

MESTRADO EM ESTUDOS LITERÁRIOS, CULTURAIS E INTERARTES  
ESPECIALIZAÇÃO EM ESTUDOS COMPARATISTAS E RELAÇÕES INTERCULTURAIS

# **Revisitação do romance de aprendizagem a partir da experiência de exílio em Aharon Appelfeld e Imre Kertész**

Umáyra Mohana Sousa Durgo

**M**

2021



Umáyra Mohana Sousa Durgo

# **Revisitação do romance de aprendizagem a partir da experiência do exílio em Aharon Appelfeld e Imre Kertész**

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes, orientada pela Professora Doutora Ana Paula Coutinho Mendes

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2021

Umáyra Mohana Sousa Durgo

# Revisitação do romance de aprendizagem a partir da experiência do exílio em Aharon Appelfeld e Imre Kertész

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes, orientada pela Professora Doutora Ana Paula Coutinho Mendes

## Membros do Júri

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Classificação obtida: (escreva o valor) Valores

*Aos meus pais e ao meu irmão, que sempre souberam que eu faço o melhor que posso.*

*Mesmo longe.*

## Sumário

<b>Declaração de honra</b> .....	3
<b>Agradecimentos</b> .....	4
<b>Resumo</b> .....	5
<b>Abstract</b> .....	6
<b>Introdução</b> .....	7
<b>1. Aharon Appelfed e Imre Kertész: da perseguição à sobrevivência.</b> .....	10
1.1. Testemunho e trauma .....	17
1.2. Memória e ficção .....	30
<b>2. <i>Tzili</i> e <i>Fatelessness</i>: narrativas outras de formação</b> .....	43
2.1. Infância na segregação .....	43
2.2. Adolescência no desterro .....	57
2.3. Maturidade na solidão .....	72
<b>Considerações finais</b> .....	85
<b>Bibliografia ativa</b> .....	89
<b>Bibliografia passiva</b> .....	89
<b>Bibliografia de contextualização teórica e crítica</b> .....	90

## **Declaração de honra**

Declaro que a presente dissertação é de minha autoria e não foi utilizada previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição, e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referência. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

Porto, maio de 2021

Umáyra Mohana Sousa Durgo

## **Agradecimentos**

Aos meus pais e meu irmão, Cleide, Juscelino e Julio, que entenderam que eu nunca seria uma boa operadora do Direito, e que eu seria muito mais feliz falando de Machado de Assis e Amós Oz.

Aos meus amigos de Porto Velho e São Paulo, Ana, Giovanna, Natália, Marcel e Bruno, que aceitaram mais nove mil quilômetros de distância, além dos três mil quilômetros dos anos anteriores. Foi por uma boa causa. Eu sei que vocês estavam torcendo. Eu me fiz presente da maneira que pude. “Eles passarão... eu passarinho!”

Denisse, Flávia e Nathalia, minhas amigas de expatriação: sem vocês, eu não teria conseguido.

À professora Ana Paula Coutinho, que aceitou me ajudar nesta trajetória.

## Resumo

O presente trabalho faz uma análise comparativa entre os romances *Ha-Ketonet vehapasim* (1982) [*Tzili*], de Aharon Appelfeld e *Sorstalanság* (1975) [*Fatelessness*], de Imre Kertész, como uma reavaliação do romance de aprendizagem sob uma perspectiva exílica. Tratando-se de obras que se integram numa literatura de testemunho da *Shoah*, procede-se a uma revisão de estudos sobre o testemunho, trauma, memória e ficção, de modo a acompanhar o percurso exílico não só dos autores, como das personagens principais dos romances, de acordo com etapas de desenvolvimento semelhantes às do *Bildungsroman* [romance de aprendizagem].

**Palavras-chave:** exílio, testemunho, trauma, literatura judaica, *Bildungsroman*

## **Abstract**

This essay makes a comparative analysis between the novels *Ha-Ketonet veha-pasim* (1982) [*Tzili*], by Aharon Appelfeld and *Sorstalanság* (1975) [*Fatelessness*], by Imre Kertész, as a revisitation of the formation novel under an exilic perspective. Since both works integrate themselves under a scope of the so called testimony literature from the *Shoah*, a revision of testimony, trauma, memory and fiction studies was required, in order to accompany the exilic pathway not only from the authors, but moreover from the main characters of the novels, in accordance with the stages of development similar to the *Bildungsroman* [the formation novel].

**Key-words:** exile, testimony, trauma, jewish literature, *Bildungsroman*

## Introdução

Esta dissertação propõe-se levar cabo uma análise comparativa entre as narrativas *Ha-Ketonet veba-pasim* (1982) [*Tzili*], escrita por Aharon Appelfeld e Sorstalanság (1975) [*Fatelessness*], escrita por Imre Kertész. O foco principal da comparação foi a jornada exílica das duas personagens principais dos romances, Tzili e Gyuri, respectivamente. Utiliza-se o termo jornada para não se confundir com o modelo clássico do *Bildungsroman* [romance de aprendizagem], e por motivos que se exporão mais adiante. Não obstante, propõe-se poder existir uma espécie de revisitação do *Bildungsroman*, na medida em que existe também um acompanhar da formação da personagem, mesmo que de acordo com os constrangimentos do exílio forçado.

Por se tratarem de narrativas em torno da *Shoah*<sup>1</sup>, o exílio foi o tema escolhido como fio condutor de tudo – e por exílio, entende-se aqui situações exílicas de diferentes âmbitos, desde a segregação sofrida pelos judeus, que os separava socialmente em sua própria terra; o exílio físico do desterro ou da deportação, vivido entre pessoas de origens diferentes e línguas diferentes; até ao exílio interno, relativo ao afastamento emocional que as personagens principais sentem quando chegam à etapa final, em termos diegéticos.

Entretanto, a *Shoah* levanta aqui também outra questão complexa: o testemunho. Existe já uma vasta produção cultural e crítica em torno da *Shoah*, uma mais de ênfase documental, a partir do testemunho direto das vítimas, outra mais assumidamente ficcional. Não se julga aqui o mérito ético do uso da ficção em obras literárias ou cinematográficas que tratam do genocídio judaico; parte-se, entretanto, de um ponto em comum das duas obras analisadas: o uso da ficção para a escrita de uma experiência. Ambos autores eram judeus, sobreviveram à *Shoah* e a ficção foi para eles sempre uma forma de lidar com a memória daquilo por que passaram. O que se obtém é uma grande semelhança entre as duas narrativas ficcionais e o percurso pessoal dos autores, embora seja claro que as narrativas analisadas não sejam autobiográficas.

---

<sup>1</sup> O termo em hebraico significa “catástrofe”, e é utilizado por toda a dissertação em substituição ao termo “Holocausto”. Academicamente é o termo utilizado para se tratar do genocídio judaico, tendo em vista que o termo mais difundido – “Holocausto” – tem a significação mais próxima de um sacrifício aos deuses, o que poderia sugerir que a perseguição e extermínio fariam parte de um plano divino ligado à tradição judaica e não de um plano humano terrífico perpetrado contra os judeus.

Nenhum deles as apresentou ou assumiu como autobiografias; existe, por conseguinte, um pacto de leitura baseado na ficção que importa respeitar. Dadas as circunstâncias, foi necessário dividir o trabalho em duas partes: uma sobre a vertente autoral e outra sobre a construção ficcional.

Independentemente da separação entre autores *versus* obras, foram escolhidos alguns tópicos para estruturar a dissertação; o primeiro capítulo, além de tratar da biografia dos autores, também trabalha questões de testemunho, trauma, memória e ficção, uma vez que estes tópicos são fundamentais para entender também a experiência exílica de indivíduos enquanto escritores.

Poderá parecer, à partida, paradoxal falar-se aqui de ficção, quando se trata de acontecimentos históricos como a Segunda Guerra Mundial e a *Shoah*, e quando se sabe que escritores como Appelfeld e Kertész os viveram e sofreram, mas tal como chamou a atenção o ensaísta brasileiro Márcio Seligmann-Silva em *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes* (2003), as catástrofes do século XX, nomeadamente a experiência extrema dos campos de concentração e extermínio, levaram ao questionamento da divisão entre testemunho e ficção, na medida em que todo o testemunho implica ficção e que muitas ficções desse período também são modos de testemunho. Appelfeld e Kertész não são os únicos autores que utilizam a ficção para testemunhar; há um melhor esclarecimento desse ponto durante o primeiro capítulo da dissertação, na parte referente à memória.

A memória é importante não apenas para o processo de escrita dos autores, mas igualmente na construção e no melhor entendimento da própria experiência exílica das personagens protagonistas dos romances – durante o exílio, a rememoração é constante tanto para Tzili, protagonista do romance homônimo, quanto para Gyuri, personagem principal de *Fatelessness*. Entender o que é um testemunho, e como ele se relaciona com os traumas e as resoluções dos traumas é essencial para entender porque um indivíduo que sobreviveu a situações impensáveis acaba por ter necessidade de os testemunhar, por vezes mesmo sob a forma escrita, de molde a deles se libertar. Assim, os mecanismos de funcionamento do trauma também são indispensáveis para compreender a necessidade de contar e reviver a história, e também para compreender certos aspectos narrativos que se espelham no trauma em si – a escrita é uma defesa do

autor, que lida com a dor do exílio e do genocídio encarando o trauma de alguma forma, em oposição a um cerceamento desse trauma; isso se demonstra de maneira explícita na construção de protagonistas traumatizados. Com o auxílio dos estudos sobre trauma principalmente das ensaístas Cathy Caruth e Ruth Leys, foi possível chegar a um melhor entendimento das questões de trauma nos romances em análise.

O antissemitismo vivenciado pelos judeus no período anterior ao genocídio também se revelou como um ponto importante para ser explorado, dadas as circunstâncias históricas pelas quais os autores judeus passaram. A segregação causada pelo antissemitismo também leva(va) ao trauma, o que acaba por ligar de forma quase declarada todas as questões citadas no texto. A obra *Antisemitism: A History*, do historiador Albert S. Lindemann foi a base para o esclarecimento de tópicos gerais acerca do antissemitismo, e *The Politics of Genocide: The Holocaust in Hungary*, de Randolph L. Brahm foi utilizado para entender de forma mais clara a situação na Hungria, país de origem de Imre Kertész e de Gyuri, protagonista de *Fatelessness*.

A análise comparativa das duas obras se divide em três partes: na infância, na adolescência e na vida adulta – estrutura que se assemelha, de alguma forma, ao romance de aprendizagem, que acompanha um indivíduo em um processo de construção humanística, normalmente passando de uma fase para a outra da vida depois de qualquer evento grandioso. Cada etapa da vida das personagens foi associada a um aspecto exílico: a infância à segregação, a adolescência ao desterro e à maturidade à solidão. Pensando na situação contraditória das duas personagens protagonistas dos romances, indivíduos em fase de crescimento, que em tese e idealmente deveriam encarar um processo de desenvolvimento linear, mas ao contrário, deparam-se exatamente com o oposto – a perseguição e o risco de extermínio, por genocídio –, o questionamento que acompanhou toda a investigação conducente a esta dissertação foi: é possível haver construção humanística em existências exiladas? A análise geral pode não parecer exatamente ligada à pergunta, pois debruçou-se mais na comparação entre os romances, e a relação deles com os tópicos já mencionados na introdução: antissemitismo, memória, exílio e trauma. Mas tornou-se impossível tratar dessas questões sem pensar no crescimento das personagens enquanto seres humanos.

## 1. Aharon Appelfed e Imre Kértész: da perseguição à sobrevivência.

Aharon Appelfeld e Imre Kertész são dois autores judeus, oriundos de famílias assimiladas à cultura europeia, distantes do judaísmo tradicional, que passaram pela experiência da *Shoah* de formas diferentes, e tiveram experiências diferentes após o término de guerra: Appelfeld teve seu local de origem destruído, e imigrou para a Palestina; já Kertész retornou à Budapeste. A sobrevivência, no seu âmago, é a mesma: ambos foram perseguidos por serem judeus, mas os dois conseguiram escapar à morte; ambos vinham de famílias assimiladas à cultura europeia, distantes do judaísmo tradicional. Apesar de caminhos distintos durante a guerra – Appelfeld conseguiu fugir do campo de concentração, e vagueou pelas florestas do leste europeu até 1945, quando conseguiu chegar a um campo de refugiados na Itália; já Kertész passou por Auschwitz e outros campos de concentração até ser libertado e conseguir voltar para Budapeste, sua cidade natal –, há outra coisa que os aproxima: a literatura como instrumento de recordação e busca.

Appelfeld saiu da capital da Bucovina, passou pelo período de perambulação entre as florestas onde “se criou”, ainda que à margem dos elementos identitários do judaísmo, por uma questão de sobrevivência, tendo vindo a terminar nos subúrbios de Jerusalém. Antes de se instalar na cidade, esteve algum tempo num *moshav* – um tipo de cooperativa agrícola judaica – para aprender a língua hebraica e se integrar ao seu novo “lar nacional”. A integração, entretanto, não correu de acordo com o planejado pelos professores do *moshav*, que imersos dentro ideologia sionista, insistiam no apagamento da memória da diáspora em nome da construção de um novo país. Appelfeld nadou contra a corrente desde o começo, ou seja, mesmo antes de escrever, quando lia às escondidas livros em alemão, para conseguir reaprender sua língua materna, ou quando conversava com imigrantes de origem germânica que se concentravam num bairro específico de Jerusalém, e se reuniam em cafés para não deixar desvanecer a lembrança da vida cultural na diáspora judaica europeia.

Quando começou a escrever, Appelfeld falava sobre si mesmo – e de certa forma o fez até o final da vida, ao longo de mais de quarenta livros. Não que aborde a guerra

em si mesmo, ou os guetos cheios de judeus das grandes cidades europeias, ou mesmo dos campos de concentração; mas trata da memória fragmentada que tem do seu pequeno percurso de vida, até chegar a Israel. Os livros de Appelfeld são uma tentativa de reconstrução de um mundo que deixou de existir fisicamente, e que deixaria de existir no imaginário dos indivíduos se não houvesse um esforço do registro escrito.

Aquele que é considerado o maior escritor em língua hebraica, Shmuel Yosef Agnon<sup>2</sup>, faz algo semelhante, mesmo sob circunstâncias diferentes, em *Ore'ah Nata Lalun* (1939) [*Hóspede por uma noite*]: ao mostrar um mundo judaico do leste europeu em vésperas de seu fim, quase como uma espécie de premonição. Agnon escreve sobre esse mundo decadente pós-Primeira Guerra Mundial, antes do genocídio; já Appelfeld escreve sobre o mundo judaico enquanto ele se deteriora.

A ideologia hegemônica após a criação do estado de Israel, o sionismo, tinha como regra o esquecimento da vida na diáspora, e principalmente de todo o sofrimento que o povo tinha enfrentado antes da chegada à “Terra prometida”. Sem o esforço de Appelfeld, como o de outros escritores de origem judaico-europeia que escolheram dar voz à realidade dura do mundo pré-genocídio, a *Mitteleuropa* dos judeus assimilados estaria fadada ao esquecimento. Em 2014, em entrevista a Naamá Silverman Forner e Luis Krausz, Appelfeld declarava:

“Eu me ocupo com a memória particular. Não me interessa a memória coletiva. E me ocupo, sobretudo, com a memória dos judeus assimilados. À época da minha imigração, havia duas coisas que eram consideradas impuras em Israel: a primeira, os judeus religiosos; a segunda, os assimilados. Ambos eram criticados pela ideologia hegemônica. Ambos são o tema da minha literatura. Tenho uma afinidade de alma com os judeus assimilados da Europa Central.”  
(Krausz, & Forner, 2014: 4)

A *Shlilat ha-Gola* – a negação da vida judaica na diáspora – é uma hipótese central em todas as correntes da ideologia sionista (Schweid, 1984: 43). Há várias justificativas para a existência dessa negação; as mais importantes se relacionam com a

---

<sup>2</sup> Nascido em Buczacz, na extinta região da Galícia Polonesa (hoje Ucrânia), Agnon imigrou para a Palestina Otomana em 1908, retornou para a Europa em 1913 e em 1924 voltou à Jerusalém, cidade onde viveu até o fim de sua vida. Sua escrita era profundamente ligada à sua origem – o pai era rabino, e o conhecimento da linguagem e da mística religiosa se fez presente em seus textos, que misturavam hebraico moderno coloquial e hebraico rabínico – além de ter como mote da sua literatura a vida judaica como um todo. Ganhou o prêmio Nobel de Literatura em 1966.

homogeneização social, que visava uma espécie amalgama das diversas comunidades judaicas que constituiriam o Estado (Nakache, 2006: 221), e com encorajamento da dedicação necessária para a construção de um lar nacional (Schweid, 1984: 43). O apagamento da memória diaspórica, entretanto, resultou-se errôneo enquanto parte da ideologia; era contraditório tentar desenvolver uma memória coletiva da *Shoah*, se o extermínio dos judeus na Europa era visto como inexplicável e incompreensível; esse processo acabava por enterrar a memória individual dos sobreviventes (Nakache, 2006: 221). Muitos historiadores e sociólogos consideram a Guerra do Yom Kippur (1973) como uma virada na consciência coletiva da sociedade israelense; o fato de a guerra sido iniciada no Yom Kippur, o dia considerado mais sagrado pela maioria dos judeus, tornou compreensível a imagem da vítima – passou a se haver mais entendimento e até mesmo compaixão com os judeus da Europa (Nakache, 2006: 222). Uma série de desdobramentos políticos que se iniciaram a partir da Guerra do Yom Kippur, trouxeram as memórias individuais das consideradas minorias sociais – judeus do Oriente Médio e do norte da África, sobreviventes da *Shoah* – para o centro de discussões, e o discurso da “ética coletiva” perdeu força (Nakache, 2006: 224).

A partir do momento em que a memória individual passou a ser um lugar legítimo dentro da sociedade israelense, as críticas que Appelfeld ouviu no início da sua carreira – sobre trazer o exílio judaico para dentro do país – foram minimizadas. O mundo particular criado pelo escritor, simboliza uma busca do indivíduo para dentro de si, com o objetivo de um melhor entendimento dos seus antepassados, da sua história, da sua identidade e não de uma identidade homogeneizada – e também uma busca pela ligação aos textos do judaísmo – coisa que também lhe foi negada pelo processo de assimilação à cultura europeia, que fez com que muitos judeus perdessem por completo o contato com qualquer aspecto religioso do judaísmo.

Appelfeld faz o processo inverso daqueles que apagam as marcas da *galut* – palavra hebraica para o exílio –, no processo de secularização: ele aprende o hebraico na fonte bíblica. Para o judeu assimilado da Europa, os textos sagrados significavam passado. Para o judeu que migra para a Palestina e mergulha na ideologia sionista, os textos sagrados também não tem muita serventia – havia um conflito entre o judaísmo tradicional religioso e o sionismo secular-político; o último via a religião como um

sinônimo do “espírito do gueto”, que deveria ser combatido; os primeiros judeus que imigraram à Palestina, no início do século XX, eram extremamente críticos às normas estabelecidas pela tradição judaica religiosa (Reinharz, 1993: 59). Além de seguir ligado ao alemão, sua língua materna, o escritor assimila o que ele mesmo cita como “língua madrasta” – o hebraico – (Krausz, & Forner, 2014: 2), por meios diferentes dos meios das duas realidades a que foi apresentado (a assimilada europeia e a sionista): pelo que para si a abertura a um mundo novo significaria ao mesmo tempo a recuperação dum mundo antigo.

A erudição, exigência constante de famílias judias assimiladas à cultura europeia, fazia parte da cultura de Appelfeld, e por mais que o escritor estivesse inserido em uma cultura de hegemonia sionista – que incentivava o apagamento não só das memórias da diáspora, mas também de características físicas e intelectuais que porventura estivessem associadas à diáspora – o escritor acabava por não seguir a ordem corrente. Na entrevista, já anteriormente referida, à Naamá Silverman Forner e Luis Krausz em 2014, Appelfeld declara que não faz reconstruções, por não ter uma “memória histórica” e sim uma “memória associativa” – aquilo que guarda não é o suficiente para reconstruir algo, mas sim para manter viva a memória da sua cidade, da sua família e de todos os pequenos detalhes que fazia do seu mundo um mundo próprio. Embora não possa ser o suficiente para fazer uma reconstrução histórica, não deixa de ser uma reconstrução; não é possível ver com exatidão um templo que já caiu, mas é possível admirar as suas ruínas e saber da sua importância pelo simples fato de se ter certeza da sua existência.

Além de narrar histórias sobre um mundo que não existe mais, Appelfeld disserta sobre judeu que não foi aceito por nenhum nacionalismo europeu, e tampouco pelo nacionalismo sionista. A integração dos judeus seculares da Europa Central, é um processo que se desenrola na sequência da Revolução Francesa e da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, ou seja, com base em ideais racionais iluministas; mas também ocorre “em decorrência, de um lado, da crise econômica e espiritual das aldeias e guetos judaicos e, de outro lado, da implementação de uma política que visava tornar esses judeus cidadãos ‘úteis’ dos países em que viviam” (Krausz, 2011: 46). As legislações que antes excluíam os judeus do convívio social pleno com os outros cidadãos foram aos poucos sendo levantadas – mas voltam com força total depois da ascensão do ideário nazista na década de trinta do século vinte.

Em rigor, sempre houve antissemitismo, mas muitas vezes disfarçado; contudo o retorno das leis discriminatórias voltou a colocar os judeus em uma posição à margem nas sociedades onde os nacionalismos despontaram.

No final da Segunda Guerra Mundial, o clima persecutório e a *Shoah*, por que tinham passado, acabaram por levar Appelfeld, e tantos outros judeus assimilados, a um lar nacional que não era o seu. Por outras palavras, o lugar quer consideraram ser o seu, era um mundo que não existia mais, assim como era também de diversos outros imigrantes que tinham ido para Israel por necessidade.

O esforço para escrever sobre este mundo perdido, coloca Appelfeld e outros judeus em uma posição exílica singular: a de “exílio no tempo e não apenas no espaço” (Krausz, 2010: 6). Não é apenas um local físico que foi destruído – a Bucovina – mas toda uma geração de pessoas que moravam neste local e não puderam retornar, seja porque foram morreram nos campos, ou porque não se sentiram seguras para que houvesse o regresso. E é justamente neste ponto que Appelfeld e Imre Kertész se assemelham – mesmo que Kertész não tenha perdido seu local físico de origem.

Imre Kertész era judeu húngaro, e assim como Appelfeld, também era proveniente de uma família de judeus assimilados. Kertész não conseguiu fugir do campo de concentração; e o tempo no campo, obviamente, modificou imensamente sua forma de enxergar o mundo e a si mesmo.

A perseguição que o escritor sofreu começou antes da deportação para Auschwitz; Kertész já era adolescente quando as leis discriminatórias entraram em vigor, e com elas a segregação e o preconceito vivido por ele seus similares, também judeus integrados à sociedade húngara. Sua idade influenciou na percepção das coisas; justamente por estar na adolescência, fase do amadurecimento em que é perfeitamente normal haver um questionamento sobre sua própria identidade e seu lugar no mundo, é fácil para o menino compreender que há segregação e o motivo é a identidade que lhe é imposta: a de judeu.

A este propósito, importa determo-nos nalguns aspectos relativos à infância e a adolescência enquanto fases fundamentais no desenvolvimento humano. Se na infância há um despertar para o mundo, na adolescência o indivíduo constrói uma identidade pessoal – e por identidade, implica-se a definição de quem a pessoa é, quais são seus valores e quais direções a pessoa deseja seguir pela vida (Schoen-Ferreira et al, 2003:

107). Afim de que essa estrutura identitária seja formada, é necessário que haja uma relação do indivíduo com o mundo, influenciada por fatores intrapessoais – as capacidades do próprio indivíduo, que foram sendo desenvolvidas na infância; fatores interpessoais, relativos ao reconhecimento do indivíduo com outras pessoas; e fatores culturais – valores sociais a que o indivíduo está exposto (Schoen-Ferreira et al, 2003: 107). É essencial que esse processo aconteça na adolescência, para que o indivíduo se torne um adulto produtivo e maduro. Quando esse conhecimento se associa ao conhecimento de que as experiências traumáticas da infância não são esquecidas, mas acabam por afetar o indivíduo por toda a sua vida, torna ainda mais devastadora dimensão da consequência do exílio em crianças e adolescentes. A quebra na biografia de um indivíduo em formação, causada pelo exílio, pode levá-lo a uma vida inteira de sensação de desenraizamento; ademais, o exílio também causa a diminuição das fases do desenvolvimento – a criança ou adolescente, acaba por se tornar adulto com mais rapidez, pela necessidade de ter mais responsabilidades – e também traz uma mudança na experimentação da passagem do tempo (Kroger, 2004: 10). É nesse contexto de aceleração de maturidade que tanto Kertész como Appelfeld se desenvolveram enquanto indivíduos.

Kertész, assim como tantos outros, não tem familiaridade com o judaísmo religioso clássico, os ritos, e as orações. Ele é judeu porque uma força externa – o Estado, outros indivíduos não judeus – o identificam como tal (Geró, 2005: 69-70). Por conseguinte, é perfeitamente normal que haja um questionamento dessa identidade quando ele está sofrendo no campo de concentração e quando retorna à Budapeste, depois de ser libertado. Enquanto ainda está em segurança, antes da deportação, a identidade lhe parece apenas uma questão inconveniente, que não lhe atrapalha em demasia. A partir do momento em que ele não consegue estabelecer conexões com ninguém dentro do campo, mesmo que todos estejam ali pelo mesmo motivo – por serem judeus –, o questionamento que surge em Kertész é outro: o que fazer com esse judaísmo.

O estabelecimento das identidades individuais e coletivas é uma questão complexa por diversos motivos; há um paradoxo quase inerente à questão identitária que torna a identidade um ponto multifacetado: a identidade é uma construção social, “é um produto de um período histórico específico, de locais específicos, discursos

específicos e modalidades específicas de poder, o que a torna mais um produto de marcação de diferença e exclusão do que um sinal de uma unidade construída naturalmente” (Hall, 1996: 4), e pode ser simultaneamente interna, autodefinida, no sentido que “para os indivíduos que vivem suas identidades elas não são aleatórias, mas o próprio sentido da vida, aquilo que diz qual é seu lugar ‘natural’ no mundo.” (Sorj, 2004: 2). Quanto à sua construção social, o teórico Stuart Hall afirma:

“A identificação é construída com base no reconhecimento de uma origem em comum, ou características compartilhadas com outra pessoa ou grupo, ou com um ideal, e com a conclusão natural de solidariedade e aliança baseada nessa fundação. Em contraste com o ‘naturalismo’ dessa definição, a abordagem discursiva vê a identificação como uma construção, um processo que nunca é completado – sempre ‘em processo’.” (Hall, 1996: 2)

Ao relacionar-se com a invenção de uma tradição (Hall, 1996: 4), e sendo um processo que nunca é completado, a identidade torna-se uma questão profunda para Kertész. A identificação por tradição é arraigada em sua história: há a certeza de que ele pertencia a um grupo, dos judeus, porque seus avós e outros membros da sua família se diziam judeus; paralelamente, não há um reconhecimento dessa identidade em si mesmo, por não haver uma associação com as práticas religiosas as quais seus avós faziam parte. Essa contradição gera uma crise existencial que se intensifica após a saída do campo de concentração, e quando seu sofrimento deixa de ser físico – após libertação do campo –, há tempo, disposição e necessidade de se questionar novamente sob todos os aspectos a pergunta: o que é ser judeu?

