

Humor e religiosidade em Franz Kafka: Uma análise de Franz Kafka a partir do debate epistolar entre Benjamin e Scholem

Mauro Rocha Baptista

Doutorando em Ciência da Religião - PPGCIR/UFJF/Bolsista da FAPEMIG

Resumo

Para compreender o humor presente nos textos de Kafka iremos perpassar o rico debate epistolar envolvendo o gênio místico-marxista de Walter Benjamin e a postura serena e aplicada aos estudos cabalistas de Gershom Scholem.

Palavras-Chave: Kafka; Mística; Judeus.

Abstract

To understand the present mood in the texts of Kafka we will go to penetrate the rich debate to epistolary involving the genius mystic-marxist of Walter Benjamin and the calm and applied position to the cabalist studies of Gershom Scholem.

Keywords: Kafka; Mystic; Jews.

1. A interpretação teológica como clichê

Para compreender o humor presente nos textos de Kafka iremos perpassar o rico debate epistolar envolvendo o gênio místico-marxista de Walter Benjamin e a postura serena e aplicada aos estudos cabalistas de Gershom Scholem. A amizade

entre estes dois jovens pensadores rendeu uma efusiva troca de cartas, mas o que nos interessa particularmente são dois momentos, o primeiro, em 1934, envolvendo a produção do artigo de Benjamin em homenagem aos dez anos de morte de Kafka, e o segundo, entre 1938 e 1939, quando Benjamin retorna seu pensamento à Kafka para criticar a biografia deste autor feita por Max Brod. Em ambos a tensão entre literatura e teologia está sempre em evidência, permitindo a conclusão de Benjamin pela existência de um humor pouco explorado na crítica kafkiana e que, segundo ele, seria uma chave de leitura fundamental para a compreensão desta tensão.

O embate entre o filósofo e o teólogo começa a se delimitar quando Benjamin entrega a Scholem a cópia manuscrita de seu artigo. Nele se encontra a afirmação: “Há duas maneiras de se errar totalmente com relação aos escritos de Kafka. Uma que consiste na interpretação natural, outra, na sobrenatural: ambas – tanto a interpretação psicanalítica quanto a teológica – descuidam igualmente do essencial”.¹ Significa dizer que o essencial em Kafka não é nem o natural nem o sobrenatural, portanto a interpretação puramente materialista estaria fadada ao fracasso, tanto quanto a insistência em interpretar sua obra a partir do divino ou do sagrado, extremo que leva ao que Benjamin classifica como clichê teológico. A partir desta afirmação, ele começa a desqualificar as leituras teológicas de Kafka, ciente de que elas representam a marca maior da crítica kafkiana nesta época.² Porém, enquanto produz a sua crítica pretensamente a-teológica, Benjamin precisa perpassar por pontos de profunda ligação com a teologia, tais como a origem da lei. Neste sentido se inicia a contraposição de Scholem à generalização que Benjamin produz de que a leitura

teológica da literatura significaria apenas uma queda no lugar comum, e, através desta contraposição, Scholem traça uma revalorização da teologia como método de interpretação. Em carta de 9 de julho de 1934, Scholem afirma que o disparate de Benjamin lhe causa uma grande falta no texto final: “ao excluir a teologia, você foi longe demais e, por assim dizer, jogou fora a criança junto com a água do banho”.³ Para criticar o clichê teológico não é preciso transformar toda leitura teológica em mero clichê. Se a teologia pode desenvolver críticas extremadas, em outro extremo, Benjamin também se esquece do essencial para Kafka, ou seja, a busca de não se guiar por nenhum extremo.

