

O tema da jornada em Aharon Appelfeld e Meir Shalev

The theme of the journey in Aharon Appelfeld and Meir Shalev

NAAMA SILVERMAN FORNER

Doutora em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

RESUMO Nesse artigo, pretende-se traçar o tema da jornada e sua singularidade na literatura israelense contemporânea. Para isso, são analisados dois romances de dois autores muito diferentes, Aharon Appelfeld e Meir Shalev, e, assim, busca-se mostrar as trajetórias possíveis do tema na literatura hebraica. Também é abordado, brevemente, o contexto histórico judaico que gerou essas trajetórias: na obra de Appelfeld, o Holocausto e as personagens errantes que estão em busca constante de algum mundo perdido; na obra de Shalev, o retorno sionista para a terra de Israel no começo de século XX, um acontecimento que ilumina as viagens dos pioneiros com luz mitológica.

PALAVRAS-CHAVE Aharon Appelfeld; Meir Shalev; Literatura Israelense; Jornada.

ABSTRACT This article aims to trace the theme of the journey and its uniqueness in contemporary Israeli literature. For this purpose two novels by two very different authors are analyzed – Aharon Appelfeld and Meir Shalev – in an attempt to show the possible trajectories of the subject in Hebrew literature. The Jewish historical context that generated these trajectories is briefly discussed: in the works of Appelfeld, the Holocaust and wandering characters who are in constant search of a lost world; in the work of Shalev, the Zionist return to the land of Israel in the early 20th century, an event that illuminates the journeys of the pioneers with mythological light.

KEYWORDS Aharon Appelfeld; Meir Shalev; Israeli Literature; Journey.

O TEMA DA JORNADA É FREQUENTE NA LITERATURA EM GERAL, SEJA UMA JORNADA de aventura, de um herói que sai em busca de seu destino, ou uma jornada intrínseca de busca emocional de identidade. Porém, observando a história do povo judeu, nota-se que o estabelecimento desse povo foi iniciado com uma jornada, aquela do patriarca Abraão, e que, depois, durante muitos séculos, torna-se uma história de exílios, errâncias, migração e procura de refúgio. Sendo assim, é de se esperar que a literatura desse povo possa refletir o tema da jornada de forma única. Nesse artigo, analisarei dois romances de dois autores bastante diferentes: Aharon Appelfeld e Meir Shalev. As diferenças entre eles são dadas pela geração a que pertencem, pelo continente onde nasceram e pela experiência de vida de cada um deles.

A obra de Appelfeld continua, de alguma forma, a tradição literária do herói desenraizado, que nasceu na Europa, absorveu sua cultura e já não tem ligação verdadeira com o mundo judeu tradicional. Mas ele não consegue achar substituição no mundo europeu e, por isso, ele “está balançando entre dois mundos (...) sem possibilidade de pertencer, desconectado, desesperado, desenraizado” (GUVRIN, 1985, p. 19). Essa situação se expressa muitas vezes na literatura hebraica, principalmente na literatura do começo do século XX, através de um herói errante, que vaga pela terra, atormentado e sem rumo.

A obra de Meir Shalev focaliza-se no movimento sionista, que já tem rumo e destino claros: o movimento de retorno à terra prometida, a terra de Sion. Todo o drama desse momento histórico, que conduziu à criação do Estado de Israel em meados do

século XX, detém-se nas jornadas dos judeus da diáspora para a terra de Israel. Tais viagens provocam neles um sentimento de laço firme com seus antepassados arcaicos, bíblicos, pessoas fortes e determinadas que andaram no deserto, conquistaram e herdaram a mesma terra.

Aqui discutiremos os dois tipos de viagem nos romances *Expedição ao inverno*, de Aharon Appelfeld, e *O beijo de Esaú*, de Meir Shalev.

Aharon Appelfeld nasceu em 1932, em Czernowitz, Bucovina. Filho único, sua língua materna foi o alemão, a língua dos judeus da área controlada pelo Império Austro-Húngaro. Os pais foram assimilados, mas os avós maternos eram judeus conservadores – nas visitas à aldeia deles, Appelfeld costumava ir à sinagoga com o avô. Poucas semanas após a eclosão da Segunda Guerra Mundial, a mãe foi assassinada na rua, enquanto ele e o pai foram deportados para um gueto e, mais tarde, levados a pé até um campo de trabalho na Transnístria. Appelfeld tinha, então, apenas oito anos. Algum tempo depois, já separado do pai, ele escapou do acampamento e ficou perambulando nos bosques durante dois anos. Quando chegou a Israel em 1946, com quinze anos, ele frequentou uma escola agrícola. Após o serviço militar, começou a estudar literatura hebraica e ídiche na Universidade Hebraica de Jerusalém, obtendo os graus de bacharel e mestre.

Em muitas obras de Aharon Appelfeld, aparece algum tipo de viagem que reflete as tendências que influenciaram e moldaram a sociedade judaica nas áreas dominadas pelo Império Austro-Húngaro. Judeus que viveram nesse império, especialmente moradores de grandes cidades, foram influenciados pela cultura alemã, uma vez que essa cultura era, para eles, uma representação de modernidade, progresso e iluminação.