Kertész, assim como Appelfeld cria mundos ficcionais a partir de memórias. Em *Dossier K*, Kertész afirma que “enquanto a autobiografia é uma recordação de algo, a ficção cria uma espécie de mundo” (Kertész, 2013: 8) – e nada mais lógico que haja a necessidade dessa criação de um mundo ficcional a fim de um melhor entendimento do mundo “real” – que envolve o passado, o presente, o futuro e a identidade – quando há uma dificuldade de lidar com a realidade. No caso de Kertész, uma das inquietações parece ser a “alienação que ele sente da religião enquanto uma instituição, e em grande medida, da cultura e da história judaica” (Mueller, 2018: 206).

É neste sentido que a literatura de Kertész também é uma literatura que pode ser considerada de busca; está em um local de alienação, solitária mesmo quando parte de sua trajetória é similar à de tantos outros judeus; e busca não apenas a cura de um

trauma – ainda que indiretamente – para que haja a manutenção da vida, mas como o próprio Kertész afirmou em seu discurso de aceitação do Nobel da Literatura, seu trabalho “fala para o futuro”: “sempre que penso no impacto traumático de Auschwitz, acabo pensando na vitalidade e na criatividade dos que vivem hoje. Portanto, quando penso sobre Auschwitz, reflito, paradoxalmente, não sobre o passado, mas sobre o futuro” (Kertész, 2002: 8).

### **1.1. Testemunho e trauma**

A história do povo judeu é uma história de diáspora e trauma; seja pela expulsão inicial da terra originária, seja pelas constantes perseguições que levaram ao êxodo e ao exílio repetidos. Desde o período inquisitório na Península Ibérica, que acabou levando os judeus ao desenvolvimento de uma espécie de cripto-judaísmo – uma espécie de desdobramento identitário, que modificou a identidade inicial com o objetivo de sobrevivência – e à fuga a outros países mais ao norte e ao leste da Europa; passando pelos *pogroms* (perseguições a qualquer grupo religioso ou étnico incentivadas pelas autoridades regionais) executados neste mesmo leste da Europa, inicialmente refúgio, e que levariam parte da população judaica a fugir para as Américas; até à expressão máxima do antissemitismo: o genocídio dos judeus pelas mãos dos nazistas. Todos estes eventos causaram traumas geracionais nos judeus, e entender o trauma *per se* é essencial para um melhor entendimento de parte da identidade judaica – que atravessa não somente sua história, mas também se desdobra na sua literatura.

O trauma é constituído por uma dialética entre dois eventos (Leys, 2000: 20) – um que aconteceu na primeira infância, que na grande maioria dos casos fica reprimido, e por conseguinte é imemorável para o indivíduo, e outro evento que acontece mais tardiamente na vida. Este último evento pode até não atingir o indivíduo de forma tão profunda, mas tem um papel chave na teoria freudiana do trauma<sup>3</sup>, por ser o desencadeador das consequências do trauma em si (os sonhos e comportamentos repetitivos e quase sempre danosos para quem o sofre): o da rememoração. O segundo

---

<sup>3</sup> Embora não tenha sido o primeiro pesquisador a dissertar acerca do tema, Sigmund Freud foi um dos mais importantes pesquisadores do conceito do trauma psicológico, e ao longo de sua carreira acabou por desenvolver uma teoria do trauma.

evento faz com que o indivíduo se lembre do evento primário, que estava reprimido, e causa o trauma de fato. Para Freud, a memória traumática é inerentemente instável e mutável devido ao papel de motivos inconscientes que conferem significados a ela (Leys, 2000: 20). Há um questionamento se de fato o indivíduo tem memórias diretas da infância ou memórias *relativas* à infância – indiretas – , construídas de acordo com as memórias reais, que acabam por fazer uma ligação entre experiências traumáticas – e é justamente esta questão que faz com que a fantasia comece a ser pensada como uma questão relacionada às memórias: as emoções são experienciadas no presente, mas na memória, as emoções se tornam ideias, representações, sendo que a representação implica distância e perspectiva (Bennett, 2017: 27). Estes sentimentos e sensações são reais para quem os sente, e é com base neles que o inconsciente cristaliza a memória e age posteriormente.

Uma criança que cresce em um ambiente violento, por exemplo, pode não ser o alvo primeiro da violência, mas não deixa de guardar memórias traumáticas dessa experiência de violência. Essa criança cria memórias traumáticas específicas, e distintas da criança que sofre a violência de modo direto – mas ambas guardam trauma de qualquer maneira.

Pensando em pautas identitárias, uma criança que nasce e cresce em um país em que há racismo estrutural pode não sofrer um ataque racista aberto (por estar protegida por uma bolha social, por exemplo), mas carrega consigo os efeitos do racismo que vê acontecer com seus semelhantes. O mesmo vale para quem sofre direta ou indiretamente com antissemitismo, islamofobia, ou qualquer ato violento que desperta sentimentos acentuados em indivíduo. Também neste mesmo campo de estudos da teoria do trauma, Freud cria o conceito de *Nachträglichkeit*, que seria uma reformulação da memória de acordo com a experiência tardia, ou secundária.

Por motivos óbvios, a guerra é uma das experiências máximas de estudo do trauma; a maioria dos casos de neurose traumática analisados por Freud era de soldados que tinham lutado na Primeira Guerra Mundial. O psicanalista fez uma espécie de “fusão” entre esses estudos de caso, sua teoria psicosexual da origem das neuroses (que divide o desenvolvimento humano em cinco fases, que ocorrem do nascimento ao fim da adolescência: oral, anal, fálica, latente e genital; a frustração em algum destes

estágios pode causar algum tipo de ansiedade que pode se transformar em neurose) e sua teoria da personalidade (ou o modelo estrutural de personalidade do aparelho psíquico, que se organiza em três: o id, que é a parte mais elementar da psique, o inconsciente; o superego, que tem o objetivo de restringir os impulsos do id e se guia pelos princípios morais externos ao indivíduo; e o ego, que se desenvolve a partir do id, mas serve como um harmonizador entre os impulsos do id e do superego) – inicialmente Freud percebeu as neuroses causadas pela guerra como consequência de um conflito, não entre o ego e os desejos sexuais, mas entre partes diferentes do próprio ego – ou seja: entre a parte do ego mais antiga do soldado, que cultivava a paz e o instinto de autopreservação, e a nova parte do ego do soldado, que tinha tendências para a guerra e para o instinto para a agressão. Os egos eram definidos, de acordo com a nova teoria do narcisismo de Freud, como eles próprios carregados de forma sexual ou de forma libidinal (Leys, 2000: 22). Este movimento em si gera uma briga da pulsão de morte (do ego) com a pulsão de vida (os impulsos sexuais), e o tratamento para a cura deste trauma seria feito pela regressão a estágios primários do desenvolvimento psicosexual, para que houvesse uma retomada do equilíbrio entre a pulsão de morte a pulsão de vida.

A volta ao trauma, por meio de sonhos ou repetição de comportamentos, torna difícil a volta da plenitude da vida – que Freud associa aos instintos sexuais, e ao desenvolvimento linear do indivíduo –, faz com que a pulsão de morte se torne demasiado forte, impedindo que o indivíduo receba outros estímulos exteriores (para proteger sua estrutura psíquica interior, que está traumatizada e organizada de forma não ortodoxa). O trauma é definido então como uma ruptura ou uma violação do escudo protetor do ego (Leys, 2000: 23), que cria uma espécie de repressão primária. Em um sobrevivente de um genocídio, por exemplo, o impedimento dessa volta à integralidade da vida, torna-se uma paralisia; o sobrevivente é tomado pela culpa, e a ironia da culpa por ter sobrevivido pode durar para sempre, e ser mais forte até que a dor em si. A ansiedade causada pela neurose traumática é como a guarda do ego que se protege de choques futuros, e aquilo que mergulha na desordem da violação do escudo protetor, que é o próprio ego. Dito de outro modo: a fonte da ansiedade é simultaneamente a cura e a causa do trauma psíquico, pelo que é necessário que essa ansiedade seja

verbalizada, que ela seja ultrapassada, sem restrições, através de um discurso na primeira pessoa, direto, seja por vida da arte, metaforicamente, para que o indivíduo possa superar um bloqueio silenciador e doloroso. O trauma, mais do que uma patologia concreta, significa um distúrbio na psique do indivíduo. (Caruth, 1996: 4). Ele está sempre relacionado com a história de um acontecimento – seja este de caráter coletivo, como uma catástrofe que se instala no inconsciente coletivo, e que até gera um trauma geracional como aconteceu com a *Shoah*, ou com uma catástrofe dita menor, pessoal e individual. Em outras palavras, o trauma está mais próximo do irrepresentável do acontecimento, e por isso é importante verbaliza-lo para o ultrapassar.

A ideia de que um trauma é inesquecível e imemorial está bastante presente nos estudos e tratamentos feitos com crianças que sobreviveram à *Shoah*; as fixações traumáticas, as dissociações e os distúrbios de memória são observados nesses indivíduos, e são conceitualizados novamente como consequência de um profundo comprometimento da simbolização mais básica do ego e outras funções (Leys, 2000: 26). O trauma mental causado por eventos catastróficos tende a se repetir nos indivíduos que por eles passam; há uma espécie de recriação do evento, de forma pequena ou grande, quando o indivíduo vive situações que de alguma maneira evoquem o trauma inicial. Essa rememoração é aquilo que Freud chama de “neurose traumática” – e a neurose se repete nas ações do sobrevivente, independentemente de sua vontade racional; é algo do inconsciente, das partes mais profundas do iceberg identitário junguiano. Além de tudo, a repetição do ato é uma espécie de queixa que possibilita a externalização da dor interior, que não mostra a existência do trauma não só para o mundo exterior, mas para o próprio indivíduo que sofre.

A neurose traumática é a falta de restrição da pulsão de morte (Leys, 2000: 24), e quando é levada ao extremo sem nenhum tipo de tratamento, a neurose pode levar o indivíduo traumatizado a um desejo do fim da própria vida – por isso não é tão incomum conhecer histórias de pessoas que sobreviveram a algum trauma colossal (como o genocídio), e mais cedo ou mais tarde, se suicidaram, como aconteceu com escritores como Primo Levi, Robert Antelme ou Paul Celan.

É importante ressaltar que no âmbito psicanalítico, o trauma não é localizado no evento inicial que o acarretou, mas sim quando há um retorno, e na maneira como esse

retorno se manifesta. Pensando-se na narrativa testemunhal também como um retorno ao trauma, e em história como narrativa, é possível chegar à conclusão de que a experiência de catástrofe nunca é significativa apenas pelos acontecimentos centrais, mas também pelas suas implicações – as consequências que afloram da experiência de crise. De acordo com a perspectiva freudiana, segundo a qual a experiência traumática não é assimilada por completo enquanto acontece – apenas em um momento posterior – a história e a voz resultantes do trauma são transformados em literatura. A literatura lida com diferentes camadas da psique humana, e pode ser uma das vias que dão voz e narrativa ao trauma. Esta literatura pode ser tanto a ficcional, quanto testemunhal.

Cada um dos seis milhões de judeus que foram assassinados pelo regime nazista durante o Holocausto tem uma história. É demasiado fácil pensar na grandiosidade de qualquer genocídio – seja o Holocausto nazista, seja o Holodomor dos ucranianos, os genocídios de Armênios, Curdos, Cambojanos, Congolese, Rohingya, entre tantos outros, e só ao longo do último século, terrífica e horroriza, mas também torna algo abstrato, uma vez que de certa forma uniformiza milhões de existências e histórias dolorosas. Quantificar o genocídio dá a dimensão das coisas, mas não é capaz de captar as angústias, os sofrimentos, as emoções, as expectativas, porventura mesmo os vislumbres de beleza por detrás de cada vida.

A literatura, para além de uma forma de arte que tantas vezes provoca prazer, é vista por Antonio Candido como um direito, e uma manifestação da concretude do real; é inerente ao ser humano, e não há povo que possa viver sem ela (Candido, 2017: 176). A partir do momento que se aceita que toda experiência humana pode ser transformada em literatura, parece lógica a ideia de que esta deve incluir não apenas a escrita do prazer ou do deleite, mas também da angústia e do sofrimento. De fato, a maior parte das listas de cânones ocidentais, são compostas por obras que não necessariamente tem “finais felizes”, ou tratam sobre o sublime e o belo. O real também é o feio, o abjeto e é possível que situações traumáticas descritas pela literatura façam parte desta categoria. A arte e a literatura não são necessariamente uma busca contínua pela ideal; pensando-se arte como representação do possível sensível, é verossímil que o feio seja utilizado na construção da arte.

Como se deve lidar, entretanto, quando questões estéticas de criação artística são permeadas por questões éticas? Os teóricos que esquematizam a arte e a literatura esteticamente, dissertam sobre o assunto levando em consideração o mundo em que vivem – um mundo que ainda não tinha vivido as duas grandes guerras mundiais, grandes genocídios, e os registros históricos e literários da escravidão ainda não tinham sido documentados. Havia o belo e o sublime como tema, havia o feio e o horror como contraponto, mas as duas últimas categorias não tinham sofrido o impacto dos eventos supracitados. É evidente que a arte e a literatura foram impactadas pela era das catástrofes, e guerra e o genocídio trazem consigo questionamentos éticos complexos; é possível produzir arte sobre a morte por si só, a morte que ocorre da maneira mais injustificada possível, ou mesmo escrever sobre a experiência do genocídio de forma racional? É correto racionalizar e tornar arte o horror? Pensando em uma catástrofe em específico, a *Shoah*, o teórico Theodor Adorno, em “Crítica cultural e sociedade”, o famoso artigo que evoca questões éticas sobre arte, afirma o seguinte:

“Quanto mais totalitária for a sociedade, tanto mais reificado será também o espírito, e tanto mais paradoxal será o seu intento de escapar por si mesmo da reificação. Mesmo a mais extremada consciência do perigo corre o risco de degenerar em conversa banal. A crítica cultural encontra-se diante do último estágio da dialética de cultura e barbárie: escrever poesia depois de Auschwitz é um ato bárbaro, e isto corrói até o conhecimento da razão pela qual hoje se tornou impossível escrever poesia. A reificação absoluta, que pressupunha o progresso do espírito como um dos seus elementos, está a preparar-se para absorver inteiramente o espírito. A inteligência crítica não é capaz de enfrentar este desafio enquanto se confinar a si própria numa contemplação autossuficiente.” (Adorno, 1997, p: 34).

Talvez toda a questão da reificação do ser humano, tática utilizada pelos nazistas para transformação dos judeus em “coisas”, seja um ponto da crítica de Adorno, mesmo que não intencionalmente; ao volver-se a qualquer tipo de sistematização racionalizada, mesmo que lírica, o artista mascara a barbárie do mundo real. Adorno retorna a essa questão no ensaio “Depois de Auschwitz”, na *Dialética negativa*, e afirma que “o sofrimento perene tem tanto direito à expressão quanto o homem torturado tem o direito de berrar” (Adorno, 2004: 362), logo isolar a primeira sentença de Adorno acerca de Auschwitz desta maneira, não parece a posição correta em relação ao sobrevivente que sente a necessidade de contar – seja como uma tentativa de retirar de si mesmo a dor, uma maneira de ressignificar o trauma, ou como uma espécie de projeto

pedagógico: se o mundo souber a história do que aconteceu pelos olhos de quem “perdeu”, o projeto de destruição do perpetrador não se completa, e existe a possibilidade de que o horror não se repita.

A partir do momento que se sabe existir uma incapacidade humana de viver sem confabular ou narrar (Candido, 2017: 176), o imperativo de narrar, tal como ele é declarado pelos especialistas que estudam o trauma e a *Shoah* se torna ainda mais claro. A mente humana parece estar em um movimento constante de produção e reprodução de conteúdo, e para os sobreviventes da *Shoah*, por mais difícil que seja reviver o trauma do período vivido nos campos de concentração, extermínio, ou nos esconderijos e fugas constantes do exército nazista, narrar faz parte do processo regenerativo – e cada sobrevivente tem um tempo e uma maneira diferente de reestabelecimento. Além da face óbvia do imperativo de narrar – a de sobreviver para contar –, a ideia de contar para sobreviver também faz parte do processo: há sempre um vazio que precisa ser preenchido com palavras, e quando as palavras não são as corretas, o sobrevivente narrador segue tentando dizer o que tem na alma, com outras palavras, de outra maneira. A própria vida se torna o “veículo pelo qual a dificuldade de contar continua” (Laub, 1992: 78).

A necessidade de narrar o ocorrido se transforma em uma “categoria” própria: a literatura de testemunho. O ensaísta brasileiro Márcio Seligmann-Silva, autor de *História, Memória e Literatura: o testemunho na era das catástrofes*, afirma que o testemunho vai além do gênero literário; “é uma face da literatura que vem à tona na nossa época de catástrofes e faz com que toda a história da literatura (...) seja revista a partir do questionamento da sua relação e do seu compromisso com o ‘real’” (Seligmann-Silva, 2003: 377). É também de suma importância que haja uma diferenciação entre o real e a realidade; para fins de estudo do testemunho, pode-se entender a realidade com o mais próximo ao mundo tátil, enquanto o real é relacionado ao trauma (na concepção freudiana), e à maneira como o indivíduo traumatizado relembra e revive o evento – ou “um evento que justamente resiste à representação” (Seligmann-Silva, 2003: 377).

Neste âmbito, as concepções de real, realidade, literatura e ficção estão longe de se opor radicalmente, pelo contrário: diferenciam-se por linhas muito tênues e interagem naquilo a que chamamos aqui de “testemunho”, na esteira de Seligmann-

Silva. “O testemunho quer resgatar o que existe de mais terrível no ‘real’ para apresentá-lo. Mesmo que para isso ele precise da literatura” (Seligmann-Silva, 2003: 379).

A vasta criação de obras de ficção sobre a *Shoah* não deixa de ser uma espécie de sequela desta área turva entre o que é ficcional e o que não é, e desperta outros questionamentos éticos significativos. Uma dessas interrogações, é a de quem pode testemunhar: o imperativo de falar afirma que é fato que o sobrevivente conte sobre o que passou – afinal, ele é a testemunha em si; levando-se em consideração a origem da palavra, entretanto, é possível afirmar que não apenas o indivíduo que sobreviveu pode fazê-lo.

Buscando a origem da palavra “testemunha”, chega-se a duas palavras em latim: *testis* e *superstes*. *Testis*, de que deriva nosso termo testemunha, significa aquele se põe como terceiro em um processo ou em um litígio entre dois credores. Já *superstes*, indica aquele que viveu algo atravessou até o final um evento e pode dar testemunho disso. (Agamben, 2008: 27). Os sobreviventes da *Shoah* pertencem ao segundo grupo, de indivíduos que atravessaram um evento e podem dar seu testemunho – o que não necessariamente significa que esses indivíduos o farão com rapidez, ou mesmo o farão de qualquer maneira; há diversas questões envolvidas na verbalização do testemunho, uma delas sendo relacionada à memória, uma vez que a memória é uma construção e o testemunho não é uma cópia de fatos históricos passados.

O filósofo Giorgio Agamben também disserta sobre a ideia errônea de que todos os problemas ficaram resolvidos depois dos julgamentos legais movidos contra alguns dos perpetradores do genocídio judaico. O julgamento de Nuremberg e o julgamento de Eichmann, estabeleceram juridicamente que havia culpados, quem eram os culpados e quais foram as duas punições – mesmo com toda a problemática da insuficiência dos processos, que “envolveram poucas centenas de pessoas” e não a totalidade dos envolvidos no cenário de arquitetura da concretização do genocídio. Para Agamben, “precisou-se de quase meio século para entender que o direito não havia esgotado o problema, mas que, se muito, este era tão grande a ponto de pôr em questão o próprio direito” (Agamben, 2008: 29) – ou seja: apenas determinar as coisas não define a situação de quem sobrevive.

Quem testemunha o faz por quem não pode testemunhar, por todos aqueles que sucumbiram ao campo e não sobreviveram – “testemunham sobre um testemunho que falta” (Agamben, 2008: 43). Parte da necessidade de falar, além de fazer parte do processo de cura do trauma, tem a ver com um dever de “testemunhar pela impossibilidade de testemunhar” (Agamben, 2008: 43) de outrem.

Muito do sucesso comercial de obras acerca da *Shoah*, entretanto, é alcançado por narrativas escritas por quem não experienciou a experiência-limite dos campos de concentração e/ou extermínio; por não judeus, que acabam por chocar o leitor com um detalhamento que não se encontra nas narrativas de quem sobreviveu. Seligmann-Silva justifica esta precisão pelo traspassamento ficcional: aquele que não encara “o olhar da medusa” (Seligmann-Silva, 2003: 382), é capaz de minuciosamente descrever a caverna e qualquer outro pormenor do monstro sem ser petrificado e paralisado.

A esta paralisação, dá-se o nome de *silêncio do sobrevivente*: há uma espécie de trava, causada pelo trauma de testemunhar o absurdo, e pela culpa da sobrevivência enquanto tantos outros morreram, que impede o indivíduo de falar com detalhes, ou mesmo falar de qualquer maneira. A culpa não é sobre ser culpado – o sobrevivente sabe, racionalmente, que não tem culpa de absolutamente nada –, mas sobre *sentir-se* culpado; seja por não ter tido o desejo de ter salvado alguém dentro do campo de concentração, mas não o ter feito por motivos de força maior, ou pelo alívio de ter sobrevivido enquanto outro teoricamente morreu “em seu lugar”. É um sentimento paradoxal, que pode paralisar quem sobrevive.

O silêncio do sobrevivente não é uma regra, e não se aplica a todo e qualquer sobrevivente da *Shoah* ou de qualquer outro genocídio; há autores que, por exemplo, escreveram sobre sua experiência pouco depois da libertação – Primo Levi publica *É isto um homem?* em 1947, Robert Antelme publica *L'Espèce humaine* em 1947, Eli Wiesel publica *A noite* em 1956. A grande maioria das pessoas que sobrevivem, entretanto, leva mais tempo para conseguir falar sobre o ocorrido, seja em forma literária, ou qualquer outro modo de comunicação.

Um dos pontos de virada na questão de testemunho, sobreviventes e o silêncio, foi o julgamento de Adolf Eichmann – o chefe da Seção de Assuntos Judeus no

Departamento de Segurança de Hitler, e responsável por deportar milhares de judeus para os campos de concentração e extermínio. Os sobreviventes judeus que testemunharam no julgamento, em 1961, ajudaram no processo de quebra de um tabu existente na sociedade israelense: falar sobre o genocídio.

Eichmann tinha conseguido fugir para a Argentina ao fim da guerra, e assumiu outra identidade até que a o serviço secreto de Israel o raptasse no início da década de 60, e o levasse para ser julgado em Jerusalém. Durante o processo, Eichmann insistia na ideia de ter sido apenas um burocrata, que assinava papéis sem saber exatamente as consequências do que fazia – e foi com o depoimento de *testemunhas*, além de uma investigação da polícia israelense, que foi possível condená-lo como culpado. A vergonha que os sobreviventes sentiam teve de ser suspensa, ao menos durante o julgamento, para que um dos algozes fosse levado à justiça. Parte dessa vergonha foi causada não só pela culpa da sobrevivência em si, mas pelo modelo de homem construído pela narrativa sionista, que ajudou a estabelecer o estado de Israel: o modelo do “hebreu novo”.

O “hebreu novo” é uma teoria inicialmente literária e posteriormente política que começou a ser utilizada na *Haskalah* (Iluminismo judaico<sup>4</sup>), e foi duramente criticada principalmente depois do *boom* de testemunhos de sobreviventes da *Shoah*. O conceito foi de grande importância para a literatura hebraica como um todo; em seu auge como modelo literário, quem o utilizava pregava a glorificação do homem hebreu forte, destemido, sem ligação ou traumas causados pela diáspora e pelo sofrimento do povo

---

<sup>4</sup> Há um consenso entre historiadores teóricos de literatura hebraica de que o Iluminismo judaico, ou *Haskalah*, foi um movimento surgido na Alemanha, no século XVIII. Em *New Perspectives on the Haskalah* (2004), o historiador Shmuel Feiner descreve o movimento como *um dos* Iluminismos europeus, que constituiu um capítulo único na história social dos judeus na Europa – e não necessariamente estava associado ao Iluminismo francês. A *Haskalah* foi efetivamente uma fase da literatura hebraica em que autores judeus cortaram os laços com padrões tradicionais para adotar os padrões da literatura europeia secular. Em *Haskalah and History: The emergence of a modern jewish historical consciousness* (2014), Feiner afirma que a versão judaica do Iluminismo serviu como “ímpeto para a formação de círculos de *maskilim*, membros da elite intelectual judaica que emergiu durante o século dezoito” (Feiner, 2014: 5). Os *maskilim* foram os primeiros judeus modernos a terem consciência dessa modernidade, e foram os primeiros a pensarem em uma ideologia de transformação secular; pregavam a reforma da educação judaica, clamavam pelo fim do medievalismo, enalteciam o valor da ciência e advogavam medidas de melhoria social. O Iluminismo judaico queria formar judeus que corporificassem uma síntese do judaísmo e de cultura geral. A historiadora Olga Litvak, entretanto, em *Haskalah: The Romantic Movement in Judaism* (2012), caracteriza a *Haskalah* como uma identidade do Romantismo do século dezoito, não podendo então ser traduzida como “Iluminismo”, mas assim como na definição consensual de outros historiadores, o movimento era fundamentado na secularização judaica.

judeu (Even-Zohar, 1998: 42) – principalmente o sofrimento causado pelo genocídio. O “hebreu novo” era o pioneiro na terra ancestral, cheio de ideais e fortemente ligado aos trabalhos manuais, e foi extensamente utilizado como exemplo a ser seguido pelo movimento sionista. O conceito ultrapassou o domínio da ficção, e este projeto literário acabaria por ser utilizado pela política a fim de construir uma espécie de *ethos* nacional. O crítico literário Gershom Shaked afirma que a imagem do hebreu novo “ocupava um lugar central no consciente coletivo” (Shaked, 2008: 35) na nova nação.