Oito dias depois Scholem repete a mesma crítica destinada a Benjamin: “O mundo de Kafka é o mundo da revelação, embora naquela perspectiva que se volta para o seu vazio, para o nada. Portanto não posso concordar com sua negação deste aspecto, se é que ela deve ser encarada realmente como uma rejeição e não se trata de um mal-entendido, provocado pela sua polêmica com autores como Schoeps e Brod”.⁴ Se se pode pensar em alguma forma de retaliação ao uso da teologia como instrumento de interpretação da literatura, isto só pode ser definido em casos particulares, não como uma generalização. Scholem reafirma a importância da análise teológica da obra de Kafka ressaltando que seu mundo reflete o vazio da revelação, ou a “inexiqüibilidade do revelado”, mas ainda assim se trata de um vazio que está preso à categoria da revelação teológica. Se, em Kafka, a lei não pode ser apreendida pelo herói, este problema está associado à falta da chave de interpretação messiânica, portanto, a uma questão teológica, e não simplesmente burocrática. Esquecer-se disso

é, como adverte Scholem, esquecer de tirar a criança antes de jogar fora a água do banho.

2. Releitura e revalorização da interpretação teológica

Antes desta afirmação Scholem já havia manifestado a disparidade de pensamento que existia entre os dois. Ao analisar a situação da publicação do artigo de Benjamin que deveria acontecer na mesma edição em que seria publicado um poema seu sobre *O processo* a que ele se refere como “pedagógico-teológico”, Scholem confirma que: “vamos contrastar da maneira mais agradável, pois por mais que me sinta totalmente distanciado das citações referentes à interpretação “teológica”, algumas das quais você diz serem ingênuas/idiotas, não obstante estou convencido da legitimidade de um aspecto teológico deste mundo, no qual Deus não apareça”.⁵ Neste trecho Scholem é mais incisivo, haverá um contraste entre a sua poesia “pedagógico-teológica” e o artigo crítico de Benjamin. Novamente impõe a necessidade de se reconhecer o espaço da interpretação teológica, apresentando uma teologia sem aspas, e também sem Deus. Uma teologia que, em seu refinamento, deixa de lado a ingenuidade de crer que a obra kafkiana se destina á salvação dos homens, e a idiotice de associar o poder da burocracia a uma força legitimamente demoníaca.

No poema, que segue anexo a esta carta, Scholem inicia por questionar a distância do Deus que inviabiliza a revelação: “Tão afastados estamos de ti? / Não haverá, ó Deus, / nesta noite nem um sopro / da tua paz, tua mensagem? //

Esvaneceu-se a tua palavra / no vazio de Sion - / ou nem sequer penetrou / nesse reino mágico de aparências”.⁶ Pedagogicamente ele indica que a lei em Kafka só pode ser pensada a partir deste distanciamento teológico. Se um dia a palavra esteve ou não entre nós, este não é o principal problema que devemos nos colocar, a questão primordial é que, hoje ela não consegue se sobrepor ao “reino mágico de aparências” em que vivemos. Neste sentido a crítica de Kafka à nobreza é uma crítica à aparência que se pretende vender como verdade. A espera diante da porta da lei pela chegada do Messias é a espera de que a revelação volte, ou pela primeira vez adentre, no “vazio de Sion”. Limitar esta espera a uma incompreensão lingüística, ou a um sofrimento diante da falta de celeridade por parte da justiça, é retirar de Kafka algo que, para Scholem, lhe é essencial: a perspectiva teológica do vazio da revelação. Scholem conclui o poema com questionamentos em aberto, como é típico da produção kafkiana: “Quem é aqui o acusado? / Tu ou a criatura? / Se alguém te perguntasse / mergulharia no silêncio. // Pode-se levantar tal questão? / Seria a resposta indeterminada? / Ah, teremos de viver ainda assim / até nos inquirir teu tribunal”.⁷ A constatação de que “teremos de viver ainda assim” diante de tantas interrogações sem respostas, é a constatação de que as perguntas não fazem parte de um universo burocrático-racionalista, mas inquirem a uma estrutura superior, a qual não pode ser limitada em uma resposta burocrático-racionalista, mas exige uma proposta poético-pedagógico-teológica, assim como o poema de Scholem e a obra a que ele se refere. O impacto desta exigência contradiz a crítica negligente que Benjamin direciona a toda interpretação teológica de Kafka.