Essa abordagem cria o desejo de assimilação

como expressou Appelfeld em entrevista concedida a Nancy Rozenchan:

Eu vinha de uma família assimilada que acreditava no progresso, que o mundo avançava para o bem. (...) havia o símbolo do bom e do belo, a literatura alemã era a melhor literatura, a língua alemã era a mais bonita, Viena e Berlim, as cidades importantes. (ROZENCHAN, 1999, p. 130)

Para esses judeus, os germanizados, que adotaram perspectiva racional e cética, a fé de seus antepassados foi vista como um conjunto de superstições, inadequadas para o mundo moderno que busca progresso científico. Contudo, nas áreas interiores, em aldeias remotas e nas montanhas, continuou a vida religiosa judaica, em forma parecida à do *shtetl* da Europa oriental. Esses judeus continuaram a ver, no passado, o modelo bíblico da redenção messiânica e, portanto, viam a si mesmos como exilados cuja esperança de sair do exílio decorre diretamente da fé e da adesão à Tora de seus antepassados.

As viagens dos heróis literários de Appelfeld são viagens entre estas duas opções opostas no judaísmo: algumas são viagens de fuga e distanciamento da família tradicional, em uma tentativa de assimilar e absorver a sociedade germanizada; outras são viagens de volta às raízes da fé baseada na religião e até mesmo na mística. Essas viagens refletem o “conflito não resolvido entre o apego à tradição religiosa judaica, de um lado, e o desejo de integração na cultura austro-germânica, de outro (...)” (KRAUSZ, 2011, p. 241). O conflito é constante e eterno, e nenhuma das trajetórias pode ter conclusão bem sucedida nestes países da Europa Central, às vésperas da Segunda Guerra Mundial. Talvez por isso este tema da jornada se repita na obra de Appelfeld, porque se trata de uma viagem sem fim,

que descreve a sensação de perda do sentido de uma terra estável e sólida sob os pés dos judeus nesses países. Sendo assim, como aponta Luis Krausz, encontraremos “desvario de personagens atormentados pelo desaparecimento do solo sob seus pés, reiterado em tantos dos romances austro-húngaros de Appelfeld (...)” (KRAUSZ, 2013, p. 79).

No romance *Expedição ao inverno*, a viagem de um grupo de judeus inicia-se no fim do livro. Portanto, essa viagem não tem fim, assim como não tem destino geográfico claro. Ela tem um propósito: escapar do perseguidor nazista. E a forma de sua organização é análoga ao retorno às tradições do passado e às viagens de retorno sionista. Esse tipo de jornada, uma jornada de retorno ao lar ancestral e ao estilo de vida puro e simples, é típica em Appelfeld. Voltar à simplicidade do passado e à natureza também implicam tendências ideológicas do movimento sionista.

O romance *Expedição ao inverno* está ambientado num hotel nas Montanhas dos Cárpatos, localizado numa pequena cidade cujos habitantes são, em sua maior parte, judeus. Os hóspedes do hotel são judeus ricos, educados, avançados, que vieram de grandes cidades porque a tentativa de se assimilarem fez com que eles sofressem de melancolia, depressão que ocorre devido à sensação de vazio e à falta de sentido. Eles colocam suas esperanças de cura no retorno à natureza, na beleza da região e no ar fresco e, especialmente, no homem milagroso que ali vive, uma personagem que alega que sua bênção teria o poder de curar o sofrimento. No processo, as sombras de guerra estão se aproximando e estão ameaçando mais e mais os moradores da cidade e do hotel. A culminação desse processo ocorre quando a polícia local, acompanhada por alguns oficiais nazistas, procura confiscar os animais de negociantes de gado. Os negociantes de gado são representantes especiais do ju-

daísmo tradicional: eles não são *maskilim* (iluminados) e mantêm a tradição de seus antepassados. Mas são homens habitualmente fortes, capazes de proteger seus interesses com braço firme; não são homens de palavras. Eles raramente falam, e sua fala é diferente e estranha. Quando esses judeus, fortes e silenciosos, são colocados em uma situação difícil, eles não escolhem a opção judia típica de evitar qualquer conflito, na esperança de que isso os salvaria. Ao contrário, estão prontos a tomar medidas: retiram armas escondidas com antecedência e matam todos os representantes da lei. Após este evento, torna-se claro para todos que as negociações, subornos e afins não seriam capazes de salvá-los. Eles devem, portanto, escapar. Começam as preparações para viagem: eles se põem a construir de trenós, juntar equipamento e organizar toda a comunidade local. Expirada a furiosa tempestade de inverno, eles partiriam enfim para as montanhas, fugindo, mas, ainda assim, senhores do seu destino. Ainda que tensos e ansiosos, estariam ativamente lutando por suas vidas em vez de esperar passivamente o terrível destino.

Evidencia-se aqui que esta jornada reflete a ideologia sionista de antítese da passividade da diáspora, que valoriza a ação, não a fala e as palavras, além do desejo de construir uma sociedade capaz de suprir suas próprias necessidades sem depender de fatores externos e governos estrangeiros:

Estamos sedentes de vida verdadeira e de vida judaica. De agora em diante, não somos mais prisioneiros nem pobres, mas cada um contribuirá de acordo com suas capacidades e receberá de acordo com suas necessidades. (APPELFELD, 2011, p. 215).