Entretanto, por mais bem intencionado que fosse, o modelo do hebreu novo carregava em seu cerne uma problemática: a desconsideração da premissa básica de que o esquecimento não leva à cura do trauma, e que em algum ponto, de alguma forma, a voz silenciada sempre encontra uma maneira de ser ouvida. Depois do julgamento de Eichmann, os sobreviventes que também serviram como testemunhas no caso – antes considerados passivos por quem tinha o modelo do “hebreu novo” como padrão a ser seguido – tornaram-se testemunhas ativas no papel da luta contra o algoz. As críticas ao “hebreu novo” como um todo, e à principal característica que o modelo carregava consigo – que era o dever de esquecer a vida e o infortúnios da diáspora – passaram a ser feitas por escritores mais jovens, como Amos Oz e David Grossman. Em *Ver: Amor* (2014), por exemplo, Grossman tenta trazer à tona memórias do pós-Auschwitz por meio de Momik, o filho único de sobreviventes da *Shoah*

; em *Uma certa paz* (2010), Oz dialoga diretamente com a geração que entende o modelo do hebreu novo como falido, e o vive o choque entre o sionismo antigo e a vida numa sociedade moderna.

Esta mudança de *status-quo* desses sobreviventes foi o primeiro passo para uma mudança do *ethos* nacional, e para uma nova construção identitária judaico-israelense. Junto à suspensão da vergonha, veio a suspensão do silêncio, e os depoimentos de sobreviventes se multiplicaram desde então.

Existe, entretanto, uma grande diferença entre o relato testemunhal e a literatura de testemunho. Os relatos testemunhais utilizados pelo tribunal israelense no julgamento de Eichmann não são exatamente literatura de testemunho. Mesmo os relatos testemunhais utilizados para a elaboração do documentário *Shoah*, de Claude

Lanzmann, não são literatura de testemunho – ainda que tenham passado por um crivo, uma curadoria histórica, que os transformou em uma narrativa. A literatura de testemunho passa por um processo artístico complexo, que como já mencionado, envereda também pelo campo da poesia ou da ficção. O que se sabe sobre o genocídio “transcende a verossimilhança exige uma reformulação artística para a sua transmissão” (Seligmann-Silva, 2003: 384), e para quem testemunha (artisticamente, ao menos) o que aconteceu nos campos de concentração, existe uma necessidade de ficção – o que não implica de nenhuma maneira que o testemunho seja falso. Em “O testemunho: entre a ficção e o ‘real’”, Márcio Seligmann-Silva afirma:

“Na literatura de testemunho não se trata mais de *imitação* da realidade, mas sim de uma espécie de ‘manifestação’ do ‘real’. É evidente que não existe uma transposição imediata do ‘real’ para a literatura: mas a *passagem* para o literário, o trabalho do estilo e com a delicada trama de som e sentido das palavras que constitui a literatura é *marcada* pelo ‘real’ que resiste à simbolização. Daí a categoria do *trauma* ser central para compreender a modalidade do ‘real’ de que se trata aqui. Se compreendemos o ‘real’ como trauma – como uma ‘perfuração’ da nossa mente e como uma ferida que não se fecha – então fica mais fácil de compreender o porquê do redimensionamento da literatura diante do evento da literatura de testemunho.” (Seligmann-Silva, 2003: 386-387)

A ficção acaba por ser a arma que o escritor que testemunha usa contra o próprio trauma, para lidar com as imagens do “real” que são duras demais para serem enfrentadas de forma direta. O redimensionamento da literatura diante do evento ocorrido é necessário para que o evento real – que não é passível de representação frontal – possa ser descrito de alguma maneira.

Além de ser uma maneira de enfrentar os próprios traumas, o testemunho é também uma maneira de vencer o perpetrador em seu próprio jogo de apagamento. O objetivo do genocida é a extinção total do outro povo como um todo: dos seus hábitos, valores, tradições, língua, cultura, até a extinção do próprio povo; testemunhar é a necessidade de revoltar-se e levantar a voz contra o genocida, e contra qualquer outro que negue a existência do que aconteceu.

É um exercício solitário e penoso, mas único justamente por isso: a história de um todo transpassa um indivíduo, que conta o sucedido do seu ponto de vista, mas para além de si mesmo.

Se a literatura é pensada como uma espécie de troca entre quem escreve e quem lê, o testemunho textual pode afetar o leitor na vida real (Felman, 1992: 2). Existem três níveis de testemunho em relação à *Shoah*: um nível primário, do testemunho daquele que passou pela experiência concreta do genocídio; um nível secundário, de ser testemunha dos testemunhos dos sobreviventes; e um nível terciário, de ser testemunha do processo de testemunhar em si (Laub, 1992: 75). Em termos mais práticos, os níveis podem ser descritos como: sobrevivente, o receptor imediato do que o sobrevivente tem para narrar – que age como um “entrevistador”, e participa ativamente na rememoração dos eventos –, e um observador outro, que assiste à interação entre o sobrevivente e o receptor primário. Este último é o que mais facilmente pode ser comparado ao leitor, que observa a estágio final do processo de testemunho, e ao mesmo tempo que faz parte do seu prolongamento.

Em “O local do testemunho”, Seligmann-Silva disserta sobre a forma mais óbvia de escrita em primeira pessoa, que se assemelha fundamentalmente ao testemunho: o diário. Em certa altura do texto, pode-se ler o seguinte:

“Testemunho e diário são as marcas ou pegadas do indivíduo na era da sua desapareição. Este indivíduo precisa se apegar a um Eu que ele está recriando e reafirmando tanto quanto Ihe é permitido por um mundo que o puxa, se não para o extermínio, ao menos para o anonimato e para a sua insignificância.” (Seligmann-Silva, 2010: 182)

É sintomático que uma das obras mais conhecidas sobre a *Shoah* seja um diário; o *Diário de Anne Frank* (1993), mesmo com todas as questões ou riscos da universalização da situação, abrindo por isso precedentes para o não reconhecimento das singularidades da *Shoah*. Ainda que aquele Diário não aborde diretamente a realidade dos campos de concentração justamente porque termina quando a adolescente é descoberta no esconderijo da família e capturada pelos nazistas, tornou-se um exemplo de testemunho de genocídio judaico. Seligmann-Silva considera-o um exemplo de recriação e reafirmação do “eu” de quem testemunha – nada incomum se pensa-se na fase da vida em que Anne estava, além da circunstância em que se encontrava, de perigo de morte.

“Um evento sem testemunhas” (Laub, 1992: 75)– é como Dori Laub, um dos estudiosos sobre trauma e testemunho, descreve como sendo a ânsia nazista acerca da

*Shoah*. Os perpetradores buscavam a aniquilação total dos judeus, não só a física; quando cada uma das testemunhas não judias falhou em ocupar sua posição de testemunha, e não restou ninguém mais para levar cabo desta missão, os judeus sobreviventes o fizeram com muita dificuldade. Afinal, fazia parte também do projeto nazista, a insistência na ideia de incapacidade da vítima de ser alguém. Para o sobrevivente, o período de suspensão de vida resultou em migalhas de uma identidade passada, que com muito custo, aos poucos, foram sendo apanhadas e redefinidas. “O testemunho funciona para ele como uma ponte para fora da sobrevivida e entrada (volta) na vida” (Seligmann-Silva, 2010: 184) – e é partir disso que se cria uma identidade nova, com ajuda também da ficção.

É impossível passar imune por qualquer obra de testemunho sobre a *Shoah*, por exemplo; o leitor se comove, e entra em uma espécie de turbilhão de sentimentos, que vão do choque ante o absurdo descrito, à tristeza, que quase sempre perdura em qualquer testemunho. O leitor do testemunho “internaliza” a narrativa, a ponto de tornar-se “sócio” do evento traumático, e partilha do trauma em si, e sente ao menos em parte os conflitos que a vítima do trauma primário sente (Laub, 1992: 57-58). Paralisação, raiva, revolta causada pela impotência diante do evento, torpor, temor, medo e mesmo uma hiper emotividade (Laub, 1992: 72-73), são alguns exemplos do que o receptor não preparado pode sentir quando se depara com o trauma de quem testemunha.

## **1.2. Memória e ficção**

O culto da memória é um dos preceitos-chave do judaísmo. Para os mais religiosos, a obrigação da rememoração vem da *torah*: o êxodo do Egito e o *shabat*, por exemplo, fazem parte das orações diárias dos mais observantes. O *Yom Kippur*, o *Sukot*, o *Chanukah*, *Purim*, o *Pesach* e todas as outras celebrações e tradições judaicas que lembram que algum outro indivíduo ou povo tentou destruir o povo judeu, mas este lutou, sobreviveu e merece celebrar a vida, são importantes tanto para o reconhecimento e a manutenção da identidade, quanto para a memória. Em um mundo pós *Shoah*, a memória se torna algo mais grandioso; o genocídio não assassinou apenas o judeu observante, mas também o judeu assimilado – aquele indivíduo tão integrado

na cultura europeia, que não se identificava com o judaísmo. O *Yom HaShoah* (Dia de Lembrança do Holocausto) é observado por judeus (religiosos ou não) do mundo inteiro. O dever é não esquecer.

Após a criação do estado de Israel, o judeu sobrevivente e a *Shoah* em geral se tornaram numa espécie de tabu. A promessa de vida nova na nova terra era acompanhada da quase imposição do abandono do passado; todos os aspectos que se relacionavam de alguma forma com a vida na diáspora deveriam ser deixados para trás: os nomes antigos, as histórias e os principalmente os traumas. Houve até mesmo a estruturação de um modelo literário de homem (o “hebreu novo”), na tentativa de apagar o sofrimento da diáspora; mas a própria literatura se encarregou de apontar a falha deste modelo. O conto *O nome*, do escritor israelense Aharon Megued<sup>5</sup>, trata justamente desta dicotomia que gera uma crise entre a identidade do judeu da diáspora europeia e o judeu da terra nova, o choque entre as duas culturas e o valor que a memória tem na cultura judaica em geral, independentemente de onde ela venha. A personagem principal é Ziskind, um judeu ucraniano que perdeu seus entes mais próximos durante o genocídio na Europa. De sua família, além dele mesmo, quem sobreviveu foi sua filha (Rachel) e sua neta (Raia) – e a neta, por influência da ideologia sionista, acaba por escolher nomear seu filho com um nome hebraico (Osnat e Ehud), e não um nome tradicional europeu (Mendele), como Ziskind havia pedido. Na tradição judaica, o nome é a essência do ser humano, e a doutrina eleva o processo de nomear uma criança a um patamar de grande importância – um nome teria uma espécie de “história acumulada”, que poderia passar de uma alma para a outra (Trachtenberg, 2004: 78), o que justificaria tanto a ânsia do avô em dar ao bisneto um nome tradicional, que não renegasse a história do povo, quanto a preocupação de Raia em dar um nome novo, que não fizessem com que o filho carregasse consigo o estigma do exílio judaico na Europa, e que pelo contrário, celebrasse a nova condição de cidadão do novo estado de Israel. Em certo ponto do conto, Ziskind lembra à neta: “Ligação é memória (...) Eles se encarregaram de tirar do mundo os corpos, e vocês, os nomes e as lembranças...

---

<sup>5</sup> Escritor nascido na Polônia, que emigrou para a Palestina em 1926. Fez parte da chamada Geração da Terra – o grupo de escritores que escreveu sobre Israel nos primeiros anos de estabelecimento do Estado.

Nenhuma continuação, nenhum testemunho, nenhum monumento... nenhuma lembrança..." (Megued, 1984: 133).

É neste contexto de conhecimento da importância da preservação da memória, que diversos autores escrevem sobre a *Shoah*. Alguns, como Megued, não estavam na Europa à época do genocídio; outros estavam, mas não escreveram exatamente sobre a traumática experiência nos campos de concentração e extermínio – como Aharon Appelfeld, que escreve sobre o trauma de outra maneira, sempre pensando na Europa em geral e na Guerra, de maneira metafórica e ficcional.

A escrita mais chocante é naturalmente a dos sobreviventes que experienciaram de perto toda a crueldade dos fatos: a vida e a morte nos campos de concentração e extermínio; Elie Wiesel, Ruth Klüger, Imre Kertész e Primo Levi são alguns nomes de autores que escolheram dar voz àquilo que parece ficar sempre no domínio do indizível, movidos pela necessidade de narrar. Se no judaísmo o esquecimento é o pior dos castigos, a lembrança é o escape da morte, e a literatura de testemunho é esta tentativa de sobrevivência. Além desta tentativa, o testemunho é instrumento de luta e resistência contra os nazistas que queriam mais que o assassinato dos judeus: queriam a extinção absoluta de tudo o que tivesse relação com eles, inclusive as memórias e os vestígios.

Não houve precedente histórico ou moral para a *Shoah*; o genocídio foi pensado, e sistematizado como um todo, para a destruição total de um povo; existe, por conseguinte uma enorme desproporção entre o horror da experiência e os limites da narrativa. É especificamente por isso que a ficção é necessária para se escrever sobre o genocídio judaico; porque "aquilo que transcende a verossimilhança exige uma reformulação artística para a sua transmissão" (Seligmann-Silva, 2003: 384). Apesar da necessidade imperativa de falar sobre o trauma, o sobrevivente se encontra nessa situação paradoxal da insuficiência da palavra. A intensidade da escrita acaba sendo o inexprimível. Primo Levi, quando chega ao campo de concentração, é despido e transportado pelo campo no frio, conta:

"Pela primeira vez, então, nos damos conta de que a nossa língua não tem palavras para expressar esta ofensa, a aniquilação de um homem. Num instante, por intuição quase profética, a realidade nos foi

revelada: chegamos ao fundo do poço. Mais para baixo não é possível. Condição mais miserável não existe, não dá para imaginar. Nada mais é nosso: tiraram-nos a roupa, os sapatos, até os cabelos; se falarmos, não nos escutarão – e, se nos escutarem, não nos compreenderão. Roubaram também o nosso nome, e se quisermos mantê-lo, deveremos encontrar dentro de nós a força para tanto, para que, além do nome, sobre alguma coisa de nós, do que éramos.” (Levi, 2013: 24-25)

É neste sentido que o trauma judaico na literatura de testemunho se torna numa linguagem: pelo silêncio, e pela transformação da emoção em algo quase mecânico – como Levi e Kertész fazem em *É isto um homem?* e *Fatelessness*, escrevendo uma “literatura sem bijuterias”, sem adornos, sem a criação de uma fantasia aureolada sobre o horror. Cada indivíduo lida com o trauma de forma diferente, e a ficção pode servir como uma espécie de defesa sublimada da psique, para lidar com a dor do real; talvez para Levi e Kertész, a racionalidade da escrita seja mais que uma representação dos mecanismos do algoz contra os judeus – talvez seja apenas uma maneira distanciada de sair de si mesmo para narrar.

Os seres humanos estão sempre criando maneiras novas de guardar lembranças; em algumas culturas que seguem sendo orais, como algumas indígenas, por exemplo, o conhecimento é passado das gerações mais velhas para as mais novas, pela fala, por canções ou outros traços culturais. As culturas que não são orais criaram outros mecanismos de armazenamento de memória, principalmente depois da invenção da escrita – há livros, revistas, imagens, filmes, e uma grande variedade de maneiras de se guardar e recordar de tudo. A imensidão de conteúdos a que os indivíduos são expostos hoje também contribui para o aumento das formas de manutenção da memória viva – o importante é guardar.

Justamente porque a memória é uma forma de resistência e de perenidade, houve uma tentativa de apagar tudo aquilo que pudesse constituir prova contra os nazistas. A partir da certeza de que a guerra havia sido perdida, e a tentativa de extinção dos judeus não seria “completa”, os nazistas obrigaram prisioneiros dos campos de concentração a desenterrar corpos e queimá-los (Gagnebin, 2006: 46), como se a destruição dos rastros de assolação pudesse apagar também a memória daqueles que conseguiram sobreviver. A possibilidade que o sobrevivente tem de contar a história, por mais que não consiga fazê-lo assim que sai do campo, algum tempo depois, ou

mesmo algum dia na vida, não pode deixar de ser isso: uma possibilidade. O pesadelo que Primo Levi descreve em seus testemunhos, e que outros sobreviventes descrevem em entrevistas, de falar e não ser ouvido, é ainda sintomático da ameaça nazista da aniquilação total, além de traduzir também o terror de que não venham a acreditar naquilo de viveram. Talvez esse pesadelo que envolve falar (e não ser ouvido) seja também um prelúdio ao futuro, e à quase obrigação judaica de não esquecer as agruras do povo – um dever à rememoração. É aquilo que Adorno pensa como rememoração, e Jeanne Marie Gagnebin explica com “memória ativa que transforma o presente” (Gagnebin, 2006: 59), e traduz de forma muito tangível em *Lembrar, esquecer, escrever*:

“A rememoração também significa uma atenção precisa ao *presente*, em particular a estas estranhas ressurgências do passado no presente, pois não se trata somente de não se esquecer do passado, mas também de agir sobre o presente. A fidelidade ao passado, não sendo um fim em si, visa à transformação do presente.” (Gagnebin, 2006: 55)

A maior mensagem do *Yom HaShoah* (Dia de Lembrança do Holocausto) é o “Nunca mais”. A fidelidade ao passado, ou “culto ao passado”, como Gagnebin descreve posteriormente em seu texto, não é o objetivo principal da rememoração, seja dos sobreviventes, seja de qualquer pessoa que faz a escolha de lembrar da *Shoah*. A rememoração é “uma exigência de análise esclarecedora que deveria produzir — e isso é decisivo — instrumentos de análise para melhor esclarecer o presente” (Gagnebin, 2006: 103); entender os mecanismos que produziram fatos do passado, para entender o presente – os traumas individuais e coletivos – quanto para que nunca mais um evento dessa gravidade ocorra no futuro, como ensina o Yad Vashem<sup>6</sup> e todos os educadores que trabalham com a *Shoah*.

Pensando na ideia de trauma de Freud, que coloca em foco o retorno a um ponto inicial (vivido de fato, ou conseqüente da sobrevivência) como a violência do não foi dito (ou o que não aconteceu), é possível se chegar à conclusão de que a repetição do trauma molda a própria forma vida do indivíduo, de alguma maneira. Em *Unclaimed Experience*, Cathy Caruth afirma: “O poder histórico do trauma não é apenas que experiência se

---

<sup>6</sup> Memorial oficial de Israel para lembrar as vítimas da *Shoah*, localizado em Jerusalém. Do hebraico: “um memorial e um nome”.

repete após seu esquecimento, mas é apenas por meio de seu esquecimento inerente que é vivido de fato.” (Caruth, 1996: 17).

A tentativa de esquecer é uma forma válida e bastante justa de viver, assim como a capacidade de conviver com o trauma também outra forma de viver; é desta ansiedade, desse esforço em lembrar que vem o imperativo de narrar. Aharon Appelfeld e Imre Kertész, os autores de testemunho que escrevem uma “ficção” que não é apenas ficção – uma vez que tem também um fundo autobiográfico –, conseguem unir todas estas questões de testemunho, ficção, memória e trauma.

Na escrita de Appelfeld e Kertész, realidade e ficção se misturam; a memória é uma construção – uma recriação artística feita através de construções linguísticas mais apuradas, uma criação de um mundo de palavras que ultrapassam o silêncio – com espaços sendo preenchidos não pelo acontecimento em si, mas pela sensação que o acontecimento deixou; é a voz do trauma que sibila no texto. A voz de Appelfeld – seja em *Tzili* ou em seus outros livros de ficção – arrasta consigo esse ruído do trauma, com narrativas que, apresentando vários pontos comuns com a vida pessoal do próprio autor, envolvem sempre crianças da *Mitteleuropa* que sobrevivem à guerra com bastante dificuldade – traz esse ruído do trauma. Kertész escreve sobre sua própria trajetória em Auschwitz e Buchenwald, mudando aqui e ali alguns nomes e informações, e dá voz ao trauma da mesma maneira (lidando ou não com seu histórico individual como sobrevivente da *Shoah*).

Appelfeld era um escritor sem raízes. O seu local de nascimento parece ser um presságio, uma pista das razões dessa falta de raiz: a Bucovina, uma região extinta da Europa oriental, no Império Austro-Húngaro que hoje fica entre a Ucrânia e a Romênia. Em um território grande como o Império Austro-Húngaro, cheio de culturas e línguas diferentes, as questões de identidade e assimilação podem ser complicadas para um indivíduo, quando há um desejo do Estado para que haja uma homogeneização social – sobretudo quando pertence a um grupo étnico e religioso com o judaico, com uma história tão carregada de memórias, símbolos e perseguições.

Quando criança, o escritor fazia parte de uma classe média assimilada à cultura secular, que vivia em uma situação um tanto quanto paradoxal: mesmo assimilado,

convivendo com pessoas não judias, não guardando o *shabat*, não fazendo orações ou seguindo certas regras (que por muito tempo eram intrínsecas à identidade de todos os judeus), essa geração tinha uma *consciência* da judaicidade. Em algum ponto do passado familiar, alguém tinha praticado o judaísmo religioso tradicional, e a matrilinearidade do judaísmo os tornava judeus, ao menos enquanto grupo étnico. Esse é o primeiro ponto importante para conseguir entender a literatura de Appelfeld: há um profundo sentido de desenraizamento nas suas obras intimamente ligado à diáspora judaica. Appelfeld fala de um mundo caduco, que foi extinto em todos os sentidos – tanto fisicamente, quanto no imaginário daqueles que não faziam parte do grupo que mais foi prejudicado com o fim desse mundo. Ele é o indivíduo que sobrevive, que fica neste limbo entre o que existe e o findo, entre a tradição e o novo, e acaba por tornar esse sentimento a própria essência da sua escrita.

A leitura dos romances Appelfeld dá a impressão de que as personagens sofrem com o desconhecimento sobre como viver o judaísmo sob qualquer “formato”, seja pelos costumes, seja pela religião – é como se existisse uma identidade judaica que lhes é imposta pelos gentios, um judaísmo religioso, e qualquer coisa ali no meio que eles e seu grupo social praticavam. A separação dos seus pais, aos 10 anos, também contribuiu para a falta de familiaridade com os próprios costumes, que já não eram ortodoxos, ou seja, que já se afastavam da tradição judaica; o que resta à criança assimilada, cuja identidade acaba por se atrelar à cultura do local de nascimento, quando isso lhe é tirado, ou quando um indivíduo exterior lhe força uma identidade com a qual ele não estava habituado ou da qual não tinha o verdadeiro conhecimento? O abandono é praticamente absoluto, e a criança fica sem raízes, ferida. Sua consciência adulta parece estar sempre em debate entre o esquecimento e o despertar – de novo: em um limbo, um percurso, uma busca eterna de algo.

O judeu como figura silenciosa, extremamente ligado à noção do *Bildung* (que primordialmente via a sociedade como neutra e a religião como característica irrelevante para o acesso do sujeito a certos espaços sociais), não se enxergava como o outro. Quando o horror da ideologia nazista foi se aproximando, o judeu assimilado não imaginava que ele próprio era o alvo, até que os oficiais nazistas os levassem para os campos de concentração e extermínio, independentemente das

crenças e práticas de cada um. Em algumas de suas narrativas, como em *Badenheim 1939*, Appelfeld faz uma descrição macabra da dissonância entre realidade e as convicções de alguns judeus da época:

“O sol ainda estava no céu. Mas as pessoas, exasperadas, apegavam-se a velhas palavras, acumulando-os como objetos antiquados que haviam ficado fora de uso. Como eles eram incapazes de se libertar das velhas palavras e do medo, elas vagavam pelas ruas e lançam suas sombras raivosas.” (Appelfeld, 1980: 92)

O fim da narrativa, que mostra os judeus sendo retirados da cidade sitiada em que viviam e sendo colocados em trens que os levariam para o extermínio, dá o tom da quase dissociação de uns, e a lucidez de outros relativamente ao que estava para vir:

(...) O rabino não tirava a amargura cética da boca. Ele não dava crédito àquelas fantasmagorias. Vira muita coisa em sua vida e não lhe restara nada mais que a desconfiança, e nesse momento a desconfiança não se esvanecia, apenas ficava mais forte. O maitre fez uma provisão de salsichas. (...) Os músicos juntaram-se no canto, à sombra. (...) Uma mulher se maquiava ao lado do guichê fechado. (...) De repente as nuvens abriram-se e a luz surgiu no céu. O vale, em toda a sua glória, e as colinas que se espalhavam ao redor ficaram plenas dessa generosidade e mesmo as árvores sem folhas, que tremiam, meio abandonadas na extremidade da estação, pareciam respirar à larga. (...) Mas o fascínio acabou. A locomotiva, uma locomotiva ligada a quatro infectos vagões de carga irrompeu das colinas e parou na estação. A aparição foi tão repentina que se diria ter saltado de um poço "Entrem", berraram vozes. As pessoas desapareceram lá dentro. Também aqueles que seguravam uma garrafa de limonada na mão, um pedaço de chocolate, mesmo o maitre e o cão sumiram rapidamente como grãos de trigo no funil. Ainda assim o doutor Pappenheim conseguiu fazer-se ouvir com a seguinte observação: - Se os vagões estão tão sujos, isso significa que o trajeto não será demorado." (Appelfeld, 1980: 145-148)

O gentio parece ser sempre o liberto, que não precisava se prender às tradições antigas – há uma espécie de curiosidade por parte de algumas personagens judias de Appelfeld, em relação ao gentio que não precisa agarrar-se a costumes. Nos seus livros, essa curiosidade aparece com um toque de fascínio que é, entretanto, excedido pela necessidade da própria busca. Quando seu pai é levado para um campo de trabalho forçado, ele consegue escapar e se vê sozinho – sem a ajuda dos não judeus, que lhe fecham as portas – parece haver um entendimento de que a rejeição da sua cultura de “semi-assimilação” é mais complicada que parece; a cultura desejada e admirada (a alemã) é aquela que o rejeita, e essa rejeição gera um questionamento relativo à

identidade, que se desdobra em busca. Os três anos que Appelfeld passou vagando pelas florestas, aprendendo outras línguas que o permitiram sobreviver com a ajuda de desconhecidos, aparecem de forma direta em outras narrativas do autor como *Tzili* e *Katerina* – cujo conteúdo se assemelha enormemente com dados da vida do autor.