A resposta de Benjamin a estas provocações ocorre em carta do dia 20 de julho, na qual ele analisa o poema de Scholem, manifestando que:

Não apenas reconheço nessa poesia a possibilidade teológica como tal, sem rodeios, como afirmo que meu trabalho também tem amplo lado teológico, embora envolto em sombras. Eu me voltei contra essa insuportável teologia profissional que domina em todos os níveis a interpretação de Kafka até agora – o que você não há de negar – brindando-nos com as manifestações mais arrogantes.⁸

Benjamin se desculpa pelo tom apressado de sua generalização, demarcando que o problema da leitura teológica é quando ela se profissionaliza em um arrogante domínio da verdade. Em si o poema de Scholem, com as aberturas que ele permite, não é abarcado pela crítica feita por Benjamin à teologia. Este poema não é uma teologia profissional, termo como o qual Benjamin parece designar uma tendência apologética da teologia, mas uma investigação de cunho teológico, como também o é seu artigo. Benjamin não tem nada contra o uso investigativo da teologia, seu problema é quanto a precipitação em gerar respostas.

Analisando trechos do poema de Scholem, Benjamin reconhece a similitude entre sua análise filosófica e o procedimento teológico de seu amigo:

Se você escreve: “E teu Nada é a única vivência que lhe restou”, acoplo a minha tentativa de interpretação precisamente neste ponto e digo: Tentei mostrar como Kafka procurou, tateando, a salvação no reverso desse “nada”, no seu forro, se é que posso expressar-me nesses termos. Isto significa que qualquer tipo de superação desse nada, como pretendem os intérpretes da linha teológica em torno de Brod, teria sido um horror para Kafka [!].⁹

Com esta conclusão, Benjamin afirma, explicitamente, que o problema da interpretação teológica está em sua face positiva. Na busca de superar o nada para o qual os heróis de Kafka se direcionam. Tanto no poema de Scholem, quanto em seu artigo, este nada é preservado como um objeto de adoração do herói, mas ele não é transformado em algo real. Os heróis de Kafka devem buscar pela salvação no forro do nada, onde nada podem encontrar. Qualquer tentativa de amenizar o seu sofrimento anunciando uma salvação legítima, seria trair as intenções básicas de Kafka. Assim a teologia profissional de Brod e de seus seguidores não pode ser confundida com a perspectiva implantada por Benjamin e Scholem. Se os primeiros querem dominar a chave de leitura de Kafka anunciando que ele propõe um breviário para a salvação das almas, os segundos se limitam ao texto aporético de Kafka para denunciar o abandono em que nos encontramos. Nesta carta Benjamin começa a reconhecer que esta sua postura é menos marxista que teológica. O forro do nada, não é simplesmente a burocracia da nobreza, mas envolve a lei dessubstancializada enquanto inexiqüibilidade da revelação.

3. O humor em Kafka

O debate reaparece em 1938, quando Benjamin volta a questionar a postura arrogante com que Max Brod, em sua teologia profissional, se apodera da interpretação de Kafka em sua biografia sobre este autor. Segundo Benjamin, Brod força uma intimidade com o autor para obrigar o leitor a crer em sua análise da obra.