Essa viagem, de muitas maneiras, é uma jornada de suicídio, pois, sob a neve do inverno nos

Cárpatos, um grande grupo de judeus, incluindo mulheres, crianças, idosos e doentes, notam a aproximação sempre progressiva do exército nazista. Porém, a viagem de excursão no fim do romance acaba por criar uma possibilidade de esperança.

Dentro das narrativas da viagem de sobrevivência e das tentativas de regressar à casa presentes nos livros de Appelfeld, existe a narrativa de outra viagem que atravessa os limites entre biografia e ficção. Esta é uma viagem em busca da língua, das palavras hebraicas e da capacidade de expressar verbalmente a história do Holocausto e de suas vítimas.

O protagonista da *Expedição ao inverno*, que é também o seu narrador, é um garoto gago chamado Kutu. A deficiência do personagem torna-o um menino excepcional, diferente de todos os outros, e o coloca em situações cotidianas nas quais não consegue reproduzir seus pensamentos com palavras. As palavras que correm em sua cabeça são impossíveis de soar, e o esforço de pronunciá-las o faz sentir sufocado:

Desde aquele dia em que Hanna contou para mim que reza para Deus, vejo Deus ao lado da árvore da acácia que há no quintal, e me parece que Ele me olha e tenta consertar o defeito da minha fala. Às vezes me parecia que o defeito era muito pequeno e que com um movimento simples seria possível repará-lo; porém, na maioria das vezes, quando me esforço e tento fazer as palavras saírem da minha boca, sinto que os canais da fala estão obstruídos. Esse esforço só me causa dores. (APPELFELD, 2011, p. 20).

Por não ter palavras, Kutu confia mais e mais em sua força física. Ele alivia a raiva, frustração e ansiedade, correndo ao redor da montanha, jogando futebol e fazendo treinamento físico. Repetidamente, expressa sua esperança de que, na ausência

de palavras, sua salvação seria o aumento de sua força muscular. Ele sonha com o dia em que poderá chegar à cidade vizinha, Czernowitz, e jogar futebol no seu time, "Spartacus". Apesar de suas dificuldades, Kutu supera seus medos e junta dinheiro para poder ver o homem milagroso, esperando que ele o ajude a libertar as palavras presas em sua garganta.

O silêncio me envolvia. Senti que o velho se inclinava em minha direção, como se quisesse auscultar meus órgãos internos. Seu rosto fechado estava tenso e suas pálpebras, trêmulas. Subitamente ele abriu a boca e disse: "Todas as manhãs, quando os judeus se levantam para rezar, você deve escrever, com letras bem nítidas, num caderno, o primeiro verso da reza da manhã. Na hora da reza da tarde, registre no mesmo caderno o primeiro verso da reza da tarde, e também na reza de anoitecer faça assim. Faça dessas escritas um compromisso fixo, de manhã, à tarde, à noite. Esforce-se para escrever com letras legíveis e preste atenção para não faltar nenhuma letra. Assim suas rezas vão se juntar às rezas da comunidade de Israel". Depois de uma pausa, ele complementou: "Conserve o caderno num lugar limpo." Suas pálpebras se abriram muito e puseram uma linha vermelha, ele levou a mão à minha cabeça (...). (APPELFELD, 2011, p. 70)

A força física é uma espécie de substituição. O caminho do judeu, como está implícito na fala do homem milagroso, é a reza, a oração. Apenas aqueles que não podem orar precisam de força física. De acordo com este ponto de vista, qualquer oração ou escrita de letras hebraicas aproxima a redenção de Israel. Um jogador de futebol não fará uma contribuição significativa para a comunidade de Israel, mas sim aquele que pode usar as palavras hebraicas.

Na segunda vez em que Kutzy visita o homem milagroso, ouvimos, juntamente com ele, as instruções dadas para outra pessoa: copiar os primeiros versos das orações. Parece-nos, portanto, que o homem milagroso diz a todos a mesma coisa, e então surge uma suspeita de que talvez suas bênçãos não sejam tão significativas. Quando Kutzy entra, espera-se ouvir as mesmas instruções dadas a ele pela última vez. Mas o homem nos surpreende:

(...) ele se voltou para mim e disse: “*Mosché Rabeno*, o pai dos profetas, era gago como você. Ele, que trouxe para nós dos céus os Dez Mandamentos e a *Torá* inteira, era gago. Todo judeu gago tem uma pequena parte do pai dos profetas. Isso não é um defeito terrível, e sim uma vantagem, da qual é preciso cuidar, se você cuidar dessa vantagem Deus dará a você uma mão fiel para escrever. Você precisa saber, meu filho, que há uma *Torá* escrita e uma *Torá* falada. Você será ligado com a *Torá* escrita. Você não é um homem de palavras. Você será ligado às letras e delas absorverá vitalidade.” O homem milagroso colocou sua mão sobre minha cabeça e me abençoou, murmurando. Fiquei assombrado e não me mexi. (...) O toque da mão do homem milagroso fez meu corpo estremecer e, por algum tempo, fiquei sentado debaixo da árvore ao lado do café, trêmulo (APPELFELD, 2011, pp. 133-134).