Sua escrita se concentra na luta do indivíduo contra o esquecimento. A perspectiva que utiliza é da ordem do particular, embora se trate de um assunto tão vasto e monumental quanto a Segunda Guerra Mundial e a *Shoah*. O fato de ser particular acaba tornando a leitura, paradoxalmente, universal; qualquer indivíduo que passa por uma crise de identidade, por mais ínfima que seja, consegue se enxergar em alguma das suas personagens abandonadas, e também em crise. As alegorias de ideias que estão presentes nas personagens também são facilmente identificáveis: há uma figura religiosa que representa o passado, como o rabino em *Badenheim 1939* (1980), ou o professor de religião em *Tzili*; uma louca/vidente que enxerga as coisas como elas são de fato, como Trude em *Badenheim 1939*, uma figura burguesa assimilada que representa o presente como o Doutor Pappenheim e o Doutor Langmann em *Badenheim 1939*, prostitutas gentias ou não, que acolhem as pessoas marginalizadas, como Sally e Gertie em *Badenheim 1939*, Maria e Katerina em *Tzili* e Mariana em *Blooms of Darkness* (2012); e sempre alguma criança à margem, que procura se encaixar em qualquer que seja o cenário em que está inserida, como Tzili, Hugo em *Blooms of Darkness*, Katerina em *Katerina* (2006). No ensaio “The Jewish Journey in the Late Fiction of Aharon Appelfeld: Return, Repair or Repetition?”, a comparatista Sidra DeKoven-Ezrahi, da Universidade Hebraica de Jerusalém, elucida as personagens alegóricas de Appelfeld

“As personagens de Appelfeld – seres anárquicos que viveram em tempos históricos fora do tempo histórico e da memória pessoal, e que comprometeram a sociedade e a cultura simplesmente pela sua inabilidade de se conectar ao presente ou de lembrar o passado – pela inexorabilidade dos seus destinos como refugiados que seguiam exilados mesmo dentro dos gestos e comportamentos adaptados para suas próprias sobrevivências, até que a língua do exílio em si ressurgiu como um modo autêntico de representação. Apenas quando a figura do judeu como desalojado foi reconectada com a linguagem da jornada judaica e do seu último destino final como infinitamente adiáveis, algo ‘autêntico’ e canônico poderia ser recuperado no que tinha sido uma série de ficções sem ressonância. O que então emergiu como o elemento mais alusivo nas histórias de Appelfeld não foi a

memória linguística ou cultural, mas os padrões recorrentes e não resolvidos do destino judaico.” (DeKoven-Ezrahi, 2005: 51-52)

A falta de conexão das personagens com um espaço e com um tempo histórico específico, cria uma série de condutas ajustadas não a um destino judaico comum, mas a representações que prendem as personagens em um mundo de retorno.

A forma de entender o mundo, acaba transformando a busca do judaísmo e da identidade judaica de Appelfeld num judaísmo quase mítico – e mito aqui, tem a denotação grega, que remete a “qualquer história ou enredo inventado”. Pensar que as consequências formais do genocídio e da guerra acabam por gerar a modificação das práticas e crenças judaicas para o escritor, transformando convicções culturais em mitos, “histórias inventadas”, mostra o quão grande a destruição dos paradigmas pode ser:

“Que o judaísmo possa se tornar, para um sobrevivente com a experiência de Appelfeld, tanto de forma pessoal quanto literária, um ‘mito’, é profundamente perturbador. Ele próprio tem ciência de que, para os gregos clássicos, o ‘mito’ significava qualquer história ou enredo inventado. E no seu significado moderno, o ‘mito’ é uma história em uma mitologia; um sistema de histórias hereditárias cujo um grupo cultural acredita ser verdade. Se uma tradição de três mil anos de fé, ensinamentos e prática, que não apenas estabeleceram a justificativa para costumes sociais e observâncias, mas também as sanções para as regras que conduziam as vidas de pessoas, é apenas um ‘mito’, então por que ele, ou qualquer outra pessoa, não concordam que a Segunda Guerra Mundial ‘entorpeceu, distorceu e corrompeu a alma.’” (Wohlgelehter, 2001, p.16)

A extensão do trauma que transforma uma identidade fraturada em uma busca eterna, é quase imensurável – talvez o tamanho dessa fratura possa ser medido pela quantidade de livros escritos sobre o mesmo assunto: 28 no total. A língua é um dos caminhos desse percurso identitário; os livros foram todos escritos em hebraico, a língua estrangeira que acabou sendo um “lar”, um retorno ao misticismo que ele não conhece – mesmo que a jornada eterna nunca se estabeleça em um lugar específico. A jornada para entender a si mesmo acaba por retornar a um passado que o escritor não conhece com muita profundidade, uma tradição que ele não conhece muito bem; muito da língua hebraica é bíblico, religioso, e torna-se algo com sentido abstrato, num tom mítico.

Os dois autores trabalhados têm pontos em comum, e pontos de diferenciação. A primeira diferença clara entre os autores é o modo como passaram pela *Shoah*, que

para Kertész foi diferente: ele foi enviado a um campo de concentração, e acaba por narrar esta experiência. Seu pai, o membro da família com quem ele vivia depois do divórcio dos pais, foi mandado para um campo de concentração logo nos primeiros anos da guerra; Kertész é enviado para Auschwitz quase ao fim, em 1944. Ao chegar no campo, o menino mente a idade, e isso faz com que seja salvo da morte imediata: ele acaba por ir para a área de trabalho forçado ao invés do extermínio. Até o final da guerra, ele sai de Auschwitz para Buchenwald, e depois de libertado acaba voltando para a Hungria. Além de fazer o que os outros escritores que testemunho fazem – narrar a experiência *individual* do judeu que sobreviveu ao genocídio e que teve uma tentativa de apagamento de identidade pelo perpetrador, ele tenta entender o mundo que criou Auschwitz, o mundo *após* Auschwitz e principalmente, como o indivíduo que sobrevive a Auschwitz encara este mundo. É impossível falar sobre isso sem falar de identidade judaica.

A família de Kertész fazia parte da burguesia judaica integrada na sociedade húngara; não havia uma assimilação completa, muito embora se use o termo para falar da situação judaica em termos gerais. Sua família trocou os nomes judaicos por nomes húngaros, separou religião de identidade nacional, e por mais que tivesse guardado um ou outro costume “antigo”, não era com a mesma força. A diferença entre assimilação completa e integração está no exterior: como se enxergar como um indivíduo totalmente assimilado, se o outro não o vê dessa maneira? Em uma situação de assimilação completa, não há riscos de exclusão por parte do outro – o judeu se sentiria húngaro, e um não judeu húngaro não veria diferença entre um judeu e um não judeu; já a integração, pressupõe que o judeu continua sendo “o outro”. Essa situação dúbia trouxe questionamentos a Kertész, principalmente depois de retornar a Budapeste depois da guerra. Ele foi considerado judeu, e justamente por isso foi capturado pelos nazistas e enviado para os campos; os nazistas lhe impuseram uma identidade – ele era judeu, considerando-se ou não como tal – e mesmo dentro dos campos de concentração, a identidade judaica lhe foi questionada pelos outros judeus. O que sempre parece estar sendo posto na literatura de Kertész, são perguntas como: é judeu quem conhece toda a sua história? Quem conhece a religião? Quem é suficientemente

judeu? Um judeu secular merece ser integrado, ou tem de ser considerado como um judeu religioso, ainda que ignore ou seja alheio a toda essa traição?

Depois que voltou da guerra, o autor teve um fim de juventude aparentemente “normal”: passou a morar com a mãe, terminou seus estudos na escola, entrou para o Partido Socialista, saiu, tornou-se jornalista, foi demitido de jornais por suas visões políticas, trabalhou como operário numa fábrica, fez o serviço militar obrigatório (entre os 22 e os 24 anos) e só depois, quando se dedicou a aprender outras línguas, começou a escrever livros e trabalhar com traduções. Kertész trabalhou na primeira obra, *Fatelessness*, dos 33 aos 43 anos – quase vinte anos depois de ter sido libertado de Buchenwald. *Fatelessness* não foi um livro bem recebido na década de 70, quando foi lançado, principalmente porque a visão geral das pessoas sobre a *Shoah* era demasiado unidimensional; havia ideias pré-estabelecidas do que deveria ser o campo de concentração: um lugar de morte, apenas tristeza profunda e suspensão absoluta da vida. Era inadmissível que existisse qualquer momento de alegria ou alívio no campo – e Kertész escreveu sobre si mesmo (ou sobre seu alter ego ficcional) de forma demasiado humana, com várias camadas, nuances, multidimensional. O que o cineasta húngaro László Nemes fez em 2015, no filme “O filho de Saul”, Kertész fez duas décadas antes: mostrou que mesmo nesse momento de suspensão da vida, é possível encontrar forças para fazer algo além de sobreviver – Saul sai do seu estado maquinal de estupor, e passa a ter um objetivo: o de proporcionar um enterro digno para uma criança (seguindo os ritos do *kadish*). Gyuri, a personagem de Kertész, também faz algo além de sobreviver; e talvez justamente por isso o autor escreva de forma tão “incomum”, por ter lidado com o trauma e com a dor de forma diferente.

O antissemitismo tornou Kertész um estranho em sua própria terra. Por mais que ele tenha escolhido voltar para a Hungria, que tenha escrito seu testemunho em húngaro, e que se sinta mais confortável falando húngaro (mesmo tendo conhecimento de outros idiomas), o antissemitismo institucional e social que ele enfrentou, tornaram difícil um retorno da sensação de lar. O lar se torna o próprio judaísmo, por escolha consciente – a identidade imposta pelo outro é interiorizada com orgulho, inclusive na dor – o autor opta por não esquecer do que aconteceu, pois mesmo em agonia, sabe que aquilo faz parte da sua história; essa passa ser uma “nova” identidade.

A falta de familiaridade com o aspecto religioso do judaísmo acaba o tornando um alienado à religião enquanto instituição (Mueller, 2018: 206) quando ele é confrontado por outros judeus religiosos. Se ele está em um campo por ser judeu, junto a outros judeus, por que ele não seria suficientemente judeu? Esse sentimento faz com que ele aceite ainda mais o judaísmo como uma identidade, em um ato de resistência e rebeldia.

Mas talvez o ponto mais importante e relevante da escrita de Kertész, seja a questão da memória e da ficção. Em seu discurso de aceitação do Nobel da Literatura, em 2002, Kertész fala que para escrever o livro teve de deixar de confiar na própria memória:

“Estou falando dos vinte minutos gastos na plataforma de chegada do campo de extermínio de Birkenau - o tempo que as pessoas levaram para descer do trem para chegar ao oficial que fazia a seleção. Lembrei-me mais ou menos dos vinte minutos, mas o romance exigiu que eu desconfiasse da minha memória. Não importa quantos relatos de sobreviventes, reminiscências e confissões eu tenha lido, todos eles concordaram que tudo aconteceu muito rápido e imperceptivelmente.” (Kertész, 2002)

Kertész tem o entendimento de que confiar irrefletidamente na memória é problemático – há um tempo entre o fato ocorrido e o tempo em que o livro foi escrito, que é bastante comum (mas não uma regra) em se tratando de relatos de sobreviventes da *Shoah* e pode ser explicado por diversos motivos: há possibilidade de haver culpa pela sobrevivência, enquanto parentes e amigos próximos morreram; há também um silenciamento diante do horror, e a impossibilidade de colocar em palavras o que foi vivido. Este tempo, além da tendência quase natural da memória de misturar eventos e sensações, é a justificativa que autor usa para afirmar que escreve ficção. Em *Dossier K*, livro em que Kertész se autoentrevista, o autor insiste no uso do termo “ficção” quando menciona *Fatelessness*, e afirma categoricamente que o livro não é uma autobiografia; quando se questiona acerca da descrição de gênero que alguns críticos e leitores lhe dão (o romance autobiográfico), Kertész responde dizendo que o gênero não existe, e explica:

“Um livro é uma autobiografia ou um romance. Se é uma autobiografia, você evoca o passado, você tenta o mais escrupulosamente possível a se ater às suas recordações; é uma questão de extraordinária importância que você escreva tudo

exatamente da maneira que aconteceu, como normalmente é colocado: que você não envernize os fatos de maneira alguma. Uma boa autobiografia é como um documento: um espelho da época em que as pessoas podem ‘depende’. Em um romance, por contraste, não são os fatos que importam, mas precisamente o que você adiciona aos fatos.” (Kertész, 2013: 8)

Em *Dossier K* (2013), mesmo afirmando que escreve ficção, o autor é categórico e contundente ao ressaltar que o fato de escrever ficção não significa que escreva alguma mentira; o romance é “absolutamente autêntico. Todas as facetas da história são baseadas em fatos documentados” (Kertész, 2013: 8) – o que torna parte de seus livros, o que alguns críticos chamam de ficção histórica: “uma busca por um tipo de verdade, que leve a ficcionalidade da literatura do Holocausto a sério em sua construção de autenticidade” (Karolle, 2005: 89). Se para Kertész, a ficção “cria um mundo de algum tipo” (Kertész, 2013: 8), é fácil perceber que esse mundo, essa ficção histórica, mesmo que baseada em fatos totalmente reais da vida do autor e de um evento histórico gigantesco, é uma espécie de defesa sublimada do inconsciente. A ficção é o escudo de Kertész, de Appelfeld e de outros autores que testemunham, tanto contra a perpetuação do trauma quanto contra o fato que causou o trauma em si.

## **2. *Tzili* e *Fatelessness*: narrativas outras de formação**

### **2.1. Infância na segregação**

É impossível falar sobre judeus e segregação sem falar de antissemitismo – seja o antissemitismo antigo, pré-cristão, seja o antissemitismo baseado em crenças religiosas, seja o antissemitismo político moderno popularizado pelos nazistas. O termo é complexo, e apesar do seu significado ter passado por um processo de modificação através dos séculos, a base é sempre a mesma: o ódio aos judeus. Hoje a IHRA (International Holocaust Remembrance Association, ou Aliança Internacional para a Memória do Holocausto) propõe uma definição básica bastante didática para entender todos os pontos relativos à segregação e perseguição judaica pela história:

“O antissemitismo é uma certa percepção dos judeus, que pode ser expressa como ódio aos judeus. Manifestações retóricas e físicas de antissemitismo são dirigidas a indivíduos judeus ou não judeus e/ou

suas propriedades, às instituições da comunidade judaica e instalações religiosas.”<sup>7</sup>

Logo após definir o que é antissemitismo, a IHRA exemplifica atitudes que são consideradas antissemitas; algumas são historicamente relevantes para entender a segregação pré-*Shoah*; outras são relativas ao mundo e ao judeu pós-*Shoah*, e se misturam com a questão do estado de Israel (o que as tornam de certa forma controversas, mas não tão relevantes para o entendimento das duas obras ficcionais aqui analisadas), mas no geral os pontos trabalhados abrangem de forma bem apurada as problemáticas do antissemitismo. Os exemplos de atitudes antissemitas listadas pela IHRA que merecem destaque especial para entender melhor a questão judaica na Europa antes da Segunda Guerra Mundial são:

“- (...) justificar o assassinato ou a agressão de judeus em nome de uma ideologia radical ou uma visão religiosa extremista; - Fazer alegações mentirosas, desumanizantes, demonizadoras ou estereotipadas sobre os judeus (...), tais como, especialmente, mas não exclusivamente, o mito sobre uma conspiração judaica mundial ou de judeus controlando a mídia, economia, governo ou outras instituições sociais; - Acusar os judeus como um povo de serem responsáveis por delitos reais ou imaginários cometidos por uma única pessoa ou grupo judeu, ou mesmo por atos cometidos por não judeus; - Acusar cidadãos judeus de serem mais leais a Israel, ou às supostas prioridades dos judeus em todo o mundo, do que aos interesses de suas próprias nações. - Usar os símbolos e imagens associados ao antissemitismo clássico (por exemplo, alegações de judeus matando Jesus ou libelo de sangue).”<sup>8</sup>

O antissemitismo pode ser interpretado como um problema gentio (Lindemann, Levi, 2010: 2), e não um problema judaico: pensando-se que o judeu é o indivíduo segregado pelo outro, e o indivíduo que tem sua identidade estabelecida pelo outro, é esse outro que teoricamente tem o dever de lutar com mais afinco para combater o ódio. É o gentio antissemita que vê o judeu como culpado das mazelas do seu cosmos – seja esse cosmos a vila ou a cidade onde uns e outros coabitam, ou mesmo algo maior como o mundo ou o controle da mídia. Ao judeu cabe o papel de denunciar o antissemitismo, e estar sempre atento e forte aos sinais do silenciamento – de nada

---

<sup>7</sup> IHRA, Working Definition of Antisemitism. Consultado em 25 de junho de 2021. <https://www.holocaustremembrance.com/pt-pt/resources/working-definitions-charters/definicao-pratica-de-antissemitismo-da-ihra>

<sup>8</sup> IHRA, Working Definition of Antisemitism. Consultado em 25 de junho de 2021. <https://www.holocaustremembrance.com/pt-pt/resources/working-definitions-charters/definicao-pratica-de-antissemitismo-da-ihra>

adianta denunciar, se quem dissemina o antissemitismo não consegue observar que está reproduzindo um discurso antissemita.

O judeu só é o diferente, o estrangeiro, porque existe um ponto de partida que se considera o padrão, e o desconhecido lhe causa um estranhamento. Há duas posições que qualquer indivíduo pode tomar quando encara o estrangeiro: a curiosidade sadia ou o rechaço. Quando há uma história por trás de um povo, é muito comum que o rechaço seja o primeiro sentimento que vem à tona nas relações entre os dois povos; é um pré-conceito, uma impressão que um indivíduo tem de outro causada por uma construção social. As construções sociais são formadoras de conceitos pré-fabricados, e cabe à própria sociedade romper com essas construções quando estas são preconceituosas e danosas.

A situação dos judeus antes da *Shoah* era precisamente essa de rechaço por parte dos gentios, em razão das leis discriminatórias, e identidade rompida após o Iluminismo judaico – ser judeu havia deixado de ser uma característica intrinsecamente religiosa, tornando então possível a existência de judeus ateus, cidadãos dos países em que habitavam. Entretanto, existiam ainda uma série de prerrogativas para a identidade judaica: é judeu quem nasce de um ventre judaico, ou quem recebe a confirmação por meio de uma autoridade (um rabino, por exemplo). No caso dos dois protagonistas dos romances em análise – Tzili e Gyuri –, o respectivo judaísmo é de origem étnica: eles são judeus por terem nascido de um ventre judaico e terem família judia. E embora essa pertença não importe pessoalmente para nenhum dos dois, ao mesmo tempo faz toda a diferença no que respeita à segregação e à sobrevivência. O judaísmo é parte da identidade deles – uma parte que não faz muito sentido, não é nutrida – mas não é o todo. Na prática, o judaísmo deles parece importar mais para o Outro, justamente para o gentio: eles sabem que são diferentes porque o Outro faz questão de deixar isso muito claro.

Como fica a questão da identidade na psique de um indivíduo em uma situação dúbia como essa, sobretudo se esse indivíduo é uma criança em formação? Como se processa a construção identitária total, quando há uma dissonância, um jogo de forças entre a identidade individual, interna, e a identidade coletiva, externa? O resultado parece ser uma fratura, que começa se curar apenas mais tarde na vida, depois que as

duas crianças passam por outros processos de crescimento e amadurecimento; essa questão de formação identitária tardia, que seria um processo complexo por si só em um contexto de vida normal, torna-se muito mais dolorida e complicada em um contexto como a guerra, o exílio e o genocídio. É por esse processo que tanto Tzili quanto Gyuri passam.

Em *Tzili*, a problemática da segregação faz-se notar logo no primeiro parágrafo do romance, quando se lê: “A família era grande, pobre e assediada, e Tzili cresceu negligenciada dentre os objetos abandonados no jardim.” (Appelfeld, 1983: 3). Tzili é a filha mais nova de uma família judia de um mundo não completamente identificado, um local que existiu, mas não se menciona exatamente onde é; há pequenos elementos no texto que possibilitam ao leitor entender que Tzili mora em algum vilarejo da Europa do leste, fora do centro urbano, perto de uma floresta, onde tudo é pequeno e praticamente todos se conhecem. Apesar de não se rica, e viver com dificuldade, a família tem introjetada em si o ideal da excelência judaica – muito parecido com o *Bildung* cultivado pelos judeus alemães, que supunha o auto cultivo do intelecto e das faculdades morais pelo estudo das humanidades e sensibilização às artes (Mendes-Flohr, 1999: 26); Tzili não atinge esses ideais:

“Diferente de outros membros de sua raça, Tzili não brilhava na escola. Ela era desajeitada e um tanto retraída. As letras grandes no quadro negro faziam sua cabeça girar. Ao final do primeiro ano, não havia mais dúvidas: Tzili era estúpida. A mãe estava ocupada e incomodada, mas deu vazão à sua raiva de qualquer forma: ‘Você deve trabalhar mais duro. Por que você não trabalha mais duro?’ O pai doente, ouvindo as ameaças da mãe, suspirou em sua cama: O que seria deles?” (Appelfeld, 1983: 4)

Tzili ia contra o estereótipo do judeu assimilado que tinha uma obrigação velada de exceder expectativas no campo intelectual; não por rebeldia, pois há uma falta de vivacidade evidente no comportamento da menina, que aceita quase todo e qualquer tipo de abuso com resignação, mas mais por impasse na formação identitária. Com efeito, Tzili não recebeu todo o incentivo que uma criança deve receber enquanto está se formando como ser humano, não foi o que Tzili recebeu. Pelo contrário: a criança está sempre aceitando críticas duras da família, intercaladas com indiferença à sua existência, e escárnio das crianças gentias da escola.

“Por que você está trazendo esta desgraça para sua família?’ Ele [o pai] rangia os dentes. (...) A doença do pai era fatal, mas a presença enfadonha de sua filha mais nova o machucava mais do que sua enfermidade. Repetidamente ele culpava sua preguiça, sua indisposição, mas nunca sua incapacidade. ‘Se você quiser, você pode.’ Não era um julgamento, mas uma fé. Nessa fé, todos estavam unidos, a mãe na loja e as suas filhas nos livros. (...) Por que você não sabe de nada? Até as crianças gentias sabem mais do que você.” (Appelfeld, 1983: 5)

A fé parece ser mais na esperança de tempos melhores do que em Tzili – se Tzili ou qualquer judeu for mais erudito que um gentio, talvez haja uma aceitação efetiva por parte dos outros, e a assimilação estaria completa. Mas a criança era “uma menina judia sem cérebro” (Appelfeld, 1983: 4), e até mesmo as crianças gentias eram mais inteligentes que ela. Essa diferença adicional entre Tzili e as outras crianças da escola a fazia sofrer duplamente:

“Em casa, Tzili era às vezes esquecida, mas na escola, entre todas as crianças gentias, ela era alvo de constante ridículo e desprezo. Estranho: ela nunca chorava ou implorava por misericórdia. Todos os dias ela ia à sua câmara de tortura e engolia a dose de insultos que lhe era dirigidos.

Uma vez por semana, um tutor vinha da aldeia para ensiná-la suas orações. A família já não observava os rituais da religião judaica, mas sua mãe por algum motivo meteu na cabeça que o estudo religioso seria bom para Tzili (...)” (Appelfeld, 1983: 6)

A maior virada na infância de Tzili, entretanto, e o que parece ter uma maior influência na maneira como a criança se vê, paradoxalmente é a religião. No que parece ser um último ato de fé, a mãe de Tzili a faz estudar com um tutor de estudos religiosos; uma espécie de *midrashah* (instituto de estudo da *torah*, das leis e da ética judaica para mulheres) rudimentar, com o básico das orações judaicas sendo ensinadas. Tzili torna-se oficialmente uma criança judia entre dois mundos: o assimilado, em que ela não se adapta, e o religioso, que lhe é estranho, mas causa o mínimo conforto.

O professor de estudos religiosos, um judeu “tradicional” cujos filhos emigraram para a América, não é rico ou bem sucedido em questões de integração, e por conseguinte é visto com maus olhos pelos filhos da família. As crianças assimiladas veem o homem como alguém que representa o passado, que segue antigas tradições. Ele sabe e sente que é só um lacaio e não um par do grupo que teoricamente é o seu (o de judeus), e não entende porque uma família que não segue nenhuma tradição religiosa

põe a responsabilidade de manter a “chama viva” sobre os ombros de uma criança que aparentemente não tem nenhuma aptidão.

Já Tzili sente-se conectada ao professor, mesmo que ele não tenha nenhuma afeição por ela; os ensinamentos dos rituais de oração criam alguma espécie de ligação de Tzili com alguém, um sentimento que ela não possuía em nenhuma outra relação do seu mundo – em casa ou na escola. Ela é alheia, apartada de absolutamente todo o mundo, e a relação dela com o professor dava conforto justamente por possibilitar algum tipo de conexão, aliada à ausência de crítica. A representação do passado no professor, que era vista como algo negativo pelos irmãos de Tzili, não significa o mesmo para a menina – além da conexão com outro indivíduo, a relação com o professor remete para um tipo de enraizamento identitário, que Tzili desconhece, mas com o qual consegue estabelecer ligação.

Karina Marques, em seu texto sobre a importância da figura do avô judeu na vida nas narrativas de formação de Ilse Losa e Samuel Rawet, dá conta de uma “oposição entre a liberdade sentida no seio da comunidade afetiva judaica e a opressão sentida na sociedade alemã” (Marques, 2015: 7). Trata-se aí de outras narrativas de formação – de Losa e Rawet – que trazem consigo a oposição entre a língua hebraica e a língua alemã. A primeira, aprendida com o avô, em um ambiente de ternura, não opressor nem autoritário, se opõe ao alemão aprendido na escola, em um ambiente hostil e mergulhado em antissemitismo e rejeição. Por mais que a personagem da narrativa analisada por Marques não consiga ler ou escrever em hebraico, a língua transmite-lhe afeto. No caso de Tzili, a oposição se dá entre o não religioso e o religioso. Nunca houve acolhimento nos meios não religiosos, seja sua casa ou a escola; apenas hostilidade, recebida pela menina com profunda e justificada apatia. A figura do professor é semelhante à figura do avô judeu, que acolhe de alguma maneira e ensina, sendo esse sentimento de abrigo aquilo mesmo que as orações lhe dão.

Uma oração pode ter vários significados. Em hebraico, as orações podem ser tanto de benção (*brachot*), como de contemplação e execução (*tefilot*). É possível questionar-se se uma oração é efetiva, no sentido de a divindade escolhida para ser receptora dessa oração estar ouvindo; o atendimento do pedido ou a apreciação do agradecimento são questões filosóficas da religião, e acima de tudo são questões de fé.

Às vezes, para o indivíduo que reza, essas questões nem são tão importantes; às vezes rezar é necessário por ser um mantra, um hábito, um momento de paz consigo mesmo – a conexão do divino com o próprio indivíduo, que transforma um momento de solidão em algo conjunto. Uma oração também pode ser um ato de união com uma comunidade, seja por meio de cânticos ou simplesmente com a certeza de que outras pessoas estão fazendo exatamente a mesma coisa, unidas por uma ação dedicada à mesma divindade. É este sentimento de ligação que Tzili sente ao rezar – e toda a alienação que sente acaba por se esvaír.