Em uma das afirmações mais fortes desta carta Benjamin relaciona Brod ao pietismo: “A intimidade com os santos tem uma certa rubrica na história das religiões, isto é, o pietismo. A posição de Brod como biógrafo é a mais pietista de uma intimidade ostensiva; ou, em outras palavras, a menos piedosa que se possa imaginar”.¹⁰ Brod se relaciona de forma pietista com Kafka porque ignora toda a tensão existente em sua literatura para considerar o autor um sujeito cuja vivência se destina exclusivamente à busca por uma salvação pessoal. Para fugir à ameaça de se fazer uma leitura pietista da obra de Kafka sem abandonar completamente a tendência teológica que a permeia, Benjamin propõe um certo afastamento com relação ao autor. Não é necessário desvendar todos os trâmites da obra kafkiana, melhor é respeitar as sombras que ela produz. “A obra de Kafka é uma elipse cujos pontos centrais e bastante afastados um do outro constituem, por um lado, a experiência mística (que é sobretudo a experiência da tradição - *Kabbala*) e por outro a experiência do homem das grandes cidades”.¹¹ Nesta síntese Benjamin apresenta o fundamento de sua análise teológico-filosófica, a perda de qualquer um dos pontos torna a leitura de Kafka incompleta. Trata-se de uma revisão bastante profunda do argumento apresentado no artigo de 1934. O debate com Scholem levou-o a conclusão de que a teologia é realmente fundamental na análise de Kafka. Se de um lado ele é um homem da cidade, de outro ele é um místico cabalista, e a beleza de sua produção se encontra na mistura destas duas esferas. Sua crítica da tradição é uma crítica feita desde dentro da tradição, assim como a sua crítica da modernidade é interna a ela. Kafka não é o solitário escritor que desvenda as mazelas do mundo, ele é o cidadão que vive estas mazelas e procura no

nada uma revelação, um caminho. Contudo, em sua obra, mesmo uma tal revelação jamais pôde ser alcançada.

Diferentemente de Max Brod, Benjamin não quer ditar o caminho encontrado por Kafka, ele não pode ser tão pouco piedoso a ponto de colocar palavras na boca deste impressionante poeta do absurdo. O pietismo de Brod vê respostas onde existem apenas dúvidas. A postura materialista que caracteriza o Benjamin de 1934, vê apenas dúvidas. A nova postura, respeitando a necessidade de uma interpretação teológica, começa a busca de um caminho entre as tentativas de respostas e a permanência da dúvida. Cerca de oito meses depois desta crítica, Benjamin retorna com novo fôlego ao essencial de Kafka. Se em 1934 ele descreve que tanto a psicologia quanto a teologia perdem o essencial da obra kafkiana, deixando entrever que este essencial está ligado à crítica do mundo, agora ele redefine o que é este essencial: “Cada vez mais me parece que esse essencial em Kafka era o humor”.¹² A teologia investigativa permitiu que Benjamin passasse de um crítico generalista da interpretação teológica de Kafka a um intérprete que, ao respeitar o pressuposto teológico, encontra no humor a essência da obra kafkiana.

Benjamin só consegue encontrar o humor de Kafka a partir de uma investigação que respeita a teologia presente neste texto. É através do seu contato com Scholem que se possibilita esta conclusão, limpando a teologia de suas equivocadas leituras profissionais e pietistas, o que se apresenta diante dos olhos dele é uma estrutura crítica da realidade moderna e da tradição ao mesmo tempo, uma tensão tão forte que só consegue se aplacar mediante o humor que lhe permeia. Kafka não é apenas um

cidadão moderno portador de um racionalismo crítico da tradição, como se poderia supor a partir do texto de 1934, mas também não é apenas um místico cabalista, ou um santo digno de devoção, como a leitura da teologia profissional infere. Ele mistura estas duas posturas antitéticas em um ser tão paradoxal quanto a tensão da sua literatura permite observar. O humor com que lida com este paradoxo não é usado para extinguir a tensão existente em sua ficção, mas como tempero para a caracterização particular de seus textos escritos.

O humor de Kafka está expresso na conclusão a que ele chega após questionar a relação entre a nobreza, representante da religiosidade institucional, e o pequeno partido de oposição, representante da religiosidade negativa. Após desenvolver toda a sua análise da situação das leis, e diante desta rivalidade, ele conclui que:

A rigor só é possível exprimi-lo numa espécie de contradição: um partido que rejeitasse, junto com a crença nas leis, também a nobreza, teria imediatamente o povo inteiro ao seu lado, mas um partido como esse não pode nascer porque ninguém ousa rejeitar a nobreza. É nesse fio da navalha que nós vivemos. Certa vez um escritor resumiu isso da seguinte maneira: a única lei visível e indubitavelmente imposta a nós é a nobreza – e será que queremos espontaneamente nos privar dela?¹³