Aqui, creio eu, é o clímax da história, um ponto de virada sensacional no mundo do Kutzy, que tem uma enorme importância para ele. A fala do homem milagroso e não é vista como mera forma de incentivo. A comparação da sua gagueira à gagueira de Moisés, o líder e profeta, deixa Kutzy profundamente emocionado porque isso revela para ele a sua verdadeira predestinação: ser um escritor. Não será a força física o modo de compensar suas

dificuldades de falar, e não será por seu poder muscular que ele se expressará neste mundo, mas sim através de palavras, através de língua, instrumento que a princípio o prejudicava e que ele acreditava estar ausente.

A gagueira tem um significado amplo e profundo na vida de Appelfeld e reflete o caos linguístico que o levou para um estado em que ele praticamente não tinha nenhuma linguagem. A experiência de refugiado, sem lar e sem língua, é central na vida de Appelfeld. Nos primeiros anos de sua infância, ele viveu num ambiente permeado por várias línguas. Por outro lado, no decorrer da guerra, este menino, que não terminou nem a primeira série, ficou, às vezes, na mais completa solidão, sem falar com ninguém. Com o término do conflito, continuou a vagar, comunicando-se em novas línguas: primeiramente, em russo com os soldados do exército soviético; em seguida, em vários idiomas, com pessoas que encontrou num campo de refugiados na Itália; por fim, teve que aprender hebraico quando chegou a Israel. Tudo isso fez com que o jovem Appelfeld sentisse grande necessidade de achar sua própria língua – uma língua com a qual ele conseguisse descrever suas experiências, em que encontraria as palavras certas para expressar suas memórias.

A falta de linguagem como modo de expressão na obra de Appelfeld esta formulada, várias vezes, por meio da aproximação do ser humano à existência animal. Em *Expedição ao inverno*, o menino que deseja ser um jogador de futebol seria rápido e forte como uma pantera. Os negociantes de gado, silenciosos e fortes, passam suas vidas em estreita proximidade com os animais.

Nesses exemplos, as imagens dos animais estão ligadas com força e poder. Porém o oposto se manifesta na sua autobiografia, *Sipur chaim* (Uma história de vida), na qual Appelfeld descreve sua

própria luta quando criança para sobreviver durante os anos da guerra. Fugindo e escondendo-se nas florestas, a falta de linguagem está ligada à existência animal: ele se sentia como um animal caçado, pequeno e fraco, que se dobra, rasteja, encolhido e escondido nas profundezas das tocas: “Se encontrarmos uma toca rastejaremos para dentro dela” (APPELFELD, 1999, p. 160). No caminho, ele encontra uma mulher que tenta encorajar uma criança a fugir, mas a mulher fala com ele “como se ele não fosse uma criança, mas um filhote de cachorro.” (APPELFELD, 1999, p. 47).

A autoimagem de um animal, sem dúvida, afetou o desenvolvimento da linguagem do autor. Como animal que se voltou para sua sobrevivência, o uso da linguagem, bem como a necessidade de se expressar em palavras, ficaram muito reduzidos. Portanto, quando era possível voltar a falar depois da guerra, o escritor enfrentava dificuldades. A experiência intensa da guerra, incorporada nele, está ligada aos instintos animais e ao silêncio. Em seus sonhos, mesmo anos após a guerra, expressou essa relação entre animais e a língua de forma invertida: “no sono eu estava viajando com um comboio de refugiados, todos gagos, e apenas os animais, cavalos, vacas e cães ao longo da estrada falavam fluentemente” (APPELFELD, 1999, p. 102).

A necessidade de contar a história aumenta ainda mais quando a dificuldade de fazê-lo é maior. A experiência do Holocausto é, por um lado, a causa da problemática linguística de Appelfeld e, por outro lado, provavelmente, aumentou nele o desejo de transcrever seus eventos e horrores.

Outra dificuldade decorre da problemática de expressar em palavras acontecimentos cujo horror e terror estão além das palavras. Como pode o refugiado, o imigrante que não tem língua, cuja experiência básica de vida é indizível, descrever todo aquele horror e dor. O menino Appelfeld encontrou um

comerciante judeu na costa da Itália que expressou isso pelo movimento da sua magra mão, dizendo: “O que há para dizer” (APPELFELD, 1999, p. 161).

Appelfeld aponta também para o fato de que a memória, essencialmente, não é verbal. A memória é sensorial. Suas memórias da época da guerra, da fuga, o medo, a fome, a vagueação, são a fonte da história. Mas essas memórias não estão armazenadas em sua mente como palavras, mas sim como cheiros, movimentos, cores e formas.

A oração que representa a conexão com o mundo do judaísmo e da crença surge, para Appelfeld, na forma das palavras hebraicas, opção sublime e desejável para expressar sentimentos profundos a partir da língua hebraica fluente e poética. Então, ele, cujos pais tinham tendências de assimilação, está ansioso para aprender a oração. Enquanto Kuty tem dificuldades de rezar por causa da sua gagueira e de sua estranheza com a escrita, o refugiado Appelfeld, que queria aprender as orações, foi rejeitado pelos outros refugiados adultos com desculpas e ameaças, e, além disso, o homem que finalmente concordou em ensiná-lo agrediu-o a cada erro cometido até que lhe parecesse que “ele me bate para enraizar dentro de mim qualquer desejo de orar” (APPELFELD, 2011, p. 78).