“Esta fórmula definida, falada em uma espécie de cadência, despertava ecos altos na alma de Tzili, e suas reverberações se espalhavam por todo o seu corpo. Estranho: Tzili não tinha medo do homem. Suas visitas a enchiam de uma espécie de serenidade que permanecia com ela e a protegia por muitas horas depois. À noite, ela recitava "Ouça, ó Israel" em voz alta, conforme ele a instruíra, cobrindo o rosto.” (Appelfeld, 1983: 7)

*Shmá Israel* (Ouça, Israel), uma das orações mais importantes do judaísmo, é rezada pela manhã e à noite; a reza é constituída de três partes que contém a base da fé judaica, e não são apenas uma obrigação, mas também uma proteção do judeu por toda a sua jornada. O *Shmá* é imperativo, desde o modo do verbo em hebraico, até as palavras que o firmam; e é esse imperativo que traz paz à Tzili, mesmo quando ela não conhece muito bem as palavras. O rito e a conexão são a confirmação do que vale. Quando a guerra chega marcando a entrada da sua adolescência, e ela se vê sozinha – não só emocionalmente, como era de costume, mas também fisicamente –, é no *Shmá* que ela confia; é esta oração que vira seu abrigo.

Logo no início de *Fatelessness*, também há menção ao antissemitismo que assolava a Hungria na época da guerra. Aparentemente, a segregação era realizada de forma diferente àquela que acontece em *Tzili*. Nesta, a ação não conta com uma localização precisa, referenciada, e por mais que esteja claro que existe o gentio e o judeu, é preciso ler nas entrelinhas que o judeu é o outro que não é bem visto, que é segregado de alguma maneira e que precisa fazer um esforço maior para conseguir se integrar à sociedade que vive. Em *Fatelessness* a segregação é mostrada de forma clara e prática, e já há menção às leis de trabalho compulsório na Hungria:

“Não fui à escola hoje. Ou melhor, eu fui, mas apenas para pedir permissão ao meu professor para tirar o dia de folga. Também lhe entreguei a carta em que, referindo-se a ‘motivos familiares’, meu pai pedia que eu fosse dispensado. Ele perguntou qual poderia ser o ‘motivo familiar’. Eu lhe disse que meu pai fora convocado para o serviço de trabalho compulsório; depois disso, ele não disse mais nenhum pio contra isso.” (Kertész, 2004: 1<sup>9</sup>)

A situação social da comunidade judaica na Hungria se complicou depois da anexação da Áustria em 1938, o desmembramento da Tchecoslováquia em novembro do mesmo ano e em março de 1939, e a ocupação alemã na Polônia, em setembro de 1939. Após essa série de eventos, a Hungria recebeu um alto número de refugiados judeus (Braham, 2000: 32). A legislação antijudaica começou a ser instituída, primeiro com a diminuição da participação de judeus na economia e outras profissões; em 1939 houve uma nova limitação no campo econômico, a distinção dos judeus como um grupo racial ao invés de religioso e a intensificação dos campos de trabalho compulsório para judeus; mas foi somente em 1941, quando a Hungria entrou na guerra, que leis raciais similares às Leis Raciais de Nuremberg foram implantadas pelo governo húngaro (*Shoah* Resource Center, Yad Vashem, Hungary: 1). Apesar dessas duras medidas, o judeu húngaro continuava a depositar esperança nas instituições governamentais; tal como aconteceu com a vasta maioria dos judeus alemães assimilados, os húngaros de origem judaica começaram por pensar que não corriam risco de vida, justamente por acreditarem na proteção das lideranças da aristocracia conservadora (Braham, 2000: 31). A deportação de judeus húngaros para os campos de concentração e extermínio apenas viria a iniciar-se em 1944, depois da ocupação nazista na Hungria.

As maiores comunidades judaicas húngaras tinham três tipos de congregações: a reformista (composta por judeus assimilados), a ortodoxa (composta por judeus anti-assimilação) e a *status-quo* (composta por um grupo menor, que agia de forma independente). A liderança central do judaísmo no país estava nas mãos dos reformistas, que acreditavam que os interesses básicos dos judeus húngaros estavam intimamente ligados com os interesses dos húngaros gentios (Braham, 2000: 30). Eles se consideravam húngaros de fé israelita – cidadãos húngaros que praticavam o judaísmo enquanto religião, não diferente de um cidadão húngaro que praticasse o

---

<sup>9</sup> Trabalhamos com uma tradução, de modo que a partir de agora as citações serão identificadas pelo número da página.

cristianismo, por exemplo. Depois das leis raciais de 1941, essa separação não interessava mais ao governo húngaro; a imposição identitária venceu a autodenominação.

O sistema de trabalho compulsório já existia antes da disseminação do ideário nazista na Hungria, da entrada do país na guerra ou mesmo da ocupação nazista. “O sistema de serviço de trabalho para aqueles considerados politicamente não confiáveis para o serviço militar regular foi introduzido pela primeira vez no final de 1919 por oficiais associados com as forças contrarrevolucionárias que chegaram ao poder um ano depois.” (Braham, 2000: 37-38). Os campos de trabalho compulsório nada mais eram que “medidas de proteção nacional” (Braham, 2000: 38), e qualquer cidadão húngaro maior de idade considerado inadequado para o serviço militar, era obrigado a trabalhar nesses campos; o que mudou com o tempo foi a definição de inadequado – e como o sistema foi deixando de ser utilizado para fins militares e passou a ser utilizado para a “eliminação gradual dos judeus da vida cultural e socioeconômicas do país.” (Braham, 2000: 38)

Gyuri, o protagonista de *Fatelessness*, não tem consciência exata do que pode acontecer com seu pai, mas sabe que não é bom; sua família também sabe que algo bom não os aguarda, mas não tem noção das dimensões do que iria acontecer; Gyuri é dispensado da escola no último dia do pai em casa, e assim que ele chega, encontra o pai conversando com o escriturário das contas da casa, o sr. Sütő. Gyuri entende que o escriturário vai administrar os negócios, e cuidar dele e da madrasta enquanto o pai está no serviço compulsório – uma atitude deveras esperançosa, que supõe o retorno do chefe da família. A certeza desse retorno resulta, de novo, da confiança que judeu assimilado tinha nas instituições, apesar de saber que o trabalho compulsório seria algo sofrido. Gyuri também conhece as leis raciais; não hesita em considerar que o pai está sendo obrigado a trabalhar por uma questão racial, sabe que a sua “raça” tem que usar a estrela de David amarela para sinalizar que é diferente e sabe que há impedimentos econômicos para judeus:

“Encontrei meu pai e minha madrasta no escritório, uma gaiola de vidro iluminada como um aquário, bem ao pé da escada. Também com eles estava o Sr. Sütő, que conheço desde que ele começou a trabalhar como guarda-livros e como gerente de outro depósito de madeira ao

ar livre, que ele inclusive já comprou de nós desde então. Pelo menos é o que dizem, porque o Sr. Sütő, visto que ele é totalmente honesto em relação à sua raça, não usa uma estrela amarela, então a coisa toda é na verdade apenas uma espécie de esquiva empresarial, pelo que entendi, permitindo-lhe cuidar da nossa propriedade e, novamente, para que não tenhamos que ficar totalmente sem uma renda enquanto isso.” (Kertész, 2004: 4-5)

A família trata o escriturário de maneira diferente, por saber que, socialmente, eles agora estavam em patamares diferentes; a situação econômica não protegeu o pai de Gyuri de ser convocado para o trabalho compulsório, não protege Gyuri, que pouco tempo depois também é convocado para um tipo de trabalho forçado diferente do trabalho do pai, e não protegeria a madrasta, que deixa de trabalhar e precisa que todas as transações econômicas sejam feitas por um gentio – desde as grandes, como a administração dos negócios, até coisas mínimas, como a compra de mantimentos para o dia-a-dia. Sütő, no entanto, segue os tratando da mesma maneira: com uma formalidade profissional, que o leva a se despedir do pai de Gyuri com um tom positivo.

A segregação existia em todos os lados por onde o menino circulava, e a estrela amarela que os judeus carregam nas roupas parece ser um fardo que a princípio envergonha o menino, mesmo que ele não saiba exatamente porquê. Gyuri se acostuma com o tempo, e chega até a descrever em tom jocoso a maneira desajeitada como alguns judeus usam estrelas feitas em casa, e não estrelas compradas. As lojas pertencentes aos judeus, ou que estavam abertas aos judeus, permaneciam vazias – uma dessas lojas era a de um casal que também trazia estrelas amarelas nas vestes, mas não há como ter certeza da sua origem étnica ou religiosa; Gyuri desconfia que as estrelas são apenas uma maneira de atrair clientes judeus. O importante, contudo, não é o fato de o casal usar ou não um símbolo, uma marcação que os apartava da sociedade de alguma forma – o importante é que pessoas aliadas se tratavam com dignidade. Sendo ou não de origem judaica, o tratamento dado à Gyuri e a sua família é afável; diferente da descortesia enfrentada pelos judeus na padaria do bairro, por exemplo. O padeiro abertamente não tolera judeus. O pão que ele entrega ao garoto, que deveria ter um peso específico por fazer parte dos mantimentos racionados, é mais leve do que deveria. Gyuri interpreta essa atitude justamente como uma consequência da intolerância; o padeiro não julga estar agindo errado quando dá menos alimento para o judeu, já que não gosta de judeus:

“Ele não se incomodou em retribuir minha saudação, pois é fato bem conhecido na vizinhança que ele não tolerava judeus. Foi também por isso que o pão que ele empurrou para mim pesava quase meio quilo a menos. Também ouvi dizer que foi assim que ficavam mais sobras da ração em suas mãos. De alguma forma, por seu olhar zangado e sua habilidade sorrateira, de repente entendi por que sua linha de pensamento tornaria impossível tolerar os judeus, caso contrário ele poderia ter tido a sensação desagradável de que os estava enganando. Do jeito que as coisas estavam sendo conduzidas, ele estava agindo de acordo com sua convicção, suas ações guiadas pela justiça de um ideal, embora isso, eu tinha que admitir, pudesse ser algo totalmente diferente.” (Kertész, 2004: 12)

Ao longo da narrativa, Kertész coloca Gyuri a utilizar o vocabulário da época, que lhe é ensinado: raça. Quando fala dos vizinhos e da amiga Annamarie – outra menina da sua idade, que também passa pela mesma situação que ele passou: um divórcio conturbado dos pais –, o termo que usa é “raça”, não grupo ou qualquer outra palavra menos segregadora. É possível ver uma espécie de “guetificação” velada dos judeus:

“Ela mora em nosso andar, com os Steiners, com quem atualmente temos o hábito de nos encontrar todas as noites na casa dos Fleischmann. Há algum tempo prestávamos pouca atenção aos vizinhos, mas agora descobrimos que somos da mesma raça, o que exige algumas trocas de pontos de vista durante a noite sobre o assunto de nossas perspectivas mútuas.” (Kertész, 2004: 12)

A grandiosidade do trauma causado pela segregação é visível desde o princípio; mas há um aspecto que pode até parecer absurdo aos olhos do leitor: Gyuri descreve tudo de forma quase burocrática, como se estivesse contando uma história sem colocar nenhum juízo de valor. É preciso ter em vista, no entanto, que quando se presta atenção a pequenos detalhes, essa narração crua e sem adornos parece ser utilizada como estratégia justamente para se lidar com o trauma. Gyuri ainda é uma criança, e não tem o mesmo entendimento, ou a mesma visão que um adulto teria; por isso a escrita sem o juízo de valor faz sentido. O nível da burocratização do antissemitismo na Hungria, coloca o garoto em uma situação “natural” – tornar o estilo de narração de Gyuri como algo aparentemente desprezado ao retratar a condição judaica, acaba por surtir mais impacto no leitor, uma vez que atinge, espanta e quase o revolta.

A situação dos judeus, o antissemitismo sofrido, a separação dele com o pai, nada é contado como se fosse algo horrendo ou execrável; as coisas simplesmente são como são, e não precisam de nenhum filtro com juízo de valor do autor em cima do

comportamento dos gentios. A criança Gyuri vê e conta, sem a necessidade tratar tudo de forma sentimental para representar sentimentos. Talvez o retrato maior da crueldade da realidade esteja justamente na maneira como ele escreve, como alguém que não sabe que aqueles dias seriam compostos por últimos momentos: os últimos momentos com o pai, os últimos momentos de paz, os últimos momentos de uma infância ainda inocente. Há muita autenticidade no que ele se propõe a fazer, que é mostrar que ninguém trata com sentimentalismo exacerbado os momentos do cotidiano – ninguém pensa em demasia que determinada situação pode ser a sua última vez fazendo uma coisa mundana, abraçando alguém ou fazendo uma refeição em conjunto; não parece natural refletir sobre essa questão o tempo todo, e as pessoas não viveriam de fato se o fizessem. Kertész não escreve lembrando o passado de forma nostálgica e romantizada: ele escreve lembrando do passado como se estivesse vivendo no momento em que escreve. Há muito de memória, mas há muito de ficção também, nesse exercício de se colocar no passado como se o passado fosse o presente.

É claro que o fato de o autor não ser nostálgico não impede que sua personagem, Gyuri, demonstre sentimentos. Ele sente desconforto quando vê a madrasta chorando na mesa do jantar antes do pai ir embora, seguido de desconforto quando o pai toca em sua cabeça, como em despedida. Se antes havia impaciência com a partida do pai, e a impotência do filho diante dessa situação, quanto mais o momento se aproxima, menos “duro” Gyuri fica:

“Meu pai também me examinou, com um olhar afetuosos. Isso de alguma forma me afetou e, para fazer algo em seu benefício, afastei meu prato. Ele percebeu e perguntou por que eu tinha feito isso. Eu disse: ‘Não estou com fome’. Vi que isso o agradou: ele acariciou minha cabeça. Com aquele toque, pela primeira vez hoje, algo engasgou na minha garganta também, embora não fossem lágrimas, mas uma espécie de enjoo. Eu preferia que meu pai não estivesse mais aqui. Foi uma sensação realmente horrível, mas tomou conta de mim de forma tão distinta que era tudo que eu conseguia pensar, e naquele momento fiquei totalmente confuso. Eu teria sido capaz de chorar naquele momento, mas não tive tempo para isso porque os convidados chegaram.” (Kertész, 2004: 15)

A ambiguidade de sentimentos de Gyuri é curiosa. Talvez por expor uma espécie de emparedamento entre a comoção de estar “perdendo” o pai, e a culpa justamente pelo desejo de perde-lo o quanto antes. Entender a forma como Gyuri vivencia a

segregação é importante para entender porquê o menino se sente preso entre a culpa e a comoção – as medidas antissemitas que têm a intenção de alienar os judeus da sociedade, são vivenciadas por Gyuri de forma sequencial, “naturalmente”, como ele mesmo explica. Separar-se do próprio pai, por mais doloroso que fosse, também era algo “natural” – ao menos poderia ser encarado dessa maneira por um indivíduo que cedo teve que aprender a lidar com a segregação.

O início do fim da sua infância, e o momento em que a questão identitária contrastada com antissemitismo aparecem com mais força na narrativa, começa precisamente no jantar final com seu pai, quando toda a família aparece na casa. Gyuri passa por uma espécie de rito, feito pelo irmão da madrasta; além de ter que proferir uma oração em hebraico – língua com a qual não estava habituado, que lhe gera distanciamento –, ouviu um conjunto de ideias estranhas que lhe eram alheias: as do destino judaico. Para algumas correntes religiosas, o povo judeu tem um destino coletivo de exílio. A *galut* é um lugar de sofrimento e perseguição, mas deve ser encarado como um destino judaico, e deve ser aceito com “firmeza e tolerância abnegada” (Kertész, 2004: 19).

A ideia de que o judeu está destinado, ou melhor condenado, a errar, a sofrer, a ser perseguido, não faz sentido para Gyuri. Ele não cresceu em meio a essa cultura devota, com regras, mitos e crenças, e é alheio a tradições. Essa experiência de grupo que foi negada ao menino, é uma representação da situação paradoxal do judeu assimilado na Europa durante a *Shoah*: sua identidade já fraturada e colocada em questionamento todo o tempo, é misturada repentinamente com uma identidade religiosa estranha.

Ser judeu não parece ter sido uma questão para Gyuri até então, e subitamente tudo passa a girar em torno disso. Quando ele começa seu próprio trabalho obrigatório, um dos membros da família da madrasta lhe diz:

“Tio Lajos então me chamou de lado para trocar algumas palavras de natureza mais séria, entre as quais me exortou a não esquecer que quando eu estava no local de trabalho, não estava me representando sozinho, mas ‘toda a comunidade judaica’, então eu deveria prestar atenção ao meu comportamento também por eles, porque, com base nisso, os julgamentos seriam formados em relação a todos eles

coletivamente. Isso realmente nunca teria me ocorrido; ainda assim, percebi que ele poderia estar certo, é claro.” (Kertész, 2004: 28)

O questionamento maior acerca de identidade, antissemitismo e segregação na infância, ocorre ocasionalmente, entre Gyuri e duas outras crianças da narrativa: Annamarie e sua irmã. A irmã de Annamarie expressa consternação relativa ao uso da estrela amarela; ela percebe olhares de ódio e mudanças comportamentais de outras pessoas depois que passa a usar a estrela; atitudes essas a que não estava sujeita antes de ser “identificada”. Gyuri acha que a ideia é um exagero, e utiliza o exemplo do padeiro para se explicar: eles não a odeiam pessoalmente, porque nem a conhecem de forma profunda, mas “odeiam a ideia de ela ser ‘judia’”:

“Então de novo, o exemplo do padeiro me veio à mente, e eu tentei explicar para a garota que eles não a odiavam, ao menos não pessoalmente, desde que eles não tinham como conhece-la, afinal de contas – era mais a ideia de ser “judia”. Ela então disse que havia pensado o mesmo, porque quando se pensa bem, ela nem sabia exatamente o que “judia” significava.” (Kertész, 2004: 35)

Apesar de não saber exatamente o que o ser, a questão principal da menina não tem tanta relação com o desconhecimento semântico da palavra, se ser judeu é professar a fé judaica ou pertencer a um grupo étnico de judeus; a menina não está interessada em saber o que é judaísmo, mas na fonte do ódio: por que as pessoas odiavam os judeus? Por que a odiavam pelo simples fato de ela ser judia? Quando essa indagação exata lhe surgiu, há a criação de uma consciência da própria diferença: ela pertencia a uma “categoria outra”, e ter consciência desse fato lhe gerava sentimentos dúbios, ora de orgulho, ora de vergonha. Apesar de observar esse mundo que impõe diferenças entre indivíduos, Gyuri não sabe como se sente em relação a isso, nem à segregação que essa diferenciação causa. O que ele sabe é que “uma pessoa não pode decidir por si mesma sobre essa diferença: no final, é exatamente para isso que a estrela amarela existe” (Kertész, 2004: 36)

A identificação com um determinado grupo tem sobretudo a ver com a percepção externa; é esta que vê e julga no Outro um ser e ação padronizados. Se essa percepção não existisse, o indivíduo iria se sentir apenas mais um... Acaba por ser muito dolorosa a compreensão de que nada adianta ter qualidades específicas, e agir como todos os gentios agem, pois sempre haverá forças e rótulos extrínsecos que são mais

fortes que a consciência interior da sua própria identidade. Esse fosse entre aquilo que o indivíduo sente e o modo como se vê, e aquilo que os outros o fazem sentir ou o modo como o veem, é particularmente acentuado, e causa fraturas, em particular na adolescência, por ser um período de grande transformação física e psíquica, e mais ainda quando essa adolescência se passa no contexto de outra fratura: a do exílio.

## **2.2. Adolescência no desterro**

Quando se pensa em lar, em origem, normalmente se pensa em um país. Esse pensamento parece ser consequência do mundo moderno, em que a identidade dos indivíduos passou a ser interligada a uma nação – por nação entende-se Estado-nação: um território físico delimitado por fronteiras e onde estaria reunido um povo e uma língua. A cultura – e dentro do âmbito cultural se insere uma história selecionada e compartilhada, tradições, e um idioma – era de extrema importância para a consolidação desse sentimento de pertencimento a um grupo, mas o território físico também era grande parte desse conceito. É por meio desse conjunto de pontos (história compartilhada, idioma, tradições e território) que os movimentos nacionalistas estabeleceram Estados-nações. Mesmo dentro deste processo de tentativa de unificação, não há homogeneidade absoluta, e a nação não é “uma entidade social originária ou imutável” (Hobsbawm, 1990, p.19); mas para que haja um fortalecimento da “identidade nacional” e conseqüentemente da nação, há um incentivo a diminuição das heterogeneidades. A fim de que se exista um forte senso do “eu” e/ou do “nós”, é preciso haver uma diferenciação do “outro”.

A dicotomia “nós” versus o “outro” não passou a existir somente depois dos movimentos nacionalistas de Oitocentos; o exílio, que muitas vezes ocorre em decorrência dessa separação entre dois indivíduos diferentes ou povos diferentes, também não é um produto da era moderna. A era moderna, no entanto, intensificou as questões de exílio; o “outro” dentro de um Estado, pode ser tratado como um pária, e pode ser expulso. Quando se pensa em nacionalismo moderno e exílio, essa dialética de “nós” versus o “Outro” aparece, dela resultando também quem fique excluído, votado ao exílio:

“Na fronteira entre ‘nós’ e os ‘estranhos’ está o perigoso território do não pertencimento: era para esse lugar que, em um tempo primitivo,

as pessoas eram banidas, e é onde na era moderna, agrega-se imensamente os errantes da humanidade como refugiados e pessoas deslocadas.” (Said, 2001, p.96).

Said associa o poeta exilado a alguém cuja dignidade e a identidade foram negadas (Said, 2001, p. 95), e faz uma distinção entre aqueles exílios anteriores ao século XX, que eram autoimpostos e muitas vezes romantizados para fins literários, e os exílios provocados pelas guerras, que deixam os indivíduos sem nada e transformaram o século XX numa era de refugiados, que não têm para onde voltar. Há algo que não se consegue de volta com esse tipo de exílio; ter sua identidade negada é um processo destruidor, cujas consequências em um indivíduo podem ser irreversíveis.

É doloroso pensar no lar quando a separação é temporária, quando existe a possibilidade de voltar e quando se sabe que ainda há terra e há pessoas para quem se voltar. Quando não há essa possibilidade, o sentimento parece ser devastador: desaparecida a base de formação e identificação do indivíduo, o sentimento é da morte de um pedaço de si mesmo – e justamente por isso é irreversível. Para o escritor que trata do exílio, a busca por um lar parece infinita.

O lar para o exilado pode ser um idioma. Foi assim para Kafka – que não era exatamente exilado, mas viveu no Império Austro-Húngaro dividido, um mundo meio tcheco, meio alemão, repleto de falantes de ídiche, multicultural e poliglota – e era de uma minoria alemã-falante. A língua também foi um lar para Imre Kertész, que falava húngaro e não ídiche, e fez questão de proferir em húngaro seu discurso após ganhar o Nobel. Aharon Appelfeld precisou aprender diversas línguas por questão de sobrevivência, mas escolheu o hebraico como um lar, uma maneira de escrever sobre a diáspora europeia e seu mundo primário do ponto de vista de um lugar seguro.

O exílio pode ser externo – cultural ou geográfico – ou interno. Emmanuel Lévinas, o filósofo judeu francês cujo área de estudos foi a ética e a filosofia, descreve um *exílio ontológico* quando é enviado para um campo de prisioneiros de guerra; “um exílio da condição humana, como expressado pelo comportamento de dos homens ‘livres’ que o ‘removeram’ da sua ‘pele humana’” (Doukhan, 2012, p.8). É uma espécie de exílio interno, profundo, que nega ao indivíduo não só um lugar, uma cultura, e uma identidade, mas a própria humanidade. Fazia parte da estratégia da máquina de

propaganda nazista, a animalização de qualquer indivíduo que não fosse do que se dizia ser a “raça ariana”, e os judeus foram os principais alvos dessa animalização. Foi por meio de intensa propaganda que os judeus foram associados a doenças, a problemas sociais e econômicos e a qualquer forma de mal; em seguida foram amontoados em guetos, e enviados aos campos de concentração e extermínio, em um esforço para que toda a sua humanidade fosse erradicada, e o seu exílio se tornasse radical e absoluto.

O exilado deixa de fazer parte de algum mundo, seja este mundo físico ou metafísico. Parece paradoxal pensar que o dito centro do mundo civilizado, a Europa, tenha sistematizado e permitido uma situação de desumanização tão grande quanto a *Shoah*, ou qualquer outro evento que causasse o exílio de qualquer outro grupo étnico; mas pensando-se que o exílio é um resultado das forças do “eu” contra o “outro”, mesmo no mais humanista dos mundos, ele pode acontecer – é necessário apenas um instante de não vigilância.

Tzili é um ser exilado em todos os sentidos. A segregação resultante do antissemitismo que sofreu na infância a tornava exilada; o rechaço que a própria família a submetia, que a torna um ser invisível tanto para o leitor – que não consegue perceber com tanta facilidade o que ela sente ou pensa – quanto para todos ao seu redor. Tzili ouve muito mais do que fala, e o pouco que sente não é o suficiente para mostrar ao leitor partes mais profundas da sua personalidade; entretanto, é justamente o silêncio a característica mais marcante e autoexplicativa da personagem, que reflete o limbo identitário em que a menina se encontra.

O fim da infância de Tzili é simbólico em todos os sentidos: “quando a guerra começou, todos eles fugiram, deixando Tzili para cuidar da casa” (Appelfeld, 1983, p.9). O fim da infância é marcado pelo início da guerra, o fim da paz no mundo exterior ao dela, e início da sua errância pela floresta nos arredores da vila. Quando a solidão da menina passa a ser integral, sem nem mesmo a presença das críticas da família, a oração que lhe fora ensinado pelo professor de religião é a primeira coisa que lhe vem à mente, e é o que parece lhe dar conforto e forças para se levantar e ver a destruição ao seu redor. A reza é acalentadora, mas a “proteção” do lar é lembrada como uma prisão, e pela primeira vez em sua vida, Tzili parece livre para “tocar a escuridão com seus próprios dedos.” (Appelfeld, 1983, p.11) Cada momento novo de solidão, é permeado

por alguma lembrança da família – essas lembranças parecem voltar ao consciente de Tzili por alguns instantes, e logo depois são esquecidas.