Toda a discussão que fundamenta o posicionamento negativo dos heróis de Kafka termina com uma dúvida atroz, será que a atividade negativa faz mais sentido que o posicionamento apresentado pela instituição? Será que o sujeito quer de fato arcar com as conseqüências de ver a lei se esfacelar e ter que compor uma nova estrutura? Como o céu, que ao existir, nega a possibilidade dos corvos como seus destruidores, a lei nega, por sua simples existência, a possibilidade de produção efetiva por parte do

herói. Se a nobreza não faz sentido tampouco o herói consegue fazê-lo. Portanto, mesmo que sem sentido, esta nobreza existe, e com sua existência nega a possibilidade plena da negação. Ao místico moderno resta o reconhecimento humorado desta realidade imutável, na qual vivemos como que sobre o fio da navalha.

Logo após a sua afirmação da essência humorada de Franz Kafka, Benjamin descreve e delimita este humor dos limítrofes textos de kafkianos:

Naturalmente ele não era um humorista. Era, isso sim, um homem cujo destino foi topar com gente que fazia do humor uma profissão: palhaços. Especialmente a *América* é uma grande palhaçada. E no que concerne à amizade com Brod, tenho a sensação de estar prestes a descobrir a verdade ao dizer o seguinte: Kafka, como Laurel, sentia a incômoda obrigação de procurar o seu Hardy – e esse era Brod. Seja como for quem *conseguiu descobrir o lado cômico da teologia judaica* teria em suas mãos a chave para entender Kafka. Houve alguém assim, ou você teria a coragem de ser essa pessoa?¹⁴

O humor que está na essência da literatura kafkiana não se trata exclusivamente da palhaçada explícita de *América*, mas do “lado cômico da teologia judaica”. Da comicidade que pode existir ante a espera da revelação do nada. Da comicidade de esperar o Messias sem querer se privar do jugo da nobreza. Da comicidade de ser um Laurel, mas de precisar de um Hardy. É neste tipo de humor que enquadramos esta última forma de religiosidade, a religiosidade inerente ao texto de um autor que reconhece o “lado cômico da teologia judaica”, e através deste reconhecimento compõe a sua literatura.

5. O humor negro e a interpretação teológica

No mesmo ano em que Benjamin envia esta carta, o surrealista André Breton lança a sua *Antologia de humor negro*, na qual o termo é definido. Segundo Breton o humor negro possui características próprias que o distingue da comicidade genérica, para ele:

O humor negro é demarcado por muitas coisas, tais como a asneira, a ironia cética, o gracejo sem importância... (a enumeração seria longa), mas ele é por excelência o inimigo mortal do sentimentalismo que mantém um ar perpétuo de agonia – o sentimentalismo sempre sobre o fundo azul – e de uma certa fantasia de curta duração, – a qual freqüentemente se faz passar por poesia, que persiste em vão à desejar submeter o espírito à seus artifícios caducos, e, sem dúvida, não mais por muito tempo, à levantar sobre o sol.¹⁵

O principal ponto que diferencia o humor negro das outras formas de humor é a rivalidade que aquele tem com a realidade fantasiosa e sentimentalista que lhe é externa. Nem todo humor é destrutivo como o humor negro se pretende. Trata-se de um humor sem meias palavras, determinado a destruir a realidade fantasiosa. Seu método de destruição é o da asneira, do gracejo, mas, sobretudo o da ironia cética. Estas formas de humor têm como pretensão maior retirar o pano de fundo azul que tranqüiliza o sujeito que se encontra diante do absurdo do mundo. Uma alienação que pode se encontrar nas explicações da instituição, como no sentimento de dever cumprido por parte do herói. Um pano de fundo que camufla a realidade e apazigua os ânimos.