A necessidade de encontrar uma linguagem pessoal, uma língua que ele poderia dominar por completo e expressar seu mundo e suas experiências, vai se formulando e se realizando com o ato de escrever. Talvez, com cada romance publicado, aproxime-se do fim de uma longa jornada. O autor pode chegar, pelo menos por um momento, à casa.

Appelfeld é um escritor muito prolífico. Seu primeiro livro foi publicado em 1962, quando ele tinha 30 anos. Nos 50 anos seguintes, ele nunca parou de escrever e publicou em média um livro por ano, todos lidando com o Holocausto. Há, nesta escrita, mais do que um desejo criativo. Exis-

te nela, essencialmente, uma espécie de adesão religiosa. O autor dedica-se ao ato de escrever. A escrita em si é a sua jornada, uma jornada que não tem fim para a língua perdida, para as palavras que contarão a história, que revelarão o que aconteceu, e o significado de tudo isso. A dedicação a esse destino de se tornar um escritor é uma missão sagrada de falar por aqueles que não têm linguagem: os mudos, os gagos e os mortos.

Em *Expedição ao inverno*, às ordens dos oficiais alemães, a antiga sinagoga foi aberta e revelou uma rica biblioteca judaica. A citação a seguir põe em evidência, novamente, o conflito entre as duas tendências opostas que existiram entre os judeus da diáspora.

Drucker disse: “Eu contei dois mil livros. É uma pena que sejamos ignorantes e não saibamos lê-los; que cultura rica!” Nem todos concordaram com ele. Houve alguns que disseram: “Essa é uma cultura que desapareceu do mundo, e é bom que tenha desaparecido. É melhor que os judeus estudem medicina, direito e engenharia” (APPELFELD, 2011, p. 164).

O retorno sionista à terra de Israel, o retorno pioneiro, trouxe à literatura outro tipo de viagem. Uma configuração dela será encontrada no romance *O beijo de Esaú*, de Meir Shalev.

Meir Shalev nasceu em 1948, em *Nahalal*, primeiro *moshav*² de Israel, onde também cresceu. Mais tarde, mudou-se para Jerusalém, onde vive até hoje. Depois de estudar psicologia na Universidade Hebraica, Shalev tornou-se conhecido como produtor e moderador de programas de rádio e TV. Ele também é um colunista regular na imprensa israelense, em particular para o jornal *Yedioth Ahronoth*. Seus romances foram *best-sellers* no exterior, bem como em Israel. Além disso, escreveu livros de não-ficção e muitos livros infantis.

Meir Shalev, que começou a escrever no final dos anos de 1980, pertence à geração pós-moderna, mas, ainda que esta seja influenciada pelas características do pós-modernismo em muitos aspectos artísticos de sua configuração, ocultam-se, por trás dela, tendências modernistas óbvias, de busca de sentido e de complexidade.

A infância num assentamento cooperativo de agricultores pioneiros, muito idealistas e zelosos em sua vocação de realizar os valores socialistas e sionistas, tem grande impacto na obra de Shalev, e quase todos os seus romances descrevem esse tipo de vida e as personagens dos pioneiros, que estão representados com algum teor mitológico.

As ondas de imigração, que são resultado direto do nacionalismo sionista moderno, arregimentam para as suas necessidades o mito antigo, bíblico, como força motriz. Esse mito do retorno é configurado no romance *O beijo de Esaú* pelo tema da viagem. A narrativa é exuberante no que tange às viagens para a terra de Israel e às viagens no interior dela, relacionadas também à ideia do retorno histórico, dramático, sionista.

O versículo bíblico “Restaura-nos para Ti, Senhor, para que retornemos; renova os nossos dias como já foram outrora” (*Lamentações* 5:21) resume bem, no entender de Yoseph Salmon, a aspiração sionista de retorno não apenas à terra de Israel, mas também ao seu passado; o passado da antiguidade é percebido como um todo completo e retificado, ao passo que “o presente é um período de tempo falho” (SALMON, 2004, p. 207). A última parte do versículo “renova os nossos dias como já foram outrora”, transforma-se, no sionismo, numa expressão mítica da aspiração de que o “mesmo território no qual os judeus não vivem, mas do qual estão convictos ter lhes sido prometido, é a sua terra natal e nele reviverão a sua nacionalidade” (SALMON, 2004, p. 208). Por conseguinte, o

conceito de retorno tem um caráter mitológico e utópico, portador do significado de um retorno a um mundo mais perfeito.

O beijo de Esaú é uma saga familiar que traz a história de quatro gerações da família Levi. Michael Nazaroff, convertido russo, é o pai da Sara, que se casa com Avraham (Abraão) Levi, sefardita cuja família vive em Jerusalém há quinze gerações. Depois do casamento e da vida sofrida na comunidade mesquinha e concupiscente de Jerusalém, Sara resolve sair da cidade e leva sua família para uma aldeia agrícola na planície. Ali, transcorre a vida da família, com os filhos gêmeos Yaakov (Jacó) e Essav (Esaú), que se sustenta com sua padaria. Além dessa trama central, o romance inclui outras três partes, autônomas mas análogas a essa trama.