O silêncio de Tzili rapidamente lhe garante algum tipo de proteção; a primeira pessoa que a menina encontra depois de sair de perto de casa é um homem, que lhe questiona se ela é uma das filhas de Maria. O homem menciona casualmente que “eles estão matando os judeus”, e volta a falar de Maria – logo entende-se que Maria é a cortesã da cidade, e que ao confirmar ser filha uma mulher gentia que todo o vilarejo conhece, Tzili acaba por se salvaguardar do primeiro perigo que encararia se tivesse que encarar o exílio como uma menina judia: a morte certa.

As lembranças sobre a família vão se esvanecendo aos poucos, enquanto Tzili caminha pela floresta, à exceção de momentos importantes: a imagem da sua irmã lhe aparece quando ela se machuca, e logo em seguida ela clama pela mãe; o professor lhe aparece e um sonho quase premonitório, sobre uma jornada:

“Estranho, ela tentou explicar algo para ele, mas as palavras estavam silenciadas em sua boca. No final, ela conseguiu dizer: estou partindo para uma longa jornada. Dê-me sua bênção, professor. Mas ela realmente não disse isso, ela apenas imaginou dizer isso. A intenção dela não impressionou o velho homem, como se fosse mais um de seus muitos erros.” (Appelfeld, 1983, p.28)

O início da jornada é de adaptação; a menina não conhece os modos da floresta, não sabe o que deve e o que não deve comer, e é uma voz interna que lhe diz que ela deve completar tarefas básicas se quiser sobreviver, como banhar-se. Entretanto, “dia após dia seu corpo estava se separando de casa” (Appelfeld, 1983, p.28), e se adaptando à peregrinação; essa separação é sintomática, simbólica ao representar o crescimento físico e mental de Tzili – o que se verifica é desenraizamento da sua origem. A falta de contato absoluta com outros indivíduos também faz parte do exílio de Tzili, e a modifica. Se antes não havia nenhum tipo de conexão emocional com as pessoas do seu convívio, agora não havia nenhum tipo de conexão física; Tzili sentia a alienação da própria vida, e “se enrolava em si mesmo como um casulo” (Appelfeld, 1983, p.32). As mudanças naturais da passagem da infância para a adolescência também se fazem presentes, e este dado da natureza associado ao fato de que a menina teoricamente tem uma ligação com alguém que é pária (Maria), reforçam seu status de marginalidade:

“Sua feia existência tornou-se uma palavra de ordem e um conto de advertência na boca dos camponeses locais, mas os dias que passavam foram gentis com ela, moldando-a em segredo, primeiro amortecendo e depois estimulando-a com uma nova vida. O sangue doentio jorrava dela. Ela aprendeu a andar descalça, a tomar banho na água gelada, a diferenciar as frutas comestíveis das venenosas, a subir nas árvores. O sol fez maravilhas com ela. As visões da noite gradualmente a deixaram. Ela viu apenas o que estava diante de seus olhos, uma árvore, uma poça, as folhas de outono mudando de cor.” (Appelfeld, 1983, p.31-32)

O primeiro acolhimento que Tzili encontra em sua jornada é o de Katerina, uma amiga de Maria. Entende-se que Katerina também era uma espécie de cortesã, e assim como Maria, tinha fama entre os habitantes do vilarejo de servir homens judeus. A acolhida não é apenas material: Tzili ouve palavras gentis sobre judeus pela primeira vez na narrativa – e muito provavelmente na vida – vindas de alguém não judeu. Katerina diz que “os judeus são gentis. Os judeus são generosos e afáveis. Eles são como tratar uma mulher da maneira correta.” (Appelfeld, 1983, p.33), e conta histórias de um passado na cidade grande, um passado glamuroso que soa como algo encantador para Tzili. A primeira paragem do desterro é a princípio, uma pausa de todos os abusos, críticas, e da constante da solidão na vida da menina.

Não há melhor lugar que descreva a situação de Tzili como a disposição da casa de Katerina – fora dos limites do vilarejo, onde todos os seres marginalizados viviam. Katerina está doente, e acolhe Tzili em troca de trabalho. Nada do que a menina faz na casa é muito diferente do que fazia na casa de sua família; a grande diferença que há, entretanto, é a brandura com que é tratada por alguns instantes, durante a noite, quando termina suas obrigações. Os indivíduos do nicho identitário no qual Tzili estava inserida – o de judia –, não lhe davam o tratamento essencial para que houvesse um desenvolvimento satisfatório; foi fora de casa, fora do ambiente familiar, que houve afeto. Katerina segue contando suas memórias à menina, e por mais dura que seja a vida, Tzili tem momentos de respiro para se familiarizar com algo que não seja a violência ilimitada:

“Sua vida era de trabalho, esquecimento e prazer incompreensível. Ela se deliciava com a cabana, os objetos femininos desbotados e os cheiros que frequentemente enchiam o ar. Ela se encantava até com a vaca emaciada.” (Appelfeld, 1983, p.37)

As mudanças de estação trazem outras mudanças nesse novo núcleo familiar; a saúde de Katerina piora, e conseqüentemente seu comportamento com Tzili também. Quando a agressividade da mulher ultrapassa o tratamento hostil que a menina recebia na infância, Tzili foge. Talvez a diferença mais importante entre as duas situações que Tzili vive seja a forma com que a violência se manifesta – Tzili estava acostumada com a agressão verbal e o apagamento enquanto pessoa. Claro que há um ressoar do trauma na situação, que dita um retorno a comportamentos do passado; à medida que a rudeza da mulher aumenta, a menina volta a ser calada, encolhida, e a parte mínima da sua personalidade que se abre para o mundo volta a se fechar; mas a partir do momento em que Tzili se sente ameaçada de forma física, ela corre, por puro instinto.

A repetição do trauma emocional também ocorre depois da fuga; a volta à solidão faz com que a menina se recorde do tempo que passou com Katerina, acolhida – por pior que fosse a conduta da mulher na maior parte do tempo. Depois de abrigar-se em outro local e novamente ser tratada com hostilidade, Tzili passa por um novo processo, mais doloroso que as outras experiências que viveu antes: o da resignação. Em algum ponto, depois do início da guerra, sua vida se transformou de tal forma a se parecer “mais com uma encarnação anterior do que sua própria vida” (Appelfeld, 1983, p.53) – o passado era doloroso, o presente era doloroso e não havia perspectiva de futuro. Não há pertencimento a nada, de nenhuma maneira, e Tzili perde não só a ânsia da conexão com outros indivíduos, mas também a esperança:

“Ela tentou se lembrar. Ela não se lembrava mais de nada. O longo inverno aniquilou até a pouca memória que ela possuía. Apenas seus pés sentiam a terra enquanto caminhavam. Ela conhecia este pedaço de chão melhor do que seu próprio corpo. Uma dor estranha e incompreensível de repente tomou conta dela. (...) Agora ela se sentia desligada de todos. Ela havia sentido a mesma coisa antes, mas não da mesma maneira. Às vezes ela imaginava que alguém estava esperando por ela, bem longe no horizonte. E ela se sentiria atraída por isso. Agora ela parecia entender instintivamente que não adiantava continuar.” (Appelfeld, 1983, p. 58)

O terceiro abrigo do seu período de exílio, e o que marca a passagem da adolescência para a vida adulta, é com um homem que ela encontra enquanto vaga pelos campos. Mark é judeu, como Tzili, e também vem de uma família assimilada, como Tzili. Mas Mark passou um ano no campo de concentração, e sabe que para os nazistas,

ser assimilado não tem importância – para os nazistas, a vida de qualquer judeu não vale coisa alguma. Quando nota que a menina também é judia, duas questões notáveis se apresentam: a incorporação de Tzili a um grupo, e a indagação sobre sua capacidade de se mesclar. Mark refere-se à adolescente como parte de um grupo: o dos judeus. Ela passa a ser parte de um “nós”:

“Então você é uma de nós’, disse ele e deu alguns passos em direção a ela. ‘Não tenha medo. Meu nome é Mark. Qual é seu?’ (...) ‘Há quanto tempo você está aqui?’ (...) ‘Eu perdi todo mundo. Eu tinha decidido morrer esta noite.’ Mesmo esta frase, dita com grande emoção, não a comoveu. Ela ficou congelada, como se estivesse envolvida em um pesadelo incompreensível. ‘E você de onde é? Você está vagando há muito tempo?’ ele continuou rapidamente, na língua materna de Tzili, uma mistura de alemão e ídiche, e com o mesmo sotaque. ‘Meu nome é Tzili’, disse Tzili.” (Appelfeld, 1983, p.63)

O perigo que a que Tzili se exporia com todas as outras pessoas que a abrigaram, não é o que passa com esse novo protetor. É a primeira vez que a adolescente se sente suficientemente confiante para dizer seu nome, e pouco a pouco passa de alguém de pouquíssimas palavras, a alguém que se comunica de forma satisfatória. O que continua a intrigar Mark é a maneira com que Tzili se “integrou” de fato com os gentios: não há nada em sua aparência ou no seu modo de ser que deixe vestígios que a adolescente é judia.

“A princípio não pude acreditar que você era judia. O que você fez para mudar a si mesmo?”

‘Nada.’

‘Nada, o que você está falando? Eu nunca serei capaz de mudar. Estou muito velho para mudar e, para falar a verdade, nem sei se quero.’

Mais tarde, ele perguntou: ‘Por que você não diz nada?’ Tzili estremeceu. Ela não estava mais acostumada com as palavras antigas, as palavras de casa. Ela nunca teve palavras em abundância, e os meses que passou na companhia dos velhos camponeses as cortaram pela raiz. Este estranho, que trouxe o cheiro de casa de volta a seus sentidos, agitou-a mais do que a assustou.” (Appelfeld, 1983, p.64)

O homem insiste na ideia de que Tzili não parece judia, e fala que “eles” – os nazistas – não vão deixar nenhum judeu escapar. Há uma combinação de fascínio pela “falta” de judaísmo de Tzili, e desprezo por si presente no discurso do homem; Tzili é melhor que ele, e mudou para melhor quando perdeu o sotaque ídiche. “Ninguém

jamais suspeitaria de você. Você fala o seu ‘r’ exatamente como eles falam.” (Appelfeld, 1983, p.72), ele diz à adolescente e em seguida explica que foi incapaz de perder tudo o que faz dele um “judeu”, mesmo não tendo nenhuma conexão com “tradição judaica”.

“Meu falecido pai costumava se chamar de homem livre (...), mas aqui neste lugar eu descobri, olhando para os camponeses arando no vale, sua serenidade, que eu mesmo - eu não serei capaz de mudar mais. Eu sou um covarde. Todos os judeus são covardes e eu não sou diferente deles.” (Appelfeld, 1983, p.78-79)

O pai era um homem assimilado, fanático pela cultura alemã – “Um erro de gramática o deixava louco. Nas províncias as pessoas são mais fanáticas pela língua alemã do que na cidade” (Appelfeld, 1983, p.89). Mark fala dessa preocupação do pai como algo do passado, que acabou sendo de pouca importância; o campo de concentração foi seu destino amargo de qualquer maneira, mesmo ele tendo aprendido com o pai os modos germanizados. Ele é covarde por ter fugido, e por não ter conseguido trazer consigo a esposa e os filhos; parece haver culpa pela sobrevivência, por ter seguido o instinto primário de salvar-se. Tzili não entende muito bem o fluxo constante de pensamentos de Mark, mas sente sua tristeza e seu desespero

Assim que conhece Mark, Tzili sente que “sua vida a levará a um novo destino, muito desconhecido” (Appelfeld, 1983, p.70), e sente desconforto quando se depara com os excessivos questionamentos do homem. O que todavia Tzili não esperava, era o turbilhão de sensações e a relação de afeto que acabaria por estabelecer com ele; foi a partir do momento em que a adolescente ficou mais sozinha em sua jornada, que acabou por se conectar de fato com alguém – alguém que era teoricamente seu par, também judeu, mas que teve uma vivência diferente da sua; prova de que ser identificado como judeu ou judia é insuficiente, tais as nuances que podem existir. Mark era ciente do próprio judaísmo por ter passado pela imposição identitária que lhe foi determinada no campo de concentração; é esse tipo de conhecimento que ele passa inconscientemente para a adolescente, quando conversam. A partida de Mark deixa outra marca: “agora ela sentia que algo havia sido tirado dela, algo que pertencia a sua juventude” (Appelfeld, 1983, p.111) – a vergonha e o sofrimento que ela sente com o fim, também controlam, de alguma forma, a nova etapa da sua jornada exílica: a vida adulta.

Diferentemente de Tzili, a experiência de exílio de Gyuri se dá de forma mais drástica: no campo de concentração. Gyuri sofre com a segregação antes de ir para o campo de concentração, com as leis discriminatórias na Hungria, e o antissemitismo aberto de cidadãos húngaros não judeus; mas ainda assim, ele está na cidade natal, com pessoas do seu convívio, e falando sua língua materna. Quando o transporte que ele utiliza para ir ao trabalho é parado pela polícia e levado para um posto da *gendarmérie* (uma parte da força policial responsável por manter a ordem nas áreas rurais, que depois do período da ocupação nazista na Hungria, ficou responsável por colocar a população judaica em guetos e enviá-la para os campos de concentração e extermínio), o desterro de Gyuri se inicia.

Gyuri, assim como os outros judeus presos com ele, prende-se a convenções sociais estabelecidas pelo mundo humanista para não acreditar que algo absurdo ou fora dos padrões vai acontecer. Todos os homens judeus presentes no posto da *gendarmérie* se sentem cidadãos húngaros, e acreditam na proteção que esta posição lhes proporciona – por mais já estivessem sob o jugo de leis que os separavam dos não judeus, que tivessem que trabalhar de forma compulsória em serviços para os quais não eram aptos, ainda existia esperança de defesa. Quando percebe que não há como fugir da ordem de ficar detido, e que não tem mais a chance de completar uma tarefa mundana como jantar com sua madrasta, Gyuri relata incredulidade; mesmo sem saber que ficará mais de uma noite sem voltar para casa, Gyuri sente a quebra do pacto de proteção, e segue sem entender exatamente porque está detido:

“Eu nem sabia de improviso para que lado deveria me virar, e tudo que me lembro é que no meio disso eu senti um pouco de vontade de rir, em parte devido ao espanto e confusão, uma sensação de ter levado um tapa no meio de uma peça maluca na qual eu não estava totalmente familiarizado com meu papel, em parte por causa de um pensamento fugaz que passou pela minha mente, que era o rosto de minha madrasta quando finalmente lhe ocorreu que seria inútil me esperar para jantar esta noite.” (Kertész, 2004, p.56)

Gyuri sente um estranhamento, mas narra algo diferente vindo de outros judeus que também estão detidos, uma comoção além do estranhamento: a sensação de falha das instituições, que faz parte da sensação de abandono e desterro. Os uniformes alemães começam a aparecer em meio aos uniformes da *gendarmérie*, e um homem bem composto, tenta esclarecer a situação com qualquer oficial responsável; a polícia

local apenas segue ordens, e não responde às perguntas das pessoas detidas não só por não poder – por motivos quaisquer que sejam, de segurança na “operação” de envio dos judeus aos campos –, mas por não saber exatamente *o que* responder. A falta de respostas é uma situação constante durante todo o período em que Gyuri passa no desterro – ainda na Hungria, com os oficiais da polícia local; no trajeto até o campo de concentração, e no processo de “entrada” no campo; quando é enviado de um campo de concentração a outro – se não há alguém que fale as línguas que o adolescente conhece afim de lhe esclarecer minimamente o que ocorre, Gyuri permanece o tempo inteiro no escuro. Os judeus sabem que estão indo para algum tipo de trabalho, e o homem, que é engenheiro, exige explicações

“Com um encolher de ombros, ele respondeu dizendo que quando não se arrisca, não se ganha e, de qualquer maneira, ele desejava falar ‘finalmente a alguém com autoridade’. ‘Eu sou um engenheiro’, ele continuou, ‘com um alemão perfeito’, acrescentou. Ele havia relatado tudo isso também ao oficial alemão, contando-lhe como ‘seu trabalho aqui se tornara impossível, tanto no ponto de vista moral quanto na prática’, e o que era mais, em suas próprias palavras, ‘sem qualquer causa ou fundamento legal, mesmo sob os regulamentos atualmente em vigor.’ ‘Mas quem lucra com isso?’ ele perguntou ao oficial alemão. Disse-lhe, tal como agora nos dizia: ‘Não procuro quaisquer vantagens ou privilégios. No entanto, sou alguém e sei uma ou duas coisas; eu simplesmente quero trabalhar, de acordo com minhas capacidades - isso é tudo que estou procurando.’” (Kertész, 2004, p.67-68)

É partir deste momento que a língua se torna parte importante da narrativa, assim como é parte essencial da vida de qualquer indivíduo exilado. Para além da comunicação, a língua é importante enquanto instrumento de conjunção social e como marcador identitário; no exílio, a língua é um instrumento de sobrevivência – saber ou não saber o idioma da terra nova pode garantir comida, abrigo ou mesmo a aceitação do estrangeiro. O alemão é a língua de prestígio para o judeu assimilado, que cultivou um distanciamento do ídiche utilizado pelos judeus religiosos. Assim como o engenheiro, Gyuri, mesmo sendo húngaro, sabe alemão suficientemente para acreditar que terá alguma vantagem laboral por este motivo. A admiração pela cultura alemã não se mostra só no aprendizado do idioma, mas também pelas expectativas que o adolescente tem do trabalho: ele espera “acima de tudo ordem, contratação, novas impressões e um pouco de diversão - em suma, um estilo de vida mais sensato” (Kertész,

2004, p.63) e mais ao seu “gosto”, diferente do “estilo de vida da Hungria”. O exílio também pode ser encarado como uma forma de vida melhor que na terra de origem.

A chegada em Auschwitz, no entanto, mostra o outro lado da questão da língua em se tratando dos campos de concentração: a exclusão. É claro que mesmo em um lugar de exílio “comum”, sem a morte e a destruição, a língua tem o poder de incluir ou excluir um indivíduo de um cenário ou de um grupo – mas no campo de concentração, a identidade, que já era um ponto de questionamento para Gyuri mesmo na Hungria, passa pela língua. O alemão o salva; é com o alemão que ele entende as ordens dos nazistas, ou mesmo se comunica de forma meio torta com os outros jovens que falam ídiche, mas não há uma conexão verdadeira com ninguém por meio do idioma alemão. Assim que chega em Auschwitz, Gyuri é recebido por um grupo de adolescentes que falava “alguma língua muito próxima” do alemão, e é por meio desses jovens e de uma interação meio retorcida, metade em alemão, metade em ídiche, que Gyuri entende que precisa mentir a idade de se quiser trabalhar:

“Eles imediatamente começaram a sussurrar apressados, de alguma forma frenéticos, que foi quando eu fiz a surpreendente descoberta de que os judeus evidentemente não falam apenas hebraico, como eu havia suposto até agora: ‘Rayds di yiddish, rayds di yiddish, rayds di yiddish?’ Eu era o que eles estavam perguntando, como eu gradualmente entendi. ‘Nein’, dissemos a eles, os meninos e eu também. Pude ver que eles não ficaram muito felizes com isso. Então, de repente - com base no meu alemão, achei fácil descobrir - todos eles começaram a ficar muito curiosos sobre nossas idades. Dissemos a eles ‘Vierzehn’ ou ‘Fünfzehn’, dependendo da idade de cada um de nós. Eles imediatamente levantaram enormes protestos, com mãos, cabeças, seus corpos inteiros: ‘Zestsayn!’ eles murmuraram à esquerda, à direita e no centro, ‘zestsayn’. Fiquei surpreso e até perguntei a um deles: ‘Warum?’ ‘Willst di arbeiten?’ - Eu queria trabalhar, ele perguntou, o olhar um tanto vazio de seus olhos profundos fixos nos meus. ‘Natürlich’, eu disse a ele, já que afinal esse era o meu motivo de vir, se eu pensasse sobre isso” (Kertész, 2004, p.77-78)

Os grupos de judeus falantes de ídiche são uma incógnita para Gyuri. Se a sua identidade já era questionada em Budapeste – ele era judeu por imposição, mesmo não se sentindo judeu –, para os judeus falantes de ídiche, Gyuri não era judeu. Mesmo que haja pertencimento a uma mesma comunidade – a de judeus –, isso não impede que haja incompreensões e tensões no grupo, que não deixa de ser diverso. Depois de Auschwitz-Birkenau, o adolescente é transferido para dois outros campos de

concentração: Buchenwald e Brabag-Zeitz. Nos três campos, a experiência de exílio no contexto da comunidade de pertença étnico-religiosas é complexa; a inicial, em Auschwitz, mostra o descontentamento dos jovens com o fato de um judeu não falar ídiche; em Zeitz, há uma confrontação direta de Gyuri com os outros judeus – quando cai no mesmo *kommando* que eles, e diz que não fala ídiche, Gyuri é tratado como se não existisse, e sente a mesma sensação de apagamento que sentia quando ainda estava em casa, na Hungria.

“Tentei falar, fazer-me notar, mas sem sucesso. ‘Di bisht nisht kai yid, d'bisht a shaygets’, eles balançavam a cabeça (...) Naquele dia, descobri que o desconforto, a estranheza arrepiante que às vezes se apoderava de nós já era familiar para mim da época em que eu estava em casa, como se houvesse algo de errado comigo, como se eu não estivesse à altura do ideal adequado, em resumo, como se eu fosse de alguma forma judeu - uma sensação um tanto estranha de se ter, afinal, calculei, no meio de judeus, em um campo de concentração.”  
(Kertész, 2004, p.139-140)

É para os mesmos judeus falantes de ídiche que Gyuri pergunta o motivo de estar em um campo de concentração, se ele não é judeu, como quem fala ídiche afirma. O sentimento de pertencimento e acolhimento ao grupo é inexistente na situação – o adolescente é apartado do grupo a ponto de ser rechaçado. Se Gyuri não é judeu por não falar ídiche, o que ele é? Por que ele é judeu para os nazistas, mas não é judeu entre os próprios judeus? Essas indagações permanecem com Gyuri, que simplesmente aceita sua condição sem uma análise muito profunda; não por não querer filosofar, mas por sua sobrevivência ter uma importância maior que questões que não mudariam sua condição real dentro do campo de concentração.

Quando Gyuri precisa ir ao hospital do campo – desta vez em Buchenwald, um pouco antes da sua libertação –, há um tom menos de questionamento, e mais aquiescente em relação à sua condição enquanto indivíduo flutuante, cuja identidade está sempre sendo posta em xeque pelo outro. Os outros jovens que estão no hospital lhe perguntam sua origem, ele responde que é húngaro, e após uma breve interação em línguas diferentes, alguém fala alto a palavra em húngaro que significa pão: *khenyir*. A familiaridade com que a outra pessoa fala a palavra, dá a Gyuri a certeza de que ele e os outros já conhecem de alguma forma as pessoas de sua “raça”; o adolescente segue incomodado por outro motivo, entretanto: as pessoas de sua “raça”, não o

consideravam como um igual – “e eu gostaria de ter informado de alguma forma que era um erro, já que os húngaros não me consideravam um deles” (Kertész, 2004, p.197). Sem embargo, o desagrado de Gyuri é silencioso: é inútil tentar se comunicar com qualquer um deles, se existe a barreira da língua.

O desconhecimento de Gyuri sobre sua própria condição quando chega em Auschwitz é tamanho, que ele imagina que os jovens que o recebe são prisioneiros. Há uma espécie de horror na maneira como ele descreve sua aparência com precisão, desde o uniforme listrado até os números tatuados no braço; Gyuri só entende que ele é mesmo passou a ser um prisioneiro quando ele recebe um uniforme igual, e passa pelo processo de “limpeza” a que os nazistas submetiam os judeus que iriam para os trabalhos forçados:

“Os outros meninos também já haviam terminado: nós apenas nos olhamos, sem saber se ríamos ou ficávamos pasmos. Não havia tempo para nenhum dos dois; em um instante estávamos do lado de fora, ao ar livre. Não sei quem cuidou disso, ou mesmo o que aconteceu - tudo que me lembro é de uma pressão de algum tipo pesando fortemente sobre mim, um ímpeto de algum tipo me carregando e empurrando, ainda tropeçando um pouco em meus sapatos novos, um nuvem de poeira, atrás de mim estranhos barulhos de pancada que soavam como se alguém estivesse levando um tapa nas costas, e cada vez mais, no que finalmente se tornou um borrão confuso e embaralhado de novos pátios, novos portões de arame farpado, malhas de arame farpado, cercas abrindo e fechando.” (Kertész, 2004, p.98-99)

O desconhecimento de todos os processos e a falta de respostas que se iniciaram já na Hungria, antes do campo de concentração, continuam ao mesmo ritmo. Não há tempo para perguntas, não há certeza do que se passa de fato, apenas uma impressão, um “borrão confuso” do que acontece e dos lugares por onde se desloca. A única convicção é a da hostilidade: ele é carregado, empurrado, e cercado por arames farpados.

Os primeiros dias de aprisionamento fazem o adolescente lembrar de um livro que leu e não viu verossimilhança no fato de o autor – que era um prisioneiro – afirmar recordar-se melhor dos primeiros dias de cárcere, que são os mais distantes do momento em que escreve. A partir do momento em que Gyuri passa a ser um prisioneiro, ele acredita no escritor – talvez pela ruptura abrupta com a realidade que o cárcere traz. Quando os dias no campo de concentração se tornam iguais, e uma rotina

se estabelece, “mesmo em Auschwitz, ao que parece, é possível ficar entediado - supondo que se seja um privilegiado.” (Kertész, 2004, p.118)

A princípio, Gyuri partilha de certa familiaridade com outras pessoas; ele ainda está próximo de outros adolescentes húngaros, que estavam com ele na “separação” dos judeus que estavam sendo selecionados para serem enviados aos campos de concentração, e que fizeram a viagem de trem juntamente com ele. As primeiras experiências no campo, são de certa forma, compartilhadas: a separação entre quem sobreviveria para trabalhar e quem seria enviado diretamente para a câmara de gás, o estranho processo de limpeza pelo qual passavam – que incluía o corte dos pelos corporais e a vestimenta com os uniformes listrados, e a escolha dos sapatos –, a primeira refeição. Mas aos poucos, o adolescente vai ficando sozinho, e percebe que há “cargos” diferentes dentro dos campos, e status diferentes dependendo do grupo social no qual o indivíduo estava incluído – cada “infrator” carregava no peito uma estrela de David de cor diferente, de acordo com o “crime” que tinha cometido segundo as regras nazistas. É só quando vai para o terceiro campo, o de Zeitz, que Gyuri volta a ter uma forma de contato com outra pessoa – Bandi Citrom, um jovem também húngaro, como Gyuri. É Bandi quem lhe ensina que a disciplina é algo necessário no campo, e que só por meio da não negligência consigo mesmo para a realização de tarefas básicas, como banhar-se ou guardar algo da parca refeição que lhes era oferecida, ele seria capaz de sobreviver – e não se desumanizar. A teimosia em sobreviver é um dever. É também em Zeitz que Gyuri nota os chamados *Musulmänner*: os prisioneiros que já estavam quase a sucumbir à morte, tanto fisicamente quanto emocionalmente.