Este método é bem conhecido da literatura brasileira, primeiro com a postura crítica do realismo de Machado de Assis que alerta ironicamente: “Somente não debes empregar a ironia, esse movimento ao canto da boca, cheio de mistérios, inventado por

algum grego da decadência, contraído por Luciano, transmitido a Swift e Voltaire, feição própria dos cépticos e desabusados”.¹⁶ O sorriso de canto de boca é a arma daquele que compreende os limites do seu conhecimento. Não podendo investir em uma verdade plena o céptico sorri, de forma desabusada e cheia de mistérios. Sendo assim ele desmascara os artifícios caducos com que a fantasia tenta submeter o espírito. Em seu sorriso misterioso o céptico desarma tanto a alienação da religiosidade institucional, quanto a pretensão da religiosidade negativa. Nesta luta contra as fantasias de fundo azul, o humor negro age dentro de seus próprios limites, como designa outro literato brasileiro, o humorista Millôr Fernandes que em um de seus Hai-kais afirma: “O céptico sábio /sorri / só com um lábio”.¹⁷ A sabedoria do céptico, assim como a do humor negro, está em reconhecer que mesmo o seu riso tem limite, não pode ser um ato escancarado, mas deve reconhecer a sua responsabilidade com as tramas que causam o sorriso. Mesmo diante desta proximidade com a ironia céptica, o humor negro consegue ser mais destrutivo. Nesta ação o sábio sequer sorri com um lábio, ou com o canto de boca, ele apenas permite o estremeamento dos músculos ante a impossibilidade de se satisfazer com o fundo azul que é vendido pela instituição, e nem com a negação sentimentalista promovida pelo herói. Este humor, mais faz pensar que propriamente rir. Assim é que Kafka se transforma em um humorista através da leitura surrealista de Breton.

Na antologia de Breton, Kafka é incluído com o seguinte argumento:

Nenhuma obra milita tanto contra a admissão de um princípio exterior soberano quanto aquela que pensa: “O homem tem sido capaz de dizer o

que põe na marmita de Kafka. Nela cozinha minuciosamente um caldo tenebroso de angústia, mas o humor faz ir pelos ares a tampa em um assovio que traça pelos ares fórmulas cabalistas em letras azuis”.¹⁸

O universo tenebroso de Kafka explode, não por conta da angústia da religiosidade negativa, mas pelo humor inerente à estrutura da teologia cabalista que tempera a sua literatura. É nas letras azuis que transbordam da panela de pressão que é a marmita kafkiana, que pretendemos ler a última forma de religiosidade que identificamos nos textos de Kafka. Este azul das letras cabalistas de Kafka, não serve mais para a tranqüilidade, mas ainda se quer azul, ainda quer se apresentar como uma proposta de religiosidade, intranqüila, mas humorada. Aquilo que sobra, que ultrapassa gratuitamente o texto, é o que podemos demarcar como o humor de Kafka diante da realidade absurda do mundo.

Referências Bibliográficas

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. A teoria do medalhão. In:_____. *Contos* : uma antologia, volume II. São Paulo : Cia das Letras, 2001.

BENJAMIN, Walter. Franz Kafka: No décimo aniversário de sua morte. In:_____. *A modernidade e os modernos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva, 1993.

BRETON, André. *Anthologie de l'humour noir*. Paris : Jean-Jacques Pauvert, 1966.

FERNANDES, Millôr. *Hai-Kais*. Porto Alegre: L&PM, 2007.

KAFKA, Franz. Sobre a questão das leis. In:_____. *Narrativas do espólio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

¹ BENJAMIN, Walter. Franz Kafka: No décimo aniversário de sua morte. In: _____. *A modernidade e os modernos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 93.

² Dentre estas interpretações Benjamin cita: Schoeps, Bernhard Rang, Groethuysen e Willy Haas, todos são bastante influenciadas pela biografia de Kafka, muitas delas pelo contato direto com o autor, outras pela interpretação direcionada por Max Brod. Todas com a segurança de possuírem a verdade do autor que não poderia ser encontrada em outra parte. Em 19 de abril de 1933, Benjamin se direciona a Scholem afirmando que a produção destes autores mais vela que desvela, e isto, segundo ele, propositadamente, pois: “não haveria nada mais típico para o anjo que guarda a parte destruída da obra de Kafka, do que esconder a sua chave num monte de estrume” (BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva, 1993, p. 65 - carta 19).

³ BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva, 1993, p. 367 (em anexo, continuação da carta 57 encontrada posteriormente à primeira publicação).

⁴ BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva, 1993, p. 177 (carta 58 de 17/07/1934).

⁵ BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva, 1993, p. 367 (carta 57).

⁶ BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva, 1993, p. 175 (carta 57).

⁷ BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva, 1993, p. 176 (carta 57).

⁸ BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva, 1993, p. 179-80 (carta 59). Nesta carta Benjamin se lamenta pelas deficiências da comunicação à distância, uma vez que ele só recebeu a primeira carta crítica de Scholem 11 dias depois de sua produção, tempo suficiente para que Scholem escrevesse outra carta, antes que ele pudesse se explicar melhor sobre seu posicionamento frente à análise teológica da literatura.

⁹ BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva, 1993, p. 180 (carta 59).

¹⁰ BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva, 1993, p. 298 (carta 109). Nesta carta, dividida em duas partes, Benjamin critica Brod em uma primeira parte e apresenta a sua própria postura em uma segunda, posteriormente houve a intenção de conseguir algum contrato para a produção de uma crítica à biografia de Kafka escrita por Brod, esta carta deveria servir de mostra inicial dos argumentos de Benjamin, este projeto, porém jamais foi realizado.

¹¹ BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva, 1993, p. 301 (carta 109). A partir desta afirmação Benjamin começa a compor a sua interpretação de Kafka à qual voltaremos a tratar nos próximos itens desta tese.

¹² BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva, 1993, p. 327 (carta 117 de 04/02/1939).

¹³ KAFKA, Franz. Sobre a questão das leis. In: _____. *Narrativas do espólio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 125.

¹⁴ BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva, 1993, p. 327 (carta 117) Laurel e Hardy são o Gordo e o Magro.

¹⁵ BRETON, André. *Anthologie de l'humour noir*. Paris : Jean-Jacques Pauvert, 1966, p. 16.

“*L'humor noir est borné par trop de choses, telles que la bêtise, l'ironie sceptique, la plaisanterie sans gravité... (l'énumération serait longue), mais il est par excellence l'ennemi mortel de la sentimentalité à l'air perpétuellement aux abois – la sentimentalité toujours sur fond bleu – et d'une certaine fantaisie à court terme, qui se donne trop souvent pour la poésie, persiste bien vainement à vouloir soumettre l'esprit à ses artifices caducs, et n'en a sans doute plus pour longtemps à dresser sur le soleil*”. Segundo o próprio autor no prefácio da edição definitiva de 1966 (após a primeira edição de 1939 houve ainda uma segunda edição revisada em 1947) a importância desta obra é demarcada pelo surgimento deste conceito, antes dela o termo humor negro não fazia sentido (*Qu'il suffise de rappeler qu'à son apparition les mots "humour noir" NE faisaient pas sens (quand ils ne suggéraient pas une forme de raillerie qui serait propre aux "négres")* p. 5)

¹⁶ ASSIS, Joaquim Maria Machado de. A teoria do medalhão. In:_____. *Contos* : uma antologia, volume II. São Paulo : Cia das Letras, 2001, p. 337.

¹⁷ FERNANDES, Millôr. *Hai-Kais*. Porto Alegre: L&PM, 2007, p.47.

¹⁸ BRETON, André. *Anthologie de l'humour noir*. Paris : Jean-Jacques Pauvert, 1966, p. 334.

“Nulle oeuvre ne milite tant contre l'admission d'un principe souverain extérieur à celui qui pense: “C'est l'homme a-t-on pu dire, qui bout dans la marmite de Kafka. Il y mijote minutieusement dans le bouillon ténébreux de l'angoisse, mais l'humour fait sauter le couvercle en sifflant et trace dans l'air en lettres bleues des formules cabalistiques””. Para sua antologia Breton seleciona algumas passagens de *A metamorfose* (1912), além de dois pequenos relatos: *O cruzamento* e *A ponte* (ambos de 1917).