As duas primeiras viagens à terra de Israel relatadas no romance são explicitamente não sionistas. A primeira delas é a do duque Anton. Para ele, a terra de Israel e de Jerusalém, é uma “pérola do Oriente”, um lugar exótico onde poderia “juntar um pequeno tesouro de experiências e recordações que aliviassem o sofrimento e o tédio que o aguardavam no futuro casamento” (SHALEV, 1991, p. 12). A segunda viagem é uma peregrinação cristã liderada por Michael Nazaroff, pai de Sara. Michael é um “rico camponês membro da Igreja Ortodoxa Russa” (SHALEV, 1991, p. 47), que contribuíra com dinheiro para a fundição do sino de bronze destinado à Igreja de Maria Madalena. Ao regressar, Michael traz aos seus familiares lembranças de valor religioso cristão, como pedras do Calvário e do Monte Tabor, um fragmento das rochas que sustentavam a cruz, dois sudários que mergulhara nas águas do rio Jordão, entre outras. No entanto, em consequência dessa viagem, ele experimenta uma revelação surpreendente e dolorosa, e entende que deve se converter. Após sua conver-

são, inicia-se a terceira viagem do romance:

Um ano depois de sua conversão, Michael Nazaroff vendeu a casa e os campos, colocou a esposa grávida, os dois filhos, os arados, o mobiliário de sua casa e os sacos de semente em três carroças cobertas, estalou a língua para os grandes bois e o bando de gansos nascidos do casal que trouxera de Jerusalém, e ‘subiu’ à terra de Israel com todos os seus pertences. Mamãe nasceu durante a viagem (SHALEV, 1991, p. 49).

As dores que sofre Michael Nazaroff demonstram o grande anseio por Sion, e, assim, a segunda viagem dele é uma viagem de retorno inequivocamente sionista. Ele volta para de trabalhar a terra, agora por ele considerada a terra de seus antepassados, estabelece-se no vale e concretiza os ideais pioneiros do trabalho da terra e do trabalho braçal.

É atribuída uma importância fundamental ao fato de Sara, a filha de Nazaroff e mãe do narrador, ter nascido no caminho. A figura de Sara, ao longo do romance, é diferente e estranha: suas cores, sua constituição física, seu hebraico inarticulado. Ela é mais uma estrangeira do que uma judia conversa. Contudo, de forma paradoxal, justamente ela, em virtude de ter nascido no caminho, como parte de uma viagem de retorno à terra de Sion, simboliza, por meio do seu próprio corpo, o mito sionista. Por essa razão, Sara representa o novo mundo que se forma na terra de Israel e pertence a ele mais ainda do que a família Levi, estabelecida há quinze gerações em Jerusalém.

Não obstante o acima exposto, até mesmo o próprio Avraham faz uma viagem de retorno, ou de *aliá*³, à terra de Israel. O serviço militar no exército turco, na região do Iraque, é uma espécie de exílio, de onde retorna ao final da Primeira Guerra Mundial. Ele anda a pé desde a Mesopotâmia,

fazendo o mesmo percurso do patriarca Abraão. Após dez semanas de caminhada, atravessou o vau do rio Jordão “e imediatamente caiu no chão” (SHALEV, 1991, p. 43). Naturalmente, a alegria e o alívio pelo término da guerra, pela liberação do exército turco e pelo fato de chegar à terra de Israel depois de uma árdua jornada, cheia de tensão e ansiedade, são suficientes para derrubá-lo ao solo com sentimentos de alívio e gratidão. Contudo, esse é um quadro “clássico” de imigrantes, e dos amantes de Sion, cujo primeiro ato ao chegar a Israel é deixar-se cair em seu solo e beijá-lo. Essa imagem e o paralelismo com a viagem do patriarca Abraão depois da ordem Divina do “Saí da tua terra (...)” (*Gênesis*, 12:1) posicionam a jornada de Avraham Levi como parte central dessa temática de viagens para a terra de Israel.

Outra viagem de retorno é a de Essav, o narrador, que, após anos de exílio nos Estados Unidos, regressa para a aldeia de sua infância e juventude a fim de cuidar do velho pai. Essa viagem é acompanhada por alusões a outro regresso mitológico, muito mais antigo que o movimento sionista – o de Ulisses: “O retorno à casa, tu certamente ris, é claro, e as adversidades? E as tempestades? E os rochedos lançados pelo gigante? E quem são a tua Circe e a tua Sila? E quem é a mulher que espera?” (SHALEV, 1991, p. 92). Como se pode ver, estão aí interligadas a alusão à *Odisseia* de Homero e a autoironia no tocante à comparação implícita. Tal como acontece com os lapsos, desprovidos de reflexão antes que sejam pronunciados verbalmente, mas que revelam algo real que não queríamos expor, o mesmo ocorre aqui: o narrador zomba de si mesmo por fazer uso de uma comparação banal, mas, na verdade, ele se sente como Ulisses, cheio de dor pela saudade que oprime o seu coração: “Os sinais do pão fresco do meu irmão Yaacov chamavam-me, dizendo que eu havia retornado, evoca-