O tempo e as pessoas se movem de forma diferente na suspensão do ser causada pelo exílio do campo de concentração. A rotina, a fome, a morte, e todas as outras circunstâncias desumanas a que indivíduo é submetido no campo, são condições que subjetivamente supunham a consciência da mudança em si mesmo e no próximo; contudo, o que ocorre de fato é o exatamente contrário: a rotina acaba por instituir a perda do “eu” anterior à situação exílica, impondo não apenas um esquecimento de si, mas também da situação passada dos outros indivíduos que o acompanham. Adequar-se ao cotidiano é o início de um processo que pode se tornar ou não o de alienação. Para

Gyuri, é tudo relativamente natural – termo que ele usa de forma enfática durante toda a narração:

“Só em Zeitz percebi que até o cativoiro tem sua rotina mundana; na verdade, o verdadeiro cativoiro nada mais é do que uma rodada mundana cinzenta. Era como se eu já estivesse em uma situação quase comparável, daquela vez no trem a caminho de Auschwitz; lá também tudo dependia do tempo e, em seguida, das capacidades individuais de cada pessoa. Exceto que, em Zeitz, para seguir com minha comparação, a sensação que tive foi de que o trem havia parado. De outro ângulo, porém - e isso também é verdade - ele correu a tal velocidade que eu fui incapaz de acompanhar todas as mudanças à minha frente e ao meu redor, ou mesmo dentro de mim. Pelo menos uma coisa posso dizer: de minha parte, percorri todo o percurso, explorando escrupulosamente todas as possibilidades que surgissem no caminho.” (Kertész, 2004, p.135)

Contudo, a extensão do tempo passado no exílio torna tudo mais difícil; afim de remanescer, o adolescente usa uma das táticas para “escapar” do campo de concentração: a imaginação. É durante o exercício da reminiscência que Gyuri deixa a mente vagar, e por mais que tenha milhares de outros lugares para ir, algo do seu inconsciente o faz voltar para casa, em Budapeste. As memórias de Budapeste são mundanas, e vem carregadas de arrependimentos – todos os “e se” acabam se voltando contra Gyuri, e mesmo o estado de alienação da realidade acaba por virar um sofrimento. O jovem para de dar importância a tudo, perde o ímpeto de viver, e antes de ser libertado do campo de concentração, ele só tem um desejo: o da morte indolor. O cansaço absoluto de tudo faz com que nem a libertação seja comemorada.

“Ambiguidade, incerteza e o questionamento incessante da identidade - esses são os recursos dos exilados.” (Ashley, Walker, 1990, p.263) É neste lugar à margem, cheio de paradoxos, e “fora da ordem habitual” (Said, 2001, p. 100) que tanto Tzili, quanto Gyuri se encontram quando estão no exílio. Tzili é uma refugiada: é um “produto”, fruto da guerra, e no fim precisa de ajuda internacional. Mas não deixa de ser uma exilada, por carregar consigo sempre a solidão de nunca ter pertencido a nenhum lugar, e por nunca ter tido raízes. Sua adolescência é um caminho, em todos os sentidos; ela sai do lugar de não acolhimento, onde estava sozinha, e percorre um caminho enquanto se esconde dos nazistas, até seu destino final, que não é um destino certo. O questionamento de Gyuri, quando vê um soldado alemão e duvida da condição humana – “estariam esses seres aqui ao nosso lado, lá no fundo, apesar de tudo,

basicamente semelhantes a nós, formados, no fundo, a partir do mesmo material humano? (Kertész, 2004, p.121) –, a incerteza do jovem em relação a ser ou não judeu, o silêncio de Tzili e os sentimentos conflitantes de falta de abrigo; todas essas coisas fazem parte do exílio dos dois jovens, que se insere dentro de uma jornada maior.

### **2.3. Maturidade na solidão**

A transição da adolescência para a vida adulta de Tzili, assim como a transição de sua infância para a adolescência não se dá de forma óbvia, em uma idade específica. Segundo os padrões modernos, Tzili é uma criança durante todo o romance; ao término da narrativa, ela tem apenas 15 anos; sua trajetória, entretanto, mostra uma divisão e graduação entre uma Tzili criança, uma Tzili adolescente e uma Tzili “adulta” – já grávida. Em cada fase dessa jornada, Tzili foi acompanhada por algo danoso; a sombra do antissemitismo na infância, os fantasmas do exílio na adolescência e a companhia da solidão na vida adulta. Mark, o companheiro de exílio de Tzili, também é uma vítima da segregação, e tem traumas gerados não só por isso, mas também pelo tempo que viveu no campo de concentração e pela culpa de ter abandonado sua família. O seu comportamento atormentado é um desdobramento do trauma: desde a paranoia ao medo de ser preso pelos nazistas novamente, passando pelo silêncio compartilhado com Tzili em relação a assuntos de família e ao álcool em excesso que acaba por torná-lo agressivo. São todas atitudes que estão relacionadas com seus traumas, e tanto a profundidade destes, quanto a maneira de lidar, fazem com que Mark vá embora. A partir do momento em que esta nova “família” de Tzili se desfaz, há uma nova quebra de esperança – as expectativas mínimas que existiam para algum futuro se vão, e a adolescente se paralisa mais uma vez. Tzili quer continuar, mas segue presa a uma promessa de passado com Mark.

A experiência da solidão e a ansiedade de separação são experiências intimamente ligadas; a ansiedade de separação se faz presente quando há uma perda ou a ameaça de uma perda, e desde a infância, saber lidar com o medo da perda é essencial para o desenvolvimento da capacidade de lidar com a solidão. Esse medo é universal (Galanaki, 2014: 72), e pode persistir durante toda a vida de um indivíduo; há sempre uma associação de uma ansiedade frente à perda de algo ou alguém, frente à

solidão e ao trauma que a situação de carência provoca. O trauma, como já visto, persiste e se repete. Se há algum gatilho no presente que remete minimamente à uma situação passada que foi instalada no inconsciente como traumática, há grande possibilidade de padrões comportamentais do passado retornem.

O padrão de Tzili é o silêncio e a solidão. Quando Mark vai embora, Tzili fica estagnada fisicamente, mesmo tendo o desejo de seguir em frente; de certa forma, mesmo que de forma unilateral, Mark a fez pensar em alguma espécie de futuro – coisa que antes não era possível para a menina, que apenas vivia de modo automático, sem nenhuma perspectiva. A pouca esperança que Tzili sente, entretanto, é logo obliterada pela realidade de que sua situação é de retorno à solidão:

“Às vezes, o frio a envolvia em doçura. Ela fechava os olhos e se enrolava com força, esperando que uma mão viesse e a levasse embora. Mas ninguém veio. Os ventos do inverno varreram a encosta, cruéis e cortantes. ‘Eu vou continuar’, disse ela, e colocou a mochila nos ombros. A mochila estava encharcada e pesada, a cada passo que ela sentia que o fardo era pesado demais para suportar.” (Appelfeld, 1983: 112)

O peso da solidão e a volta aos comportamentos antigos causados pelos traumas da infância são claros: o desejo de desaparecer é latente na adolescente, que se deita na neve à espera da morte; quando a “neve se recusava a absorvê-la” (Appelfeld, 1983: 115), há o retorno aos modos passados e ela “voltava aos seus sofrimentos, dócil e submissa” (Appelfeld, 1983: 115).

Após a descoberta de uma gravidez, Tzili encontra escape na única coisa que lhe resta: a imaginação, ou seja, a capacidade de ver e sentir para além daquilo que a rodeia. Imaginar uma interação com Mark é sua tentativa de escape; pensar no fim da guerra, na primavera que está por vir depois de invernos tão longos e rigorosos, e no filho que ela espera dele – tudo o que constitui uma fuga ou alternativa ao real, que é encarada como promessa e, por conseguinte, sinal de esperança. Tzili encontra ânimo para se levantar e seguir em frente, e acaba se abrigando na casa de uma mulher camponesa; o trabalho é duro, e assim como em alguns dos outros lugares onde encontrou guarida, há violência; quando a mulher percebe que Tzili está grávida e a submete a castigos físicos com uma corda, algo muda: pela primeira vez em toda a narrativa, a adolescente é firme no seu posicionamento enquanto pessoa, e diz que é uma mulher – e por isso

não vai apanhar como um animal. A violência segue, mas Tzili escapa do lugar com a certeza do que é, e do que quer; ela é um ser humano, uma mulher, que está gerando uma criança e por mais solitária que a jornada seja, viver é o seu maior imperativo.

A descoberta dessa “vida adulta” leva Tzili a um estado de liberdade: ela não precisa mais das conversas imaginadas com Mark para encontrar um propósito, ou força, talvez justamente por ter “parte” dele dentro de si – “Estranho, precisamente agora, na hora de sua liberdade recém-descoberta, Mark parou de falar com ela.” (Appelfeld, 1983: 121). Quando se encontra com novos grupos de pessoas, ela demonstra essa descoberta de si mesmo enquanto uma mulher adulta da forma mais simples possível, apresentando-se com seu próprio nome. Parece algo pequeno para qualquer indivíduo que tem plena consciência da própria identidade, mas para Tzili, isso não parecia possível antes. Uma outra certeza da personagem, além da necessidade da sobrevivência e da jornada – mesma que não saiba exatamente para onde – é a de o mundo não é mais ou mesmo, e que ela perdeu absolutamente todo mundo que estava ao seu redor ou fez fisicamente parte da sua história. Ao se dar com um grupo de judeus que estão vagando como ela, há um momento de identificação – “Então você é uma de nós. Onde você deixou todo mundo?” – e a resposta de Tzili é a mais direta possível: a confirmação da perda – “Eu’, disse Tzili, ‘perdi todo mundo’” (Appelfeld, 1983: 122). A relação de Tzili com outros sobreviventes que ela vai encontrando pelo caminho é multiforme; há um apoio velado, que ocorre, curiosamente, pelo compartilhamento de um sentimento comum a todos: a solidão.

“De vez em quando, um sobrevivente assediado aparecia, perguntava o caminho e desaparecia novamente. Tzili sabia que seu destino não era diferente do dos sobreviventes, mas se mantinha longe deles como se fossem irmãos que poderiam dizer: ‘Nós avisamos’.” (Appelfeld, 1983: 123)

Parece haver uma espécie de vergonha no comportamento de Tzili, ao manter-se afastada dos outros; talvez pelo sentido que sua vida desenraizada acabou por levar. Apesar da melancolia inerente a essa certeza da solidão, Tzili é capaz de ter fé o suficiente para alentar outros sobreviventes que passam por ela no caminho – os outros que “perderam todo mundo”, assim como ela perdeu sua família e as outras raras pessoas que lhe dão o mínimo de afeto na adolescência. A certeza de todos voltarão na primavera – que aqui representa não apenas uma nova estação, mas um novo ciclo de

vida – e o tom firme que Tzili utiliza para falar com os outros sobreviventes é um sinal dessa fé que nasce meio à incerteza; “Havia força em sua voz. E o homem ficou enraizado no lugar. ‘Obrigado’, disse ele, como se tivesse recebido um grande presente.” (Appelfeld, 1983: 123-124). É curioso que a certeza que um sobrevivente dá a outro traga a sensação de enraizamento; no fundo, tanto Tzili quanto os outros judeus que passavam por ela, que também estavam buscando algum caminho, são pessoas que lidam com perdas e traumas profundos – são todos desenraizados de algum lugar, de alguma família, ou de si mesmos. Simone Weil, em seu famoso ensaio sobre o enraizamento afirma:

“O enraizamento é talvez a necessidade mais importante e mais desconhecida da alma humana. (...) Um ser humano tem raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos de futuro. (...) Cada ser humano precisa ter múltiplas raízes. Precisa receber a quase totalidade de sua vida moral, intelectual, espiritual, por intermédio dos meios dos quais faz parte naturalmente.” (Weil, 2001: 43)

O que resta então a quem perdeu tudo? A necessidade de fazer parte de algo, que é quase sinônima em sentido à necessidade de se estar enraizado, é negada pelo algoz, a todos estes sobreviventes. Restam-lhes uns aos outros, no que parece um apoio em uma espécie de coletividade – houve uma tentativa de destruição do seu passado enquanto povo judeu, e da sua existência física, mas a vida, que é o mínimo que lhes restou parece ser o necessário para criação de algo que lhes dê conforto. A situação também não deixa de ser paradoxal, por associar um estado coletivo de errância à solidão de cada um que caminha. A solidão que Clarice Lispector descreve em *Água viva* – “ninguém é eu, e ninguém é você” (Lispector, 1973: 23) – se parece muito com essa solidão do sobrevivente, do exilado, que compartilha dores e histórias semelhantes, mas nunca passa por situações iguais a do outro.

A situação singular de solidão de Tzili a faz sentir saudade do passado; o novo é estranho e distante de tudo que ela tinha vivido antes – o que novamente parece algo óbvio de se notar, mas é absolutamente incomum quando se pensa que o seu passado é o de dor e não aceitação. Quando ela percebe que a guerra acaba, e o verão que significava uma promessa de retorno – do calor, da vida, de Mark e de uma possível felicidade – não acaba sendo como o esperado, Tzili entende que seu futuro não será

como o protótipo de plano que ela tinha em mente. A saudade do que lhe era familiar não traz necessariamente boas lembranças, mas traz sim a dor:

“A neve derreteu e os primeiros comboios de refugiados desceram as encostas. Estranho, pensou Tzili, a guerra acabou e eu não sabia. Mark deve ter sabido antes de mim; ele deve estar feliz agora. De repente, ela sentiu que sua vida estava se movendo em direção a algum outro destino, onde as cores eram diferentes. Ela ouviu as vozes dos refugiados, e o som era tão familiar que a machucou.” (Appelfeld, 1983: 126)

A mudança de pensamento de Tzili vem acompanhada de um processo de expurgo de memórias, assim como as memórias que transitaram em sua mente da infância para a adolescência. As montanhas – o seu lugar seguro, o lugar em que esteve com Mark – deixam de ser o seu local ideal e protegido. A primavera, que significa em essência o renascimento da natureza e de tudo que é vivo e permaneceu adormecido durante o inverno, parece simbolizar mais o início de algum fim para Tzili; o fim de mais uma certeza, o fim da espera por algo que não retornará e o fim definitivo da sua infância e da sua adolescência. Mas diferente da agitação que as antigas lembranças costumavam trazer, a sensação de agora é outra – “Nenhuma memória a agitou, apenas uma fina corrente de saudade fluiu dela em direção ao topo da montanha distante” (Appelfeld, 1983: 130). O fim da guerra é início de esperança para quem sai dos campos, mas para Tzili é o início de um fim: nem Mark, nem nenhum componente do seu passado vai retornar, e as coisas não serão como antes:

“Agora ela sabia que nunca mais voltaria para aquela montanha encantada; tudo o que aconteceu lá ficaria enterrado dentro dela. Ela vagaria por toda a parte, mas nunca mais veria a montanha. Seu destino seria o destino desses refugiados dormindo ao lado dela.” (Appelfeld, 1983: 134)

Novamente a sensação de fim é acompanhada da convicção que “não havia mais judeus” e do fim do mundo como ele existia antes;

“Um homem se aproximou de Tzili e perguntou: ‘De onde você é?’ Não foi o próprio homem que fez a pergunta, mas algo dentro dele, como em um pesadelo.

Tzili sentiu como se seus olhos tivessem sido abertos. Ela ouviu palavras que não ouvia há anos, e elas batiam em seus ouvidos com seus sussurros. ‘Se eu encontrar minha mãe, o que direi a ela?’ Ela não sabia o que todo mundo já sabia: além desse punhado de sobreviventes, não havia mais judeus.” (Appelfeld, 1983: 132)

A memória de Maria, a mulher que a salvou indiretamente, também é uma das reminiscências que contornam sua mente neste momento de transição. O nome de Maria garantiu a segurança de Tzili, enquanto mulher gentia; mas mais do que isso, Maria representa um outro universo diferente do universo de Tzili, que é composto e repleto de silêncio, de frugalidade e de decoro; Maria é uma personificação de algumas ideias presentes no mundo europeu progressista e assimilado:

“Ela deixou a memória de Maria fluir sobre ela por um momento e, ao fazê-lo, viu sua figura emergir da névoa e ficar parada diante de seus olhos. Uma mulher alta e forte vestida com elegância simples. Quando ela entrava na loja de sua mãe, ela a enchia com o ar das ruas, cafés e teatros da cidade. Ela nunca escondia suas opiniões. Ela costumava dizer que gostava dos judeus, embora não dos religiosos. Esses ela sempre odiou, mas gostava dos judeus livres-pensadores que viviam na cidade eram homens segundo seu coração. Eles sabiam o que significava civilização; eles sabiam como tirar o máximo proveito da vida na cidade.” (Appelfeld, 1983: 126-127)

Apesar de viver na aldeia do interior, Maria pertencia à cidade grande – ao menos é esta a impressão que se tem quando há descrição de sua vida, e dos seus hábitos. Seus clientes de preferência não eram os religiosos – e analisando o pensamento Iluminista da época, do judeu assimilado que supunha que o modelo de judeu religioso era sinônimo de antigo e ultrapassado, a preferência de Maria sinaliza um aceno à essa assimilação. O “ar das ruas, cafés e teatros da cidade” que ela traz consigo quando entra na loja, assim como a predileção pelos “judeus livres-pensadores”, está de acordo com os ideais de autoatualização artística e intelectual que muitos dos judeus de fora das grandes cidades tinham como aspiração. É simbólico que a salvação de Tzili tenha se dado indiretamente por Maria, e também é simbólico que Tzili lembre-se de Maria exatamente como uma lembrança – algo do passado, que foi inspiracional em certa altura, mas que hoje não lhe tem nenhuma serventia real, a não ser pela lembrança enquanto etapa para uma mudança de fase vida.

Depois que Tzili percebe que não há mais maneiras de se voltar a passado e aos lugares do passado, ela se junta de fato com um grupo de refugiados que sobreviveram aos campos de concentração. O que se sucede então é uma série de encontros com pessoas que manifestam o trauma da experiência do genocídio de diferentes formas, pessoas com histórias familiares similares a de tantos outros judeus que sobreviveram

e puderam contar seus relatos posteriormente, e a percepção de que cada judeu que por ali passava, se encontrava terrivelmente sozinho, apesar de estar em grupo. Um dos homens que se aproxima de Tzili para lhe fazer uma pergunta, abre o diálogo com uma pergunta importante para todo aquele que, estando distante das suas origens, sente não apenas a natural curiosidade, mas também a necessidade de conexão com aqueles que o rodeiam: a origem de Tzili. Quando se está distante de suas raízes, questionar-se sobre a origem de outros indivíduos é quase um impulso, talvez movido pela necessidade de contato com o outro.

Voltamos então à necessidade de enraizamento e de conexão que todo indivíduo parece ter. O idioma é um ponto de enraizamento, e mesmo não sendo da região, o homem o compartilha com Tzili: ambos falam o “judeu alemão” – que não era exatamente o ídiche, mas sim um dos dialetos do alemão; pois, fora do âmbito das elites educadas, havia uma variedade de dialetos entre os judeus alemães de diferentes regiões (Lowenstein, 2002: 3). Os avós de Tzili, assim como os avós do homem, também pertenciam à corrente do judaísmo tradicional, e o abandono da fé por parte do pai de Tzili causou o rompimento da família – o que explica seu contato inexistente com as práticas da crença judaica até que ela começasse a ter aulas com o professor de religião.

O mais perturbador da troca entre os dois, entretanto, não é a conversa sobre a origem, a língua ou a família; é a verificação da praticidade do homem em relação ao acontecido no genocídio, e perceber sua pressa para voltar ao mundo que não existe mais. Tzili sabe que isso não é mais possível, e não apenas compreende a solidão em si mesma, mas a capta nos outros; o homem não. O homem esteve em Auschwitz, e apesar de ter testemunhado todos os horrores do campo, ele não está interessado em se livrar do trauma, mas sim em voltar à vida de antes – o homem fala sobre a guerra como se fosse uma pequena inconveniência que atrapalha seus estudos [“Meus estudos de engenharia foram interrompidos no meio. (...) Uma pessoa inicia um curso de estudos e de repente surge uma guerra e bagunça tudo.” (Appelfeld, 1983, 137)], e não um evento de proporções extensas que alteraria profundamente a existência de todos os envolvidos. Contudo, não é necessário muito tempo de análise até a percepção de que a negação em querer enxergar a realidade de forma factual é apenas mais um mecanismo de defesa:

“‘Onde você estava durante a guerra?’ perguntou Tzili. ‘Por que você pergunta? Com todo mundo, é claro. Você não consegue ver?’ ele disse e esticou o braço. Havia um número ali, tatuado em azul escuro em sua pele. ‘Mas eu não quero falar sobre isso. Se eu começar a falar sobre isso, nunca vou parar. Decidi que a partir de agora vou começar minha vida de novo. E para mim isso significa estudar. Concluindo meus estudos, para ser mais preciso.’” (Appelfeld, 1983: 137)

Este silêncio da personagem é uma espécie de repressão, que resulta não unicamente da disposição ou da falta de disposição do indivíduo de externalizar o que foi vivido, mas sim da natureza inenarrável da experiência traumática, que vai além da narrativa (Kidron, 2009: 7). Tzili e os outros sobreviventes também se aflige m com a mesma suspensão da fala, mas a sentem acoplado a uma melancolia que também é comum no espectro de pessoas que sobrevivem a traumas (Kidron, 2009: 7):

“Os sobreviventes não estavam felizes. Uma espécie de tristeza escureceu suas horas do dia. Tzili não se mexeu de seu canto. Ela também foi afetada pela tristeza. Agora ela entendia o que não tinha entendido antes: tudo se foi, se foi para sempre. Ela ficaria sozinha, sozinha para sempre. Até o feto dentro dela, porque estava dentro dela, seria tão solitário quanto ela. Ninguém jamais perguntaria novamente: ‘Onde você estava e o que aconteceu com você?’ E se alguém perguntasse, ela não responderia.” (Appelfeld, 1983: 141-142)

A rotina e os rituais seguidos pelo grupo de sobreviventes ao qual Tzili e reuniu seguem de forma relativamente tranquila – quem não suporta o silêncio acaba por ir embora, e quem fica resguarda todas as próprias perturbações enquanto descansa. Há quem se volte à religião, como um refúgio, e queira falar dos textos sagrados depois do fim da guerra; há quem queira simplesmente jogar cartas, e lembrar com certo humor que a humanidade foi perdida dentro dos campos quando as pessoas costumavam brigar por pontas de cigarro – “‘Você se lembra de como costumávamos brigar por pontas de cigarro? Perdemos nossa imagem humana. Perdoe-me - você diz imagem humana ou imagem divina?’” (Appelfeld, 1983: 152). Contudo, a calma é temporária; todo trauma retorna de alguma maneira, e com os sobreviventes não poderia ser diferente; há suicídios de alguns, que são justificados e interpretados por outros de formas diferentes – desde a certeza de que a morte acompanharia os judeus, independentemente da localização onde eles estivessem, fosse a Palestina, fosse a Europa, até a ideia exatamente contrária, de que o povo judeu tinha uma “longa memória” e que se fazia necessário um “retorno à pátria”. Desde a primeira menção do

retorno à pátria, à Palestina, até o final da narrativa, há incerteza quanto ao destino de Tzili. Ela caminha junto com os outros em direção à Zagreb, ainda sentindo-se solitária – “Ela se esqueceu de todos e se ela se lembrava deles era casualmente e distraidamente. Ela estava consigo mesma, ou melhor, com seu corpo, que a mantinha ocupada dia e noite.” (Appelfeld, 1983: 163). Quando ela não consegue mais caminhar e precisa ser carregada, recusa-se a ser esquecida:

“A princípio ninguém prestou atenção ao seu choro, mas ela estava decidida a ser ouvida. Ela gritou novamente, com uma espécie de autoridade, como uma mulher acostumada a levantar a voz, e o comboio parou. Ninguém sabia o que fazer. Durante os anos de guerra, eles aprenderam a correr e a não parar para ninguém. A mulher gorda os fez parar. ‘Um homem não é um inseto. Desta vez, ninguém se esquivará de seu dever.’ Uma repentina vergonha cobriu seus rostos.” (Appelfeld, 1983: 165)

Há simultaneamente dois comportamentos distintos nesse trecho: a limitação de aprendizagem que o contexto da guerra trouxe às pessoas que sobreviveram, imposta justamente pela necessidade de sobrevivência – as pessoas não paravam para ninguém, não ajudavam ninguém, justamente pelo instinto de conservação. Contudo, existe também consciência de que essa conduta autocentrada não é obrigatória nem inevitável: “desta vez ninguém se esquivará do seu dever” – e aqui o dever é salvar o próximo, o irmão que sofre e pede ajuda.

O abandono, a incerteza e o isolamento são os companheiros de Tzili; depois que ela perde o bebê que esperava, morre a ínfima esperança que ela ainda tinha de algum futuro – “De toda a sua vida dispersa, parecia-lhe que nada restara. Mesmo seu corpo não era mais dela.” (Appelfeld, 1983: 175). Não há ninguém que ela conheça, e mesmo a mulher gorda que lhe salvou quando o resto do grupo estava prestes a lhe deixar para trás, não é alguém com quem ela possa compartilhar algo de si – “Não havia rosto familiar para o qual ela pudesse recorrer, apenas refugiados estranhos com mochilas inchadas nas costas e fome e urgência em seus rostos” (Appelfeld, 1983: 179). Tzili repete as palavras que ouve de outros refugiados na praia, em Zagreb – que as coisas serão melhores para aqueles que forem para a Palestina, mas Linda, a mulher gorda que a acompanhava, parece estar mais em sintonia com a solidão que escolta todos aqueles indivíduos que estão na praia, à deriva: em um estado de profundo desalento

A solidão também acompanha Gyuri, de *Fatelessness*, não apenas durante o período que ele fica exilado nos campos de concentração, mas depois que ele é libertado e volta para Budapeste. Gyuri segue envolto de um isolamento singular não por ter perdido parte da família, ou por chegar à cidade e constatar que os locais já não são os mesmos de antes, e há diferenças visíveis entre a memória do ponto de refúgio no qual sua imaginação se agarrou nos momentos de exaustão absoluta dentro do campo e a cidade real. Além de tudo isso, Gyuri se torna um exilado interno por não ser o mesmo indivíduo que era antes. Levando-se em consideração que qualquer experiência traumática, por menor que seja, tem a capacidade de alterar a psique humana, a sobrevivência aos campos de concentração nazistas transforma Gyuri em um outro indivíduo.

