, 2009 (em hebraico).
- BIALIK, Haim Nahman. *Poems*. Ed. HOLTZMAN, Avner. Or Yehuda, Kinneret/ Zmora-Bitan/ Dvir, 2004 (em hebraico).
- HIRSCHFELD, Ariel. "Locus and Language: Hebrew Culture in Israel, 1890-1990," in BIALE, David (ed.). *The Cultures of the Jews: A New History*. Nova Iorque, Schocken, 2002, p. 1011-1060.
- HOSHEN, Dalia. *Agnon: A Saga is (not) a Talmudic Sugja*. Jerusalém, Reuven Mass, 2006 (em hebraico).
- KURZWEIL, Baruch. *Our New Literature – Continuity or Revolt?* 3rd ed. Jerusalém-Tel Aviv, Schocken, 1971 (em hebraico).
- LAOR, Dan, S.Y. *Agnon: A Biography*. Tel Aviv, Schocken, 1998 (em hebraico).
- MENDELE. *Masoets Binyomin Ha-shlishi in MENDELE MOCHER SEFARIM. Geklibene verk*. Nova Iorque, YKUF, 1946, p. 159-252.
- MENDELE. *Masa'ot Binyamin Ha-shlishi in Kol Kitvei Mendele Mocher Sefarim*. Tel Aviv, Dvir, 1956, p. 55-87.
- PELLI, Moshe. *The Struggle for Change: Studies in the Hebrew Enlightenment in Germany at the End of the 18th Century*. Tel Aviv, University Publishing Projects, 1988 (em hebraico).
- RABIN, Chaim. "The Continuum of Modern Literary Hebrew" in ABRAMSON, Glenda; PARFITT, Tudor (eds.). *The Great Transition: The Recovery of the Lost Centers of Modern Hebrew Literature*. Totowa, NJ, Rowman and Allanheld, 1985, p. 11-25.
- SCHOLEM, Gershom. "Dan Miron mera'ayen et Gershom Shalom 'al Shai 'Agnon," in SHAPIRA, Avraham (ed.). *Continuity and Rebellion: Gershom Scholem in Speech and*
- ABERBACH, David. *Realism, Caricature and Bias: The Fiction of Mendele Mocher Sefarim*. Londres, The Littman Library of Jewish Civilization, 1993.
- AGNON, Shmuel Yosef. *Shirah*. Jerusalém-Tel Aviv, Schocken, 1989.
- AGNON, Shmuel Yosef. *Tmol Shilshom in AGNON, Kol sipurav shel Shmuel Yosef 'Agnon*, volume 5. Tel Aviv, Schocken, 1993.
- ALTER, Robert. *Hebrew and Modernity*. Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1994.

Dialogue, Tel Aviv, Am Oved, 1994, p. 65-87 (em hebraico).

SHAVIT, Yaakov. "A Duty to Heavy to Bear: Hebrew in the Berlin Haskalah, 1783-1819: Between Classic, Modern, and Romantic" in GLINERT, Lewis (ed.). *Hebrew in Ashkenaz: A Language in Exile*. Oxford-Nova York: Oxford University Press, 1993, p. 111-128.

Recebido em 19/12/2012

Aceito em 08/02/2013