dores e sedutores com seu doce canto” (SHALEV, 1991, p. 92). Dessa declaração depreende-se que a comparação com Ulisses é um pouco enganosa, pois Cila, Circe e demais tentações retardam-no, colocam-no à prova e dificultam-lhe chegar ao seu destino: ao lar. Para Essav, por outro lado, é precisamente no lar que o aguardam várias tentações, provavelmente aquelas que poderiam dificultar a sua volta e a sua partida, a começar por Lea, a mulher amada que não é a sua esposa e tampouco espera por ele. Essav não pode ou não quer continuar a viver na aldeia, mas a dor da saudade do lugar, das paisagens, da terra, da sua infância e da sua família, é uma dor intensa e incurável. Ele se sente como uma árvore arrancada da terra, cujas raízes ainda estão vivas e pulsantes e desejam ser replantadas, contra a sua vontade: “Estava cheio de fúria contra os rebentos arrancados, que pendiam flácidos das solas dos meus pés e ocasionavam dores fantasmas nos meus membros amputados até na memória” (SHALEV, 1991, p. 170).

A última viagem a ser analisada é análoga a um mito adicional da revolução sionista, o mito da “saída” da diáspora, tanto no sentido geográfico quanto cultural. Geograficamente, o retorno a Sion se expressa no abandono da diáspora europeia e do *shtetl* da fechada comunidade de comerciantes, para chegar aos espaços abertos e ensolarados das regiões fronteiriças da terra de Israel. Culturalmente, refere-se à aspiração por uma mudança essencial da imagem e do caráter do judeu da diáspora, percebido como fraco, miserável, humilhado, até mesmo uma vítima – e sua transformação em um judeu novo, forte e resistente, de pele queimada pelo sol, musculoso e corajoso. E, de preferência, um trabalhador da terra.

A jornada da família Levi, de Jerusalém para a aldeia na planície, inclui esses elementos do retorno sionista. A partida da cidade para a aldeia é

análoga à partida sionista da diáspora, da cidade “impérvia de santidade e de velhice” (SHALEV, 1991, p. 223) para a aldeia, onde “estendiam-se vastos campos” (SHALEV, 1991, p. 102). Para Sara, que nascera no caminho para a terra de Israel, isto é, na liberdade, a transição da casa de seus pais (no vale do Jordão) para Jerusalém foi como entrar no jugo estranho da escravidão. Sua viagem começa com uma fuga, com um roubo e a proteção da escuridão da noite, como a fuga do Egito. Essa viagem é de certa forma, uma jornada da escravidão para a liberdade. É também uma viagem de retorno, um retorno ao campo e, para ela, certamente, uma jornada de redenção.

De fato, na aldeia “mamãe estava feliz. Suas mãos nunca pararam de trabalhar” (SHALEV, 1991, p. 223). A aldeia é uma celebração da natureza: os guinchos dos ratos e os gorjeios dos pássaros, os mugidos dos bezerros, e até mesmo as rãs, cujo coaxo era estridente em Jerusalém, aqui “sabiam cantar a duas vozes”; e os grilos, “que em Jerusalém só cantavam os cantos solitários da pobreza, chirriavam aqui com força e prazer ‘cânticos de amor de belíssimos sons’” (SHALEV, 1991, p. 223).

Sara, portanto, é quem toma a iniciativa, executa e conduz a viagem sionista de retorno da família Levi. É uma viagem singular, porque acontece inteiramente na terra de Sion; não obstante, ela recebe o caráter de uma viagem de retorno porque leva a família para o lugar em que, na prática, se dá a realização sionista – a aldeia de agricultores.

Mesmo Avraham, que foi conduzido até a aldeia à revelia, amarrado e amordaçado ao cabriolé, é libertado por essa viagem de sua atividade como aprendiz de padeiro. Avraham não trabalhará a terra; porém, a transição da cidade para a aldeia conferiu-lhe, como sonhavam os pioneiros, uma independência em miniatura. O movimento sionista, como afirma Schwartzman, é um movimen-

to de libertação nacional e sua atividade histórica causou um retorno renovado a Sion (STEINBERG SCHVARTZMAN, 2005, p. 34). Sara, que já havia realizado uma viagem de retorno ao emigrar com a família para a terra de Israel, personifica também a ideia desse retorno renovado; uma ideia que cria um vínculo entre o retorno antigo, bíblico, e o moderno, do sionismo. O estabelecimento da família na aldeia representa a segunda parte do mito sionista, o da redenção da terra, sua ocupação, seu trabalho. A parte da concretização, isto é, da transformação da terra em legado.