Gyuri, assim como Tzili, e outros sobreviventes, ouve de pessoas distintas que é necessário seguir em frente com a vida, e muitas vezes esse seguir em frente vem acompanhado implicitamente de um apagamento das experiências passadas. Direta ou indiretamente, é exigido daqueles que sobrevivem, o esquecimento de tudo aquilo por que passaram, do que viram e do que ouviram. Mas as experiências traumáticas nunca se esquecem; na melhor das hipóteses são superadas. Gyuri tem consciência da sua mudança física; na ocasião em que outras pessoas buscam conhecidos que estão voltando para a cidade e descrevem “a aparência externa, a cor do cabelo e as características distintivas”, Gyuri explica que esta é uma atividade inútil, “já que a maioria das pessoas mudava muito nos campos.” (Kertész, 2004: 241) – e quando descreve a própria aparência, é difícil não associar as mudanças à transformação psíquica que também ocorre consigo:

“No geral, eu poderia agora me chamar de apto, exceto por algumas estranhezas e pequenas deficiências. Se eu enfiasse um dedo na carne em alguns pontos do meu corpo, por exemplo, sua marca, a depressão que ele deixava, permaneceria visível por muito tempo depois, como se eu o tivesse enterrado em algum material inelástico e sem vida como, digamos, queijo ou cera. Meu rosto também me assustou um pouco quando o examinei pela primeira vez em um espelho em um dos quartos confortáveis do antigo hospital da SS, pois minha lembrança dos dias anteriores era de outro rosto.” (Kertész, 2004: 237-238)

No trem de volta para casa, há pessoas que falam de “construção de uma nova terra”, o que naturalmente faz pensar naqueles judeus que tinham esperança na construção de uma vida nova na Palestina, a par do esquecimento das agruras da vivência na diáspora. Em qualquer dos casos, é curioso pensar no esquecimento que lhe subjaz. Por um lado, há o sionismo, que chegou a criar um modelo de homem distanciado fisicamente do judeu europeu, pregava uma unificação cultural artificial de judeus que não se assemelhavam nem quando estavam na diáspora – essa tentativa de esquecimento evidentemente não obteve sucesso, dada a grande variedade de grupos diferentes, com vivências diferentes que chegaram à Palestina. Por outro lado, a ideia de criação de uma “terra nova” dentro da Europa – não no sentido de criação de uma nova nação, um novo Estado, mas sim como um renascimento humanístico – no mesmo lugar em que muitos dos conterrâneos gentios dos judeus foram cúmplices da máquina nazista ou omissos em relação ao que transcorria, também parece incoerente; não há como esquecer o que aconteceu.

Ainda no trem, um homem que posteriormente se identifica como jornalista, ajuda Gyuri e demonstra interesse em conversar com ele acerca do período no campo. O jornalista também reproduz o discurso geral, do dever do esquecimento – “‘Você deve ter visto muitas coisas, meu jovem, muitas coisas terríveis’ (...) ‘Mesmo assim’ (...), ‘o principal é que acabou, no passado’” (Kertész, 2004: 24) –, e inquire Gyuri em relação aos seus sentimentos atuais. Gyuri diz sentir ódio, e o jornalista compreende que “‘nas circunstâncias’ (...) o ódio também tinha seu lugar, seu papel, ‘até mesmo seus usos’” (Kertész, 2004: 247). Quando Gyuri expõe seu sofrimento em detalhes, usando o “naturalmente” como regra na situação, a reação do jornalista é a mesma reação de um leitor contemporâneo, que tem o conhecimento histórico dos horrores da Shoah, e o conhecimento das narrativas testemunhais de outros sobreviventes: o estarecimento.

‘Por que, meu querido menino’, exclamou ele, embora agora, assim me pareceu, à beira de perder a paciência, ‘você continua dizendo ‘naturalmente’ e sempre sobre coisas que não são de todo naturais?’ Eu disse a ele que em um campo de concentração eles eram naturais. ‘Sim, claro, claro’, diz ele, ‘elas eram lá, mas...’ E ele se interrompeu, hesitando um pouco, ‘mas... Quer dizer, um campo de concentração em si não é natural’, finalmente acertando a palavra certa. Nem me incomodei em dizer nada sobre isso, pois aos poucos estava começando a perceber que parece que há algumas coisas sobre as quais você simplesmente não pode discutir com estranhos, os

ignorantes, com aqueles que, em certo sentido, são meras crianças por assim dizer.” (Kertész, 2004: 247-248)

É significativo que Gyuri considere que deixou de ser criança por ter passado pela experiência-limite do campo de concentração; quem segue na fase infantil é todo aquele que não perdeu a inocência, mesmo sendo uma pessoa crescida em tamanho ou idade – este não encarou o horror e não tem a capacidade plena de compreendê-lo. Para Gyuri, as respostas às perguntas do jornalista parecem óbvias: se o objetivo dentro do campo de concentração é a sobrevivência, é necessária uma aceitação de certas coisas: é dessa “naturalização” que Gyuri fala. Ou o indivíduo aceita o horror e se adapta a ele, ao menos enquanto o vive, ou acaba por definhar, ou revoltar-se a ponto de ser assassinado pelos nazistas. A situação da *Shoah*, de fato não é natural; tudo o que aconteceu dentro dos campos de concentração também não é natural, mas para certas situações que já passaram é necessário dispor de algum grau de aceitação – e assim, ao menos para Gyuri, os acontecimentos se “naturalizam”. O tempo é um fator significativo nesse processo de naturalização das coisas; quando se vive algo por etapas, o choque é menor – “No momento em que se sabe tudo, já se entende tudo” e “Se não fosse por esse sequenciamento no tempo, e se todo o conhecimento colidisse com a pessoa imediatamente, de uma só vez, poderia muito bem ser que nem o cérebro nem o coração da pessoa iria lidar com isso” (Kertész, 2004: 248). Gyuri entende a comoção ao se deparar com a “naturalização” como um erro de interpretação de quem não vive a experiência:

“Sem mencionar a falha usual: era como se todo esse evento nebuloso, aparentemente inimaginável em sua realidade e agora além da reconstrução em seus detalhes, mesmo para eles, pelo que pude ver, não tivesse ocorrido na passagem rítmica regular dos segundos, minutos, horas, dias, semanas e meses, mas, por assim dizer, tudo de uma vez, em um único redemoinho ou feitiço vertiginoso de alguma forma, talvez em alguma reunião estranha à tarde que inesperadamente desce para a devassidão, por exemplo, quando os muitos participantes - sem saber por que - de repente perdem a sanidade e no final, talvez, não tenham mais consciência do que estão fazendo.” (Kertész, 2004: 255)

No momento em que se encontra com o que restou da sua família, fica nítido que há um abismo entre Gyuri e as pessoas do seu convívio. O tio de Gyuri acredita que ele deva “deixar os horrores para trás”, com o “objetivo de ser capaz de viver”. Gyuri compreende essa ideia, e até concorda que o peso de se viver com o trauma é

demasiado grande para que se fosse *viver* de fato – mas esquecer não é uma opção. A memória, por mais fragmentada que seja, não falha em voltar a reviver as situações vividas pelo indivíduo – e desde que se tem conhecimento da teoria freudiana do trauma, sabe-se que a repressão de qualquer coisa gera apenas uma frustração; todos os sentimentos e padrões do inconsciente vem à tona de alguma forma. Gyuri não conhece Freud, não sabe dos detalhes técnicos da extensa teoria psicanalítica; mas sabe que não é capaz de esquecer, e que a ressignificação do seu trauma e da sua experiência é uma atividade solitária e de extrema importância.

O início do processo de exílio de Gyuri não começa quando ele é separado dos gentios no ônibus que tomava para ir ao trabalho. Este é só o início do processo de exílio externo; o que lhe aconteceu antes na vida, todos os passos que ele deu, todos os caminhos para onde ele foi direcionado, o levaram a este lugar de existência dolorosa e solitária. A separação dele com seu pai, o antissemitismo sofrido ainda na Hungria, antes de ser enviado para Auschwitz, os questionamentos sobre a própria identidade e sobre o que era ser judeu: tudo isso levou Gyuri ao exílio. Sua vida tinha sido direcionada para isso; um grupo externo lhe tinha afirmado como judeu e o enviado para um campo de concentração – “Eu também vivi um determinado destino. Não tinha sido meu próprio destino, mas eu tinha vivido isso” (Kertész, 2004: 258) –, e para Gyuri, tomar as rédeas de si mesmo era fazer algo em relação ao destino que lhe tinha sido imposto. Não esquecer fazia parte desse processo, e a insistência de outros indivíduos para que ele esquecesse acaba por distanciá-lo de todos. Gyuri e Tzili vivem uma solidão intensa de formas diferentes: Tzili termina sua narrativa de forma aberta, imprecisa e consternada, e Gyuri é um ser solitário com um objetivo – o de entender a si próprio, e entender porque o que aconteceu consigo. Ambos são colocados em caminhos similares em certos aspectos, profundamente dessemelhantes em outros, mas veredas tortuosas de crescimento.

## Considerações finais

Aharon Appelfeld e Imre Kertész são autores de origens, línguas e algumas vivências distintas, mas que, entretanto, tinham alguns pontos em comum: o judaísmo e a experiência de diversos tipos de exílio. Por judaísmo, entende-se a identidade judaica pós Iluminismo, ou como defende Olga Litvak (2012), uma identidade judaica própria do Romantismo oitocentista, e que supõe fundamentalmente a sua secularização, prevendo, por conseguinte a integração, quando não mesmo assimilação, dos judeus nas restantes culturas. Justamente, os dois autores sobre os quais nos debruçamos vinham de lares seculares, não praticantes, e por conseguinte não tinham familiaridade com a religião – o que não obsta a que tivessem as suas particularidades enquanto indivíduos. Pensar que todos os judeus, inclusive os judeus seculares, fazem parte de um grupo identitário homogêneo não passa de uma ilusão.

Não obstante, o ponto de partida desta dissertação residiu quer nessa condição judaica comum aos dois escritores, quer no fato de ambos terem vivido a *Shoah*, o que os fez passar por sucessivos exílios, além de terem também escrito narrativas onde projetam todas essas experiências em vidas de adolescentes. Pretendeu-se analisar até que ponto o percurso dessas personagens romanescas acompanhava um amadurecimento enquanto indivíduos e, nesse sentido, pensar se estas narrativas poderiam aproximar-se da tradição do “romance de formação”.

Embora a representação da *Shoah* associada à experiência do exílio seja um lugar comum, interessou-nos o fato de os dois autores optarem por abordar essa representação a partir da perspectiva de adolescentes, nesse sentido, o ponto de partida da dissertação foi justamente o da existência de indivíduos em crescimento em meio à destruição causada pela *Shoah* e em situação de desterro.

Tzili e Gyuri, protagonistas dos romances trabalhados, estão em uma fase do desenvolvimento humano que envolve diretamente a identidade – uma das questões trabalhadas na dissertação. Tentar descobrir-se como indivíduo durante a adolescência é já potencialmente custoso; fazê-lo num contexto de perseguição, de exílio, de fuga ao genocídio é muito mais difícil e naturalmente envolve situações traumáticas. O trauma também foi uma das questões trabalhadas, por acompanhar as duas personagens do

início do fim de suas jornadas nos romances. Trauma esse que se pode notar no início da trajetória de Tzili, que já era uma criança calada, retraída, afetada não apenas pela família castradora, mas também pela segregação vivida no ambiente escolar. A protagonista do romance era alguém invisível, que entretanto passou de uma criança que se escondia no jardim de casa, a alguém que se enxergava como um ser humano – uma mulher que queria ser ouvida, seja para não ser agredida pela senhora gentia que a punia com cordas, ou para não ser abandonada pelos outros sobreviventes quando não tinha mais forças para caminhar. A gravidez e o aborto que sofre, também são representativos enquanto marcação de vida adulta, e algum tipo de morte de esperança – a esperança de vida que Tzili tinha enquanto carregava o bebê. É imprescindível constatar que, embora Tzili se percebesse como adulta ao final da narrativa – tal como acontece a Gyuri de *Fatelessness*, não deixa de ser e sentir-se como uma jovem adulta só, com marcas profundas a nível psíquico. O desamparo e o desgarramento de Tzili, que a impedem de se sentir ligada a outros indivíduos, também são experienciados por Gyuri. O trauma por tudo aquilo que passaram no seu processo de crescimento irá refletir-se sobretudo a nível da solidão.

Considerou-se os dois romances em análise como modos de testemunho da *Shoah*, por parte de dois escritores que a vivenciaram de perto, mas que optaram sempre por se desviar do discurso autobiográfico. A literatura testemunhal de Appelfeld e Kertész se enquadra, por isso, no hibridismo textual a que se referiu Márcio Seligmann-Silva, e pode-se, por conseguinte reconhecer alguns elementos verídicos como a da narrativa principal, de crianças vindas de lares de judeus assimilados que sobreviveram à *Shoah*, e outros ficcionais, como nomes e situações mais específicas vividas pelas personagens.

Tzili e Gyuri são indivíduos em construção. Em circunstâncias normais, a infância e a adolescência são o período em que qualquer indivíduo está descobrindo quem é, e qual é o seu lugar no mundo; é o período de descoberta de gostos pessoais, sentimento em relação a outras pessoas a questões da sociedade em que vive, e posteriormente a qual grupo pertence. Tzili cresce num mundo extremamente hostil, cheio de antissemitismo e nenhuma aceitação da sua própria família; há uma série de estereótipos em que ela não se encaixa – ela não é uma judia assimilada inteligente, não

logra o sucesso escolar mesmo quando se esforça, e até em relação ao ensino religioso há dificuldades. As coisas “sobre o mundo” não lhe são ensinadas, desde o que se considera infância até algo que se considera parte da vida adulta – a gestação de outro ser humano – é aprendido de forma instintiva. Sua identidade étnica, escondida durante toda a sua trajetória, é o que lhe une aos outros refugiados no final, e traça ao menos parte do seu destino.

O romance de aprendizagem clássico estrutura-se de acordo com algumas regras, mas institui-se basicamente como uma narrativa de ficção que representa o percurso de formação de um/a jovem até sua vida adulta, e todos os contratempos que o percurso lhe apresenta e com os quais vai aprendendo a viver e a mover-se na sociedade. Nesse sentido, tanto *Tzili* quanto *Fatelessness* podem ser encarados como romances de aprendizagem. Apesar de todos os percalços, e mesmo da situação de desalento de Tzili, não é possível dizer que não houve qualquer espécie de crescimento – Tzili se entende como mulher, mesmo não tendo controle do próprio destino. Gyuri já era suficientemente grande para entender certas coisas do mundo antes de ser enviado ao campo de concentração, e já havia pensando minimamente na própria identidade e se deparado com questões externas relacionadas ao assunto antes do exílio. Nada disso o impediu de descobrir-se enquanto indivíduo *durante* o período que viveu nos campos, acabando por sobreviver num lugar como um campo de concentração, onde impera a suspensão de toda a vida normal.

A impressão que o leitor tem, para o final do romance, é que a curiosidade de Gyuri no que toca uma identidade que lhe foi/é imposta – ser judeu – aumenta depois do retorno à terra e, por conseguinte, no final do seu exílio físico. Apesar de todo o trauma, a busca pela sobrevivência deu a Gyuri uma espécie de propósito de entender a si mesmo e continuar vivendo o próprio destino, que não tem de ser necessariamente o “destino do judeu”, seja um destino de perseguição e condenação, seja o destino da “terra prometida”. Gyuri segue sozinho até mesmo quando se emancipa de ideias comuns de outras pessoas do grupo ao qual faz parte, daí que também se possa interpretar o “*Fatelessness [Sem Destino]*” do título, como um sinal de emancipação.

Mas uma das características do romance de aprendizagem é tendencialmente encaminhar o protagonista pra uma maturidade pacificada. Ora, por mais que haja

crescimento dos dois protagonistas e entendimento de suas próprias identidades, não é possível afirmar que a maturidade dos dois é harmoniosa; pelo contrário, é evidente que as existências de Tzili e Gyuri são existências fraturadas, em virtude de todas as situações traumáticas por que passam. O final de Tzili é aberto – o leitor não tem sequer a certeza do destino físico da jovem. Gyuri termina a narrativa em um estado mais próximo da indiferença do que da harmonia propriamente dita. Apesar de estes romances apresentarem uma estrutura diegética geral semelhantes aos romances de formação ou de aprendizagem, integram-se mais na literatura de testemunho da *Shoah*, associando História e ficção e contornando o autobiográfico com o romanesco.

Mesmo após ter regressado ao seu lar físico antes do exílio, Gyuri permanece distante dos outros, por não poder compartilhar com mais ninguém as experiências pelas quais passou. O jovem encontra-se em um estado de solidão quase absoluta, sem outro par que entenda a intensidade do que passou; bem como Tzili, que além de sofrer com o isolamento psicológico, nem ao menos possui um local concreto para retornar. Talvez a solidão, a mais absoluta solidão, seja o traço mais marcante das duas obras e aquele que melhor define a Shoah representada nestas duas obras. Existindo ou não um local para retornar, encontrando ou não maneiras de crescer e de se desenvolver, os dois protagonistas terminam em um estado de introversão, de profundo distanciamento de tudo e de todos, deixando assim entender que, na realidade, o seu exílio não tem fim. Há uma impossibilidade melancólica de passar pelo exílio sem modificações internas.

## Bibliografia ativa

- Appelfeld, A. (2012). *Blooms of Darkness*. New York: Schocken.
- Appelfeld, A. (2006). *Katerina*. New York: Schocken.
- Appelfeld, A. (1983) *Tzili*. New York: Schocken Books.
- Appelfeld, A. (1980) *Badenheim 1939*. Boston: Godine.
- Kertész, I. (2002). Nobel Lecture. NobelPrize.org. Nobel Media AB 2021. Consultado em: 9 de abr. 2021. Disponível em: <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/2002/kertesz/25364-imre-kertesz-nobel-lecture-2002-2/>
- Kertész, I. (2013). *Dossier K*. New York: Melville House Publishing.
- Kertész, I. (2004). *Fatelessness*. New York: First Vintage International Edition.
- Kertész, I. (2011). *Fiasco*. New York: Melville House.
- Kertész, I. (2004). *Kaddish for an unborn child*. New York: Vintage.

## Bibliografia passiva

- DeKoven-Ezrahi, S. (2005). "The Jewish Journey in the Late Fiction of Aharon Appelfeld: Return, Repair or Repetition?". *Mikan, Journal for Hebrew Literary Studies: The World of Aharon Appelfeld*. A selection of Essays on his Works. Vol 5. - Risa Domb, Ilana Rosen, Itzhak Ben-Mordechai. Publishing House, Israel (ed.)
- Geró, A. (2005). "Identities of the Jew and the Hungarian". In Vasvári L. & Zepetnek S. (Eds.), *Imre Kertész and Holocaust literature*. Indiana: Purdue University Press.
- Krausz, L. (2011). "Aharon Appelfeld: Mitteleuropa em língua hebraica". *Cadernos Benjaminianos*, n. 4, Belo Horizonte, 45-50.
- Krausz, L. (2010). "A persistência do exílio em Aharon Appelfeld". *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, v. 4, n. 7.
- Krausz, L., & Forner, N. S. (2014). "Entrevista com Aharon Appelfeld". *Cadernos De Língua E Literatura Hebraica*, (11). <https://doi.org/10.11606/issn.2179-0892.cllh.2013.83521>

Mueller, A. C & Garloff, K. (Ed.). (2018). "Religion and the Holocaust: Imre Kertész, Benjamin Stein, and *Kaddish for a Friend*". *German Jewish literature after 1990*. Rochester, New York: Camden House.

Wohlgelernter, M. (2001). "Aharon Appelfeld: Between Oblivion and Awakening". *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, Vol. 35, No. 3, 6-19

## **Bibliografia de contextualização teórica e crítica**

Adorno, T. (2004). "After Auschwitz". *Negative Dialectics*. London: Routledge.

Adorno, T. (1997). *Prisms* (9ª ed.). Cambridge: MIT Press.

Agamben, G. (2008) *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo: Boitempo.

Ashley, R. K., & Walker, R. B. J. (1990). "Speaking the Language of Exile: Dissident Thought in International Studies". *International Studies Quarterly*, Vol. 34, No. 3, Special Issue: Speaking the Language of Exile: Dissidence in International Studies, 259-268

Basmat, E.-Z. (1998). "Entrada do modelo do "Hebreu Novo" na literatura hebraica". *Cadernos de Língua e Literatura Hebraica*, São Paulo, n. 1, 33-46.

Bennett, J. (2017). "The aesthetics of sense-memory: theorizing trauma through the visual arts". In Radstone S. & Hodgkin K. (Eds.), *Memory cultures: memory, subjectivity and recognition*. New York: Routledge.

Braham, R. L. (2000). *The Politics of Genocide: The Holocaust in Hungary*. Detroit: Wayne State University Press,

Candido, A. (2017). "O direito à literatura". *Vários Escritos* (6ª ed.). Rio de Janeiro: Ouro sobre azul.

Caruth, C. (1996). *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Caruth, C. (1995). *Trauma: explorations in memory*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

- Laub, D. & Felman, S. (1992). *Testimony: cries of witnessing in literature, psychoanalysis and history*. London: Routledge.
- Doukhan, A. (2012). *Emmanuel Levinas: A philosophy of Exile*. London: Bloomsbury Publishing Plc.
- Feiner, S. (2014). *Haskalah and History: The emergence of a modern Jewish historical consciousness*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization.
- Feiner, S. (2004). *New perspectives on the Haskalah*. In Feiner, S. & Sorkin, D. (Eds.). Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization.
- Frank, A. (1993). *Anne Frank: The Diary of a Young Girl*. New York: Bantam.
- Gagnebin, J. M. (2006). *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Ed. 34.
- Galanaki, E. (2014). "The origins of solitude: Psychoanalytic perspectives." In R. J. Coplan & J. C. Bowker (Eds.), *The handbook of solitude: Psychological perspectives on social isolation, social withdrawal, and being alone* (pp. 71–89). Wiley Blackwell.
- Grossman, D. (2014). *Ver: amor*. Lisboa: D. Quixote.
- Hall, S & Gay, P. (1996). *Questions of cultural identity*. London: Sage Publications.
- Hobsbawm, E. J. (1990). *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Jacobson, D. (1988). "'Kill Your Ordinary Common Sense and Maybe You'll Begin to Understand': Aharon Appelfeld and the Holocaust". *AJS Review*, 13, pp. 129-152  
doi:10.1017/S0364009400002324
- Kidron, C. A. (2009). "Toward an Ethnography of Silence: The Lived Presence of the Past in the Everyday Life of Holocaust Trauma Survivors and Their Descendants in Israel". *Current Anthropology*, Vol. 50, No. 1, 5-27.
- Kroger, M., & Hammel, A. (2004). "Child Exiles: A New Research Area?". *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 23(1), 8-20. doi:10.1353/sho.2005.0028.
- Levi, P. (2013). *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco.
- Leys, R. (2000). *Trauma: a genealogy*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Lindemann, Albert S. & Levy, R. S. (2010) *Antisemitism: A History*. New York: Oxford University Press.
- Lispector, C. (1973). *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Litvak, O. (2012). *Haskalah: the romantic movement in Judaism*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Lowenstein, S. (2002). "The Complicated Language Situation of German Jewry, 1760-1914". *Studia Rosenthaliana, Vol. 36*, Speaking Jewish - Jewish Speak: Multilingualism in Western Ashkenazic Culture, 3-31.
- Magalhães, C. (2019). "'Réquiem para um solitário': migrações, exílio de si, melancolia". *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea* [online]. 2019, n. 58. Consultado em 12 jul. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2316-4018582>
- Marques, K. (2015). "A figura do avô judeu nas 'narrativas de formação' de Ilse Losa e Samuel Rawet". *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, v. 9, n. 17.
- Megued, A. (1984). "Yad Vashem". *Arbaá Sipurim, Hamachlaká Lechinuch Veletarbut Bagolá Shel Istadrut Hatzionit Haolamit*. Yerushalaim: Guesher.
- Mendes-Flohr, P. (1999). *German Jews: A Dual Identity*. New Haven and London: Yale University Press.
- Nakache, G. (2006). "Today's Israelis and the Shoah or the Role of the 'Third Generation' in the Development of New Memory Practices". *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*. <http://journals.openedition.org/bcrfj/242>
- Nancy, J. (1996) "La existencia exiliada". Traducido por Juan Gabriel López Guix. Archipiélago. *Cuadernos de crítica de la cultura, N° 26-27*. Barcelona.
- Oz, A. (2010). *Uma certa paz*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Puga, R. (2016). *O Bildungsroman (Romance de formação): perspectivas*. Lisboa: CETAPS.
- Reinharz, J. (1993). "The Conflict between Zionism and Traditionalism before World War". *Jewish History, Vol. 7, No. 2*. pp. 59-78
- Roth, J. (2001). *The wandering Jews*. New York: W. W. Norton & Company.

- Said, E. (2001). *Reflections on Exile: and other literary and cultural essays*. London: Granta Publications.
- Seligmann-Silva, M. (2010). "O local do testemunho." *Revista Tempo e Argumento* 2(1), 3-20.
- Seligmann-Silva, M. (2003). "O testemunho: entre a ficção e o 'real'". *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Unicamp. 371-375.
- Schoen-Ferreira, T., Aznar-Farias, M. & Silveiras, E. (2003). "A construção da identidade em adolescentes: um estudo exploratório". *Estudos de Psicologia*, v. 8, n. 1. Consultado em 12 jul. 2021, pp. 107-115. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-294X2003000100012>
- Schweid, E. (1984). "The Rejection of the Diaspora in Zionist thought: Two approaches". *Studies in Zionism: Politics, Society, Culture*, 5:1, 43-70. <http://dx.doi.org/10.1080/13531048408575854>
- Shaked, G. (2008). *Modern Hebrew Fiction: To build and rebuild: homeland art and the third aliyah*. London: The Toby Press.
- Sorj, B. (2004). "Identidade e identidades judaicas". Consultado em: 13 de jun. 2021. Acesso em: <https://bernardosorj.org/wpcontent/uploads/2021/01/10identidadeeidentidadesjudai cas.pdf>
- Trachtenberg, J. (2004). *Jewish magic and superstition: a study in folk religion*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- השוואה מרכז המידע אודות השואה, יד ושם ביה"ס המרכזי להוראת השואה. Centro de Informações sobre a Shoah. Escola Central para o estudo do Holocausto - Yad Vashem. *Hungary*. Consultado em 12 de mar. 2021. Disponível em: <https://www.yadvashem.org/search.html?val=hungary&lang=en#gsc.tab=0&gsc.q=hungary:>>