A jornada sionista na obra de Shalev tem outro aspecto. Para ilustrá-lo, mencionamos, brevemente, o primeiro romance publicado por Meir Shalev, *A montanha azul*⁴. Nesta obra, encontra-se a personagem do Shifris, o *chalutz*⁵ – o pioneiro por excelência, que sai da Rússia para a terra de Israel a fim de nela se estabelecer, trabalhá-la e realizar o ideal sionista. Sua jornada é única, mesmo com relação aos seus companheiros do movimento sionista, pois ele decidiu que a concretização do sionismo tem início já na fase do retorno, a fase do movimento e avanço em direção à terra de Israel, isto é, na *aliá*; não só após a chegada à terra, não apenas pelo trabalho braçal, mas também pelo “trabalho dos pés”, ou seja, em suas palavras, “para a terra de Israel é preciso subir a pé!” (SHALEV, 1988, p. 10). A imagem de Shifris, o eterno peregrino, representa e enfatiza unicamente o aspecto do retorno; a constante permanência no caminho simboliza o desejo de retornar à antiga terra natal, a dos ancestrais. A decisão de ir a pé a Israel, justamente pelo fato de ser inviável e talvez impossível, certamente desnecessária, acaba por transformá-la numa missão em que há santidade e heroísmo. Da mesma forma que a nostalgia constante e o anseio de séculos pela terra de Israel lhe conferem uma dimensão sublime, pois a tornam um destino utópi-

co – cobiçável, porém inatingível –, também a jornada a pé que nunca chegará ao seu destino transforma-se em uma campanha “maior que a vida”.

As obras dos dois escritores discutidas aqui demonstram direções opostas. Nos romances de Appelfeld, o olhar está sempre voltando-se para a Europa, a diáspora, o passado, ou seja, para aquilo que foi perdido e destruído, mas que não pode ser esquecido. Shalev, por sua vez, representa o desejo de sair da Europa, deixar a diáspora para trás e voltar a um passado diferente – antigo, mítico e mediterrâneo.

No seu livro *Moledet ke'erets yeuda* (A pátria como terra prometida), Eliezer Schweid apresenta a ideia de que, apesar da promessa divina que foi dada ao povo de Israel, eles não podem alcançá-la uma vez por todas, ou seja, a terra nunca será a propriedade do povo, mesmo após a sua colonização. A promessa continua sempre, mas seu cumprimento é condicional. Mesmo após a colonização da terra, ela continua a ser apenas uma possibilidade de pátria.

A condição se refere ao comportamento moral do povo. A ideia é que o povo sempre deve ser digno de herdar a terra e, portanto, ela é sempre o destino baseado no mérito e nunca uma propriedade (SCHWEID, 1979). Essa é uma ideia moral e está ligada a uma conexão especial com a terra, a uma relação complexa com ela. Não se trata de uma conexão simples ou absoluta, e nunca é final. Assim, a viagem e a terra prometida estão sempre ligadas com um movimento constante, que inclui as chegadas e as partidas, os retornos e as saídas e, assim, inclui as viagens das personagens de Appelfeld tanto quanto as de Shalev.

NOTAS

1 Em ídiche, é a forma diminutiva da palavra *Shtetl*, que significa cidade. Assim foram chamadas as aldeias judaicas na Europa Oriental.

2 *Moshav* é o nome dado a um tipo assentamento israelita, no qual o trabalho da comunidade é essencialmente agrícola e cooperativo.

3 Em hebraico: ascensão ou elevação espiritual; é o termo que designa a imigração judaica para a Terra de Israel.

4 O romance, chamado em hebraico *Roman Russi*, foi publicado três anos antes do Beijo de Esaú, em 1988.

5 *Chalutz*, em hebraico, significa pioneiro.

REFERÊNCIAS

APPELFELD, Aharon. *Sipur chaim (Uma história de vida)*. Jerusalém: Keter, 1999.

APPELFELD, Aharon. *Expedição ao inverno*. Tradução por Luis S. Krausz. São Paulo: Perspectiva, 2011.

GUVRIN, Nurit. *Tlilshot vê hitchadshot (Desenraizado e renovação)*. Tel-Aviv: Misrad habitachon, 1985.

KRAUSZ, Luis S. *Posfácio de 'Expedição ao inverno'*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

KRAUSZ, Luis S. *Ruínas recompostas – judaísmo centro-europeu em Aharon Appelfeld, Joseph Roth e Georg Hermann*. São Paulo: Humanitas, 2013.

ROZENCHAN, Nancy. Entrevista com Aharon Appelfeld, *Cadernos de Língua e literatura hebraica*, n. 2. São Paulo: Humanitas, 1999.

SALMON, Yossef. *Chadesh Yamenu Kekedem – Mitos Tzyoni (Renova os nossos dias como já eram outrora – Mito Sionista)*. In: IDEL, Moshe e GREENWALD, Itamar (eds.). *Hamitos Bayahadut – Historia Hagut, Sifrut*. Jerusalém: Merkaz Zalman Shazar Letoldot Israel, 2004.

SHALEV, Meir. *Essav (O Beijo de Esaú)*. Tel-Aviv: Am-Oved, 1991.

SHALEV, Meir. *Roman Russi (A Montanha Azul)*. Tel-Aviv: Am-Oved, 1988.

SCHWEID, Eliezer. *Moledet ke'ereets yeuda (A pátria como terra prometida)*. Tel-Aviv: Am-oved, 1979.

STEINBERG SCHVARTZMAN, Gabriel. *A Montanha Azul de Meir Shalev: Uma Leitura Pós-Sionista da Sociedade Israelense*. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

Recebido em 15/09/2013

Aceito em 19/12/2013